Globethics Repository

Zeitschrift für Evangelische Ethik (1970)

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Journal
Publisher	Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-02 02:50:38
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/173534

ZEITSCHRIFT FÜR EVANGELISCHE ETHIK

In Zusammenarbeit mit H. van Oyen und H.-D. Wendland
herausgegeben von H. D. Bastian, R.-P. Calliess,
J. de Graaf, K. Lefringhausen, T. Rendtorff, A. Rich,
W. Schweitzer, Th. Strohm, H. E. Tödt

14. Jahrgang 1970

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Studien

Baurnotte, Manfred: Der politische Begriff des neuzeitlichen Christentums 321

Bergmann, Michel: Was verzögert das Umdenken in den Entwicklungsländern? 44

Böhler, Dietrich. Das Problem des »emanzipatorischen Interesses- und seiner gesellschaftliehen Wahrnehmung 220

Doornkaat Koolman, Hans ten: Straßenverkehr in sozialethischer Sicht 147

EIliott, Charles: Wamsturn, Entwicklung oder Unabhängigkeit? 2

Eppler, Erhard: Die kirchliche Entwicklungshilfe im zweiten Jahrzehnt 74

Gomez de Souza, Luis Alberto: Spannungen zwischen Modernisierung und Humanisierung 51

Gruner, Erich: Der moderne Antisemitismus als Vorstufe des Nationalsozialismus 257

Kohnstamm, Max: Person und Struktur am Beispiel internationaler Beziehungen 193

Lefringhausen, Klaus: Woran die Welthandelskonferenz in Neu-Delhi gescheitert ist 63

Lienemann, Wolfgang: Unerledigte Aufgaben des Anarchismus 343

Oppen, Dietridi von: »Du sollst nicht stehlen - heute- 35

Rössler, Dietrich: Antagonismus oder Pluralität? 283

Sdiarffenorth, Gerta: Die Friedensverantwortung der Kirche , 173

Sdrweitzer, Wolfgang: Gerechtigkeit in der Weltwirtschaft? 78

Schweizer, Eduard: Leib Christi und soziale Verantwortung bei Paulus 129

Staub, Kurt: Die Anwendung des theologischen Kriteriums Gesetz / Evangelium auf gesellschaftliche Strukturprobleme 270

Todt, Heinz Eduard: Die Lehre vom gerechten Krieg und der Friedensauftrag der Kirdien 159

Weber, Hartmute Mittelfristige Zielvorstellungen in der evangelischen Sozialethik 133

Wiegand, Hanns-Jürgen, und Axel Azzola: Zum »Studentisdien Ordnungsrechts 203

Kommentare und Dokumente

Beckmann, Klaus-Martini öRK-Arbeitstagung über »Die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft in einer wissenschaftlim-temnischen Welt«, Genf 1970 303

Dejung, Karl-Heinz: "Partners in Development« -- Kritische Überlegungen zum Pearson-Reporr 293

Glückwunschadresse an Herrn Prof. H.-D. Wendland zum siebzigsten Geburtstag am 22. Juni 1970 291

Graaf, Johannes de: 25 Jahre UNO 367

Grundsatzerklärung des Ministeriums für Wirtschaftliche Zusammenarbeit (1969) 116

Kolumbien: Ein Beispiel nordamerikanischer Entwicklungshilfe 111

Pfisterer, Rudolf: Jugendkriminalität in Frankreich 244

Ranft, Eberhard: Demokratisierung des Pfarramts – Hindernisse und Chancen 240

Rendtorff, Trutz: »Gesandt in die Welt« - Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 1970 371

Buchbesprechungen - Buchhinweise

Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen. Eine Denkschrift (Schweitzer) 182

Augenstein, Leroy G., Come, Let us Play God 254

Begemann, Helmut: Strukturwandel der Familie (Ringeling) 187

Besters, Hans und Ernst Boesch (Hg.): Entwicklungspolitik. Handbuch und Lexikon (Schweitzer) 119

Born, Hedwig, und Max Born: Der Luxus des Gewissens (Bourbeek) 307

Born, Max: Von der Verantwortung des Naturwissenschafl:lers (Bourbeck) 307

Breidenstein, Gerhard: Das Eigentum und seine Verteilung (Weber) 251

Clor, Harry M.: Obscenity and Public Morality 188

Cole, William Graham: Sexualität in Christentum und Psychoanalyse 189

Cordes, C.: Gesellschaftspolitische Initiativen im Protestantismus (Kaiser) 253

Dahrendorf, Ralf: Gesellschaft und Demokratie in Deutschland (Lefringhausen) 120

Edel, Abraham: Science and the Structure of Ethic 381

Friedmann, Georges: Das Ende des jüdischen Volkes? (Pfisterer) 378

Gardavsky, Viteslav: Gott ist nicht ganz tot (Hahn) 312

Goode, William J.: Soziologie der Familie (Dellbrügge) 317

Hardy, Alister: The Divine Flame 189

Heimann, Eduard: Theologie der Geschichte (DeIIbrügge) 252

Hesse, Hans Albrecht: Berufe im Wandel (DeIIbrügge) 314

Hirsch, Hans-Joachim: Ehre und Beleidigung (Hasserner) 316

Horstmann, Martin: Zum Problem der personenredrtlichen Beziehungen im außereheliehen Eltern-Kind-Verhältnis (Keil) 380

Ich schwöre, Teil II: Studien zum Zeugen- und Soldateneid (Stock) 186

Jäger, Herbert: Verbrechen unter totalitärer Herrsdiafl (Pfisterer) 379

Keil, Siegfried: Sexualität (Weber) 375

Kreuzer, Helmut, und Wolfgang Klein: Literarische und naturwissenschafllidie Intelligenz (Bourbeck) 307

Long, Edward LeRoy, und Robert T. Handy (Hg.): Theology and Church in Times of Change 381

Niblett, W. R.: Der Christ als Erzieher in einer weltlichen Welt (Dellbrügge) 120

Niftrik, G. C. van: Menschheit und Fortschritt 189

Pfeffer, Karl Heinz: Welt im Umbruch, Gesellschaftliche und geistige Probleme in den Entwicklungsländern (Sdiweitzer) 116

Sarstedt, Werner, Gustav Heinemann, Fritz Werner, Kurt Sontheimer und Martin Haug: Justiz im Wandel der Gesellschaft 190

Snow, C. P.: Die zwei Kulturen (Bourbeck) 307

Vaux, Kenneth (Hg.): Who Shall Live? 189

Vivian, C. T.: Black Power and The American Myth 254

WetzeI, Hans: Die Frage nach der Rechtsgeltung (Rendtorff) 317

Zeltner, Hermann: Ideologie und Wahrheit (Storch) 184

Zuck, Rüdiger: Subsidiaritätsprinzip und Grundgesetz (Honecker) 249

Bibliographien

Allgemeine ethische Probleme 255

Allgemeine Fragen politischer Ethik .. 190

Anthropologie 256

Arbeit, Beruf, Wirtschaft 319

Christentum und Politik 191

Demokratie, Parteien, Verbände 191

Ehe, Familie, Sexualethik 255

Fragen der Entwicklungsländer 320

Gesellschaft und Soziologie 382

Kirdie und Entwicklungsländer 121

Pädagogik 383

Recht 320

Soziale Fragen 319

Bemerkungen des Schriftleiters 128, 192

INHALTSVERZEICHNIS ZU HEFT 1/2

Studien

PROF. DR. CH. ELLIOTT, GENF

Wachstum, Entwicklung ... oder Unabhängigkeit? 2

PROF. DR. D. VON OPPEN, WEHRDA

»Du sollst nicht stehlen - heute« 35

M. BERGMANN, TAIZÉ

Was verzögert das Umdenken in den Entwicklungsländern? 44

PROF. L. A. GOMEZ DE SOUZA, SANTIAGO (CHILE)

Spannungen zwischen Modernisierung und Humanisierung 51

DR. K. LEFRINGHAUSEN, BOCHUM

Woran die Welthandelskonferenz in Neu-Delhi gescheitert ist 63

BUNDESMINISTER DR. E. EPPLER, BONN

Die kirchliche Entwicklungshilfe im zweiten Jahrzehnt 74

PROF. DR. W. SCHWEITZER, BETHEL

Gerechtigkeit in der Weltwirtschaft? 78

Kommentare und Dokumente

Kolumbien: Ein Beispiel nordamerikanischer Entwicklungshilfe 111

Grundsatzerklärung des Ministeriums für Wirtschaftliche Zusammenarbeit (1969) 116

Buchbesprechungen

Karl Heinz Pfeffer: Welt im Umbruch. Gesellschaftliche und geistige Probleme in den Entwicklungsländern (Schweitzer) - Hans Besters und Ernst Boesch (Hg.): Entwicklungspolitik. Handbuch und Lexikon (Schweitzer) - Ralf Dahrendorf: Gesellschaft und Demokratie in Deutschland (Lefringhausen) - W. R. Niblett: Der Christ als Erzieher in einer weltlichen Welt (Dellbrügge) 116

Bibliographie: Kirche und Entwicklungsländer , 121

Bemerkungen des Schriftleiters 128

Wachstum, Entwicklung … oder Unabhängigkeit?

Von

CHARLES ELLIOTT

Auf den folgenden Seiten soll eine Frage besprochen werden, die eine wichtige Rolle für die gesamte Problematik der Entwicklungsländer bekommen hat, wenngleich sie nur selten angeschnitten wird. Auf die einfachste Formel gebracht, lautet sie: Sollen die Entwicklungsländer ihre Mittel auf eine möglichst hohe Steigerung des Pro-Kopf-Einkommens konzentrieren, oder sollen sie weiter gespannte Ziele ansteuern, die man für gewöhnlich in dem Begriff »wirtschaftliche Unabhängigkeit« zusammenfaßt? Wir werden daher zu prüfen haben, wieweit diese beiden möglichen Ziele der Wirtschaftspolitik – Steigerung der Wachstumsrate des Einkommens oder Unabhängigkeit - einander ausschließen, und überlegen, ob sie sich in der Praxis nicht auch gegenseitig verstärken können. Finden wir Fälle, in denen das Streben nach wirtschaftlicher Unabhängigkeit zur Erhöhung der Wachstumsrate des Pro-Kopf-Einkommens beiträgt, so kommen wir dem Augenblick näher, in dem diesem Problem der schmerzende Stachel genommen ist, den manche führenden Persönlichkeiten in den entwickelten Ländern in dem Ausdruck »wirtschaftliche Unabhängigkeit« finden. Stellen wir dagegen generell fest, daß die Entwicklungsländer hier die Wahl zwischen zwei einander ausschließenden politischen Zielen zu treffen haben, daß sie also entweder wirtschaftliche Unabhängigkeit oder wirtschaftliches Wachstum, nicht aber beides, haben können - dann bleibt zu überlegen, welche Implikationen die möglichen Entscheidungen haben und was für politische Kräfte wahrscheinlich diese oder die andere Wahl treffen werden.

Die unter den Publizisten und Theoretikern der Entwicklungsprobleme verbreitete Annahme lautet, das Ziel der Politik müsse bei den Entwicklungsländern darin bestehen, die *Wachstumsrate des Nationaleinkommens* und damit, *ceteris paribus*, die *Rate des Pro-Kopf-Einkommens* zu erhöhen. Zumindest in akademischen Abhandlungen wird im Zusammenhang damit darüber diskutiert, in welchem Umfang Wirtschaftswachstum in diesem Sinne Entwicklung bedeutet. Allgemein steht man auf dem Standpunkt, zur Erzielung einer politisch annehmbaren wirtschaftlichen Wachstumsrate müßten die politischen und sozialen Strukturen der Entwicklungsländer von Grund auf geändert werden. Und diesen Prozeß struktureller Umwandlung bezeichnet man für gewöhnlich als *»Entwicklung«*. Er hat eine Anzahl von Symptomen. So bedeutet zum Beispiel in einer Wirtschaft, die unter kolonialer Regie auf den Export von Mineralien konzentriert war, ökonomische Entwicklung: Verschiebung vom Sektor der reinen Materialförderung auf die Schaffung von Veredelungs- und Dienstleistungsindustrien. In ähnlicher Weise wird eine Wirtschaft, die bisher in erster Linie auf Landwirtschaft und (oder) Viehhaltung basierte, eine höhere Wachstumsrate, als sie normalerweise durch diese Erwerbszweige erzielt werden kann, dadurch zu erreichen suchen, daß sie Verarbeitungsindustrien schaffi, die in vielen Fällen landwirtschaftliche Produkte als Rohmaterial und Ausgangsprodukt verwenden.

In der Wirtschaftswissenschaft sind seit Ende des Zweiten Weltkrieges immer neue *Wachstumsmodelle* erschienen. Viele davon beziehen sich auf entwickelte Länder. Doch ist in den letzten Jahren ein wachsender Anteil, oft in mathematischer Darstellungsweise, der Untersuchung der hauptsächlichsten wirtschaftlichen Variablen gewidmet worden, in einem Versuch, die *Verschiedenheit der Wachstumsraten* zu erklären. In ähnlicher Weise haben empirische Untersuchungen über die Entwicklungsländer zu klären gesucht, weshalb eine Wirtschaft stärker gewachsen ist als eine andere. Die einfachsten mathematischen Wachstumsmodelle und empirischen Untersuchungen konzentrieren sich auf die Variable des Pro-Kopf-Einkommens und suchen sie zu klären. Daneben sind in jüngster Zeit komplizierte Techniken entwickelt worden, die den Prozeß der strukturellen Änderung, der langfristigen Wachstumsbewegungen zugrunde liegt, untersuchen und erfassen. Für den Wirtschaftsfachmann sind dadurch Wachstum und Entwicklung zu einem Zwillingspaar von Zielsetzungen geworden, welche die Wirtschaftsführung – und daher auch die Wirtschaftsanalyse – zu steigern suchen sollte.

Daß dies nicht reine akademische Phantasie ist, zeigt sich in der hohen Priorität, die in den politischen und administrativen Strukturen der meisten Entwicklungsländer dem Wirtschaftswachstum gegeben wird. In manchen Ländern übernehmen der Premierminister selbst oder sein Stellvertreter das Wirtschaftsministerium. Und es ist keineswegs etwas Ungewöhnliches, daß der eine oder andere dieser Minister die Planungsmaschinerie selbst in die Hand nimmt. Ferner haben viele Entwicklungsländer *Ministerten fur Wtrtschafisentwicklung,* und die übertragung dieses Ministeriums gilt häufig als besondere politische Ehre. Konkret gesagt: Die Mehrzahl der Entwicklungsländer verwendet heute viel Kraft und fachmännisches Geschick auf die Erarbeitung von Entwicklungsplänen, in denen Sollziffern für das Wachstum aufgestellt sind. Bei den anspruchsvolleren Planungsbemuhungen werden dann alle Mittel des Staates mobilisiert und aufeinander entsprechende Niveaus gebracht, in dem Bestreben, die Pläne für eine Steigerung des Pro-Kopf-Einkommens zu erfüllen. Der Planungsvorgang bringt für gewöhnlich eine kritische wirtschaftliche Bewertung einer Vielzahl von Projekten mit. Die Projekte, die den besten Ertrag im Verhältnis zu den investierten Mitteln zeigen, werden dann für die Durchführung ausgewählt. Auf diese Weise sichert die Planungsbehörde, daß die ihr zur Verfügung stehenden Mittel in der wirksamsten Weise verwendet werden – das heißt so, daß sie dem Staat als ganzem den höchstmöglichen Ertrag sichern.

In der akademischen Diskussion, in den Dispositionen der politischen Macht und in der praktischen Wirtschaftsführung der meisten Länder gilt daher implizite oder explizite die Annahme, das Hauptziel der Wirtschaftspolitik bestehe darin, die Wachstumsrate des Pro-Kopf-Einkommens zu steigern. Dabei wird allerdings - das sei gleich gesagt - kaum davon gesprochen, über eine wie *lange (oder kurze) Zeitspanne* eine solche Politik betrieben werden kann. Selbstverständlich sind die Implikationen, wenn man die höchstmögliche Wachstumsrate für die nächsten zwei Jahre erzielen will, ganz anders, als wenn man sie für die nächsten zehn oder zwanzig Jahre anstrebt. Es ist so gut wie sicher, daß virtuell jedes Land der Welt durch eine sorgfältige Steuerung seiner Wirtschaft für kurze Zeit ansehnliche Wachstumsraten erzielen kann. Wenn man die Devisenreserven aufbraucht

und auf ein großzügiges Defizit zusteuert, läßt sich in jeder Wirtschaft, außer vielleicht in den allerarmseligsten, für kurze Zeit ziemlich leicht ein Wachstum erzielen. Eine verantwortliche politische Führung aber rechnet für gewöhnlich mit längeren Perioden als zwei bis drei Jahren, allerdings auch mit kürzeren als zehn oder fünfzehn. Die meisten Entwiddungspläne laufen über einen Zeitraum zwischen drei und sieben Jahren, die Mehrzahl ist auf etwa fünf Jahre festgelegt. Das sind die normalen zeitlichen Grenzen für den politischen und wirtschaftlichen Planer in den Entwicklungsländern. Eine »rationale Wirtschaftspolitik« ist daher für gewöhnlich bestrebt - oder sollte wenigstens bestrebt sein -, ein möglichst hohes Wachstum des allgemeinen Wohlstandes für eine Periode von etwa fünf Jahren zu sidiernt.

Aber das alles ergibt ein recht naives Bild vom Zustandekommen wirrschaftspolitischer Planung in den meisten Entwicklungsländern. Zwar steht es so in den wirtschaftswissenschaftlichen Lehrbüchern. Aber in der Praxis ist es weder so, noch dürfte es je so werden. Obwohl die Dispositionen der politischen Macht und die Tätigkeit vieler Beamter den Gedanken nahelegen, die Lehrbücher könnten doch recht haben, stellt die oben geschilderte Auffassung der Lehrbücher nur die halbe Wahrheit dar. Und in vielen Entwicklungsländern wird zumindest der Erreichung wirtschaftlicher Unabhängigkeit ein gleich hoher Rang zuerkannt.

WIRTSCHAFTLICHE UNABHÄNGIGKEIT

Was bedeutet »wirtschaftliche Unabhängigkeit«? Im einzelnen wird davon später noch die Rede sein. Für den Augenblick lautet unsere Arbeitsdefinition: Wirtschaftliche Unabhängigkeit ist ein Zustand, in dem *eine Instanz* – eine Einzelperson, ein System, ein Ministerium oder ein Volk als ganzes – *die eine wtrtschaflliche Entscheidung treffen kann,* etwa die Entscheidung Zu sparen, zu investieren, zu konsumieren, auszutauschen oder den Einsatz der Produktionsfaktoren zu ändern, *dies tut, ohne durch andere Wirtschaflsorganismen oder -mächte daran gehindert zu werden.* Oder auf eine Kurzformel gebracht: Wirtschaftliche Unabhängigkeit ist eine Situation, die durch Freiheit von nicht auf Gegenseitigkeit beruhenden - »nichtreziproken« - Beziehungen charakterisiert ist. Ein einfaches Beispiel zur Veranschaulichung: Eine kleine Firma beabsichtigt, *die* Preise für ihre Produkte zu senken, wird daran aber durch die Androhung massiver Vergeltungsmaßnahmen von seiten eines großen Konkurrenten gehindert. Das heißt, der große Konkurrent kann einen Druck auf die kleine Firma ausüben, den diese nicht zu erwidern imstande ist.

Nun gehört es aber zur eigentümlichen Lage der *Entwicklungsländer,* daß ihre Wirtsdiaflsbeziehungen - in gewissem Umfang die Wirtschafl:sbeziehungen untereinander, in größerem die zu entwickelten Länder - durch *nichtreziproke Verhältnisse* charakterisiert sind. Das rührt zum Teil daher, daß die meisten Entwicklungsländer bis vor nicht allzu langer Zeit Kolonialgebiete waren - wie in Afrika, so zum großen Teil auch in Fernost - oder ausschließlich durch Fremdkapital entwickelt wurden, das dadurch innerhalb der betreffenden Länder einen beträchtlichen politischen Einfluß ausübte. Chile und Venezuela

1. Der Begriff der Wohlfahrt in diesem Sinne schließt sowohl Neuverteilung von Besitz und Einkommen als auch Wachstum des Nationaleinkommens ein.

sind anschauliche Beispiele für diesen letztgenannten Fall. Die politische Unabhängigkeit hat kein Ende dieser nichtreziproken Beziehungen gebracht. Und es ist für die politischen Führer mancher ehemaliger Kolonialgebiete eine herbe Enttäuschung, wenn sie entdecken, daß sie *zwar ihre politische Freiheit gewonnen haben, dagegen kaum mehr wirtschaftliche Freiheit oder wirtschaftliche Unabhängigkeit besitzen als vorher*. Das erklärt die Heftigkeit - manche sagen: Hysterie -, mit der in diesen Ländern heute die wirtschaftliche Unabhängigkeit angestrebt wird. Hier dürfte es nicht schwer sein, Beispiele zu finden. Einer der Prüfsteine in der *chilenischen Politik* ist die Energie geworden, mit der ein Präsidentschaftskandidat um die wirtschaftliche Unabhängigkeit von den Vereinigten Staaten bemüht ist; und selbst der relativ gemäßigte christdemokratische Präsident *Eduardo Frei* benutzte die erste beste Möglichkeit, sich von der Hilfe der Vereinigten Staaten bei der Bestreitung der laufenden Ausgaben seiner Regierung im Jahre 1967 frei zu machen. Die jüngste Entwicklung in *Peru* bietet ein weiteres Beispiel für eine ganz andersartige politische Basis. Ein wieder anderes Beispiel ist der Fall *Tansanias*, das, seit es im Jahre 1963 seine Unabhängigkeit erhielt, ganz offenbar eine sehr entschiedene Politik der Befreiung von bilateralen Hilfsquellen und ausländischem Kapital verfolgt hat. »Eine Entscheidung ..., ein Projekt eher in diesem als in jenem Gebiet zu unterstützen, ist eine politische Entscheidung ... Bisweilen haben die Art oder die Bedingungen der Hilfeleistung einen stärker ideologischen Inhalt ... Wir ziehen es vor, wenn möglich unsere Hilfe durch (internationale Agenturen) zu erhalten-.« Als erstes verzichtete man auf die Hilfe aus der Bundesrepublik, kurz danach auf die der USA. Zum Ausdruck seiner Kritik an Premierminister *Wilsons* Verhalten in der Rhodesienfrage brach Präsident *Nyerere* die diplomatischen Beziehungen zum Vereinigten Königreich ab und büßte dadurch an die acht Millionen Pfund Sterling Hilfe von dieser Seite ein.

Wirtschaftliche Unabhängigkeit ist ein Teil des Kampfes gegen das Phänomen, für das man die Bezeichnung *Neokolonialismus* eingeführt hat. Recht dramatisch beschrieb zum Beispiel *»Tbe Economist«* im Jahre 1962, wie stark der französische Einfluß nach wie vor an der»Elfenbeinküste« ist - und wieviel Geld dabei nach Frankreich fließt.

Nahezu alle, die sich publizistisch mit dem *afrikanischen Sozialismus* befassen, haben ihre Sorge angesichts solcher Formen von Neokolonialismus geäußert. »Die afrikanischen Staaten müssen sehr vorsichtig sein in ihren Wirtschafts- und Handelsbeziehungen mit dritten Ländern. Ihre Führer haben ... ihre Unabhängigkeit zu rechtfertigen. So müssen sie Kapital für die Entwicklung, qualifiziertes Personal und Absatzmärkte in der Welt suchen. Dabei müssen sie sich ständig die Frage stellen, wieweit gewisse Wirtschafts- und Handelsabkommen ein verborgenes politisches Gängelband enthalten und wieweit diese neuen Einflüsse die Unabhängigkeit des Landes unterhöhlen können-.« *Sekou Touré* von Guinea, *Kaunda* von Sambia, *Mobutu* vom Kongo - sie alle könnten sich im gleichen Sinne äußern; doch vielleicht vermag das abschließende Zitat einer Äußerung von *Kwame Nkrumah* die Stimmung dieser Politiker am besten wiederzugeben: »Da die Motivierung

2.]. *Nyerere:* McDougall Lecture ; FAO (1963), zitiert in *W. Friedland* und C. G. *Rosberg* (Hg.): African Socialism, Stanford 1964, S. 31.
3. Aus: *Tom Mboya:* Freedom and after, London 1963, S. 178.

des Kolonialismus ... wahrhaft und wirklich wirtschaftlicher Natur ist, insofern der Kolonialismus selbst ausschließlich in der Schaffung politischer Bande steht, welche die Kolonialländer an eine Kolonialmacht binden, mit dem Hauptziel, wirtschaftliche Vorteile für diese Kolonialmacht zu gewinnen, dürfen die befreiten Länder ihre Wirtschaft nicht an die ihrer vertriebenen Herren binderr'.« Doch beschränkt sich diese Sicht der Dinge nicht auf die erst vor kurzem aus dem Kolonialstatus entlassenen Länder Afrikas. In einer gemäßigteren Sprache, wie man sie von dem Lateinamerikaner Schweizer Herkunft erwarten konnte, hat *Eduardo Frei* von Chile geschrieben: »Idi glaube, kein verantwortlich Denkender in Lateinamerika kann die Tatsache leugnen, daß die Zusammenarbeit mit den Vereinigten Staaten für die wirtschaftliche Entwicklung, das künftige Gedeihen und das Wohlergehen der Land- und Industriearbeitermassen dieses Kontinents von grundlegender Bedeutung ist. Ohne diese Zusammenarbeit werden die Massen der Bevölkerung dieser Länder lange Jahre bitteren Leidens und quälender Rückständigkeit zu erdulden haben. Diejenigen, welche den Haß zu strategischen Zwecken benutzen, opfern im Grunde ihr Volk. Sie tun prinzipiell dasselbe wie diejenigen, die ihr Land (den Fremden) zum Ausverkauf anbieten ... Die wirklich für eine ehrliche Freundschaft zwischen Lateinamerika und den Vereinigten Staaten eintreten, sind diejenigen, die eine Politik der Gerechtigkeit, Offenheit und Zusammenarbeit wollen - nicht auf der Grundlage der Schwäche, sondern auf der Grundlage der Festigkeit, indem sie die Dinge beim Namen nennen. Es gilt die nordamerikanische öffentlichkeit davon zu überzeugen, daß, ebenso wie es den Arbeitern in den Vereinigten Staaten durch harten Kampf gelungen ist, soziale Gerechtigkeit zu erreichen, ohne damit den Fortschritt zu behindern, auch Lateinamerika durch harten Kampf zur vollen internationalen Gerechtigkeit und echten wirtschaftlichen Zusammenarbeit gelangen muß, indem es seinen Reichtum, seine Arbeiter und seine Lebensmöglichkeit verteidigtt.e

Hat *Nyerere* es falsch gemacht, als er die acht Millionen Pfund Entwicklungsgelder verspielte, um in der Rhodesienfrage seine moralischen Grundsätze zu vertreten? Hat *Frei* es falsch gemacht, als er die amerikanische Hilfe verspielte und den politischen Heißspornen Vorschub leistete, in deren Augen Armut besserist, als von Nordamerika beherrscht zu werden? Das sind nur normative Formulierungen wichtiger Fragen, die im Zusammenhang mit dem Entwicklungsproblem noch nicht hinreichend diskutiert worden sind. Soll *die Hebung des materiellen Niveaus,* dessen wichtigste Komponente normalerweise das Wachstum *des* Volkseinkommens ist, den Vorrang vor dem bekommen, was wir *Hebung des moralischen Niveaus* nennen können, das angeblich aus der wirtschaftlichen Unabhängigkeit erwächst? Damit wäre gesagt, daß die beiden Zielsetzungen - Wachstum und Unabhängigkeit - einander ausschließen. In den folgenden Paragraphen müssen wir zunächst den Begriff der wirtschaftlichen Unabhängigkeit näher betrachten, ehe wir untersuchen können, wieweit diese beiden Zielsetzungen einander tatsächlich ausschließen.

---

4. Aus *K. Nkrumah:* Consciencism: Philosophy and Ideology for de-Colonisation and Development with Particular Reference to the African Revolution, London 1964, S. 102-103.
5. *Leonard Grass:* The Last, Best Hope: Eduardo Frei and Chilean Democracy, New York 1967, S. 215.

Auf den nun folgenden Seiten unterscheiden wir zwischen den beiden Formen der Einflußnahme, die in den Entwicklungsländern wirksam sind. Die erste Form ist die der *Domination*, die zweite die der *Abhängigkeit*. *»Domination«* definieren wir als *nichtreziprokes Verhältnis*, in dem der Wirtschafhorganismus A auf die Verwendung von Mitteln innerhalb des Wirtschaftsorganismus B Einfluß nehmen kann, ohne daß B in der Lage wäre, die Verwendung von Mitteln in A zu beeinflussen, und damit über die Möglichkeit verfügte, die Domination von seiten von A zu hemmen durch Drohung mit einer entsprechenden Gegenmaßnahme. Den Begriff »Domination« gebrauchen wir nur im Hinblick auf die Verwendung von Mitteln im Rahmen der vorhandenen Zuwendungsmodelle. »Domination«, so wie wir es verwenden, bezieht sich daher nicht auf den Zustrom von Mitteln nach B, sondern nur auf die Verwendung der Mittel, auf die B bereits einen Anspruch besitzt. Das heißt: »Domination- bezieht sich auf eine Kontrolle des Faktors der Verwendung von Mitteln und der Verteilung von Gütern und Diensten. So gesehen ist sie vielleicht die politisch gesehen unangenehmste Form der Einflußnahme von außen. Wie bereits gesagt, gehört zur Gewährung politischer Unabhängigkeit normalerweise die Kontrolle über die wirtschaftlichen Faktoren und Produkte auf dem Hoheitsgebiet des zur Unabhängigkeit gelangten Landes. Da diese politische Unabhängigkeit aber *in* der Praxis für gewöhnlich nicht mit der vollen wirtschaftlichen Unabhängigkeit Hand in Hand geht, bleibt die Möglichkeit der Domination trotz politischer Unabhängigkeit weithin bestehen. Gleich, ob dieser Zustand zur tatsächlichen Enttäuschung der Wünsche der neuen politischen Macht führt oder nicht - ein Thema, auf das wir später zurückkommen werden -: Tatsache ist, daß eine derartige politische Einflußnahme als unehrlicher Trick gegen das unabhängig gewordene Land empfunden wird.

Schwierig ist es, apriori zu sagen, welcher Art die Wirtschaftsorganismen sind, die wir im. vorigen Abschnitt mit A bezeichnet haben. Theoretisch könnten es andere Staaten, Körpersdiaften oder nicht körpersdiaftlidi zusammengeschlossene Geschäftsunternehmen sein. die irgendwie in Form von Verbands- oder Gewerkschaftsgruppen arbeiten. Ungewöhnlich ist es dagegen in der Praxis, daß andere Staaten, vor allem natürlich ehemalige Kolonialmächte, eine unmittelbare Domination ausüben, wie wir sie beschrieben haben. Damit würden sie sich dem Risiko aussetzen, des Imperialismus und Neokolonialismus angeklagt zu werden. Daher wird diese Einflußnahme für *gewöhnlich von internationalen Gesellschaften oder kleineren Unternehmensgruppen*, möglicherweise sogar solchen, die innerhalb des Landes selbst ansässig sind, und von Gewerkschaften ausgeübt. Betrachten wir sie im einzelnen.

6. Wir übernehmen den englischen Begriff »domination«, da eine Übersetzung, wie sich aus den nachfolgenden Definitionen und Deskriptionen ergibt, keine adäquate Wiedergabe aller Nuancen des englischen Wortes in einem eindeutigen deutschen Begriff ermöglicht. »Beherrschung«, wie das deutsche Äquivalent laut Lexikon lauten würde, hat eine aktive und eine passive Bedeutung, die stark divergieren. »Herrschaft« würde einen Teil des in dem Komplementärbegriff »Abhängigkeit« liegenden Aussagegehaltes mit aussagen. »Einflußnahme« ist zu schwach und würde jeweils eine nähere Bestimmung erfordern, was überdies bei dem oft sehr komplexen Kontext, in dem das Wort verwendet wird, seine Handhabung ungemein erschweren würde (Der Übersetzer),

Es gibt viele Wege, auf denen große internationale Gesellschaften, absichtlich oder unbeabsichtigt, den Einsatz von Mitteln in Entwicklungsländern beeinflussen können. Die meisten davon sind bereits gründlich durchdiskutiert worden, doch der Wert dieser Diskussionen hat darunter gelitten, daß man ideologische Gesichtspunkte hineingetragen hat. Daher ist viel von dem, was dazu geschrieben worden ist und unter anderen Umständen eine wertvolle Analyse geboten hätte, in eine marxistische oder neomarxistische Form gezwungen worden. Das ist doppelt bedauerlich, weil dies manche wohlfundierten und wertvollen Kommentare für all diejenigen ungenießbar gemacht hat, die gegen eine marxistische Sicht der Dinge allergisch sind. Hierzu drei kurze Bemerkungen.

1. Die großen internationalen Gesellschaften hatten häufig die Tendenz, in die Entwicklungsländer *Produktionsmethoden* zu importieren, die in entwickelten Ländern ideal gewesen wären, aber unter den vollkommen anderen Umständen, die in einem Entwicklungsland herrschen, alles andere als ideal sein mußten. So hat man kapitalintensive Verfahren angewandt, wo arbeitsintensive am Platz gewesen wären, die den Aufwand für den Maschinenimport und die Beschaffung der so raren technischen Fachkräfte möglichst weitgehend verringern.

2. Auf diese sozial gesehen unrichtige Wahl der Produktionsmethoden folgt bei den großen internationalen Gesellschaften für gewöhnlich eine Tendenz, die die Löhne schneller steigen lassen, als es das volkswirtschaftliche Interesse gestattet. Sorgsam darauf bedacht, als menschliche und moderne Arbeitgeber dazustehen, verwechseln die Gesellschaften private Großzügigkeit mit öffentlich-politischen Maßnahmen. Indem sie einen *Präzedenzfall für hohe Löhne* schaffi, steigert die Gesellschaft noch die in der Wirtschaft immer vorhandenen Tendenzen zur Steigerung der Lohnkosten und damit der kapitalintensiven Produktionsverfahren. Außerdem aber handeln die internationalen Gesellschaften im allgemeinen in keiner dieser beiden Hinsichten völlig frei. Eine der Schwächen der marxistischen Analyse besteht in ihrer Annahme, sie handelten in einem sozial-wirtschaftlichen Vakuum und seien daher frei von den vielen verschiedenen Formen des Druckes, dem sich andere Wirtschaftsorganismen ausgesetzt sehen. Diese Formen und Möglichkeiten des Druckes können wir hier nicht näher untersuchen; das würde uns von unserem Hauptthema wegführen. Wir wollen hier nur darauf hinweisen, daß das Risiko, das vom Standpunkt des ausländischen Unternehmers aus in einer modernen, kapitalintensiven Arbeitsweise besteht, geringer ist als das Risiko eines arbeitsintensiven Verfahrens, mit dem die betreffende Firma keine genügende Erfahrung hat und das sie überdies stärker dem Druck von Verbänden und politischen Kräften aussetzt. Ganz ähnlich verhält es sich mit den Löhnen: Kaum eine Firma wird von sich aus die Kosten für ihre eigene Arbeit hochtreiben. Vielmehr sehen Verbände und Politiker (die in manchen Ländern identisch sind) internationale Gesellschaften als vielversprechendes Tätigkeitsfeld an und ziehen ihrerseits die schnell eintretenden Vorteile rasch wachsender Löhne auf dem städtischen Sektor den langfristig wirksamen, aber politisch weniger lohnenden Vorteilen einer Faktor-Preis-Struktur vor, die dem Ausstattungsfaktor des Landes angeglichen ist.

3. Die dritte Form von Domination, wie sie bei großen internationalen Gesellschaften in den Entwicklungsländern auftritt, hängt mit der *Wahl des Produktes* der Gesellschaft

zusammen. So exportieren große Bergwerksgesellschaften zum Beispiel weiterhin das geförderte Rohmaterial und veredeln es an Ort und Stelle in dem Entwicklungsland nicht mehr, als es folgerichtig den Grundsätzen des eigenen Gewinnes entspricht. In den meisten Fällen bedeutet dies, daß das Erz entweder völlig *unaufbereitet oder nur halb aufbereitet* verschifft wird. So wird Roheisenerz von Peru in die Vereinigten Staaten verschifft; ein großer Teil des chilenischen Kupfers wird in Form von Gußblasen exportiert, und die Kupferproduzenten Afrikas können nur einen Bruchteil ihrer Gesamtproduktion in Afrika selbst aufbereiten. Dies entspricht zwar dem Gewinnstandpunkt jedes einzelnen Bergwerksunternehmens, doch ist es sehr fragwürdig, ob es auch dem wirtschaftlichen Wachstum des entsprechenden Entwicklungslandes dient. Von unserem Standpunkt aus ist dies ein Beispiel von wirtschaftlicher Domination, insofern hier dafür gesorgt wird, daß die Mittel, die zur Verfügung stehen, ausschließlich auf dem Förderungssektor eingesetzt werden, der auf die übrige Wirtschaft kaum eine Auswirkung hat, und nicht auf dem Fabrikations- und Veredelungssektor, der nach allgemeiner Annahme die übrige Wirtschaft eines Landes bedeutend stärker beeinflußt.

In all diesen Fällen wird sichtbar, wie durch eine vom Ausland her kontrollierte Gesellsdiaft, die vollständig im Rahmen der Gesetzlichkeit und konsequent in ihrem eigenen Interesse auf lange Sicht arbeitet, eine Domination erfolgen kann. Das nächste Beispiel einer soldien Domination ist ganz anders gelagert. Schon von der Sache her ergibt sich, daß Domination durch die *Monopolstellung* einer wirtschaftlichen Körperschaft entsteht. Befände sich die betreffende Körperschaft nicht in einer Monopol- oder Quasimonopolstellung, so wäre das Verhältnis wahrscheinlich nicht vollkommen unreziprok. Nehmen wir als nächstes Beispiel die Monopolstellung, deren sich die *europäischen Bergleute* in der Kupferindustrie von Sambia erfreuen und die sie – zweifellos weithin unbeabsichtigt - in die Lage versetzt hat, die Verwendung der Mittel im Kupferbergbau und vor allem den Portschritt der Afrikaner innerhalb der Industrie stark zu beeinflussen, ja möglicherweise sogar zu bestimmen. Diese Monopolstellung, welche die europäischen Bergleute während des Krieges gewonnen haben, ermöglichte ihnen zuerst, für sich selbst sehr wesentliche Steigerungen des Lohnes und der Sozialleistungen zu erzielen, und zum zweiten, Aufstieg und Nadirücken afrikanischer Kräfte zu hemmen. Aus diesen beiden Auswirkungen der Monopolstellung ergab sich folgendes: Nach Erreichung der Unabhängigkeit, in einer Situation, in der ein völlig neues politisches Klima herrschte, entstand sehr schnell die Tendenz - nicht allein die Afrikaner stärker zu fördern, sondern auch die Einkünfte der Mrikaner, vor allem afrikanischer Fachkräfte, wesentlich zu erhöhen und sie Teile der früher von Europäern ausgeführten Tätigkeiten übernehmen zu lassen. Dadurch aber wurde die Faktor-Preis-Struktur der Industrie stark verzerrt; das wirkte sich negativ aus auf das Wachstum der Beschäfligtenrate in der Industrie und damit der Wachstumsrate der Afrikanereinkommen in der Gesamrwirtschafl. Was der Widerstand der europäischen Kräfte gegen ein Nachrücken afrikanischer bedeutete, braucht kaum besonders erwähnt zu werden. Das Tempo der »Sambianisation«, vor allem seit 1966, gibt ein beredtes Zeugnis für die vorherige Domination der Europäergewerksdiaflen.

Derartige Stellungen, aus denen heraus eine Domination möglich wird, ergeben sich

aber nicht allein für Körperschaften, die unmittelbar am Wirtschaftsgang beteiligt sind. Eine weniger schwerwiegende Quelle von Verzerrungen beim Faktor des Einsatzes vorhandener Mittel kann aus der Tätigkeit von Kräften außerhalb des eigentlichen Wirtschaftsablaufes entstehen, die irgendwie die Möglichkeit besitzen, die Verwendung der Mittel innerhalb dieses Ablaufes zu lenken. Die beiden bedenklichsten Fälle dieser Art sind die *Maschinengroßhändler und -verkäufer und die Fachberater.*

[an Little hat ein ergötzliches Beispiel einer Fehlleitung von Mitteln auf Grund der Tätigkeit ausländischer Verkäufer berichtet[7] Die Ergötzlidikeit dieses Beispieles sollte jedoch nicht vergessen lassen, wie häufig auf solche und ähnliche Weise Mittel fehlgeleitet werden, noch welche ernsten Auswirkungen derartige Fehlleitungen auf die Wirtschafl: haben. Hierfür gibt es vermutlich drei Hauptfehlerquellen. Die erste ist die Unredlichkeit, wenn Verkäufer überseeischer Erzeugnisse *die* quantitative und qualitative Leistungsfähigkeit und Eignung ihrer Maschinen und Geräte für eine bestimmte Aufgabe bewußt falsch darstellen.

1. Ein Beispiel ist der *Verkauf von Computern* an Entwicklungsländer. Die Geschäftsmoral der Computer-Industrie ist notorisch lax. So haben wir immer wieder das typische Bild, daß eine Computer-Firma der Regierung eines Entwicklungslandes einredet, der Kauf eines Computers liege in ihrem eigenen Interesse, es dann aber vollkommen versäumt, für einen Kundendienst mit den entsprechenden technischen Fachkräfl:en und die Möglichkeiten für eine angemessene Instandhaltung zu sorgen. So betrug bei einer großen Computer-Anlage in der Hauptstadt eines Entwicklungslandes die Ausfallzeit dieses Gerätes, das eigentlich alle wichtigen Berechnungen der Regierung und der lebenswichtigen Umsätze im internationalen Handel bewältigen sollte, 120 Stunden innerhalb von vier Monaten.

2. Die zweite Fehlerquelle liegt darin, daß die Hersteller der Maschinen und Geräte die *Bedürfnisse ihrer Kunden* nicht richtig begreifen. Die natürliche Tendenz ging immer dahin, etwas möglichst Großes, Neues und Aufwendiges zu verkaufen und nicht etwa ein Gerät, das mit einem Minimum an Ausgaben und Wartungsaufwand die Arbeit leisten konnte, die der Kunde getan haben wollte. Das hat natürlich seine Auswirkungen auf den Faktor der proportionalen Kosten in einem bestimmten Vorgang. Anstatt ein billiges und, nach europäischen Maßstäben, zweifellos altmodisches Ausrüstungsstück zu liefern, gegebenenfalls aus zweiter Hand, tendieren die meisten Ausrüstungsverkäufer und Planungsingenieure dahin, die jüngste Entwicklung vom Markt zu liefern, die aber, da sie nach den Erfordernissen des europäischen oder amerikanischen Marktes konstruiert wurde, für einen ganz anderen Ausstattungsfaktor geeignet ist. Das sieht man heute so deutlich ein, daß es kaum mehr gesagt zu werden braucht. Doch bietet es eine weitere Veranschaulichung der Art und Weise, in der eine Domination wirksam werden kann.

3. Die dritte Fehlerquelle in dieser Hinsicht ist die einfache *Untauglichkeit.* Hier kann dem ausländischen Hersteller keine Unehrlichkeit vorgeworfen werden, ja, er kann auch durchaus die Bedürfnisse eines Entwicklungslandes erkennen und darauf bedacht sein, sie zu erfüllen. Aber Lieferungsverzögerungen oder unzureichende kundendienstliche Betreu-

7. In »Aid in Africa«

ung können zu ernsthaften Verzerrungen in der Ausgabendisposition führen, nachdem die betreffende Ausrüstung bereits gekauft ist. Auch dies ist so bekannt, daß wir es hier nicht besonders zu betonen brauchen. Zwei Beispiele mögen genügen. Nach den Streitigkeiten im Anschluß an die einseitige Unabhängigkeitserklärung Rhodesiens im Jahre 1965 verzögerten die britischen Firmen die Lieferung von Eisenbahnwagen für das Eisenbahnnetz von Sambia; das verursachte der Regierung sehr wesentliche unvorhergesehene Ausgaben zur Beschaffung von Ausweichtransportraum, bis - 15 Monate nach dem vertraglich zugesicherten Lieferungsdatum - die Wagen geliefert wurden. Beispiele aus dem Bausektor gibt es ohne Zahl: Unzulängliche überwachung an Ort und Stelle und Verzögerung beim Einsatz des geeigneten Maschinenparks an einem Bauplatz haben häufig zu üblen Verschiebungen der Ausschreibungsdaten geführt, mit allem, was dies an zusätzlichen Ausgaben und Durcheinander verursacht",

In welchem Sinne ist das Verhältnis zwischen den Ingenieuren, Beratern und Verkäufern von überseeischen Gesellschaften und ihren Kunden in den Entwicklungsländern nichtreziprok? Der greifbarste Aspekt besteht darin, daß die ersteren in den meisten FäHen ein Monopol oder doch nahezu ein *Monopol in der technischen Fertigkeit und Kenntnis* haben: Obwohl eine Regierungsdienststelle, zum Beispiel die Staatliche Entwicklungsgesellschaft (Government Development Corporation), eigene Berater anstellen kann, ist ihre Fähigkeit, das Gewicht der technischen Argumente eines Beraters denen eines anderen gegenüber abzuwägen, natürlich begrenzt. überdies können die angestellten Berater einer der drei Fehlerquellen zum Opfer fallen, die wir oben charakterisiert haben. Erst wenn staatliche Dienststellen und parastaatliche Organisationen über einen ausreichenden Stab technisch ausgebildeter Beamter verfügen, die ihrerseits auf der Grundlage eigener technischer Kenntnisse Entscheidungen treffen können, sind die Entwicklungsländer von dieser Art Domination befreit.

Doch wie vor allem in *Kaunda's Zambian Humanism* betont ist, wäre es falsch, anzunehmen, alle faktisch ausgeübte Domination ginge von den Ausländern aus und richte sich gegen die einheimische Bevölkerung der Entwicklungsländer. Fälle von *Domination* gibt es ebensogut bei wirtschaftlichen Beziehungen zwischen zwei verschiedenen Gruppen *innerhalb des einzelnen Entwicklungslandes.* Typisch für die Landwirtschaft ist die Institution des Aufkäufers mit Monopolstellung, für gewöhnlich in der Form einer Marktbehörde. und auf der anderen Seite die Masse der kleinen bäuerlichen Produzenten des Landes, zu denen möglicherweise eine bedeutend kleinere Anzahl ausländischer Produzenten hinzukommt. Die Preise, die von der Marktbehörde angeboten werden und damit, *ceteris paribus,* die Geschäftsgrundlage der landwirtschaftlichen Produzenten sind, werden entweder von

---

8. Das stellt eine seltsame Verkehrung des Falles übermäßig kapitalintensiver Methoden dar. Aus manchen Gründen neigen die meisten Vertragspartner bei Entwicklungsländern zu der Annahme, die Arbeitskraft sei bedeutend billiger, als sie in Wirklimkeit ist, und arbeitsintensive Baumethoden seien daher billiger und praktischer, Sie übersehen dabei die Notwendigkeit und Kosten für eine umfangreime Überwachung und leiden daher sehr leicht unter einem unbefriedigend niedrigen Niveau der Arbeitsproduktivität. Für die Fabrikarbeit gilt dieses Argument nicht, denn die Kosten und Sdrwierigkeiten der Überwachung für einen Mann, der an einer einfachen und billigen Maschine steht, sind nicht größer als die für seine Oberwamung, wenn er an einer teureren Maschine arbeitet.

der Marktbehörde selbst oder vom Landwirtschaftsministerium bestimmt. Wo das landwirtschaftliche Produkt Exportartikel ist, wie zum Beispiel in Uganda der Kaffee und die Baumwolle, richten sich die Marktbehörden ihrerseits in ihren Preisangeboten nach den Weltmarktpreisen - darüber in einem anderen Zusammenhang -. Hier geht es uns mehr um den monopolistischen Aufkauf der landwirtschaftlichen Produkte zum anschließenden Wiederverkauf innerhalb des betreffenden Entwicklungslandes selbst. Die für solche Produkte angebotenen Preise werden in der Regel von einer Politik der Autarkie bestimmt, das heißt, der Preis wird so angesetzt, daß er Anreiz bietet für eine der einheimischen Nachfrage entsprechende Produktion. Doch kann ein hoher Preis angebracht sein, um die betreffende Wirtschaft in einem bestimmten Produkt autark zu machen. Das gilt zum Beispiel bei der Milch- und Rindfleischerzeugung Sambias, wo der Mangel einer einheimischen Produktion zu sehr wesentlichen Importen geführt hat. Warum aber wird dann die Politik der Autarkie unter den gleichen Bedingungen nicht folgerichtig zu Ende geführt? Der Grund ist die *Domination des städtischen Wirtschaflssektors* dem ländlichen gegenüber. Nehmen wir an, die Angebotskurven in beiden Produktionszweigen zeigen langfristig eine positive Tendenz", dann bewirken höhere Preise möglicherweise eine zur Deckung der Inlandsnachfrage ausreichende Produktion. Doch das üblicherweise verwendete Argument lautet, diese Preise seien »unannehrnbar«. Unter »unannehmbar« versteht man hier für gewöhnlich entweder, daß die Preise politisch unannehmbar sind oder daß ihre Anhebung die städtischen Lebenshaltungskosten derart ansteigen läßt, daß eine Welle inflationärer Lohnforderungen folgt. In beiden Fällen ist die Auswirkung einer solchen Situation klar: Der städtische Sektor, der durch seinen Monopolaufkäufer vertreten wird, ist fähig, gegen die Preise Widerstand zu leisten, die der ländliche Sektor für notwendig betrachtet, wenn er für den Inlandsmarkt produzieren soll. Diese Art Dornination führt daher zu einem Einkommensabfluß vom ländlichen Sektor in den städtischen, ungeachtet der Tatsache, daß der städtische, zumindest relativ gesehen, wesentlich besser gestellt ist als der ländliche.

Diese Form der Domination ist nicht auf die Fälle beschränkt, in denen mit monopolistischen Einkäufern gearbeitet wird, wie dies bei staatlichen Marktbehörden geschieht. Wenn Produkte wie Gemüse, Eier, Obst und Geflügel über den Kleinhandel verkauft werden'P, kann dieser *Kleinhandel* selbst auf die gleiche Weise wirksam werden. Das wird mit um so größerer Wahrscheinlichkeit eintreten, je geringer der Wettbewerb innerhalb des Kleinhandelssektors ist. Ist dieser Wettbewerb so schwach, daß er den einzelnen Kleinhändlern eine wesentliche Steigerung der Verdienstspannen gestattet, ohne daß *sie* Sorgen zu haben brauchen vor einer Konkurrenz, wird der Kleinhandelssektor den Gewinnzuwachs durch die steigenden Preise, die sich aus der steigenden Nachfrage ergeben, nicht an den landwirtschaftlichen Sektor weitergeben. In dem Falle befindet sich nicht der städtische Sektor als ganzer in einer beherrschenden Stellung mit der Möglichkeit der Domination dem ländlichen Sektor gegenüber - denn der städtische Sektor zahlt dem Kleinhandels-

---

9. Das ist eine begründete Annahme im Falle der europäischen Rindfleisch- und Milchproduktion. Im Falle der Rindfleischlieferung von einem in traditioneller Form arbeitenden Erzeuger ist sie fragwürdig.
10. »Kleinhandel« schließt, nach unserer Definition, alle Formen der Verteilung an den Verbraucher ein, vom Krämer bis zum Filialbetrieb großer Einzelhandelsunternehmen.

sektor die höheren Preise -, sondern nur die Kleinhändler, die ihre körperschaftliche Monopolstellung dazu benutzen, Preissteigerungen zu ihrer eigenen Gewinnspanne zu schlagen und damit eine bleibende Knappheit der fraglichen Verbrauchsgüter sicherzustellen. Soweit könnte man behaupten, beide - der übrige Teil des städtischen Sektors und der ländliche Sektor - seien Opfer der beherrschenden Stellung, deren sich der Kleinhandelssektor erfreut!'.

Die Spannung zwischen städtischem und ländlichem Sektor in den Entwicklungsländern, mit der wir uns befassen, ist wesentlich für ein Verständnis des Rahmens, in dem sich hier die Wirtschaflspolitik abzuspielen hat. Wir haben schon gesehen, daß die Philosophien des Ujamaa und des Humanismus einen starken Nachdruck auf die Entwicklung des ländlichen Sektors und die Rechte der ländlich-bäuerlichen Bevölkerung dem städtischen Arbeitnehmer gegenüber verlegen. Das ist natürlich ein politisch ansprechender Kurs, da die Zahl der Angehörigen der ersten Gruppe die der Angehörigen der zweiten stark überwiegt. Die Notwendigkeit, für den ländlichen Sektor einen gewissen Grad wirtschafflicher Unabhängigkeit von den Forderungen und Nachfragen des städtischen Sektors zu erreichen, ist nicht minder wichtig, obwohl sie bedeutend weniger betont wird als die Notwendigkeit, die Gesamtwirtschafl der Entwicklungsländer zu einer wirtschafl:lichen Unabhängigkeit von ausländischen Wirtschafl:smächten zu bringen, die ihnen gegenüber in beherrschenden Positionen stehen. Der Umstand, daß der städtische Sektor bedeutend leichter politischen und wirtschafl:lichen Druck ausüben kann, um die eigene dominierende Stellung zu festigen und auszunutzen, macht die Aufgabe nicht weniger wichtig, aber bedeutend schwieriger.

ABHÄNGIGKEIT

Nun zurück zur zweiten Form der Einflußnahme. Wir bezeichnen sie in Ermangelung eines besseren Ausdruckes als »Abhängigkeit«. Die Abhängigkeitssituation definieren wir als Situation, in der der *Wirtschafisorganismus A den Zustrom von Mitteln zu dem Wirtschaftsorganismus B kontrolliert.* Es läßt sich unschwer feststellen, daß dieser Beziehung ein Verhältnis der Nichtgegenseitigkeit zugrunde liegt, insofern A den Zustrom von Mitteln nach B kontrolliert, während, was sich daraus ergibt, B seinerseits nicht über die Möglichkeiten verfügt, den Zustrom gleichwertiger Mittel nach A zu kontrollieren, und daher vom Wohlwollen von A abhängig ist. Wir müssen hier klar unterscheiden zwischen Domination, welche die Verwendung der bereits unter der Kontrolle eines bestimmten Wirtschafl:sorganismus befindlichen Mittel betriff!:, und Abhängigkeit, die den Zustrom neuer Mittel zu eben diesem Wirtschafl:sorganismus betriff!:. Die Domination bezieht sich auf die Manipulation eines bereits vorhandenen Bestandes von Mitteln, die Abhängigkeit auf die Kontrolle des Zustroms neuer Mittel. In den folgenden Abschnitten soll gezeigt werden, daß die entwickelten Länder und verschiedene Wirtschafl:sorganismen in ihnen, zum Beispiel Banken und internationale Handelsgesellschafl:en, den Zustrom von Mitteln zu den Entwicklungsländern kontrollieren. Entsprechend ist die wirtschafl:liche Abhängigkeit der

11. Daraus erklärt sich bisweilen die Feindschaft gegen die aus Asien stammende Händlerschicht in Ost- und Zentralamerika.

Entwicklungsländer ein weiteres Zeichen dafür, wie notwendig es für sie ist, einen höheren Grad wirtschaftlicher Unabhängigkeit – im allgemein anerkannten Sinne des Wortes – zu erreichen. Im folgenden soll kurz vom Zustrom vier verschiedener Formen von Mitteln aus den entwickelten Ländern in die Entwicklungsländer die Rede sein: Kapital, Exporterträge, Fachkräfte und unternehmerische Tätigkeit.

1. Allgemein gesehen sind *die einheimischen Kapitalquellen,* unter denen an erster Stelle Besteuerung, Inflation sowie Mobilisierung von Geld- und Arbeitskraftreserven stehen, zur Erreichung der erforderlichen Fortschrittsrate unbedingt *unzureichend,* bei einem grundlegend demokratischen System und angesichts der Notwendigkeit, ein wirklich schnelles Wachstum der Einkommensrate zu erreichen. Ein totalitäres, isolationistisches System mag fähig sein, eine höhere Kapitalbildungsrate aus den einheimischen Quellen herauszuholen. Doch das japanische Modell, ein Beispielfall für diese Taktik, läßt sich kaum auf anders gelagerte Verhältnisse und Bedingungen übertragen. Unter der Voraussetzung also, daß die politischen Strukturen eines Entwicklungslandes die Übernahme des japanischen Modells unmöglich machen, ist mit ziemlicher Sicherheit - und das gilt für die meisten Entwicklungsländer – die Steuer- und Rücklagebasis zu gering, um bei der Kapitalbildung eine Wachstumsrate zu tragen, wie sie zur Erzielung einer hohen Wachstumsrate des Pro-Kopf-Einkommens notwendig ist. (Diese Verallgemeinerung ist natürlich um so zutreffender, je höher das Bevölkerungswachstum ist und je kapitalintensiver die in der betreffenden Wirtschaft üblichen Produktions- und Arbeitsverfahren sind.)

überdies hat die Höhe der *Steuern,* die ein Entwicklungsland auferlegen kann, seine Grenzen an der Bereitschaft ausländischer Kapitalgeber, überhaupt Steuern zu zahlen. Ferner ist das Besteuerungsniveau mit abhängig von der Höhe der Steuer in den anderen Ländern, die sich um ausländisches Kapital bewerben. Daraus entsteht das Problem der Auktion ausländischen Kapitals, auf das wir gleich zurückkommen werden. Doch das unzureichende Steueraufkommen rührt bei den meisten Entwicklungsländern weniger von der Begünstigung her, die dem ausländischen Kapital gewährt werden muß, als von der geringen Besreuerungsbasis, aus der das Aufkommen stammt. Der folgende tabellarische überblick zeigt, wie in zwei afrikanischen Ländern die Gesamtinvestitionen in der Wirt-

TAFEL[12]

Öffentliche und private Investitionen in Sambia und Tansania 1962-1965 (laufende Sätze in Pfund Sterling)

	1962		1963		1964		1965	
	öffentl.	Privat	öffentl.	Privat	öffentl.	Privat	öffentl.	Privat
Tansania	12.3	11.9	*10.2*	13.9	12.8	17.2		
Sambia					10.9	27.2	22.4	37.7

Erklärungen: - = nicht verfügbar; "öffentl.« = unter Einschluß parastaatlicher Organisationen.

12. Quellen: Tansania, »Statistical Abstracts«, C.S.B. 1967; Sambia, »National Accounes«, C.S.O. 1966.

schaft zwischen Regierungs- (d, h. hauptsächlich, aber keineswegs ausschließlich aus Steueraufkommen finanzierten) und privaten Investitionen, die aus Gewinnen oder importiertem Kapital finanziert sind, aufgeteilt sind.

Daraus läßt sich unschwer ersehen, daß diese beiden, in ihrer wirtschaftlichen Struktur stark voneinander verschiedenen Länder bei ihrer Kapitalbildung *zum großen Teil von Privatkapital abhängig* sind. Der Gesamtumfang dieser Investitionen setzt sich aus den beiden obengenannten Quellen zusammen: dem aus dem Ausland importierten Kapital und körperschaftlichen Rücklagen. Kapitalimporte werden für gewöhnlich von bedeutenden ausländischen Gesellschaften bezogen, die sich in den Entwicklungsländern niederlassen oder dort ihre geschäftliche Tätigkeit ausweiten. Für das einzelne Geschäftsunternehmen ergibt sich die Tatsache, daß die Unkosten für die Errichtung einer Niederlassung in einem Entwicklungsland, beispielsweise Malawi, eine Geldsumme so festlegen, daß sie weder in einem entwickelten Land noch in sonst einem Land ausgegeben werden kann. Daraus folgt: Wenn der Geschäftsgang der Gesellschaft gut ist und ihre Gewinne sich steigern, so müssen ihre Direktoren sicher sein, daß die Gewinne, die sie zur Ausschüttung an ihre Aktionäre zur Verfügung haben, in Malawi größer sind als in irgendeinem anderen in Frage kommenden Land. Diese unumgängliche Notwendigkeit bedeutet, daß jede Investition in einem Entwicklungsland entweder unmittelbar oder doch innerhalb einer voraussehbaren Zukunft hohe Gewinne abwerfen muß. Da in der Welt der Entwicklungsländer ein genereller Kapitalmangel herrscht, können ausländische Investitoren es sich leisten, wenn alle übrigen Umstände gleich sind, in den Ländern zu investieren, welche die günstigsten Bedingungen, speziell hinsichtlich der Besteuerung, der Sicherheit und der Rückführung der Gewinne und Dividenden bieten. Dieser Umstand hat zur Entwicklung des Phänomens geführt, das man *»versteigerung ausländischen Kapitals«* nennt. Diese Versteigerung geschieht so, daß jedes Entwicklungsland, in Konkurrenz zu allen anderen, dem ausländischen Kapital einen höheren *Steuernachlaß*, bessere Sicherheiten gegen Enteignung und Verstaatlichung sowie gegen Einmischung in den Geschäftsgang unter gewissen Umständen und möglichst vollständige Freiheit für die Rückführung der Gewinne zu bieten bemüht ist. Obwohl bisweilen Entwicklungsländer in der Lage sind, eine große internationale Gesellschaft zur Errichtung einer Niederlassung auf ihrem Territorium zu bestimmen, und zwar zum Schutz des eigenen Absatzes – zum Beispiel durch die einfache Technik einer Drohung, die Produkte dieser Gesellschaft in dem betreffenden Lande so lange zu diskriminieren, wie sie nicht an Ort und Stelle erzeugt werden –, gibt es allgemein nur wenig Entwicklungsländer, die so günstige Voraussetzungen bieten und so attraktiv sind, daß sie sich nicht an dieser Ersteigerung ausländischer Kapitalinvestitionen zu beteiligen brauchen.

Natürlich ist das vom Standpunkt der Entwicklungsländer aus ein äußerst kostspieliges Verfahren. Auf ein wertvolles Steueraufkommen muß verzichtet werden; Einkünfte aus dem Geldverkehr mit dem Ausland versiegenv, Gewinne, die im Land gemacht worden

13. Im Falle von Niederlassungen, die in vollem Umfang oder in erster Linie Lebensmittel für den Inlandsmarkt beschaffen und den gesamten Gewinn aus dem Land exportieren. Der Fall einer Rohstoff gewinnenden Industrie, die virtuell die gesamte Produktion exportiert, liegt natürlich völlig anders.

sind, muß man aus dem Land herauslassen, anstatt sie im Land selbst weiter investieren zu können; und schließlich besteht nur selten eine wirkliche Sicherheit, daß die von dem Unternehmen für seine Produkte im Land verlangten Preise wirklich der Wettbewerbslage entsprechen, was deshalb so wichtig ist, weil einer der Köder zur Anlockung ausländischen Kapitals nicht selten die Garantie ist, die ausländische Konkurrenz durch Schutzzölle oder durch völliges Einfuhrverbot auszuschalten.

Doch gibt es einen weiteren, nicht so offen auf der Hand liegenden, aber in gewissem Sinne noch nachteiligeren Punkt. Um ausländisches Kapital anzuziehen, halten manche Entwicklungsländer es für notwendig, einen nach dem Wert des im Lande investierten Kapitals bemessenen Steuerrabatt zu gewähren. Damit erreichen sie gerade das Gegenteil von dem, was die meisten Entwicklungsländer zu erreichen streben. Die meisten Entwiddungsländer haben ein zu hohes Angebot an Arbeitskräften im Verhältnis zur Nachfrage und sind andererseits knapp an Kapital. Sie müßten sich deshalb für Arbeits- beziehungsweise Produktionsverfahren einsetzen, die einen möglichst geringen Aufwand an dem ohnehin knappen Kapital erfordern und ein Maximum an Arbeitskräften, namentlich an ungelernten, an denen kein Mangel herrscht, zum Einsatz bringen. Doch indem sie kapitalintensive Arbeitsverfahren durch steuerliche Vorteile anreizen, erreichen sie gerade das Gegenteil. Andererseits würden sie ohne Steuervorteile kein ausländisches Kapital bekommen.

Wir haben hier einen Fall von *Abhängigkeit mit einem DominationsefJekt* als Nebenwirkung. Das heißt: Die Entwicklungsländer hängen von ausländischen Kapitalgebern ab für den Zustrom von Privatkapital für ihre Wirtschaft. Das ist - außer in dem oben erwähnten Einzelfalle - normalerweise ein unreziprokes Verhältnis, das eine verhängnisvolle Einflußnahme auf die Verwendung der Produktionsmittel innerhalb der Wirtschaft des Entwicklungslandes mit sich bringt. Es gibt keinen leichten Weg aus der Sackgasse heraus. Das Entwicklungsland braucht ausländisches Kapital, kann es aber nur um den oben geschilderten Preis bekommen. Andererseits aber muß es sich mit allen Kräften bemühen, Produktions- und Arbeitsverfahren einzusetzen, die der relativen Knappheit und der Kosten der verschiedenen Produktionsfaktoren Rechnung tragen, unter ihnen vor allem der Faktoren Geldverkehr mit dem Ausland, Kapital und Arbeitskraft.

Es braucht kaum betont zu werden, daß es sich hier um ein nichtreziprokes Verhältnis handelt. Obwohl gelegentlich ein Entwicklungsland auf eine der großen internationalen Gesellschaften einen Druck ausüben kann, daß sie einen Produktionsbetrieb in seinen Grenzen errichtet, werden die Bedingungen, unter denen dieser errichtet wird, normalerweise von der internationalen Gesellschaft diktiert. Unter günstigen Umständen ist es bisweilen möglich, die schlimmsten Auswirkungen dadurch zu vermeiden, daß eine Lösung ausgehandelt wird, bei der die Regierung des Entwicklungslandes einen Teil der Aktien der Gesellschaft erwirbt. Doch dies schwächt nur den Dominationseffekt ab, nicht dagegen den Abhängigkeitseffekt. Da die Regierung selbst weder über die fachlichen Fähigkeiten noch über die finanzielle Kraft verfügt, eine Reifenfabrik, eine ölraffinerie oder ein integriertes Textilwerk zu errichten und in Betrieb zu nehmen, befindet sie sich in einer schwachen Position und kann nicht aus einer starken Stellung heraus mit einem voraussichtlichen Investitor verhandeln. Nur in Fällen, in denen der Markt so groß und potentiell gewinnbringend ist,

daß sich mehrere ausländische Investitoren um die Errichtung eines in Aussicht genommenen Betriebes bemühen, ist die Verhandlungsposition der Regierung so weit verbessert, daß sie attraktive langfristige Bedingungen aushandeln kann. Obwohl dies hin und wieder der Fall ist, bildet es keineswegs den Regelfall, und für gewöhnlich sieht sich das Industrie- und Handelsministerium oder die Staatliche Entwicklungsgesellschaft gezwungen, den widerstrebenden ausländischen Investitor zu umwerben.

Man könnte sagen, den Entwicklungsländern sei immer noch besser mit einem kleinen Anteil gedient als mit gar nichts. Das ist ein beliebtes *argumentumadhominem* der internationalen Geschäftswelt, die ihre Tätigkeit rechtfertigt mit dem Hinweis, wenn ihre Unternehmen nicht in die Entwicklungsländer gingen, wäre dort überhaupt nichts. Wir werden später auf diese Frage zurückkommen. Für den Augenblick möchten wir nur *betonen, daß die Tätigkeit der großen internationalen Gesellschaften die Wirtschaftsstruktur der Entwicklungsländer derartig zu verzerren droht, daß sie sich buchstäblich nie mehr erholen können. Sie werden dazu verurteilt, mit einem langsamen Wachstum zu rechnen, ohne Aussicht auf eine Umorientierung der Produktionsprozesse, die das Wesen der Entwicklung ausmacht, aus der ein kontinuierliches Wachstum und eine eventuelle wirtschaftliche Reife entstehen können.*

2. Ein anderes Beispiel für das Abhängigkeitsverhältnis ist das Bankgeschäft. Das Kornmerzialbanksystem in vielen Entwicklungsländern besteht aus Filialen der großen internationalen Bankgesellschaften. Wenn keine eigene Politik konzipiert und durchgeführt wird, um dies zu verhindern, tendieren die Zentralen dieser Gesellschaften dahin, ihre Oberseefilialen als Nebenstellen des Hauptschauplatzes ihrer Operationen zu betrachten. Die Kreditpolitik wird dann mehr auf die Bedürfnisse des entwickelten Landes abgestimmt, aus dem die Bank stammt, als auf die Bedürfnisse des Entwicklungslandes, in dem sie tätig wird. Wenn zum Beispiel im Vereinigten Königreich (von Großbritannien und Nordirland) eine starke Kreditnachfrage besteht und die Zinssätze hoch sind, wird die Zentrale der British International Bank ihre überseeischen Filialen anweisen, Kapital in das Vereinigte Königreich zu überweisen, um die Kreditkapazität der britischen Filialen zu steigern. Der umgekehrte Prozeß ist theoretisch zwar möglich, scheint aber aus zwei Gründen bedeutend seltener vorzukommen: zunächst einmal, weil die internationalen Banken den Transfer von der Zentrale in die Filialen in den armen Ländern als eine potentiell risikoreiche Anlage ansehen; zum zweiten, weil die Nachfrage nach Bankkrediten von potentiellen Entleihern, die ausreichende Sicherheit bieten, selten so stark ist, daß sie die Zinssätze so hoch treibt, daß sie die Risiken und Unkosten einer solchen Umleitung in befriedigendem Umfang ausgleicht.

Nachdem wir nun die Rolle des Privatkapitals genügend betont haben, kehren wir zu den *staatlichen Kapitalimporten* zurück. Die meisten staatlichen Kapitalimporte geschehen in der Form einer so oder so gearteten Hilfe - Weltbankanleihen, bilaterale Anleihen, multilaterale Agenturanleihen, multilaterale und bilaterale Subventionen. Es ist schon viel geschrieben worden über die quantitative und qualitative Unzulänglichkeit derartiger Transaktionen. Der Hauptpunkt aber ist hier, daß der Strom der Hilfeleistungen ein weiteres Beispiel für eine *Abhängigkeit* ist, insofern es sich dabei um eine nicht reziproke Be-

ziehung zwischen den besitzenden Ländern und den nichtbesitzenden handelt. Die nichtbesitzenden Länder sind nicht in der Lage, den Strom der Hilfeleistungen zu beeinflussen, außer durch solche politischen und diplomatischen Druckmaßnahmen, die sie über Institutionen wie die UNCTAD, die SEATO und die »Allianz für den Fortschritt« auf besitzende Länder ausüben können. überdies hat, parallel zu der Versteigerung ausländischen Kapitals, unter den Entwicklungsländern eine Versteigerung politischer Hörigkeit zur Erlangung der Hilfsgelder der besitzenden Länder begonnen. So ist es zum Beispiel bekannt, daß die meisten von den großen entwickelten Ländern zwischen ein und eineinhalb Prozent ihres Bruttonationaleinkommens pro Jahr für die nichtbesitzenden Länder ausgeben wollen. Die Entwicklungsländer können sich daher mit einer begründeten Sicherheit ausrechnen, daß auf diese Weise »x« Millionen Pfund für sie zur Verfügung stehen. Das einzelne Land weiß nun, daß es sich im Wettstreit mit anderen Ländern um seinen Anteil an diesen Mitteln bewerben muß. Es weiß ferner, daß Hilfe nicht nach Maßgabe der Bedürftigkeit gewährt wird, sondern entsprechend einem System politischer Blöcke und Zusammenhänge, die sehr oft auf der Grundlage einstiger kolonialer Gruppierungen beruhen. Durch intensive politische Interessenvertretung, durch hochverfeinerte Formen von Schiebung und Korruption, zum Beispiel bei Reisen von einflußreichen Politikern der besitzenden Länder in die betreffenden Entwicklungsländer, durch im rechten Augenblick aufgenommene Gespräche in den Wandelgängen der Vereinten Nationen oder durch die Drohung, ins Lager eines politischen Gegners überzugehen (obwohl dieser Trick seine Wirkung zu verlieren beginnt), kann das einzelne Entwicklungsland erreichen, daß es einen vernünftigen Anteil an der verfügbaren staatlichen Hilfe ergattert. Die Drohung, daß andernfalls eine kommunistische Regierung zur Macht gelangt, ist natürlich immer noch die wirksamste Methode, sich einen überdurchschnittlichen Anteil an den verfügbaren Hilfsgeldern zu sichern. So haben Chile, angesichts einer sehr realen Möglichkeit, daß ein kommunistischer Präsident im Jahre 1964 an die Macht gelangte - und viele Beobachter neigen zu der Annahme, daß dieselbe Aussicht für 1970 besteht -, Indien, vor allem nach der Machtübernahme der Kommunisten in Kerela, und Südkorea alle überdurchschnittliche Anteile an den verfügbaren Hilfsgeldern erhalten. Als - umgekehrt - Präsident *Nyerere* freundschaftliche Beziehungen zu den Chinesen anknüpfte, machte man ihn auf die realpolitische Seite dieses Schrittes aufmerksam: den augenblicklichen Entzug amerikanischer Hilfsgelder. Als dagegen Präsident *Kaunda* verzweifelt - allerdings indirekt - an verschiedene westliche Regierungen und Konsortien appellierte, ein Gegenangebot zur chinesischen Offerte für die Tansania-Sambia-Bahn zu unterbreiten, war keinerlei staatliche Hilfe zu bekommen, und ein in Frage kommendes Konsortium wurde durch die Einflußnahme einer westlichen Regierung nachhaltig bestimmt, sich zurückzuziehentt.

Nachdem wir in der Besprechung unseres Themas so weit gelangt sind, sollte es nicht mehr notwendig sein, noch besonders zu betonen, daß die Hilfe häufig unzureichend in ihrem

14. Die politische Erwägung, die dahinterstand, war offenbar folgende – daß a) China nicht fähig sein werde, die 1200 Meilen lange Bahn in schwierigem Gelände tatsächlich zu bauen, und daß b) Kaundas »Bluff« einen Dämpfer bekommen müsse. Dabei darf durchaus daran gezweifelt werden, ob Kaunda jemals wirklich geblufft hat.

Umfang und unecht in ihrer Form ist. Der übelste Aspekt der Hilfeleistungen vom Standpunkt der meisten Entwicklungsländer aus besteht aber in dem *Zwang zur dauernden Verleugnung der politischen Unabhängigkeit* und des Rechtes auf politische Gleichheit, welche die politischen Führer – zweifellos mit einer gewissen Naivität - bereits erlangt zu haben glaubten.

3. Nun zu einer anderen Form der Abhängigkeit, die in der einschlägigen Literatur kaum weniger diskutiert worden ist. Die meisten Entwicklungsländer bezahlen ihre Devisen mit dem *Export von Waren* wie Kupfer, Zinn, Kautschuk, Kaffee, Tee, Sisal oder Kakao. *Im Gegensatz zu den Industrieprodukten sind die Preise für diese Rohstoffe durch die Weltmarktlage von Angebot und Nachfrage bestimmt* und damit der Kontrolle des Produzenten entzogen, außer bei Zinn, Zucker und Kaffee, bei denen Produzenten und Konsumenten gemeinsam entweder ein Preisgefüge festgelegt oder sonst eine organisatorische Regelung getroffen haben, die kurzfristigen Änderungen in Angebot und Nachfrage entgegenzuwirken sucht. Wie heute allgemein anerkannt, wächst die Nachfrage nach Rohstoffen bedeutend langsamer als die nach Fertigwaren, und auch ein Nachlassen der Weltmarktpreise auf dem Rohstoffsektor führt kaum zu einer Steigerung der Nachfrage. Daraus ergibt sich, über einen längeren Zeitraum betrachtet, eine deutliche Abwärtsbewegung der We1tmarktpreise seit dem Kriegt>, Das aber bedeutet, daß die Devisengewinne der Entwicklungsländer nur durch wesentliche Steigerungen der Produktionsmenge auf ihrem früheren Stand gehalten werden können. So beobachten wir, namentlich bei landwirtschaftlichen Produkten wie zum Beispiel Kakao und Zucker, Fälle wesentlicher Produktionssteigerung, bei gleichzeitigem Sinken der Devisengewinne aufs Ganze gesehen. Hier haben wir einen weiteren Fall wirtschaftlicher Abhängigkeit, da die Devisengewinne vieler Entwicklungsländer in einer unreziproken Form von den ihre Exporte abnehmenden Ländern in ihrer Gesamtheit bestimmt werden.

Versuche der Entwicklungsländer, die Preise für ihr Angebot zu beeinflussen, blieben ohne nennenswerten Erfolg. So haben zum Beispiel die Versuche der Produzenten in den Entwicklungsländern, die Kupferpreise in ihre Kontrolle zu bringen, niemals länger als zwei Jahre gewährt. Und das internationale Zinnabkommen war zwar über eine längere Periode hin einigermaßen erfolgreich, erwies sich aber auf die Dauer gesehen in seinem Mechanismus als ungeeignet, wesentliche Einbrüche in das Weltpreis-Gefüge zu verhindern. Mit den landwirtschaftlichen Produkten hat man noch weniger günstige Erfahrungen gemacht. Die Bemühungen, die Kakao- und Kaffeepreise festzulegen, haben bis zum heutigen Tag noch zu keiner nennenswerten Stabilisierung geführt, obwohl zu hoffen bleibt, daß das UNCTAD-Kaffee-Abkommen in dieser Hinsicht eine neue Ära einleitet.

Wichtig ist es in diesem Zusammenhang, den *Unterschied* hervorzuheben, der zwischen der *Marktsituation der meisten entwickelten Länder* und der Marktsituation der meisten *Entwicklungsländer* besteht. Zwar trifft es zu, daß das einzelne entwickelte Land auch wenig Kontrolle über die Preise für die Rohstoffe hat, die es im Ausland kauft - so kann zum Beispiel England allein den Kaffee-, Weizen- oder Kupferpreis nicht beeinflussen -, doch besitzt das entwickelte Land zwei sehr wesentliche Vorteile. Der erste besteht darin,

15. Was allerdings mandie nachdrücklich bestreiten.

daß es sich gegen ungünstige Preisänderungen auf zweierlei Weise schützen kann: zum ersten durch Lagerbildung mit Aufkäufen während Niedrigpreisperioden und zum zweiten durch Entwicklung verschiedener Formen von Substitutionsgütern, wenn die Preise steigen. Die amerikanische strategische Lager- und Reservenbildung ist das beste Beispiel für den ersten Fall, während die Entwicklung synthetischen Kautschuks, des Ersatzes für Kupfer durch Aluminium und für Baumwolle und Sisal durch Kunstfasern Beispiele für die zweite Maßnahme sind. Die Entwicklungsländer sind nicht in der Lage, aus einer Umkehrung dieser Prozesse ihren Nutzen zu ziehen. Ihnen fehlen die finanziellen Mittel, ihre Produkte in Niedrigpreissituationen auf Lager zu legen, obwohl einige nichtnationale Montanbetriebe, namentlich in der Zinn- und Kupferproduktion, diese Taktik in geringem Umfang geübt haben, wenn die Preissituation außergewöhnlich ungünstig war. Doch speziell auf dem landwirtschaftlichen Sektor sind das finanzielle Risiko und die technischen Probleme der Lagerung ganz einfach so groß, daß die Entwicklungsländer sich auf diese Weise nicht vor für sie ungünstigen Preisentwicklungen schützen können. Auch die Möglichkeit des Ausweichens von einem Produkt auf ein anderes mit einer günstigeren Nachfragesituation ist natürlich sehr begrenzt. Chile und Sambia können nicht mit einmal ihre Kupferproduktion einstellen und Aluminium zu produzieren beginnen. Uganda kann nicht ohne große Schwierigkeiten seinen Baumwollanbau aufgeben, um eine Fleisch- oder Gemüseproduktion für den Export nach Europa aufzunehmen. Tansania mußte zu seinem großen Nachteil die Probleme entdecken, die mit einem solchen Versuch des Ausweichens von einem Exportprodukt, das durch den technischen Fortschritt nahezu unverwendbar geworden ist - es handelt sich um seinen Sisalexport –, auf ein Produkt mit besseren Absatzchancen verbunden sind.

Doch noch in einem weiteren Sinne ist hier das Verhältnis nicht reziprok. Das rührt von der Entwicklung der *Marktstrukturen* her, denen die meisten Exportprodukte unterworfen sind. Ein anschauliches Beispiel ist der *Zuckerexport.* Vier Jahre lang, bis zum Oktober 1968, betrug der freie Weltmarktpreis für Zucker durchschnittlich unter 20 Pfund Sterling pro Tonne, ein Preisniveau, bei dem selbst die leistungsfähigsten Produzenten nicht mehr mit Gewinn produzieren konnten. So produzierten sie nur noch in dem Umfang weiter, wie sie nicht auf den freien Markt angewiesen waren, sondern zu solchen Märkten Zugang hatten, die in dieser oder jener Weise durch bilaterale Abkommen geschützt waren - eins der bekanntesten Beispiele ist das Commonwealth Sugar Agreement. Da aber weniger als 13% der Weltzuckerproduktion auf dem freien Markt abgesetzt werden, hängen natürlich die meisten Produzenten im Absatz ihrer Zuckerproduktion in irgendeiner Form von bilateralen Abkommen ab. »Seit der Zeit der Napoleonischen Kriege waren die europäischen Nationen fast alle um eine Selbstversorgung auf dem Zuckersektor bemüht. Was ursprünglich eine verständliche strategische Maßnahme war, hat wohlerworbene Rechte auf einen hochentwickelten Protektionismus geschaffen; der Anbau von Zuckerrüben wurde gefördert, und damit wurden die Rohrzuckerproduzenten des Marktes beraubt, der im Prinzip die besten Absatzchancen geboten hätte ... In einigen Zuckerrüben produzierenden Ländern hat der hohe Inlandspreis die Produktion derart angereizt, daß überschüsse auf einem ohnehin unter Depression stehenden Restmarkt verschleudert werden und damit die

Rohrzuckerproduzenten in ihren Chancen weiter schädigen. Vor allem die kleineren und weniger entwickelten Rohrzucker produzierenden Länder sind unfähig, sich durch entsprechende Schritte zu schützen, da ihre Inlandsmärkte sehr unbedeutend sind[16].«

Die meisten anderen Exportprodukte - mag es sich um Mineralien oder landwirtschaftliche Erzeugnisse handeln - werden auf *Zentralmärkten* oder an Umschlagstellen in den *Finanzmetropolen* der Welt, namentlich in New York, Paris, Zürich und London, gehandelt. Natürlich stehen die an dem einen Umschlagplatz - beispielsweise in London - festgesetzten Preise in unmittelbarer Beziehung zu den in Paris oder New York festgesetzten, und zwar in einem soldien Umfang, daß es zu einem bestimmten Augenblick effektiv nur einen Weltpreis für eine bestimmte Verarbeitung des betreffenden Rohstoffes gibt. Da die Preise von Tag zu Tag wechseln und die meisten dieser Märkte äußerst fein reagieren und um Termingeschäfte bemüht sind, das heißt um den Abschluß von Verträgen über die Lieferung eines bestimmten Produktes – etwa drei Monate nach dem Abschlußtermin -, bilden *die Rohstoffmärkte ein ausgezeichnetes Feld für spekulative Käufe*. Größte Aufkäufer der betreffenden Produkte spekulieren - im nichtnormativen Sinne –, indem sie das Risiko für sie ungünstiger Preisänderungen dadurch herabzudrücken suchen, daß sie eine bestimmte Menge durch eine entsprechende Menge im Termingeschäft ausgleichen. Diese Art der Spekulationstätigkeit ist im allgemeinen harmlos. Weniger harmlos ist der Kauf und Verkauf auf einem Markt, der zu starken Preisschwankungen tendiert. Wenn daher die Spekulanten annehmen, der Kupferpreis werde fallen, so lohnt es sich für sie, Kupfer jetzt im Termingeschäft zu verkaufen, in der Hoffnung, ihn nach drei Monaten im Barverkehrsmarkt billiger kaufen zu können, als sie ihn bei dieser ersten Transaktion verkauft haben. Durch Erhöhung des Verkaufsvolumens erhöhen sie *ipso facto* den Druck auf die Preise und damit die Aussicht, daß ihre Rechnung aufgeht. Natürlich behalten die Spekulanten nicht immer recht. Und wenn sie sich verrechnet haben, verlieren sie nicht allein Geld, sie lösen audi eine Tendenz zur Stabilisierung des Marktes aus, da sie dem Markt gegenüber mit Verlust spekulieren und damit durch ihre Transaktionen zur Eindämmung der natürlichen Schwankungen des Marktes beitragen. Daraus ergibt sich, daß die Devisengewinne des Entwicklungslandes nicht allein durch die reale augenblickliche Situation von Angebot und Nachfrage im Hinblick auf das betreffende Produkt bestimmt werden, sondern zumindest teilweise auch durch die Tätigkeit der Spekulation, deren Wirkung darin besteht, die Preisschwankungen und damit die Ertragsschwankungen auf seiten der Entwicklungsländer zu steigern. Das geschieht jedoch nicht immer zum Schaden der Entwicklungsländer. Denn sind die Spekulanten der Ansicht, daß die Preise steigen werden, dann handeln sie so, daß die Chancen für ein tatsächliches Ansteigen der Preise wachsen. Doch wieweit schneller Anstieg und starke Schwankungen der Preise im Interesse der Entwicklungsländer selbst liegen, ist sehr problematisch. Vor allem im Falle der Rohmaterialien, für die es Ersatzprodukte gibt, scheint die Praxis zu zeigen, daß einer der wichtigsten Faktoren für die tatsädilidie Verwendung solcher Ersatzprodukte - zum Beispiel die Neuausrüstung einer Kabelfabrik zur Verarbeitung von Aluminium statt Kupfer oder, in geringerem Umfang, eines Textilwerkes zur Verarbeitung von Nylon statt Baumwolle - nicht so sehr ein hoher

16. Barclays Overseas Review, Januar 1969, S. 1.

Preis als starke Preisschwankungen ist, die dem Fabrikanten übermäßige Risiken aufbürden und, wenn er kein Glück hat oder keine gute Hand, überdurchschnittliche Verluste an Rohmaterialvorräten.

Nur wenn Produzenten und Konsumenten bei der Regelung der Rohstoffpreise zusammenarbeiten können, besteht eine gewisse Chance, *Ordnung in die Weltmärkte* zu bringen. Daher ist das UNCTAD-Kaffee-Abkommen, an dem Produzenten und Hauptkonsumenten beteiligt sind, obwohl es nicht das einzige derartige Abkommen ist, sondern auch für Zucker und Weizen Abkommen unter Einbeziehung von Produzenten und Konsumenten abgeschlossen worden sind, insofern besonders aussichtsreith, als im Unterschied zu Weizen und Zucker fast der gesamte Kaffee der Welt von Entwicklungsländern produziert wird. Obwohl derartige Abkommen notorisch schwierig auszuhandeln sind, da es nicht nur zwischen Produzenten und Konsumenten Differenzen gibt, sondern auch zwischen den Produzenten untereinander und den Konsumenten untereinander, liegt die beste Aussicht für eine Verringerung der Abhängigkeit der Entwicklungsländer in diesem Sinne in der Ausdehnung dieser Art von Abkommen auf andere von Entwicklungsländern produzierte Rohstoffe.

4. Eine weitere Form der *Abhängigkeit,* die in jüngster Zeit besondere Aufmerksamkeit erregt hat, ist der *Zustrom von Fachkräften zu den Entwicklungsländern und der Abfluß aus ihnen.* Das gilt vor allem für diejenigen Entwicklungsländer, in denen die frühere Kolonialmacht sich wenig darum gekümmert hat, für das Land eine Schicht beruflich und technisch ausgebildeten Personals zu schaffen. Die Folgen treffen daher mehr für die Mehrzahl der unabhängig gewordenen Länder Afrikas als für Lateinamerika zu und im allgemeinen mehr für die Länder Südostasiens als für Indien. Der Mangel einer Schicht gut ausgebildeten Personals ist in manchen dieser Länder unvorstellbar groß. So heißt es zum Beispiel in dem 1966 veröffentlichten Manpower Report (Bericht über die verfügbaren Arbeitskräfte) für Sambia über den Bildungs- und Ausbildungsstand in dem kurz zuvor unabhängig gewordenen Land: »Die meisten afrikanischen Länder waren, was die Bildung und Ausbildung ihrer Bevölkerung anbetrifft, für die politische Unabhängigkeit nur sehr dürftig vorbereitet. Doch in Sambia waren die Ausbildungsmöglichkeiten für Afrikaner noch mangelhafter als andernorts. Während der Kolonialzeit besaß die Ausbildung afrikanischer Kräfte keinen besonders hohen Rang. Ungeachtet eines relativen Wohlstandes wurde in denmeisten Jahren bedeutend mehr für die Ausbildung der wenigen Europäer ausgegeben als für die Ausbildung der afrikanischen Bevölkerung auf allen Stufen. Von 1954 bis 1963 unterstand die Ausbildung der Europäer der Bundesregierung selbst und wurde vom Steueraufkommen des Bundes finanziert, das sich aus den hauptsächlichsten Einkünften Sambias, Malawis und Rhodesiens zusammensetzte. Die Ausbildung der afrikanischen Bevölkerung dagegen lag in der Hand der Territorialbehörden und wurde vollständig aus örtlichen Mitteln finanziert. So floß von der Hauptquelle des Wohlstandes Sambias, den Einkünften aus dem Kupferexport, kaum etwas der Ausbildung der afrikanischen Bevölkerung zu. Zum zweiten wurden, ungeachtet der relativ hochentwickelten industriellen Struktur Sambias, im Geiste einer Rassendiskriminierung die Schaffung von Möglichkeiten einer systematischen Lehre und einer Ausbildung durch Anlernen im Beruf selbst für

Afrikaner unterbunden. Bis 1959 durfte auf Grund gesetzlicher Regelung in Sambia kein Afrikaner als Lehrling angenommen werden. Zum dritten begrenzten die verschiedensten Diskriminierungen im staatlichen Verwaltungsdienst, in den Gewerkschaften und auf dem privaten Sektor für die Afrikaner die Möglichkeit, in vielen Arbeits- und Tätigkeitsbereichen praktische Erfahrung zu erwerben und in eine Verantwortung hineinzuwachsen. Natürlich gab es Ausnahmen. Viele Einzelpersönlichkeiten und Institutionen haben sich Jahre hindurch bemüht, diese Ungerechtigkeiten zu korrigieren. Ja, ohne ihre rastlosen Bemühungen wäre Sambia auf dem Gebiet der Bildung und Ausbildung eine Wüste geblieben. Doch die nachlässige Handhabung, die allgemeine Knappheit der Mittel für Ausbildungszwecke und die Beschränkung der Ausbildungsmöglichkeiten, führte dazu, daß Schritte, die in dem entscheidenden Jahrzehnt vor der Unabhängigkeit in anderen Ländern unternommen worden sind, in Sambia nicht getan wurden. So war Sambia weniger vorbereitet als die meisten anderen Länder Nord-, Ost- und Westafrikas.

Zum Zeitpunkt der Unabhängigkeit war in Sambia der Mangel an gebildeten Afrikanern ungeheuer groß. Im Jahre 1964 gab es in Sambia insgesamt etwas über *1200* Afrikaner, die im Lande selbst die Oberschule absolviert hatten - das heißt etwa ebenso viele wie in Kenya im Jahre 1957, in Uganda im Jahre 1955, in Tansania *1960* und in Ghana im Jahre 1943[17]. Die Zahl der sambianischen Akademiker betrug zur gleichen Zeit knapp *100* Personen-".«

Das ist natürlich ein Extremfall- der schlimmste in ganz Afrika und sicherlich einer der schlimmsten in der Welt überhaupt. Doch mehr oder minder waren die Auswirkungen dieser Verhältnisse in Afrika und Südostasien gleich. Die Hauptauswirkung besteht natürlich darin, daß das betreffende Entwicklungsland auf dem Gebiet des technischen und sonstigen Fachpersonals ebenfalls von den besitzenden Ländern abhängig ist. Ohne die Hilfe von Ausländern in der staatlichen Verwaltung, in den leitenden Stellen der Industrie, im höheren Unterrichtswesen und in den wissenschaftlichen Instituten wären diese Länder buchstäblich vollkommen unfähig gewesen, sowohl ihre eigenen internen Angelegenheiten auf ihrer gegenwärtigen Ebene zu regeln, als auch - und das erst recht - wirklich wesentliche Strukturänderungen herbeizuführen, die zum Entwicklungsprozeß gehören.

In welchem Sinne kontrollieren die entwickelten Länder den Zustrom von Fachkräften in die Entwicklungsländer? Dies geschieht in dreierlei Hinsicht. Zunächst beruht der Zustrom von Fachkräften auf bilateralen und multilateralen technischen *Hilfsprogrammen*. In mancherlei Hinsicht bilden sie das erfolgversprechendste Element in den gegenwärtig von den entwickelten Ländern eingeleiteten Hilfsprogrammen. Obwohl auch die Qualität der technischen Hilfe, bedauerlicherweise vor allem der multilateralen technischen Hilfe, manches zu wünschen übrigläßt, ist das Verhältnis zwischen Geber und Empfänger der technischen Hilfe für gewöhnlich weniger durch Argwohn, Mißtrauen und Unfreiheit belastet, als dies bei den direkten finanziellen Transaktionen der Fall ist. Die zweite Hinsicht, in der die entwickelten Länder diesen Zustrom kontrollieren, besteht in den

---

17. Die Berechnung basiert auf den steigenden Gesamtzahlen der Personen, welche die Prüfungen für die Abschlußzeugnisse der Oberschulen absolvierten, abzüglich einer Sterblidtkeitsziffer.
18. Manpower Reporr, Lusaka 1966, S. 1.

finanziellen Maßnahmen, die sie zugunsten in überseeischen Ländern eingesetzten Fachpersonals treffen. Manche Länder behandeln ihre im Ausland beruflich tätigen Bürger bedeutend großzügiger als andere. In extremen Fällen muß eine solche Fachkraft aus einem entwickelten Land sowohl in dem Entwicklungsland, in dem sie tätig ist, als auch in dem entwickelten Land, dessen Bürger sie ist, gleichermaßen hohe Steuern bezahlen. Dasselbe gilt für die Abkommen, durch welche die entwickelten Länder sicherstellen, daß ihre im Ausland beruflich tätigen Bürger sich nicht schlechter stehen, als sie sich in ihrer bisherigen Stelle in ihrem eigenen Land stehen würden. Die dritte Hinsicht, in der die entwickelten Länder den Zustrom von qualifizierten Fachkräften kontrollieren, liegt in dem *beruflichen Status,* der dem Auslandsdienst gewährt wird. Obwohl diese Situation in den meisten Ländern sich in den letzten zehn Jahren wesentlich verbessert hat, gibt es noch viele Länder und manche Berufsgruppen, in denen es als eine Art Makel gilt, seinen Beruf in einem Entwicklungsland ausgeübt zu haben, obwohl viele im Entwicklungsdienst tätigen Kräfte feststellen, daß sie dort einen größeren Verantwortungsbereich haben und eine tiefere Erfahrung gewinnen, als ihnen in einer gleichen Zeitspanne in ihrem Heimatland beschieden gewesen wäre. Nur wenn private und öffentliche Arbeitgeber in den entwickelten Ländern sich - als bewußte Politik - die Haltung zu eigen machen, daß Auslandserfahrung zumindest ebenso wertvoll ist wie Berufserfahrung im eigenen Land, besteht die Möglichkeit, daß dieses spezielle Hemmnis für den Zustrom der nötigen Hilfsmittel verringert wird.

Von unseren überlegungen über den Zustrom von Fachkräften in die Entwicklungsländer wenden wir uns dem *Problem des Abflusses von Fachkraften aus den Entwzcklungsländern* zu. Es ist bekannt, daß verschiedene entwickelte Länder, namentlich *Großbritannien* und die Vereinigten Staaten, sich bis vor kurzem des Vorwurfes nicht erwehren konnten, ebensoviel Fachpersonal aus den Entwicklungsländern an sich gezogen zu haben, als sie diesen Ländern im Rahmen der technischen Hilfsprogramme zur Verfügung stellten. So ist es zum Beispiel klar erwiesen, daß der Nationale Gesundheitsdienst Großbritanniens zusammenbräche, wenn alles in ihm tätige medizinische Personal, das aus den Entwicklungsländern stammt, heute in seine Heimatländer zurückkehrte.

Die Abhängzgkeit der Entwicklungsländer von den entwickelten Ländern hinsichtlich ihres Bedarfes an Fachkräften hat daher *zwei Seiten.* Auf der einen Seite hängen die armen Länder vom Zustrom von Fachkräften aus den entwickelten Ländern ab, zumindest bis ihre Programme der Ersetzung ausländischer durch einheimische Kräfte abgeschlossen sind; auf der anderen Seite aber müssen sie feststellen, daß der Fortschritt solcher Programme ernstlich dadurch bedroht ist, daß viele ihrer eigenen Fachkräfte aus guten oder schlechten Gründen lieber in den entwickelten Ländern arbeiten, als daß sie in ihr Ursprungsland zurückkehren.

Ebenso wie bei dem Import von Privatkapital ergibt sich beim Import von Fachkräften ein Dominationseffekt. Da Ausländer finanziell dafür entschädigt sein wollen, daß sie die Unannehmlichkeiten und Schwierigkeiten des Lebens in den Entwicklungsländern auf sich nehmen, sind die Löhne und sonstigen Vergütungen an Ausländer für gewöhnlich bedeutend höher, als sie in einem entwickelten Land sein würden. So bezieht zum Beispiel in Sambia ein Chefingenieur an Gehalt und Sozialleistung fast 50% mehr als die Spitzen-

leistungen, die er in Großbritannien selbst erwarten könnte. Wie wir schon sahen, fällt es in den Ländern, die einen Mangel an Fachpersonal haben, außerordentlich schwer, dem ausländischen Fachpersonal seinen gewohnten Lebensstandard zu sichern und überdies Einkünfte zu gewähren, mit denen es in seinen Ursprungsländern niemals rechnen könnte. Daraus entsteht ein *Dominationseffekt,* der darauf beruht, *daß die einheimischen Kräfte dieselben Einkünfte erwarten, wie ihre ausländischen Kollegen sie erhalten.* Natürlich ist es unrealistisch, anzunehmen, ein einheimischer Chefingenieur würde sich mit einem wesentlich niedrigeren Einkommen begnügen als ein ausländischer Ingenieur, wenn beide dieselbe Arbeit leisten und eine vergleichbare Ausbildung genossen haben. Obwohl manche politische Führer in den Entwicklungsländern, vor allem Präsident Nyerere von Tansania, tatsächlich den Standpunkt durchzusetzen versucht haben, die einheimische Elite der Fachkräfte dürfe nicht zu einer einheimischen bevorrechteten Schicht des Luxus werden, haben sie keinen besonderen Erfolg damit gehabt, ja dadurch eine beträchtliche politische Opposition geweckt.

Die sozialen und politischen Probleme der Elitenbildung sind wohlbekannt. Doch die Elitenbildung, die von dem *Demonstrations-Effekt* (Demonstration von hohem Lebensstandard) herrührt, hat schwerwiegende wirtschaftliche Auswirkungen. Die erste besteht darin, daß eine technische Expertenelite, die bedeutend besser bezahlt wird als die übrigen in einem festen Arbeitsverhältnis stehenden Arbeitskräfte, bedeutend stärker zum Erwerb von Importgütern neigt und damit den Devisenausgleich, um den es in den meisten Entwicklungsländern ohnehin schlecht bestellt ist, weiter belastet. Die zweite, grundlegendere Auswirkung besteht darin, daß solche Eliten zu den Kräften gehören, welche die *Lohn- und Gehaltsstrukturen verzerren* und von der optimalen Lösung entfernen, wo eben möglich arbeitsintensive Verfahren anzuwenden und das knappe Kapital möglichst nutzbringend einzusetzen. Dabei haben wir ganz deutlich die gleiche Erscheinung, von der wir bereits im Zusammenhang mit der Beschaffung von Privatkapital für die Entwicklungsländer gesprochen haben. - Die dritte, schwerwiegende wirtschaftliche Auswirkung besteht darin, daß die hohen Unkosten für Fachkräfte zu den Unkosten für die Kräfte der Gesundheitspflege, des Unterrichtswesens und des technischen Dienstes der Regierung hinzutreten. Da die meisten Entwicklungsländer sich klar darüber werden, daß solche Dienste politisch unverzichtbar sind, bedeutet alles, was unnötig diese Kosten steigert, eine Hemmung für die rationale wirtschaftliche Entwicklung.

5. Die letzte Form der Abhängigkeit, in der sich die Entwicklungsländer den enrwickelten Ländern gegenüber befinden, betrifft ihren *Mangel an Persönlichkeiten, die bereit und fähig sind, Risiken auf sich zu nehmen* und kommerzielle wie industrielle Organisationen großen Maßstabes aufzuziehen. Diese Bereitschaft und Fähigkeit bilden zusammen einen der Produktionsfaktoren, an denen es den Entwicklungsländern weitgehend fehlt. Eines der interessantesten Geheimnisse des gesamten wirtschaftlichen Entwicklungsprozesses ist das Auftreten einer *Unternehmerschicht.* Obwohl dieses Phänomen ebensosehr kulturell wie wirtschaftlich bedingt ist, trifft es weithin zu, daß die erst vor kurzem unabhängig gewordenen Länder weniger Unternehmer und potentielle Unternehmer besitzen als etwa die schon länger selbständigen Länder Lateinamerikas. Obwohl man einwenden könnte,

die Händler in Westafrika und einigen Ländern Südostasiens seien Unternehmer, insofern sie kaufen und verkaufen und zumindest innerhalb gewisser Grenzen ihre Verdienstspannen möglichst zu vergrößern suchen, ist der Typ von Unternehmertum, der für die wirtschaftliche Entwicklung Bedeutung besitzt, recht verschieden von der Händlermentalität. Was hier verlangt wird, ist nicht allein ein Mann, der über einiges Kapital verfügt und bereit ist, dieses Kapital in einen Produktionsapparat zu investieren, sondern ein Mann, der genügend organisatorische Fähigkeiten besitzt, eine moderne Geschäftsniederlassung, eine Produktionsstätte oder ein Handelszentrum aufzubauen und zu lenken. Empirische Untersuchungen zu dieser Frage führen zu der Annahme, daß diese Fähigkeit nicht durch Bildungsniveau, Herkunft oder Ausbildung bestimmt ist, sondern ein im Menschen liegendes Potential darstellt, das indessen durch die genannten drei Faktoren eher realisiert werden kann. Dies bedeutet, daß es keinen leichten Weg gibt, das Angebot von Unternehmern in den Entwicklungsländern zu steigern. Solange nicht die kulturelle und psychologische Umwelt so beschaffen ist, daß es bereits in der Gesellschaft eine Anzahl von Persönlichkeiten gibt, welche die Fähigkeit besitzen, Unternehmer zu werden, können weder die Schaffung von Ausbildungsmöglichkeiten noch von geschäftsmännischer Erziehung allein das Angebot von risikofreudigen und organisationsfähigen Managern steigern. Aus diesem Grund sind viele Entwicklungsländer davon abhängig, daß sie aus den entwickelten Ländern einen Zustrom von Unternehmern für diese wesentliche Funktion erhalten. Ein Beispiel für den Maßstab, in dem dies geschieht, bietet Sambia. Bei einer kürzlich erfolgten Erhebung unter 13 000 Direktoren der 353 größten Unternehmen im Land stellte sich heraus, daß nur sieben aus Sambia stammten. Auch hier mag Sambia aus kulturellen und politischen Gründen ein Extremfall sein, doch obwohl das Problem in Sambia und möglicherweise noch in einigen anderen afrikanischen Ländern besonders zugespitzt sein mag, im Grunde ist es nahezu allen Entwicklungsländern Afrikas und Südostasiens gemein.

Die Bedingungen für den Zustrom von Unternehmern sind denen für den Zustrom ausländischen Kapitals sehr ähnlich, da schon von der Sache her das ausländische Kapital ausländische Managementkräfte mit sich bringt. Doch die eine, *wichtigste Bedingung* für den Zustrom von Unternehmern ist die *Höhe des Gewinnes.* Wenn wir annehmen, daß in den entwickelten Ländern die Unternehmer Erträge oder Gewinn möglichst hoch zu steigern suchen, so folgt daraus, daß der Zustrom unternehmerischer Kräfte größer ist, wo die Gewinne am höchsten sind. Daher sind Wirtschaftsbereiche, die eine Periode schnellen Wachstums erleben, vor allem, wenn dieses Wachstum Hand in Hand geht mit einer nachfragebestimmten Inflation, wie Kenya und Sambia, für ausländische Unternehmer besonders attraktiv und werden es leichter haben, geeignete Kräfte zu finden und geeignete risikofreudige Persönlichkeiten, die dieses schnelle Wachstum stützen. Auf der anderen Seite werden Länder, bei denen das Wachstum aus diesen oder jenen Gründen langsamer erfolgt oder in denen Angebot und Nachfrage sich deutlicher die Waage halten, mit dem sich daraus ergebenden Druck auf die Gewinnspannen, sehr bald erkennen, daß es für sie schwierig ist, ein zusätzliches Angebot unternehmerischer Kräfte anzuziehen, das erforderlich ist, um die strukturellen Engpässe zu überwinden und das Land zu einer Periode schnelleren Wachstums zu führen.

Welches sind nun die Implikationen dieser Abhängigkeit? Beginnen wir mit dem zuletzt dargestellten Falle, nämlich dem einer stagnierenden Wirtschaft, der es an einheimischer Unternehrnerschaft fehlt und die im strengen Sinne des Wortes vom Import unternehmerischer Kräfte aus entwickelten Ländern abhängig ist. Wie schon erwähnt, ist in einer solchen Situation die Befriedigung dieses Bedürfnisses kaum zu erreichen. Weder große internationale Gesellschaften noch Kleinunternehrner, die sich auf Abenteuer einlassen, fühlen sich von einer Wirtschaft angezogen, die kaum ein Zeichen von Wachstum aufweist. Gleichfalls unwahrscheinlich ist es bei einer stagnierenden Wirtschaft, daß die Bedingungen die schnelle Entfaltung einer einheimischen Unternehmerschicht begünstigen. Hier mögen die Wurzeln eines weiteren Teufelskreises der Armut liegen: keine Unternehmerschaft - daher kein Wachstum - daher keine Unternehmerschaft.

Der interessantere *Fall ist der eines armen Landes mit einem schnellen wirtschaftlichen Wachstum* und vielleicht Anzeichen einer strukturellen Entwicklung. Er ist relativ anziehend für den Einzelunternehmer wie für unternehmerischen Einsatz großer Gesellschaften. Denn der Magnet, der Unternehmer aus den entwickelten Ländern in die Entwicklungsländer zieht, sind, wie wir schon sagten, die Chancen hoher Gewinne. Damit aber ergibt sich die Frage: Kann man damit rechnen, daß der Unternehmer den Prozeß struktureller Umwandlung in Gang setzen wird, der in einem Gegensatz zu dem Prozeß des Wachstums steht, aber für den Prozeß der Entwicklung von Bedeutung ist? Mit anderen Worten: Da es die hohen Gewinne sind, die den ausländischen Unternehmer anziehen, andererseits aber gerade die Art der Industrie, die für eine wirtschaftliche Umstrukturierung erforderlich ist, keine derart hohen Gewinne abwirft, dürften *ausländische Unternehmer* für die eigentliche Entwicklung *keine größere Rolle* spielen. Dagegen können sie durchaus eine wichtige Rolle für das wirtschaftliche Wachstum erfüllen. Durch den Aufbau von kostspieligen, gewinnträchtigen Industrien zur Importsubstitution. speziell auf dem Konsumgütersektor, können sie sehr wohl zu einer beträchtlichen Steigerung der industriellen Produktion und damit des Bruttosozialproduktes beitragen. Doch in den meisten Wirtschaftsräumen werden die Grenzen der Importsubstitution ziemlich schnell erreicht. Bekanntermaßen schwierig und problematisch ist das nächste Stadium. Und gerade in diesem Stadium müssen die großen Risiken eingegangen werden, um Zwischenprodukt- und Grundindustrien aufzubauen, zum Beispiel Eisen- und Stahlwerke, Werkzeugmaschinenfabriken, Schwermaschinen- und Schwer-(Grund-)Chemikalien-Produktion. Es ist typisch, daß diese hohen Risiken nicht durch hohe Gewinne ausgeglichen werden, zumindest nicht im Verhältnis zu den relativ leicht erzielten Gewinnen aus der Importsubstitution und der Produktion industrieller Konsumgüter. In diesem Stadium setzt für gewöhnlich sowohl die körperschaftliche wie die individuelle private Unternehrnerschaft aus, und die Initiative geht unweigerlich auf den Staat über.

Damit aber ist das Problem nur in einer anderen Form gestellt, insofern der *Staat* weniger risikofreudige als *organisatorisch gewandte Manager* verlangt. Diese wiederum müssen oft im Ausland beschafft werden. Typischerweise haben die staatlichen Entwicklungs-

gesellschaften in Ost- und Zentralafrika afrikanische Politiker oder bekannte führende Beamte als nominelle Leiter, doch die Masse der Analysen und wichtigen Entscheidungen im Management erfordern unbedingt den *Einsatz von Ausländern.* Eine solche Situation ist natürlich spannungsgeladen. örtlichen Politikern fällt es schwer zu glauben, daß ein Kernteam von beamteten Spezialisten die notwendige Entschlossenheit zur Durchführung der erforderlichen Strukturreformen aufbringen könne. Ebenso typisch ist die Spannung zwischen den Politikern, die, möglicherweise von irgendeiner wirtschafllich-polirisdien *Ideologie* geblendet, die Entwidclung ihres Landes zu beschleunigen suchen, indem sie Grundindustrien aufbauen, ehe die wirtschaftliche Situation dies rechtfertigt, und den vorsichtigen Fachbeamten, die in der klaren Voraussicht größter Verluste und der unausbleiblichen Unwirksamkeit einer Produktion im kleinen Maßstab den Zeitpunkt für die Errichtung von Grundindustrien hinauszuschieben suchen. Unter diesen Umständen können die Politiker sehr wohl in die Versuchung geraten, sich von dem Widerstand der ausländischen Fachleute loszumachen und sich durch eine beschleunigte Heranziehung einheimischer Kräfte mit Beamten zu umgeben, welche die politische Ideologie ihrer Chefs in die Praxis umsetzen. Sie können aber auch Fachleute aus dem Lande herbeirufen, aus dem ihre Lieblingsideologie stammt. Technische Hilfe aus dem Ostblock und China ist nicht selten unter diesen Umständen zum Einsatz gelangt. Doch das ist nur ein weiteres Beispiel für die Abhängigkeit der Entwicklungsländer von den entwickelten Ländern auf dem Gebiet der Untemehmerschaft und der Verwaltungs- und Organisationsfachleute. Die Enttäuschung, eine Gruppe von Fachleuten durch eine andere ersetzen zu müssen, die sich bisweilen keineswegs fügsamer zeigen als ihre Vorgänger, bildet für manche Politiker einen starken Antrieb, nach einer Art wirtschaftlicher Unabhängigkeit zu suchen, die sie von ausländischen Fachberatern auf wirtschaftlichem Gebiet befreit und ihnen gestattet, in technisch-fachlichen Dingen, die sie in manchen Fällen nicht einmal voll verstehen, ganz ihren eigenen Wünschen zu folgen.

Wir haben nun die beiden Begriffe der Domination und der Abhängigkeit entwickelt. Fassen wir noch einmal kurz zusammen: Wir haben gezeigt, daß *Domination ein charakteristischer Zug in den internationalen Wirtschaftsbeziehungen der meisten Entwicklungsländer ist und eine unwirksame Verwendung der knappen Mittel in den betreffenden Entwicklungsländern zur Folge hat. Hand in Hand mit dieser Domination geht die wirtschaftliche Abhängigkeit, deren Hauptmerkmal die Kontrolle oder der Einfluß der entwickelten Länder auf den Zustrom der knappen Mittel in die Entwicklungsländer ist.*

WIRTSCHAFTLICHE UNABHÄNGIGKEIT UND WIRTSCHAFTLICHES WACHSTUM

Wir können nun zu unserer ursprünglichen Frage zurückkehren: Wieweit schließen das Streben nach wirtschaftlicher Unabhängigkeit und nach wirtschaftlichem Wachstum einander aus? Aus dem bisher Gesagten sollte deutlich werden, daß *manche Arten wirtschaftlicher Unabhängigkeit tatsächlich die Möglichkeit wirtscha/llichen Wachstums steigern,* insoweit sie eine rationalere *Verteilung der Mittel* ermöglichen. Das ist erklärtermaßen der Fall bei der wirtschaftlichen Domination, Soweit diese die Verwendung von Mitteln, die

zur Herbeiführung von wirtschaftlichem Wachstum und Entwicklung bestimmt sind, anderen Zwecken zuleitet, ist der Schluß zulässig, daß durch Maßnahmen, welche die Dornination der entwickelten Länder den Entwicklungsländern gegenüber herabsetzen, in den letztgenannten Wachstum und Entwicklung beschleunigt werden. In gleicher Weise haben wir gezeigt, daß *manche Formen* wirtschaftlicher Abhängigkeit *Dominationse/fekte* mit sich bringen. Das gilt vor allem für den Import von Privatkapital und - in geringerem Umfang - von Pachkräflen, Soweit die wirtschaftliche *Unabhängigkeit* eine rationalere, wirtschaftlimere Verwendung der knappen Mittel ermöglicht, wird es deutlich, daß sie *keineswegs unvereinbar* ist mit dem normalen Ziel einer möglichst hohen Steigerung wirrschaftlichen Wachstums und wirtschaftlicher Entwicklung in den Entwicklungsländern. Damit aber stehen wir gleich vor einer neuen Frage: *Wieweit wird diese Möglichkeit* in dem oben beschriebenen Sinne in Situationen wirtschaftlicher Unabhängigkeit *tatsächlIch ergriffen?* Werden die Mittel, wenn einmal die erwähnten Dominationseffekte ausgeschaltet sind, in den Entwicklungsländern tatsächlich in einer sachlicheren Entscheidungsfindung rationaler verteilt werden? Damit aber ist eine weitere Frage gegeben: Gibt es Verzerrungsfaktoren, die im Inland selbst und vom Inland aus eine optimale Verteilung der Mittel verhindern, wenn die international bedingten Verzerrungen und Entfremdungen ausgeschaltet sind?

Die Frage ist sehr komplex. Sie ist unmöglich in allgemeiner Formulierung zu beantworten. Allzuviel hängt dabei von den konkreten politischen, wirtschaftlichen und sozialen Strukturen des betreffenden Einzellandes ab. *Je demokratischer das Land ist, desto weiter ist, wie es scheint, der Manövrierraum für Eliten und einzelne Interessengruppen,* die auf die Entscheidungstindung genügend Druck ausüben können, um eine völlig *rationale Entscheidung nachhaltig zu gefährden.* Das bedeutet andererseits jedoch nicht, daß ein weniger demokratisches Land, in dem die normalen Vorgänge politischer Gleichgewichtsbildung aufgehoben sind, eine größere Gewähr für rationalere Lösungen ökonomischer Probleme bietet. Kommen die Entscheidungen durch Intrigen, unabhängig von einem größeren politischen Kontext, zustande, ist es naheliegend, daß andere Formen der Verzerrung oder Fehlleitung wirksam werden. Wenn daher in einem demokratischen Land Stammesgruppen oder Regionalpolitiker oder politische Repräsentanten eines Spezialinteresses dafür sorgen können, daß ein bestimmtes Projekt durchgeführt oder auf einen bestimmten Platz .verlagert wird oder daß Zolltarife hochgeschraubt werden, um Unzulänglichkeiten und mangelnde Leistungen im Inland zu protegieren - dann können in einer politischen Situation, die stärker zur Diktatur tendiert, irrationale Entscheidungen getroffen werden, um den Stolz oder das Prestigedenken der regierenden Clique zu befriedigen, oder ihre Sonderinteressen können die Interessen der Gesamtgesellschaft in den Hintergrund drängen, oder sie können schließlich irrationale Entscheidungen treffen durch Unerfahrenheit, mangelnde Eignung oder Unfähigkeit.

Es wäre daher naiv, das Phänomen der Domination als wirtschaftlichen Effekt zu betrachten, der auf internationale Transaktionen beschränkt ist. Um unsere Definition zu wiederholen: Domination ist das Ergebnis einer nichtreziproken Beziehung zwischen zwei Wirtschaftsmächten, die zu einer schlechten Verteilung oder Fehlleitung knapper wirt-

schaftlicher Mittel führt. Wir haben schon das Beispiel der wirtschaftlichen Beziehung zwischen Stadt und Land genannt, die, zumindest in vielen Fällen, zu einer zu geringen Investition im ländlichen Sektor und einem Einkommensabfluß vom ländlichen in den städtischen Wirtschaftssektor führt. Hier haben wir einen Fall inländischer Domination, die völlig unabhängig von irgendwelchen internationalen Beziehungen wirksam wird. Es ließen sich noch viele andere Beispiele nennen, zum Beispiel die Tätigkeiten auf dem Verteilungssektor, die durch mangelnde Konkurrenz und konsequentes, übertriebenes Hochtreiben der Gewinnspanne sehr wohl zu einer Fehlleitung von Mitteln führen kann; das oligopolisrisehe Wesen des industriellen Fabrikationssektors, das zu Preistreiberei und Unterproduktion führen kann; die Rivalität zwischen den Ministerien, die auf dem öffentlichen Sektor Entscheidungen bewirken kann, die mehr auf der Grundlage des Eigeninteresses des Ministeriums, bei dem die Initiative liegt, als von der objektiven Bewertung eines bestimmten Projektes aus getroffen werden.

Das ist noch nicht alles. In einer Wirtschaft, die für die Expansion des Industrie- und Handelssektors stark von privaten Unternehmern abhängig ist, kann der Fall eintreten, daß Entscheidungen, die vom Standpunkt der Einzelfirma oder des Unternehmers aus vollkommen rational sind, vom Standpunkt der *Gesamtgesellschafi* aus hinter der optimalen Lösung zurückbleiben. Das ist eine sehr bekannte Kritik in jedem Wirtschaftssystem mit freiem Unternehmertum und erfordert daher hier keine weitere Ausführung. Doch kann es sehr nützlich sein, dies vom Standpunkt der Entwicklungsländer aus zu veranschaulichen. Wie bereits betont, besteht eine der hauptsächlichsten Zielsetzungen in der Wirtschaftspolitik vieler Entwicklungsländer darin, für einen größeren Bevölkerungsteil Arbeitsplätze und feste Arbeitsverhältnisse zu schaffen. Vom sozialen Standpunkt aus kann daher bei solchen Ländern ein Projekt, das kostendeckend ist, das heißt, bei dem keine sich über Jahre hinziehende Verluste eintreten und Arbeit für viele Menschen schafft, durchaus wünschenswerter sein als ein sehr gewinnbringendes Projekt, dessen Gewinnträchtigkeit davon abhängt, daß billige Importe durch hohe Zölle gestoppt werden. Vorausgesetzt, die Devisen sind nicht allzu knapp, wird die sozial optimale Verteilung der Mittel darin bestehen, daß eine *möglichst große Anzahl von Arbeitsplätze schaffenden Projekten* verwirklicht wird. Ist aber die Verteilung der Mittel vollkommen dem Privatsektor überlassen, so wird wahrscheinlich die umgekehrte Reihenfolge eintreten: Die hohen Gewinn versprechenden Projekte werden gefördert und die Arbeitsplätze schaffenden (aber relativ weniger gewinnbringenden Projekte) werden hintangestellt.

Aus diesen Gründen aber besteht wenig Wahrscheinlichkeit, daß die Lenkung und Verwendung der Mittel optimal wird, wenn die internationale Domination *aufhört*. Die eigentliche Frage lautet daher: Wird in dieser Situation die Verwendung der Mittel *besser* sein als unter anderen Umständen? Das läßt sich unmöglich a priori entscheiden. Doch ist es äußerst unwahrscheinlich, daß der Druck, der durch die internationale Domination ausgeübt wird, in einer dem durch einheimische Domination ausgeübten Druck entgegengesetzten Richtung wirksam wird. Mit anderen Worten: Da internationale und einheimische Kräfte sehr wahrscheinlich in der gleichen Richtung wirken und einander gegenseitig verstärken, reduziert die Beseitigung einer Gruppe von Druck ausübenden Kräften das

Gesamt der Kräfte, die Verzerrungen und Fehlleitungen bewirken. Wahrsmeinlich ist dies alles, was man an allgemeinen Grundsätzen aufstellen kann; natürlich hängt viel davon ab, in welchem Stärkeverhältnis die beiden Kräfte zueinander stehen. Sind die Fehlleitungen der Mittel, die durch internationale Beziehungen entstehen, relativ gering, während die durch einheimische Kräfte bewirkten größeren Umfangs sind, wird die Ausdialtung der internationalen Domination wahrscheinlich nur eine geringe Auswirkung haben. Ist es auf der anderen Seite in erster Linie das Wirken internationaler Kräfte, das die Verwendung der Mittel und den gesamten Wirtschaftsraum, in dem eine Entwicklungsstrategie entfaltet werden soll, störend beeinflußt, während die durch einheimischen Druck entstehenden Störungen und Fehlleitungen relativ gering sind, dann wird natürlich die Befreiung von der internationalen Domination die Wirksamkeit, mit der die knappen Mittel eingesetzt werden, beträchtlich steigern.

Soweit der Dominationseffekt. Kehren wir nun zurück zur *Abhängigkeit.* Insofern das Streben nach Beendigung des Abhängigkeitsverhältnisses zu einer Reduzierung des Zustromes von Mitteln führt, wird es wahrscheinlich mit einer Verringerung der Wachstumsrate und höchstwahrscheinlich auch der Entwicklungsrate bezahlt werden müssen. Dies triffi: nur dann zu, wenn der Dominationseffekt so groß ist, daß nach seiner Ausschaltung die durch die Reduzierung geringer gewordenen Mittel so viel wirksamer eingesetzt werden können, daß Wachstum und Entwicklung trotz des verringerten Zustromes der Mittel in schnellerem Tempo weitergehen. In Fällen, in denen der Zustrom überseeischer Mittel ohnehin gering und der Dominationseffekt beträchtlich war, kann dies sehr wohl eintreten. Doch obwohl die quantitative Bestimmung dieser Effekte beträchtliche Schwierigkeiten mit sich bringt, gewinnt man den Eindruck, daß es für das Wirtschaftswachstum nicht von Nutzen ist, nach einer Reduzierung des Zustromes ausländischer Hilfsmittel die wirtschaftlichen Vorgänge zu beschleunigen.

DIE PRIORITÄT IN DER ENTWICKLUNG

Nach alldem bleibt die Frage: Entwicklung wozu - zum wirtschaftlichen Wachstum oder zur Unabhängigkeit? Die meisten Geberländer und internationalen Organisationen werden ebenso wie die Wirtschaftsfachleute in der Regel antworten: Die *Priorität gebührt dem wirtscha/lichen Wachstum.* In ihren Gründen treffen sich gute und schlechte Argumente. So werden sie darauf hinweisen, daß eine Zunahme des Pro-Kopf-Einkommens normalerweise eine Steigerung des Konsums, eine Verbesserung des Unterrichts- und Gesundheitswesens mit sich bringt und damit den *Lebensstandard* der Entwicklungsländer hebt.

Doch könnten sie sich ebensogut darüber klar sein, daß eine Steigerung der Wachstumsrate bei den Entwicklungsländern für die entwickelten Länder bessere Exportmöglichkeiten mit sich bringt und damit ein Wachstum des Nationaleinkommens der besitzenden Länder. Auch können einige der entwickelten Länder sehr wohl politische Einwände dagegen erheben, daß Entwicklungsländer wirtschaftliche Unabhängigkeit erwerben. Denn gerade die wirtschaftliche Abhängigkeit der Entwicklungsländer ermöglicht es den Super-

mächten, Einflußbereiche und politische Blöcke zu verewigen. Obwohl die Supermächte sich darüber beklagen, welche wirtschaftliche Belastung es bedeutet, ein ganzes Netz von Satelliten, die aus Entwicklungsländern der Dritten Welt bestehen, am Leben zu erhalten, haben *sie* es *bis* jetzt immer noch vorgezogen, die wirtschaftliche Belastung eines solchen Systems auf sich zu nehmen, als den politischen Preis zu bezahlen, der darin besteht, eventuell in den Weltgremien eine beträchtliche Anzahl lautstarker kritischer Stimmen gegen *sich* zu haben.

Es bleibt zu überlegen, was sich sachlich zugunsten einer Priorität der wirtschaftlichen Unabhängigkeit der Entwicklungsländer sagen läßt.

1. Zunächst sind die Entwicklungsländer selbst, gerade *weil wirtschaftliche Unabhängigkeit politische Unabhängigkeit schaffi,* sehr darauf bedacht. Wirtschaftliche Unabhängigkeit ermöglicht es ihnen, auf internationaler Ebene eine Politik zu verfolgen, die nicht im Sinne der großen politischen Blöcke ist. Mit anderen Worten: Wirtschaftliche Unabhängigkeit ermöglicht ein Ausbrechen aus den Blöcken und hilft damit einen stabilisierenden Einfluß auf die internationale Politik auszuüben. Obwohl die Entwicklungsländer bisweilen scheinbar zu den Kräften der Unstabilität gehört haben mögen, indern sie in Rhodesien Gewaltanwendung oder eine gewaltsame Beseitigung des südafrikanischen Einflusses in Südwestafrika verlangt haben, oder durch ihre Stellungnahme zur Situation im Mittleren Osten, ist es doch zweifellos zutreffend, daß *sie* keiner der schlimmsten Grausamkeiten der Nachkriegszeit zugestimmt haben und, insofern sie die Einflußsphären der großen Machtblöcke verkleinerten, *ipso facto* als hemmende Faktoren für die sogenannte Realpolitik der Supermächte gewirkt haben. Obwohl ihre Worte und Taten häufig hinter ihren Absichten zurückgeblieben sind, braucht man nur die Außerungen von Nehru oder Präsident Nyerere zu den internationalen Beziehungen nachzulesen, um in ihnen das Ideal der Aussöhnung und Vermittlung zu erkennen, das manche ihrer kultivierteren Sprecher vor Augen haben.

2. Zum zweiten gibt der Abbau der Domination und Abhängigkeit den armen Ländern einen größeren *Bewegungsraum* zur Entwicklung ihrer eigenen wirtschaftlichen Strategie und Taktik. Dieser Gesichtspunkt lag implizite in dem, was wir bisher über Abhängigkeit und Domination und ihre Auswirkungen gesagt haben. So wird es einern Entwicklungsland mit einer Industrie, welche die oligopolitischen Züge ausländischer Gesellschaften trägt, unmöglich sein, eine Nachfrageinflation in Grenzen zu halten, ohne zu unannehmbaren Begrenzungen der inländischen Nachfrage Zuflucht zu nehmen. In gleicher Weise kann es für eine Regierung unmöglich werden, eine optimale Lohn- und Einkommenspolitik zu verfolgen und zu diesem Zweck eine maximale Steigerung der Beschäftigungsrate zu erreichen, wenn ausländische Konzerne einen technologischen Komfort importieren und höhere Löhne zahlen, als es die Gesamtwirtschaftslage des Landes rechtfertigt. Ebenso können wesentliche Anderungen in den Devisengewinnen, die sich aus der Instabilität der Exportpreise ergeben, nachteilige Auswirkungen auf die Wirtschaftsplanung haben und unmittelbar zu massiven Verlusten führen. Nur wenn die Auswirkungen der Abhängigkeit und Domination auf ein Mindestmaß reduziert werden-das heißt, wenn die wirtschaftliche Unabhängigkeit erreicht ist -, besitzt die Regierung einen genügend weiten Entscheidungs-

spielraum, um den politischen Kurs einzuschlagen, den sie als notwendig erachtet für eine höchstmögliche Steigerung der Wachstums- und Entwicklungsquote.

3. Zum dritten könnte man sagen, daß die wirtschaftliche Unabhängigkeit ein *gleich großes »Gut«* ist wie das wirtschaftliche Wachstum. Das ist notwendig ein normatives Urteil und läßt sich als solches nicht empirisch verifizieren. Doch ist es allgemein anerkannt, daß politische Unabhängigkeit ein moralisches Ziel ist, nach dem Menschen streben können. Erst wenn ein Volk seine politische Unabhängigkeit gewonnen hat, kann es sein volles Potential gegenseitiger Verantwortung und korporativer Identität entwickeln. Doch wie in diesem Beitrag schon wiederholt erwähnt, ist eine politische Unabhängigkeit ohne wirtschaftliche Unabhängigkeit nur von begrenztem Wert. Daraus folgt, daß dieselben ethischen und theologischen Argumente, die zugunsten der politischen Unabhängigkeit geltend gemacht werden können, auch auf die wirtschaftliche Unabhängigkeit anzuwenden sind.

Wenn es aber anerkannt ist, daß wirtschaftliche Unabhängigkeit nicht notwendig zu wirtschaftlichem Wachstum in Gegensatz geraten muß, daß sie ein erstrebenswertes Ziel, ja darüber hinaus ein Ziel sein kann, für das man möglicherweise sogar wirtschaftliches Wachstum aufs Spiel setzt - so bleibt eine weitere Frage: *Nimmt der Mann auf der Straße an den Vorteilen wirtschaftlicher Unabhängigkeit so weit teil, daß er in der Lage ist, diese ebenso hoch einzuschätzen, wie er ganz selbstverständlich die Vorteile eines Wirtschaftswachstums einschätzt,* das sich im gesteigerten Konsum öffentlicher und privater Güter ausdrückt? Geschieht die Erreichung wirtschaftlicher Unabhängigkeit *auf Kosten des Konsums,* so ist natürlich wünschenswert, daß der Mann auf der Straße dieses Wachstum der wirtschaftlichen Unabhängigkeit ebenso hoch bewertet wie ein Wachstum des Konsums. Beschränken sich die Vorteile wirtschafUicher Unabhängigkeit auf die relativ abstrakten Bereiche der internationalen Beziehungen und der politischen Lebensbedingungen der Regierung, so ist es zumindest vertretbar, wenn in einem System mit wirklich demokratischen Entscheidungen die Wählerschaft dem Konsum den Vorzug gibt und nicht einer wirtschaftlichen Unabhängigkeit, die sie teuer zu stehen kommt. Vom Standpunkt des Mannes auf der Straße ist es daher wahrscheinlich richtig, zu sagen, daß er nur dann, wenn der Verzicht auf wirtschaftliche Unabhängigkeit eine direkte, unmittelbare und bleibende Beeinträchtigung des wirtschaftlichen Wachstums bedeutet, bereit ist, Konsumbeschränkungen auf sich zu nehmen, um sie zu erreichen. Das führt uns zurück zu der Unterscheidung zwischen Abhängigkeit und Domination. Anerkanntermaßen bedeutet der Dominationseffekt eine Beeinträchtigung für die Konsumsteigerung. Im übrigen aber haben wir an Hand von Beispielen gezeigt, wie Abhängigkeitsbeziehungen einen Dominationseffekt im Gefolge haben können. In einer demokratischen Gesellschaft möchten wir daher erwarten, daß die Beseitigung des Dominationseffektes eine starke öffentliche Unterstützung findet (immer in der Annahme, daß dieser Vorgang adäquat erklärt und begriffen werden kann). Doch für die Erreichung wirtschaftlicher Unabhängigkeit auf Kosten einer Konsumsteigerung dürfte kaum viel Unterstützung zu finden *sein.*

Wohin führt uns dieser Gedankengang? Wir haben - das war unser Ausgangspunkt - gezeigt, daß die allgemeine Annahme in den Entwicklungsländern selbst und in der wissenschaftlichen Literatur über sie besagt, das Ziel der Wirtschaftspolitik bestehe in dem größtmöglichen wirtschaftlichen Wachstum, definiert als Steigerung des Pro-Kopf-Einkommens. Danach haben wir gezeigt, daß diese Annahme bestenfalls halbwahr ist. Zumindest wird der Erreichung der wirtschaftlichen Unabhängigkeit eine gleich hohe Priorität gegeben. Dadurch entsteht die Möglichkeit des Konfliktes über die Ziele der Wirtschaftspolitik. Ist das Ziel der Wirtschaftspolitik das wirtschaftliche Wachstum, verstanden als Steigerung des Pro-Kopf-Einkommens? Soll die Entwicklung als Umwandlung wirtschaftlicher Strukturen definiert werden? Oder besteht sie in der Unabhängigkeit? Bei weiterer Untersuchung des Begriffes der wirtschaftlichen Unabhängigkeit und der Unterscheidung zwischen Domination und Abhängigkeit gelangten wir zu dem Schluß, daß verschiedene Formen wirtschaftlicher Unabhängigkeit in der Praxis die Möglichkeit wirtschaftlichen Wachstums haben, weil sie eine rationalere Verteilung der Mittel ermöglichen. Danach fragten wir, wieweit diese Möglichkeit unter den wirtschaftlichen und politischen Bedingungen der Entwicklungsländer ergriffen wird. Wir gelangten zu dem Schluß, daß auch ohne den Verzerrungseffekt wirtschaftlicher Abhängigkeit und Domination irrationale Entscheidungen über die Verwendung der verfügbaren Mittel bleiben würden, daß aber im allgemeinen die internationalen Einflüsse die Möglichkeiten steigern, daß solche irrationalen Entscheidungen getroffen werden. Ferner erfolgt, so sahen wir, wo die wirtschaftliche Unabhängigkeit mit einem verminderten Zustrom ausländischer Mittel bezahlt und diese Verminderung nicht durch einen wirksameren Einsatz der verbleibenden Mittel ausgeglichen wird, die Erreichung dieser Unabhängigkeit auf Kosten des wirtschaftlichen Wachstums und der Entwicklung.

Wir sahen, daß die meisten Beobachter aus den Entwicklungsländern und den entwikkelten Ländern für gewöhnlich den Standpunkt vertreten, das erste Ziel der Politik *solle* das wirtschaftliche Wachstum und (oder) die Entwicklung sein. Wir aber haben drei Gründe entwickelt, aus denen der wirtschaftlichen Unabhängigkeit eine höhere Priorität gebührt. Wir schlossen mit der Darstellung der Bedingungen, unter denen eine Entscheidung zugunsten der wirtschaftlichen Unabhängigkeit auf Kosten des wirtschaftlichen Wachstums und (oder) der Entwicklung in den Entwicklungsländern selbst eine Unterstützung im Volk finden könnte.

Zusammenfassend möchten wir daher feststellen:

1. Die wirtschaftliche Unabhängigkeit muß als annehmbares Ziel für die Wirtschaftspolitik in den Entwicklungsländern anerkannt werden.

2. Die entwickelten Länder und die internationalen Geber-Organisationen sollten solchen Ländern, die ihre wirtschaftliche Unabhängigkeit zu erreichen suchen, Verständnis und eine prinzipiell positive Haltung entgegenbringen.

3. Die entwickelten Länder sollten in ihren Beziehungen zu den Entwicklungsländern den Dominationseffekt auf ein Mindestmaß zu beschränken suchen.

4. Die Entwiddungsländer sollten die Faktoren auszuschalten suchen, welche die Verwendung der Mittel in ihrem eigenen Lebensraum verzerren oder fehllenken.

5. Die Entwicklungsländer sollten mit äußerster Vorsicht die Politik verfolgen, die auf eine Erreichung wirtschaftlicher Unabhängigkeit hinzielt, aber einen großen Nachteil im Bereich des wirtschaftlichen Wachstums und der Entwicklung mit sich bringt.

6. Die Erkenntnis der Vorteile und die Würdigung der wirtschaftlichen Unabhängigkeit sollten in den Entwicklungsländern soweit wie möglich von der Wählerschaft geteilt werden.

Prof. Dr. Ch. Elliott *CH 1211 Genf 20,*
Deutsche Übersetzung von Karlhermann Bergner, Heidelberg *150 route de Ferney*

»Du sollst nicht stehlen - heute«

Zur Wandlung der Ethik durch die historische Situation"

VON DIETRICH VON OPPEN

Viele Jahrhunderte hindurch ist das Gebot »Du sollst nicht stehlen« als Sicherung einer bestehenden Eigentumsordnung verstanden worden. Wie es mit der Bedeutung des Gebotes im Zusammenhang des Pentateuch und des ganzen Alten Testaments gestanden hat, mag im Augenblick auf sich beruhen bleiben. Wir kommen darauf später zurück. Ebenso muß hier die Frage außer Betracht bleiben, daß es im Laufe auch der christlichen Geschichte immer wieder gewaltsame Eingriffe in die Eigentumsstruktur gegeben hat und wie man sich damals mit der Interpretation des Verbotes zu stehlen dazu einstellte. Heute jedenfalls ist eine neuartige geschichtliche Situation entstanden, die zu einer grundsätzlichen Besinnung über die Auslegung des Gebotes nötigt. Selbstverständlich gibt es auch weiter die Sicherung rechtens erworbenen Eigentums vor dem einfachen Diebstahl. Doch kann diese Bedeutungsschicht den Erfordernissen unserer Zeit nicht mehr ausreichend gerecht werden. Unter dem Gebot »Du sollst nicht stehlen« muß mehr und mehr sinngemäß auch dies verstanden werden: Du sollst deinem Nächsten alle möglichen Entwicklungschancen öffnen. Denn sie kommen ihm zu, und wenn du sie ihm vorenthältst, bestiehlst du ihn. Das gilt ebenso im weltweiten Rahmen im Verhältnis zwischen Nord und Süd wie auch innerhalb der Industrievölker hinsichtlich der Bildungs- und Aufstiegschancen. Eine solche Ausrichtung auf die »Entwicklung« im weitesten Sinne wird immer wieder bestehendes Eigentumsredrt berühren und relativieren. Die Bedeutung des Gebotes verschiebt sich also heute immer mehr in der Richtung auf eine Dynamisierung und eine Förderung der Entwicklung, in der sich unsere mobile Welt befindet. In einer solchen Situation kann eine unbedingte Sicherung des Status quo einer Eigentumsverfassung geradezu zum Diebstahl wer-

* Vortrag, gehalten vor der Socieras Ethica in Straßburg am 9. September 1969.

den, was selbstverständlich nicht bedeutet, daß wir das alte Wort von Proudhon »La propriete c'est le vol« in seiner apodiktischen Form übernehmen müssen.

Diese Bedeutungsverschiebung des Diebstahlverbots aber ist nur ein Beispiel für eine tiefgreifende Wandlung unserer ethischen Strukturen überhaupt. Das Beispiel bietet Anlaß und Gelegenheit, darüber ein wenig nachzudenken. Dies zu tun ist die Absicht der folgenden Zeilen.

Das Gebot »Du sollst nicht stehlen« ist eine *Norm* gesellschaftlichen Verhaltens. Eine geltende Norm aber ist eine Erscheinung mit sehr viel Seiten, die den Ethiker interessieren. Es gibt die Frage nach dem Inhalt, nach dem Adressaten und dem Geltungsbereich, nach der Institutionalisierung der Befolgung, den psychischen Voraussetzungen der Einhaltung, der Kontrolle der Einhaltung einschließlich der geübten Sanktionen im Falle der Nichtbefolgung, und es ist – um nur noch eins zu nennen - zu fragen nach der Art der Geltung: Gilt das Gebot selbstverständlich und unbefragt, oder kann und muß es reflektiert werden?

Um bei dem letzten gleich anzuknüpfen: Wir sind heute auf bewußte Reflexion unseres ganzen gesellschaftlichen Lebens verwiesen, und das gilt für diese wie alle anderen Normen unseres gesellschaftlichen Handelns. Damit wird die Ethik zum erstenmal in der Geschichte eine unmittelbar praktische Wissenschaft; ethisches Handeln bedarf der ethischen Reflexion aller Beteiligten. Damit ist aber ein grundsätzlicher Wandel in unserem Verhältnis zu den gesellschaftlichen Normen bezeichnet. Die Lenkung unseres gesellschaftlichen HandeIns steht unter einem grundsätzlich neuen Vorzeichen. Dieser Wandel betriffi: alle vorher genannten Aspekte der Geltung einer Norm. Was bedeutet das am Beispiel des Gebots vom Stehlen?

Die Aussagen seien vorweg in drei Thesen zusammengefaßt:

1. Es handelt sich nicht mehr wie oft in der Geschichte um die Ablösung alter Normen durch neue von formal gleicher Struktur, also zum Beispiel nicht um die Ersetzung einer Sitte durch eine andere Sitte. Sondern es handelt sich um die *Veränderung der Struktur der Norm und ihrer Geltung* in jeder Hinsicht. Die Menschheitsgeschichte macht hier einen qualitativen Sprung. Dieser betriffi: nicht nur die Normen, sondern den ganzen gesellschaftlich-wissenschaftlich-politischen Kontext, in dem sie stehen.

2. Wir beobachten auch nicht eine vollständige Ablösung im Sinne des Vergehens der alten Normstruktur und ihre völlige Ersetzung durch eine neue. Vielmehr findet *eine Oberschichtung* statt; die alte Normstruktur erhält sich, wird aber relativiert, und ein wachsendes Gewicht geht auf die neue über.

3. Die heutige Verwandlung geschieht in *Korrelation mit den biblischen Texten.* Unsere Geschichte und auch der jetzige Umbruch sind eine neue Phase des Geschichtsprozesses, dessen Anfänge in den biblischen Texten ihren Niederschlag gefunden haben und dessen Fortgang sie entscheidend bestimmt haben. Unser Geschehen kann verstanden werden als eine »Erfüllung« von dort Ausgesagtem und Angesagtem *(Rosenstock-Huessy).* Das bedeutet, daß der Text das Geschehen interpretiert und daß umgekehrt das Geschehen den Text interpretiert. Die Zehn Gebote können verstanden werden als das »zentralste Stück

des Alten Testaments«! und damit als eines der zentralen Stücke der Bibel und der kirchlichen Überlieferung überhaupt. Das Neuverständnis dieser Zentralaussage muß Konsequenzen haben für die künftige Gestalt und für das Selbstverständnis der Kirche. In einem Schlußteil dieses Aufsatzes soll darauf kurz eingegangen werden.

Die heutige Verwandlung der Geltungsstruktur des Gebotes vom Stehlen legt sich in folgende Elemente auseinander:

a) Bisher war es gültig - wie alle Gebote - nur im *begrenzten Rahmen:* Auch bei den christlichen Völkern griffen Krieg, Eroberung, Kolonisation über diesen Rahmen hinaus und wurden nicht als Verstoß gegen das Gebot empfunden. Heute, in dem neuen Verständnis, tritt uns die Forderung als eine Sachnotwendigkeit im weltweiten, supranationalen Rahmen entgegen. Wir sind in einer bisher noch nicht erlebten Weise zu einheitlicher, gemeinsamer Verantwortung aufgerufen – von den Sachverhalten her! Diese Tendenz zu *universaler Geltung* stellt einen qualitativen Sprung dar, nicht einfach nur eine quantitative Ausweitung einer bisher begrenzt geltenden Norm.

b) Jede Norm bedarf zu ihrer Verwirklichung einer *Institution.* Die letzte und ausgeprägteste Institution zur Verwirklichung des Diebstahlverbots nach dem alten Verständnis war der Rechtsstaat. Der Schutz des Eigentums war eines seiner Kernelernente. Daß wir das Verständnis unseres Staates heute über den Rechtsstaat hinaus zum Sozialstaat erweitern, drückt bereits das neue Verständnis aus; denn der Sozialstaat tendiert dahin, gleiche Entwicklungschancen für alle Mitglieder zu schaffen. Auf weltweiter Ebene aber sind die der Norm dienenden Institutionen erst im Werden. Das Welthandelssystem in seiner heutigen Form steht ihr immer noch entgegen; das Scheitern der Welternährungskonferenz in Neu-Delhi hat es bezeugt. Institutionen der Entwicklungshilfe sind im Aufbau und arbeiten an vielen Stellen. Die Koordination, die sie zur Erfüllung ihrer Sachaufgabe brauchen, fehlt noch fast völlig. Es handelt sich also sowohl um die Schaffung, das heißt Erfindung und Entwicklung neuer Institutionen, wie auch die Verwandlung schon bestehender Einrichtungen. Vielleicht ist das Letztgenannte noch schwerer als das erstere, weil ihm das Beharrungsvermögen entgegensteht. *Max Kohnstamm* hat in seiner bekannten Rede auf der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf 1966 die Verwirklichung der »Liebe durch Strukturen- gefordert. Das Wort gilt auch in unserem Zusammenhang. Man könnte es auch umformulieren zu »Gerechtigkeit durch Strukturen«.

c) Das alte Verständnis der Norm war *statisch* und diente der Bewahrung vorhandener Eigentumsverhältnisse. Auch damals gab es Wandlungen zu neuen Eigentumsverteilungen, aber sie geschahen mühsam und kampfreich. Das neue Verständnis des Gebotes ist in sich selbst *dynamisch.* Es fordert nicht nur ein einmaliges Umdenken, sondern die ständige Bereitschaft zu immer neuem Umdenken. Hinter dem Neuverständnis des Gebotes steht die Umorientierung vom Denken in Ordnungen zum Denken in Bewegungen mit einer großen definierten Richtung.

d) Das neue dynamische Verständnis der Norm als positive Eröffnung von Entwicklungschancen setzt eine andere *seelische und geistige Verfassung* voraus als die alte stati-

1. H. van Oyen: Ethik des Alten Testaments, Gutersloh 1967, S. 104.

sche Bewahrung der Ordnung. Nicht mehr so sehr das Beharren ist gefordert als vielmehr die Bereitschaft zum Aufbruch, zur Veränderung. Das Bedürfnis nach Sicherheit weicht dem Mut zum Wagnis. An die Stelle der religiös verklärten Ordnung tritt eine entzauberte und verfügbar gemachte Welt. An die Stelle des Gebundenseins im Herkommen tritt die innere Freiheit und die Fähigkeit, auch in anderen Freiheit zu wecken. Wo vorher der begrenzte Horizont das Bestehen der Lebensanforderungen erleichterte, muß jetzt die Ungewißheit eines unbegrenzt offenen Horizontes ertragen werden. Kurz zusammengefaßt: Gefordert wird eine offene Haltung voller Gefahren, aber auch voller Chancen.

e) Jede Norm muß überwacht werden, daß sie eingehalten wird. Zur Norm alten Stils gehörte die gesellschaftliche, im strengen Falle die gerichtliche *Oberwachung,* die im Falle der übertretung ihre Sanktionen verhängte. Wer aus der Reihe tanzte, bekam es mehr oder weniger empfindlieh zu spüren. Das neue Verständnis der Chanceneröffnung ist so nicht zu fassen. Man kann niemand mit Gewalt zwingen, sich Neuem zu öffnen, den Mut zum Wagnis zu haben, innerlich frei zu sein und in anderen Freiheit zu wecken. Die einzig wirksame Überwachung solcher Haltungen liegt in der Selbsterkenntnis, der *Selbstkritik,* der Selbstkontrolle - oder biblisch ausgedrückt: Im Erkennen des Balkens im eigenen Auge eher als des Splitters im Auge des anderen.

Wie aber steht es mit der Möglichkeit einer Selbstkritik, die nicht nur personal ist, sondern auch kollektiv geübt wird? Gruppen und Gemeinsdiaflen aller Art pflegen vor allem von der Selbstbestätigung zu leben und harte Selbstkritik allzuleicht als »Besdimutzung des eigenen Nestes« abzuweisen. Wir erleben in unserer Zeit Beispiele von harter Selbstkritik der eigenen Nation, der eigenen Rasse, der eigenen sozialen Gruppe. Wir sollten in ihnen den Versuch erkennen, der neuen ethischen Haltung gerecht zu werden.

f) Eine bestehende, fest gültige Norm alter Art bedarf keiner *Motivation.* Sie gilt fraglos, selbstverständlich. Wenn eine Norm verändert werden soll, so muß es dafür Begründungen geben. Das gilt noch mehr, wenn eine neue Normenstruktur die Bereitschaft zu ständiger Veränderung fordert. Dann wird die bewußte Reflexion zu einem unabdingbaren Element gesellschaftlichen Verhaltens. Darauf wurde oben schon einleitend hingewiesen. Für Entwicklungsförderung im weitesten Sinn ist heute eine bestimmte Art von Motivation üblich und weitverbreitet geworden: Die Drohung mit der Katastrophe. »Bildungskatastrophe«, »Weltbürgerkriege, »Untergang der weißen Rassee sind einige der hier viel verwendeten Schlagworte. Hält man diese zweifellos nicht frei erfundenen Drohungen mit dem zuvor Gesagten zusammen, so ergibt sich ein innerer Widerspruch, der zugleich die bisherige Wirkungslosigkeit solcher Argumente erklärt. Eben gerade die freie, offene, zum Wagnis bereite Haltung, auf die es ankommt, kann nicht mit Drohungen erzwungen werden. Fahren wir mit diesen Argumentationen fort, so wird die einzelne Äußerung sehr plausibel, die Wirkung aber gering oder gleich Null sein.

Es gibt nur *eine* Motivation, die der neuen offenen und freien Haltung und damit einem neuen Verständnis vom Diebstahlsverbot entspricht: Das ist die *Sorge für den Menschen* schlechthin um des Menschen willen, die Sicherung seiner Lebensansprüche. Es ist der Zug zur *Humanisierung* im weitesten Sinne. Unzweifelhaft ist diese Motivation des Handeins seit langem im Vordringen, so sehr audi viele Erfahrungen dem zu widersprechen scheinen.

Viel kommt darauf an, daß dieser Begriff von seinen ideologischen Bestandteilen gereinigt und streng versachlicht wird. Auch darf die Wachsamkeit nicht nachlassen gegenüber allen Versuchen, hinter der Phrase: »Bei uns steht der Mensch im Mittelpunkt«, einseitige Interessenpolitik zu treiben, die gerade anderen die Entwicklungschancen verdirbt. Ideologisierung und phrasenhafter Mißbrauch aber sollten nicht die Tatsache verdecken, daß ehrliche Humanisierung schon heute eine starke Motivation darstellt und zweifellos in Zukunft noch ungeahnte geschichtliche Wirkungen tun kann.

g) Damit ist die Frage nach der *Möglichkeit* einer neuen Ethik im Zeichen der Humanisierung aufgeworfen.

Zunächst als Frage nach den *Chancen.* Unser Zeitalter ist gekennzeichnet durch eine gewaltig aufgerissene Spannweite des Geschehens: Neben unzweifelhaften Tendenzen der Humanisierung im Strafvollzug, in der Sozialpolitik, in der Krankenversorgung und vielem anderen mehr stehen hart und unmittelbar die Schrecken der Unterdrückung, ja der Vernichtung. In diesem Rahmen steht ein weltweit verstandenes »Du sollst nicht stehlen« als ein »Du sollst den Mitmenschen die Chance der Entwicklung geben« als Forderung nach einer wirklich gelebten weltweiten gegenseitigen Verantwortung. Das technische und wirtschaftliche Instrumentarium dafür liegt bereit oder könnte bald geschaffen werden. Die Verwirklichung aber steht noch immer vor uns als eine Utopie - freilich als eine Utopie im Sinne von *Ernst Bloch:* als ein Vorstellungsbild, das eine weltbewegende, geschichtliche Wirkung auf ein Fernziel hin ausübt. Ob und wieweit dieses Ziel innerhalb der Geschichte erreicht werden kann oder jenseits der Geschichte liegt, darüber gehen die Vorstellungen auseinander; in jedem Falle geschehen die Wirkungen dieses Zieles innerhalb der Geschichte. Sie sind schon unter uns und können noch ungeahnte Steigerungen erfahren.

Wo von den Chancen der Verwirklichung der Humanisierung geredet wird, muß auch von den Menschen gesprochen werden, die ihre *Träger* sein können. So viel ist sicher, daß diese Träger sich für das große Ziel und damit für die ganze Welt verantwortlich wissen müssen; daß dazu ein Wissen von der Herkunft der Bewegung und von den Bedingungen ihrer Verbreitung gehört. Es bedarf der Bereitschaft, sich mit keinem verengten Horizont zufriedenzugeben, sondern immer und überall nach dem weiteren Horizont zu fragen, um gerade das Nächstliegende richtig beurteilen und einordnen zu können. Es bedarf der Nüchternheit und der Unerschrockenheit gegenüber der wachsenden Spannweite von Humanisierung und Unterdrückung. Machen wir uns aber deutlich, daß so weitgespanntes *Wissen* dazugehört, dann wird der Blick zurückgelenkt auf den alten Text, *in* dem das Verbot des Stehlens enthalten und in besonderer Weise eingeordnet ist.

Die dritte der Thesen, die die Ergebnisse dieser überlegungen vorweg zusammenfaßten, besagte: Die heutige Verwandlung geschieht in Korrelation mit den biblischen Texten; der Text kann das Geschehen interpretieren und umgekehrt kann auch das Geschehen den Text interpretieren. Um deutlich zu machen, was damit gemeint ist, bedarf es eines Blickes auf die *Form,* den *geschichtlichen Ort* und auf die *geschichtliche Wirkung* des Dekalogs. Denn das Verbot des Stehlens ist als ein Teil dieses ehrwürdigen alten Gefüges auf uns gekommen und muß immer in seinem Zusammenhang gesehen werden.

Zunächst zur *Form:* Das Entscheidende an der Form des Dekalogs ist seine Aufgliederung in »zwei Tafeln«. Die erste Tafel betriffi das Verhältnis des Volkes zu Gott, die zweite die Ordnung des irdischen Lebens. Für die Inhalte der zweiten Tafel gibt es viele Parallelen in der Völkergeschichte; das Verbot des Stehlens, des Tötens usw. war keine Besonderheit der israelitischen Gesetzgebung. Das Besondere lag vielmehr in der Verbindung der beiden Tafeln, wodurch die Gebote der zweiten Tafel einen neuartigen Stellenwert bekamen. Die qualitative Bedeutungsveränderung, die in diesem neuartigen Stellenwert liegt, kann zusammengefaßt werden unter den drei Stichworten der Universalisierung, der Vergeschichtlichungund der Ethisierung der Gottesverehrung.

Die *Universalisierung* geschah dadurch, daß hier nicht mehr im Namen einer Stammes- oder Reichsgottheit ein Gesetz verkündet wurde, was für diesen Stamm oder dieses Reich allein galt. Hier wurde vielmehr geredet im Namen des »Herrn, der Himmel und Erde geschaffen- hat. Damit wurde eine unbedingte Geltung für alle Zeiten und alle Völker ausgesprochen, mochte das Gesetz auch zunächst wiederum nur als Lebensordnung dieses einen Volkes verstanden werden, das sich von dem einen, welterschaffenden Gott erwählt wußte. Denn in dieser Erwählung lag ein Auftrag an alle Zeiten und alle Völker beschlossen.

Das Element der *Geschichte* trat in die Gesetzgebung dadurch ein, daß sie verkündet wurde unter Berufung auf eine Tat des weltschaffenden Gottes. In dieser geschichtlichen Tat, der Herausführung aus Ägypten, geschah nicht nur die Volkwerdung des auserwählten Volkes, sondern es wurde zugleich das große Generalthema der Geschichte angeschlagen: der Weg aus dem »Hause der Knechtschafl- in die Freiheit.

Daß die entscheidende *Gottesverehrung im ethischen Handeln* des Menschen besteht, ist eines der hervorstechenden und vielbemerkten Merkmale des Dekalogs. Zur Zeit seiner Entstehung und noch lange danach freilich war seine Verkündung und Beobachtung eng verbunden mit rituellen kultischen Gebräuchen. Sie sind aber später als zeitbedingt abgefallen, und der Dekalog selbst mit seinem nichtkultischen Charakter hat sich als das über die Zeiten Geltende und Unzerstörbare herausgehoben.

Soviel in Kürze zu der geschichtlichen Form der Verfaßtheit in den »zwei Tafeln«. Mit allen drei Eigenschaften, die in dieser Verfaßtheit liegen, hat der Dekalog seine über die Zeiten dauernde Kraft erwiesen und ist damit bis auf uns gekommen. Nicht nur verpflichtend, sondern auch als Schlüsselzum Verständnis unserer Gegenwart.

Denn die *universale Geltung* ist das, was aus unserer heutigen Situation als zwingende Forderung auf uns zukommt. Der Gruppenegoismus der Nationen und Staaten reicht nicht mehr aus zur Bewältigung einer Zeit, in der alle Völker der Welt in einem nicht mehr auflösbaren Schicksalszusammenhang stehen. Ebenso müssen wir heute in der *Geschichte* den gewaltigen und auch nicht mehr umkehrbaren *Trend zur Freiheit* erkennen und respektieren. In, mit und unter dem Verlauf der Geschehnisse wird eine übermächtige Kraft *er*kennbar, die allenthalben die Völker und die einzelnen aus dem »Hause der Knechtschaft« in die Freiheit führen will. Die Völker aller Erdteile sind auf diesem Wege begriffen. Die schweren Erschütterungen unseres Zeitalters finden hier ihren Generalnenner. Und auch dies bemerken wir allenthalben, daß kultische Verehrungsformen religiöser oder auch

pseudoreligiöser, das heißt ideologischer Art ihre Kraft verlieren und daß alle Aufmerksamkeit auf das Tun und Lassen der Menschen gerichtet wird. Nicht nach den Riten, die wir vollziehen, sondern *wie wir uns zum Mitmenschen verhalten,* danach werden wir beurteilt.

Neben der Form des in zwei Tafeln verfaßten Dekalogs ist nach seinem *geschichtlichen Ort* zu fragen. Auch hier wieder erweist sich eine bestürzende Aktualität, die geeignet ist, uns unsere gegenwärtige Situation zu deuten. »Der Dekalog stand in dem Israel der Richterzeit und wohl auch noch später in der Mitte und im Höhepunkt einer höchst feierlichen Begehung, nämlich des Bundeserneuerungsfestes von Sichern, das-wie man aus Dtn31, lOf. schließen darf - alle sieben Jahre stattfand-.« Mit anderen Worten: Der Dekalog war der Kern des »Bundesschlusses« und damit der Volkwerdung des alten Israel. Eine geschichtliche Situation und der in ihr artikulierte Auftrag schufen eine Trägerschaft, die sich als Einheit in der Verantwortung vor der ganzen Welt verstand. »Der Dekalog ist ausgesprochen geschichtlich-gläubigem Bewußtsein entsprungen. Man lebt in der Annahme, Jahwe habe das Volk mit diesen Worten als Volk ins Leben gerufen ...3« Mit den biblischen Worten hieß das: »Werdet ihr nun meiner Stimme gehorchen und meinen Bund halten, so sollt ihr mein Eigentum sein vor allen Völkern; denn die ganze Erde ist mein. Und ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein« (Ex 19,5ff.). Könige, Priester und das Heilige überhaupt waren die Institutionen, die einer Gesamtheit Zusammenhalt und heiles Leben vermittelten.

Mit dieser Bedeutung des Bundesschlusses aber ist der geschichtliche Ort des Dekalogs noch nicht ausreichend beschrieben. Im Pentateuch erscheint der Dekalog in fünf verschiedenen Fassungen. Die historische Textkritik hat aufgedeckt, »daß alle Dekaloge Programmschriften von Reformationen darstellen". Die verschiedenen geschichtlichen überarbeiturigen und Erweiterungen der Thora standen im Zusammenhang mit den verschiedenen Reformationen der israelitischen Geschichte. Die beiden Parallelfassungen Ex 20,2-17 - das ist die in unseren Katechismus eingegangene Form - und Dtn 5,6-21 wurden zur Zeit Josias zum Anlaß seiner großen Reformen.

Mit den Begriffen des *Bundesschlusses* und der *Reform,* die den geschichtlichen Ort des Dekalogs kennzeichnen, sind wiederum Stichworte gegeben, die unsere eigene Situation aufschließen können. Wir leben heute in einer Zeit, in der in weltweitem Maßstab die Menschheit ihre »Häuser der Knechtschaft« verläßt oder verlassen will und in die Freiheit strebt. Wiederum geht es nun darum, eine Trägerschaft zu bilden, die die Situation wahrnimmt und sich für ihre Verwirklichung verantwortlich weiß. Dabei legt die Situation ein neues Verständnis des überlieferten Auftrags nahe. Am Beispiel des Diebstahlverbots wurde das vorher skizziert. Es gilt aber ebenso für alle anderen Gebote der zweiten Tafel, Was hier und jetzt nicht weiter ausgeführt werden kann. In neuer Situation fordert der alte Auftrag heraus zu neuem Verständnis und aus diesem Verständnis heraus zur Bildung

---

2. v. Rad: Theologie des Alten Testaments, Bd. 1, 4. Aufl., S. 206.
3. H. uan Oyen, a.a.O, S. 104.
4. *H. van Oyen,* a.a.O. S. 102.

einer neuen Trägerschaft; diese Trägerschafl: ist nicht mehr denkbar ohne einen wirklich konkretisierten weltweiten Horizont.

Zum dritten ist nach der *geschichtlichen Wirkung* des Dekalogs zu fragen. Geschichtliche Wirkung heißt: die denkende und handelnde Entfaltung der im Text angelegten Inhalte. Die großen Epochen dieser geschichtlichen Entfaltung heißen Prophetentum, Neues Testament und der Geschichtsverlauf, der mit dem Oster- und Pfingstereignis eingeleitet wurde. Von den Propheten sind die drei Elemente der universalen Geltung, des geschichtlichen, auf Zukunft und Freiheit gerichteten Denkens und der Entwertung des Kultes zugunsten des Ethischen bereits ausgesprochen worden. Das Neue Testament, ethisch wohl am stärksten verdichtet in der Bergpredigt, spricht aus, was in der Verklammerung der »ersten und zweiten Tafel« angelegt ist, und setzt einen neuen Anfang. In der Geschichte nach Ostern und Pfingsten hat sich dann, ausgehend von Christus, der Erfüllung des Gesetzes, eine neue Trägerschaft des alten Auftrags gebildet: die Kirdie. Der Dekalog wurde wieder ein zentrales Element ihrer das Leben formenden Arbeit, ganz besonders seit der Aufnahme in den »Katediismus« von Martin Luther. Die Frage an uns in der gegenwärtigen Weltsituation ist die: Wer wird unter den verwandelten Umständen in Zukunft der Träger des alten Auftrags sein? Wird es die Kirche sein, die kein Corpus christianum mehr darstellt; die in der Weltbevölkerung eine Minderheit mit ständig abnehmendem Anteil bildet; die in einer unwiderruflich säkularisierten Welt keine Hoffnung auf irgendwie geartete »Wiederverchristlichung« nähren kann? Das lenkt am Ende unserer überlegungen den Blick auf die Frage nach der Verwirklichung des alten Auftrags heute.

Kehren wir, um nicht zu sehr ins Allgemeine zu geraten, zu dem Beispiel des Diebstahlverbotes im neuen Verständnis als Entwicklungsförderung zurück, so wie die heutige Situation es uns nahelegt. Richten wir auch hier wieder nur den Blick auf die Entwicklungshilfe im weltweiten Rahmen, unter Absehung von unseren eigenen Entwicklungsproblemen der Bildungspolitik usw. Eine Vielzahl von Kräften ist am Werke, die globale Entwicklung voranzutreiben: revolutionäre Bewegungen in Südamerika, Bemühungen der selbständig gewordenen ehemaligen Kolonialländer, sowjetische und chinesische Einflußnahmen mit oder ohne das Vorzeichen der Weltrevolution, die unterschiedlichen entwicklungspolitischen Bemühungen zahlreicher Industriestaaten, Koordinierungsversuche der Weltbank und anderer internationaler neuartiger Organisationen. In dieser Reihe sind dann auch die katholische Kirche und die ökumenische Bewegung unter Leitung des Weltrats der Kirchen zu nennen. Stichworte dafür sind die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf 1966, auf der neben dem schon angeführten Begriff »Liebe durch Strukturen- auch der erregende Begriff einer »Theologie der Revolution« in Umlauf gesetzt wurde. Zwei Jahre später folgte die Weltkirchenkonferenz von Uppsala, die die Impulse von Genf verbreiterte und vertiefte. Auf katholischer Seite hat hier neben Verlautbarungen des H. Vatikanischen Konzils besonders die Enzyklika »Populorum Progressio« auslösend gewirkt; in ihr wurde die Losung geprägt, die inzwischen in das Weltbewußtsein breiten Eingang gefunden hat und den überlegungen dieses Aufsatzes entgegenkommt, »Entwicklung: der neue Name für

Friede«, Die genannten Konferenzen und Verlautbarungen der Kirchen haben angefangen, ins Bewußtsein zu heben, daß wir von der Frage der »Entwiddung« her nicht nur eine neue Struktur der Ethik sichten, sondern daß sich damit auch eine neue Struktur der ,.Kirche« anbahnt. Zu dieser neuen Struktur der Kirche gehören auch die neuen Aussagen, die den alten biblischen Texten abgewonnen werden, wenn man sie - wie hier das Diebstahlsverbot - aus der gegenwärtigen neuartigen Situation neu befragt. Die Kirche steht also in einem Reformprozeß, dessen Tiefgang noch nicht abzusehen ist.

Dazu kommt aber folgende überlegung: Es ist völlig undenkbar, daß eine von den vielen zuvor genannten Kräften, die sich um die »Entwicklung« der Welt bemühen, hierin ein Monopol an sich reißt. Ansprüche darauf bestehen zweifellos, zum Beispiel in der Ideologie des kommunistischen China. Trotzdem kann in Zukunft nur mit einem Pluralismus sehr mannigfaltiger ideologischer, rein säkularer, religiöser und auch christlicher Kräfte gerechnet werden. Blicken wir von diesen Überlegungen noch einmal zurück auf den geschichtlichen Weg des Dekalogs:

Am Sinai bzw. in Sichem schafft der neuartige universale Auftrag aus alten Stammes- und Kultverbänden ein neues »Volk« als Träger dieses Auftrags. Im Laufe einer mehrhundertjährigen Geschichte mit sehr wechselnden geschichtlichen Situationen reformiert sich diese Trägerschaft in immer neuer Besinnung auf ihren alten Auftrag.

Im Geschehen des *Neuen Testaments* ist eine neue Situation gegeben. Wiederum neu und tiefer verstanden, schafft der alte Auftrag aus dem Judentum und dem mannigfaltigsten Heidentum eine neue Trägerschaft, ein neues Volk: die »Kirdie«. Der Prozeß setzt sich über mehr als eineinhalb Jahrtausende hinweg fort als Erweiterung und immer neue reformatio des Corpus christianum, bis endlich im Prozeß der Säkularisierung und des Zusammenwachsens einer Weltzivilisation das Corpus diristianum als Strukturbild zerbricht.

Heute erscheint der alte Auftrag abermals in neuer Situation gewandelt und weckt als Sachnotwendigkeit zahlreiche Träger quer durch alle konfessionellen, religiösen, ideologischen Lager. Die Frage ist, wie die künftige Trägerschaft aussehen kann und soll und wie sie handeln wird. Um diese Frage geht eine leidenschaftliche Auseinandersetzung rund um die Welt. Beiträge zu dieser Auseinandersetzung sind an anderer Stelle dieses Heftes zu lesen. Hier an dieser Stelle kann abschließend dazu nur folgendes gesagt werden:

Gewiß wird der Träger kein klar abgegrenztes »auserwähltes Volk« mehr sein können. Gewiß wird er weder ein »Corpus diristianum« bilden noch überhaupt einen christlichen Monopolanspruch erheben können. Gewiß vielmehr wird es eine sehr *mannigfaltige,* von vielen Gegensätzen durchzogene *Trägerscha/l* sein, in der auch die Kirchen in erneuerter Form ihren Beitrag zu leisten haben werden. *Worin aber wird das Einheit stillende Element bestehen,* das über alle Gegensätze hinweg die Koordination und die gemeinsame Verantwortung sicherstellt, die zur Wirksamkeit unumgänglich sind? Denn wir alle stehen einem und dem gleichen Schicksal und damit einem und dem gleichen geschichtlichen Auftrag gegenüber, der aus der Tiefe der Geschichte zu uns kommt. Seine Erfüllung und die Zukunft der Menschheit bedingen sich heute gegenseitig. Wird der heute häufig und auch in den vorstehenden Zeilen angerufene Begriff des »Humanums« stark genug sein, die Gegensätze zu überbrücken und die Welt so zu verwandeln, wie es notwendig ist? Allen die-

sen Fragen muß in aller Nüchternheit, ja mit Skepsis begegnet werden. Skepsis allein kann aber nicht das letzte Wort sein. Es liegt eine gewisse Zusage auf allem Tun, das sich in »priesterlicher« und »königlicher« Verantwortung für Zusammenhalt und Heilung der Welt weiß - wenn wir diese Begriffe im Zeitalter der Säkularisierung und der Demokratie auch in anderer Übersetzung verwenden müssen. Es liegt eine feste Zusage auf allem Tun, das sich als »Salz der Erde«, als »Licht der Welt« verstehen kann, weil es sich in den Dienst jenes »Reiches« stellt, das die Schöpfung vollenden will. Gewiß sind allen diesen Kräften »Verfolgungen« und schwerste Wirren angesagt, zuletzt ist ihnen aber die Zusage gegeben, daß sie einmal »das Erdreich besitzen« werden.

Prof. Dr. D. *von Oppen* *3551 Wehrda b. Marburg, Am Kornacker 8*

Was verzögert das Umdenken In den Entwicklungsländern?*

VON MICHEL BERGMANN

Im Laufe ihres großartigen Missionswerkes vom 16. bis zum 18. Jahrhundert in Südamerika haben sich die Jesuiten nicht nur als Soldaten Christi verstanden, sondern auch als Vorposten spanischer Zivilisation. Diese Doppelrolle bewog sie dazu, die Indianer, insbesondere den großen Stamm der Guarani, in besonders angelegten Siedlungen seßhaft zu machen, die man »Reduktionen« nannte, was man sachgemäß etwa mit »Kultivierungs- oder Bezähmungsstätte« ins Deutsche übertragen kann. Das Hauptproblem dieser Reduktionen war vom Anfang bis zum Ende, die Indianer zur Arbeit anzuhalten. »Wenn wir nicht da wären«, so klagt ein zum Reduktionschef gewordener Missionar nach dem anderen, »dann würden die Indianer vor Sorglosigkeit verhungernl.« Trotz Versuchen aller Art gelang es nicht, den Indianern die europäische Besitzgier zu vermitteln. Daß es Hauptzweck des Lebens sei, viel zu arbeiten und Güter anzuhäufen, das wollte den Indianern trotz zweihundertjähriger Bemühung der christlichen Kolonisatoren einfach nicht einleuchten. Dagegen blieb es den Missionaren bis zuletzt unfaßlich, wie wichtig den Indianern Fragen der sozialen Stellung waren, Ehreninsignien, besondere Kleidung, das stoische Ertragen von Sehrnerz sowie jegliche Art religiöser und profaner Feste.

Vor zwölf Jahren wohnte ich in Maibo zufällig einer Szene bei, die auf anderem Gebiet eine ebenso große Kluft zwischen zwei verschiedenen Kulturen aufweist. Ein deutscher Abteilungsleiter der großen Mercedes-Reparaturwerkstatt nahm sich einen jungen Arbeiter vor: »Ich habe dich nun oft genug gewarnt. Wenn du noch einmal um acht Uhr fünf-

* Vortrag, gehalten vor der Societas Ethica in Straßburg am 10. September 1969.

1. Siehe die lebhafte, fundierte Studie von Maxime Hauben: La vie quotidienne au Paraguay sous les Jesuites, Hadiette, Paris 1967.

zehn statt um acht Uhr zur Arbeit erscheinst, dann werfe ich dich hinaus!« Worauf der junge Mexikaner erstaunt erwiderte: »Aber wie soll ich das denn machen? Ich stehe doch erst um Viertel vor acht auf!«

In meinem Heimatland Neuguinea, um das als drittes Beispiel noch anzuführen, ist es undenkbar, daß eine jüngere Person einer älteren übergeordnet ist. Die soziale Stufung wird nach dem Alter vorgenommen und nicht nach der Leistung. Das heißt zum Beispiel, daß in einer Schule notwendigerweise der älteste Lehrer Schulleiter ist. Nur für Europäer, deren Macht größer ist und denen es ohnehin an kultureller Bildung fehlt, gilt diese Regel nicht.

Diese drei kurzen Beispiele illustrieren alle denselben Sachverhalt: erstens, daß verschiedene Kulturen auch verschiedene Wertskaien haben, und zweitens, daß die europäische Kultur seit 400 Jahren ihre Wertskala den anderen Kulturen aufzwingt oder aufzuzwingen sucht.

Das kommt auch deutlich zum Ausdruck im Titel des Themas, das mir von der Konferenzleitung vorgeschlagen wurde: »Was verhindert das Umdenken in den Entwicklungsländern?« Dieser Titel unterstellt als selbstverständlich, daß die Entwicklungsländer umdenken müssen. Und zwar in einer ganz bestimmten Richtung. Sie müssen ihre vortechnischen Kulturen lassen und die Maßstäbe und Inhalte der technischen Kultur übernehmen. Entwicklungsländer sind diejenigen, in denen sich die technische Kultur noch nicht allgemein durchgesetzt hat. Diese Länder müssen alles daransetzen, möglichst schnell ihre noch vorhandenen vortechnischen Kulturreste abzuwerfen. Entwicklungshilfe dagegen betreiben diejenigen Länder, die bereits technisiert sind, indem sie den anderen Geld und Menschen schicken, die sich darum bemühen, die Werte der technischen Kultur durchzusetzen.

Ist diese Ansicht richtig, daß sich alle Länder bemühen müssen, möglichst schnell die technische Kultur zu übernehmen? Diese Frage verlangt eine doppelschichtige Antwort.

Was den Wert der technischen Kultur anbetriffi, so gehöre ich nicht zu den Menschen, die diese Kultur für eine höhere Gesamtleistung halten als alle vorhergegangenen. Die technische Kultur betreibt eine willkürliche und maßlose Zerstörung der Umgebung, die sie trägt - Vergiftung von Wasser, Luft und Nahrung, Zerstörung riesiger Energievorräte, räumliche Zusammendrängung mit entsprechenden sozialen Randerscheinungen, Härte der sozialen Beziehungen, sowohl innerhalb der Völker als auch zwischen den Völkern -, eine Gefährdung des lebenstragenden Milieus, wie sie in diesem Ausmaße kaum zuvor praktiziert worden ist. Von daher gesehen wäre also von einer übernahme der technischen Kultur eher abzuraten.

Andererseits bin ich aber überzeugt, daß der Siegeszug der technischen Kultur über die ganze Welt und alle Völker hin unaufhaltbar ist. Ihre materielle überlegenheit erdrückt jeden Widerstand. Ihre Handhabung von Erfolg und Wirksamkeit als höchste Werte macht sie jeder Kultur, die andere Wertskaien respektiert, überlegen. Als die Engländer in Neuseeland ankamen, erklärten ihnen die dort ansässigen Maoris den Krieg. Jedoch die englischen Eindringlinge machten geltend, daß sie ohne ausreichende Munition waren. Mit selbstverständlicher Ritterlichkeit beschlossen die Maoris, einige Monate lang das Eintreffen eines Munitionsschiffes abzuwarten - um dann hoffnungslos zu erliegen in dem

ungleichen Kampf zwischen Gewehrkugeln und Pfeilen. Ähnlich in Südamerika. Die sorglos in den Tag hinein lebenden Guaranis gerieten unausweichlich in die wirtschaftliche Abhängigkeit der vorausplanenden Missionare.

Der Siegeszug der technischen Kultur ist unaufhaltsam. Wenn es einmal Menschen gibt, die das Tageslicht beliebig verlängern können, indem sie auf einen Knopf drücken; die sauberes Wasser haben, indem sie einen Hahn drehen; die ständig reichlich zu essen haben; die schwere und schmutzige Arbeit immer mehr auf Maschinen abschieben können; die sich unabhängig von Regen oder Schnee beliebig fortbewegen können, und jederzeit über jede Entfernung hin miteinander sprechen können; deren Gebrechen heilbar sind; deren Frauen sorglos gebären und deren Kinder alle überleben bis ins reife Alter; wenn es Menschen gibt, die über all dies verfügen, ist es undenkbar und unmöglich, daß irgendeine Bevölkerungsschicht oder irgendein Volk auf Erden sich zufrieden gibt, ohne ebenfalls über diese Errungenschaften zu verfügen. Ohne die technische Kultur ist es nicht möglich, die heutige Erdbevölkerung zu ernähren. Ja, die technische Kultur ist gerade die Gesamtheit jener Mittel, die einer so stark angewachsenen Weltbevölkerung das überleben und Altwerden ermöglichen. Eine Rückkehr zu vortechnischen Kulturen würde eine drastische Verringerung der Erdbevölkerung bedeuten. Ich möchte deshalb noch einmal deutlich betonen, daß ich die sogenannte Entwicklung, das heißt also genauer: die weltweite Verbreitung der technischen Kultur, für unausweichlich halte. Es wäre zwar zu wünschen, daß nicht all ihre Schattenseiten mit übernommen werden, aber in Wirklichkeit ist es kaum möglich, nur einzelne Teile einer Kultur zu übernehmen. Wenn also die Ausweitung der technischen Kultur über die ganze Erde hin unvermeidlich erscheint, handelt es sich aber darum, diesen Prozeß möglichst zu beschleunigen, um dann mit gemeinsamen Kräften zu einer höheren nachtechnischen Kultur vorzustoßen. Vielleicht könnten manche der überrannten vortechnischen Kulturen hierzu dann wichtige Impulse vermitteln.

Nach dieser notwendigen Begriffsklärung lautet unser Thema folgendermaßen: »Was verzögert das Vordringen der technischen Kultur in den Ländern vortechnischer Kultur?«

Ich möchte an dieser Stelle nicht eingehen auf Fragen des internationalen Handels, des internationalen Austausches von Geld, Gebildeten und Arbeitern. Darüber gibt es heutzutage gute einschlägige Werke, an denen der aufmerksame Leser erkennen kann, daß dieser internationale Austausch insgesamt zugunsten der technischen Länder ausfällt, anders gesagt, daß die unterentwickelten Länder den entwickelten Entwicklungshilfe leisten-. Nur eine Bemerkung zu diesem Themenkreis: Es wird oft nicht deutlich genug gesagt, daß dieser internationale Ausbeutungsprozeß durch die Zustimmung einer daran profitierenden privilegierten Schicht innerhalb der armen Länder ermöglicht und erleichtert wird. Es ist des Nachdenkens wert, daß die Länder, die in unserem Jahrhundert eine rasche technische Entwicklung durchgemacht haben, sich während dieser Zeit nach außen hin ab-

---

2. Siehe insbesondere die Berichte der ökumenischen Tagungen von »Kirdie und Gesellschaft« (Genf1966) und in Beirut (1967). Beim ökumenischen Rat in Genf in drei Sprachen erhältlich.
Siehe auch: World Poverty and British Responsibility, SCH Press, London 1966 (deutsch: WeJtarmut, Stuttgart und Berlin 1967). - *Yves Lacaste:* Geographie de sous-developpement, PUF, Paris 1965. - Für einen kurzen Gesamtüberblidt siehe das erste Kapitel von »L'Avenir Possible« (vgl, unten Anm. 6).

geschirmt haben. Das gilt von Nordamerika, das durch seine geographische Lage und die Größe seines Binnenmarktes lange sehr isoliert war und das bis heute unwahrscheinlich hohe Zollschranken und andere Einfuhrhindernisse aufrechterhält. Weiterhin von der Sowjetunion mit ihrem Eisernen Vorhang, desgleichen auch von China. Ähnlich war es bei der wirtschaftlichen Blüte Hitlerdeutschlands. Das eindrucksvollste Beispiel ist jedoch Japan, dem es bei voller Übernahme der ihm fremden technischen Kultur gelungen ist, streng und ohne Abbruch im eigenen Hause Herr zu bleiben. Erst kürzlich wieder haben die Japaner dem drängenden amerikanischen Kapital ein höfliches, aber hartes Nein entgegengehalten. Wenn man damit Indien und Lateinamerika vergleicht, die an erster Stelle sogenannte Entwicklungshilfe bekommen, ist der Unterschied unübersehbar. Wenn der privilegierten Schicht eines Volkes mehr am eigenen Wohlergehen als an der Entwicklung des Landes insgesamt gelegen ist, kann sich die technische Kultur nur langsam verbreiten. In solchen Ländern ist ein sozialer Umsturz oft die nötige Bedingung für eine rasche technische Entwicklung. Und solche soziale Umwälzungen werden voraussichtlich in den kommenden Jahren mehr im Namen nationaler Interessen als im Namen internationaler Ideologien stattfinden, so ähnlich wie derzeit in Peru.

Aber wie gesagt, dies ist nicht der Ort, näher auf diese wirtschaftlichen und politischen Fragen einzugehen. Vielmehr wird es gut sein, den Zusammenstoß der technischen mit den vortechnischen Kulturen an ein oder zwei Beispielen kurz zu illustrieren.

Das erste Beispiel betrifft den verschiedenen Zeitbegriff.

Die technische Kultur ist Träger eines treibenden schöpferischen Mythos. (Ein Mythos sind die ungeprüften, als selbstverständlich empfundenen Antworten einer jeden Epoche auf Grundfragen des Lebens.) Diesem Mythos gemäß entwickelt sich die Menschheit innerhalb einer gradlinig ablaufenden Zeitspanne zu immer höheren Formen des Lebens, der sozialen Organisation und der Erkenntnis. Während der Vorgeschichte der Menschheit verlief dieser Prozeß sehr langsam. Dann folgten die historischen Hochkulturen. Mit dem Beginn der technischen Kultur ist die Geschichte in einen Beschleunigungsprozeß geraten. Eine ununterbrochene Kette von technischen Erfindungen führt eine geometrisch anwachsende Menschenbevölkerung zu immer neuen Höhen der Erkenntnis und des materiellen Wohlergehens. Durch die technische Kultur ist der Mensch verantwortlicher Schöpfer eines neuen Entwicklungsprozesses geworden, dem der Technik, der viel schneller abläuft als die natürliche Evolution>, Die bereits technischen Völker stehen an der Spitze dieser Entwicklung. Möglicherweise steht die Menschheit mit Hilfe von modernen Rechenmaschinen an der Schwelle neuer Kulturschöpfungen in Form weltweiter Intelligenz-Verbindungen und wirtschafllidier Zusammenarbeit. Vielleicht wird sogar eine höhere Form von Bewußtsein in Erscheinung treten, als Kollektivbewußtsein ...

So etwa kann man mit wenigen Worten den grundlegenden Mythos der technischen Kultur umreißen. Er ist Gemeingut dieser Kultur, ziemlich unabhängig von den verschiedenen Ideologien. Innerhalb der technischen Kultur gibt es kaum eine Möglichkeit, sich diesem Mythos zu entziehen.

Diesem Mythos liegt ein gewisser Zeitbegriff zugrunde. In der technischen Kultur ist die

3. Vgl. *A. Lerci-Gourhan:* Le *geste* et la parole, 2 vol., Alban Michel, *Paris 1964/65.*

Zeit geradlinig, mit einer unumkehrbaren Richtung, von der Vergangenheit in die Zukunft. Die Zeit ist objektiv meßbar, an Hand mechanischer Geräte. Sie ist aus winzigen, genau gleichen Teilen zusammengesetzt. Für den technischen Menschen hat die Zeit eine erhebliche Tiefe. Sie reicht mehrere Milliarden Jahre zurück und bei manchen heutigen Planungen bereits mehrere Jahrzehnte in die Zukunft. Die technische Zeit ist kostbare Mangelware. Das Leben ist ein ständiger Wettlauf mit der Zeit. Die technische Kultur vermag alles im überfluß herzustellen, nur die Zeit wird immer mehr zur Mangelware.

Die vortechnischen Kulturen haben einen anderen Zeitbegriff. Dort ist die Zeit kreisförmig, Sie kehrt ständig wieder. Sie wird von variablen natürlichen Erscheinungen bestimmt: dem Herzschlag, Sonnenauf- und -untergang, Jahreszeiten und den Sternbildern. Alle diese Phänomene kehren in einer Kreisbewegung ständig wieder. Selbst das menschliche Leben, das von der Geburt bis zum Tod geradlinig abläuft, kehrt durch das ständige Gebären neuen Lebens immer wieder sowie durch den Glauben an die Wiedergeburt.

Diese verschiedenen Zeitmythen haben weittragende soziale Folgen. In der technischen Kultur ist jeder von der Wiege bis zum Grab ständig aktiv. Ohne diesen Energieaufwand ist die technische Umwelt nicht zu erhalten. Schon im Kindergarten beginnt der Konkurrenzkampf. Dann folgen die außerordentlichen Anstrengungen der Schule, mit der ständigen Gefahr, sitzenzubleiben und somit für die technische Kultur unbrauchbar zu werden. Zwanzig Jahre Schulung erfordert diese Kultur, um sich in ihr gut bewegen zu können. In der Berufswelt kommt es dann weiterhin auf Leistung an, oft in Form von dauernder oder interessenloser Anstrengung. Das dauert bis zum Ruhestand, von wo an der Mensch für die technische Kultur überflüssig wird.

Und in den vortechnischen Kulturen? Es gibt wohl kaum einen größeren Kontrast zwischen beiden als die Zahl der untätigen Erwachsenen in den armen Ländern. Stunden, Tage, manchmal Wochen fließen nichts-tuend dahin. Es wird das zum überleben Notwendige getan, im Blick auf die unmittelbare Zukunft. Ansonsten gilt die Aufmerksamkeit den menschlichen und sozialen Beziehungen.

Es wäre nötig, zu diesem Thema viele Beispiele anzuführen, aber die – technische – Zeit drängt! Ich komme deshalb gleich zu dem zweiten Beispiel verschiedener Wertskalen in der technischen und den vortechnischen Kulturen.

Es handelt sich dabei um die Beziehung zu den Menschen und den Dingen.

In den vortechnischen Kulturen ist jeder Mensch in eine Großfamilie eingebettet. In ihr wird sein sozialer Status bestimmt, in ihr genießt jeder ein Mindestmaß an sozialer und wirtschaftlicher Sicherheit. In den technischen Kulturen ist es möglich geworden, die gesamte Bevölkerung eines Landes statistisch zu erfassen. Somit kann die anonyme Sozialversicherung dafür sorgen, daß jeder Bürger einen Mindestanteil am Reichtum des Landes bekommt. Dieses System ist dem der Großfamilie materiell zweifellos überlegen. Allerdings verfügt der technisierte Bürger nicht über den psychologischen und sozialen Schutz, der durch die persönlichen Beziehungen der Großfamilie gegeben wird.

In der technischen Kultur wird die soziale Schichtung nach Leistung und Wohlstand vorgenommen. Wer mehr produziert, genießt soziale Vorrechte und ein höheres Einkommen. In den vortechnischen Kulturen wird die soziale Schichtung mehr nach Geburt und

verwandtschaftlichen Beziehungen vorgenommen - was natürlich auch oft mit einem unterschiedlichen Besitzstand verbunden ist. Welches dieser Kriterien »an sich« eine höhere Kulturleistung ist, ist übrigens schwer zu entscheiden. Aber dieser Unterschied hat besonders weitreichende Folgen.

Sogenannte Entwicklungsländer schicken ihre besten Studenten zum Studium ins Ausland. Dort, in den Laboratorien und großen Städten, eignen sich diese Studenten die Leistungswertskala der technischen Kultur an. Sie entfremden sich entsprechend den vortechnischen Kulturen. Wenn sie dann einmal in ihr Land zurückkehren, kommt es oft zu schweren Reibungen. Dort werden Stellen auf Grund von Verwandtschaft besetzt, und anderer Meinung zu sein als der eigene Vorgesetzte wird leicht als persönliche Beleidigung ausgelegt. Es kommt noch dazu, daß die erlernte Spezialisierung in dem Entwicklungsland oft kaum ein Anwendungsfeld findet. Für viele bedeutet der Ausweg aus diesem Konflikt das Verlassen des Heimatlandes, das doch keinen überfluß an geschulten Kräften hat, um in einem reichen Land seine Gaben einzusetzen.

Hinter der angeführten Erscheinung liegen zwei verschiedene Arten, sich gegenüber den Menschen und der Umwelt zu verhalten.

Da der Mensch nicht instinktiv in eine vorgegebene Umwelt voll hineingepaßt ist, muß er sich seit jeher selbst »situieren«. Er tut das in bezug auf etwas, was außerhalb seiner selbst Iiegr'. In den vortechnischen Kulturen wird gewöhnlich in erster Linie auf Tiere Bezug genommen, was europäische Gelehrte dazu verleitete, den Totemismus zu erfinden", Weiterhin bezieht sich der vortechnische Mensch auf die Großfamilie, besondere Naturerscheinungen sowie auf höhere Wesen. Das'sind alles lebendige Gegenüber. Das Verhältnis zu ihnen ist dialogisch.

Der technische Mensch bezieht sich in erster Linie auf die Materie, sei es in der abstrahierten Form, in der die Wissenschaft sie studiert, sei es in der maschinellen Form der von der Technik gestalteten Umwelt. Diese Beziehung ist einlinig, monologisch.

Die vortechnischen Kulturen suchen das Wahre und Schöne, die technische Kultur sucht, was nützlich und erfolgreich ist. Die Wahrheit ist persönlich. Die Wirksamkeit ist objektiv. Sie erweist sich durch ihre Wirkung auf ein Objekt oder auf den Menschen, der als Objekt behandelt wird.

In der Zeit des Thomas von Aquin, im 13. Jahrhundert, sagte man von einer Aussage, die man als »wahr« bezeichnen wollte, sie sei »subjektiv«, In der technischen Kultur bezeichnet man eine Aussage als »objektiv«, um kundzugeben, daß sie stimmt und nicht nur eine individuelle Meinung wiedergibt. Denn die technische Kultur bezieht sich grundsätzlich auf Gegenstände.

Ich kann diese Probleme hier nur ganz kurz andeuten. Es geht mir dabei darum, an einigen Beispielen klarzumachen, wie tief das Umdenken ist, das die übernahme der technischen Kultur von vortechnischen Völkern erforderte.

---

4. Vgl, *A. Gehlen:* Urmensch und Spatkultur. Athenäum, Bonn 1956.
5. Vgl. C. *Levi-Strauss:* Le totemisme aujourd'hui, PUF, Paris 1952.
6. Diesen ganzen Fragenkomplex habe idi ausfuhrlidier behandelt in *Michel Bergmann:* L'Avenir Possible, Seuil, Paris 1969.

Wenn zwei etwa gleichstarke Kulturen sich berühren, wirkt das anregend und kulrurschöpferisch. Deshalb war der Mittelmeerraum lange Zeit eine einmalige Stätte hoher Kultur. Wenn eine überlegene Kultur andere überrennt, mit Hilfe von Waffen, Maschinen und Wissenschaften, dann führt das meist zunächst zu einem kulturellen Rückgang. Die bestehende kulturelle Synthese wird zerstört, die neue braucht lange, bis sie sich durchsetzt. Dieser unglückliche Zwischenzustand ist das, was wir heutzutage Unterentwicklung nennen. Krieg und Revolution wirken meist als Beschleuniger dieses Prozesses, denn nichts zersetzt so gründlich die bestehende Kultur. Wenn danach ein nationaler gemeinsamer Wille besteht, in der Wertskala der neuen technischen Kultur aufzubauen, und die internationalen Einwirkungen nicht allzu ungünstig sind, dann kann es rasch zu einer neuen kulturellen Synthese kommen.

Wie auch immer der Prozeß vor sich geht, besteht die Gefahr, dabei die eigene Seele zu verlieren, anders gesagt, zu einem eigenen Volksbeitrag zur neuen Weltkultur unfähig zu werden. Mir scheint, daß hier ein spezifisch christlicher Beitrag zur Entwicklungsfrage möglich wäre: über die Bedingungen und Möglichkeiten nachzudenken, wie jedes Volk seinen besonderen Beitrag zur heraufziehenden Weltkultur leisten kann.

Die Konferenzleitung hatte mich gebeten, dieses Thema im Zusammenhang mit der Arbeit unserer Kommunität in Brasilien zu behandeln. Deshalb zum Schluß noch einige Worte zu der Arbeit von Taize.

Wir haben im Nordosten Brasiliens ein ökumenisches Experiment eingeleitet. Fünf Brüder von Taize und drei brasilianische Benediktiner bilden zusammen eine Gemeinschaft: also Katholiken und Evangelische, Europäer und Brasilianer. Das materielle Leben ist gemeinsam, so wie auch die drei täglichen Andachten. Nur in der Feier der Eucharistie sind wir aus Loyalität zu den gespaltenen Kirchenleitungen getrennt. Was die fünf Taizebrüder betrifft, die auf diese Weise nach Brasilien gingen, versuchen wir, uns den dortigen Lebensverhältnissen anzupassen. Wir betreiben keine sogenannte Entwicklungshilfe. Die Brüder suchen eine Anstellung, was bei der dort herrschenden Arbeitslosigkeit, dem mißtrauischen Militärregime, den schlechten Arbeitsbedingungen und den niedrigen Löhnen gar nicht so einfach ist. Aber gerade indem man sich diesen Bedingungen unterstellt, und nicht etwa von Europa her finanziell unterstützt wird, wird man in sehr unmittelbarer Weise mit den Brasilianern solidarisch. Wenn das einmal geschehen ist, dann ist es auch möglich, mit ihnen zusammen zu überlegen und Hand anzulegen, um ihre Lage zu bessern, das heißt also, das Land zu entwickeln. Auf diese Weise kann man es auch erreichen, vom anderen zu lernen und nicht zu meinen, nur der andere brauchte von uns zu lernen. Es liegt auf dieser von Christus vorgelebten Entwicklungsstrategie eine dynamische Verheißung, die sich schnell in Form gegenseitiger Achtung und Freundschaft, im gemeinsamen Wachsen kundtut.

M. Bergmann, Erere de Taizé *Taizé (Frankreich)*

Spannungen zwischen Modernisierung und Humanisierung"

VON LUIS ALBERTO GOMEZ DE SOUZA

Zunächst suchen wir die verborgene Bedeutung der Begriffe Modernisierung und Humanisierung herauszuarbeiten und fragen zugleich, ob und in welchem Sinn man von einem Gegensatz zwischen ihnen sprechen kann. Danach wollen wir versuchen, über die möglichen Spannungen hinauszugehen, um das zu entdecken, was die Begriffe nicht unmittelbar erkennen lassen. Denn beim gegenwärtigen Stand der sozialen Wissenschaften ist oft nicht so sehr die Klärung der Begriffe entscheidend als vielmehr ihre Zerstörung oder Außerkraftsetzung. Vergessen wir nicht, daß der Einstieg in die Behandlung bestimmter Themen eine subtile Art sein kann, die Aufmerksamkeit des Analytikers von besonders wichtigen Aspekten abzulenken! Es kommt also sehr darauf an, daß wir Pseudo-Probleme vermeiden und die echten Probleme unterstreichen. Das gilt auch von »Spannungen«, In diesem Falle muß allerdings auch die andere Möglichkeit bedacht werden: daß nämlich das wahre Problem geleugnet wird, statt daß man sich nach Kräften darum bemüht, es zu lösen.

Wenn Historiker und SozialwissenschaftIer versuchen, diese Begriffe chronologisch einzuordnen, weisen sie gewöhnlich auf das fünfzehnte und das sechzehnte Jahrhundert hin. Gewiß: wenn wir unter »modern- das verstehen, was das Neueste ist, dann gab es immer etwas Modernes im Vergleich mit dem Alten, und zwar so, daß das Moderne immer wieder überholt und ersetzt wurde. Auch das Interesse am Menschen ist zu allen Zeiten lebendig gewesen. Zumindest ist es schon sehr lange her, seit man dazu kam, den Menschen als »das Maß aller Dinge« anzusehen. In der griechischen Welt können wir einen deutlichen Wechsel von der Orientierung an kosmologischen zu der an anthropologischen Grundlagen beobachten. Ähnliches gilt von der jüdisch-christlichen Tradition. Aber die Begriffe Modernisierung und Humanisierung, wie sie in unserm Zusammenhang verstanden werden müssen, haben eine begrenzte Bedeutung. Wir befassen uns nicht zufällig mit Modernisierung und auch nicht mit Humanisierung im allgemeinen: Der von uns angenommene Kontext bezeichnet zugleich einen genauen historischen Horizont, der sich von der Zeit der industriellen Revolution, der Renaissance und dem Zeitalter der Erfindungen bis in unsere Gegenwart hinein erstreckt. Aus diesem Grunde sind manche der Ansicht, daß die Fragestellung bereits erledigt sei, begrenzt durch die historischen Formen des Liberalismus und des Kapitalismus, und daß wir jetzt am Vorabend einer neuen nachhumanistischen und nachmodernen Zeit stehen. Wenn das stimmt, sollten wir die Frage einer neuen Betrachtungsebene untersuchen, und wir sollten die Spannungen mehr im Blick auf die Zukunft betrachten, als daß wir uns auf das Studium von »Überlebens-Spannungen« beschränken. Wir kommen darauf noch zurück.

.. Ein Beitrag zum »Inter-Amerikanischen Forum 1969«. Veröffentlicht mit freundlicher Genehmigung der Division for Latin America, Department of International Affairs, Umted States Catholic Conference, Washington DC; aus dem Amerikanischen übersetzt von W. *Schweitzer,* BetheI.

Nochmals: Was heißt Modernisierung? Insgeheim vergleichen wir ständig im Blick auf die Zeit gestern und heute; im Blick auf den Raum das Hier und das Dort. Das sechzehnte Jahrhundert mit seinen neuen wissenschaftlichen und technischen Instrumenten sah auf die Vergangenheit herab. Und das westliche Europa betrat mit Erstaunen und Schrecken die seltsame Welt von Cathay, Cipango und West-Indien. *Vasco da Gama* entdeckte »neue Barbaren«. Freilich wußte er nicht, daß die außergewöhnlich wohlhabenden orientalischen Monarchen den ärmlich gekleideten Admiral ihrerseits als Barbaren ansahen.

Diese Art Frage, die Ende des 19. Jahrhunderts zum Beispiel in China sehr verbreitet war, wird auch heute noch gestellt. Die einfachste Art, sie zu beantworten, besteht darin, daß wir die andern mit einem bestimmten Modell vergleichen: mit *uns selbst!* - Mit Recht wurde die Tendenz, Modernisierung als Synonym für *Verwestlichung* zu gebrauchen, scharf angegriffen. So hat man zum Beispiel in bestimmten Untersuchungen den Westen mit »exotischen« Ländern verglichen (natürlich zum Nachteil der letzteren); andere haben für »junge« Staaten (etwa Indien oder die Türkei!) eine Zukunft entworfen, die derjenigen Europas entspricht. Gewöhnlich sehen wir den Parochialismus anderer deutlicher als den, dem wir selbst angehören. *Almond* und *Coleman* haben in ihrer politischen Analyse versucht, Vergleiche zu vermeiden, die von der westlichen Industriewelt ausgehen: sie gehen statt dessen von den universalen Funktionen der verschiedenen Kulturen und Völker aus'. Man wird aber fragen müssen, was die Quelle dieser »Funktionen« ist - wenn es nicht ihre Obersetzung in westliche Institutionen sein soll. Und sind diese Funktionen wirklich universal? Sind sie die einzigen Möglichkeiten?

C. *E. Black* hat Modernisierung umfassend definiert als den »Prozeß, durch den historisch entwickelte Institutionen den schnell wechselnden Funktionen angepaßt werden, die das bisher nie dagewesene Anwachsen menschlichen Wissens spiegeln, das die wissenschaftliche Revolution mit sich brachte und das dem Menschen zunehmend die Kontrolle über seine Umwelt verschaffi. Dieser Anpassungsprozeß hatte in Westeuropa seine Quellen und wirkte zuerst auf die dortigen Gesellschaften. Im 19. und 20. Jahrhundert haben sich diese Veränderungen über alle andern Gesellschaften ausgedehnt und haben eine weltweite Wandlung ausgelöst, die die gesamten menschlichen Beziehungen betroffen hat".«

David Apter beschreibt zwei mögliche Ansichten von Modernisierung. Eine Ansicht lautet: »Die Moderne begann, als Menschen anfingen, ihre wirtschaftlichen Beziehungen zu durchsdiauen.« Der Autor sagt jedoch: »Nach meiner Ansicht ist Modernisierung ein nichtökonomischer Prozeß, der beginnt, wenn eine Kultur die GrundeinsteIlung des Forschens annimmt und zu fragen beginnt, wie Menschen sich entscheiden - moralisch (oder normativ), sozial (oder strukturell) und personal (oder verhaltensbestimmt}',« Aber kann

1. *Almond* and *Coleman:* The Polincs of Developing Areas, Princeton Univ. Press, Prrnceton 1960, S. 9-11.
2. C. *E. Black:* The Dynamics of Modernizanon, Harper Torchbooks, N.Y. 1967, S. 7.
3. *Daozd E. Apter:* The Politics of Moderruzanon, Umv, of Chicago Press, Chicago 1966, S. 9-10.

man diese zwei Dimensionen voneinander trennen? Ist nicht die Fähigkeit, zu wählen und zu entscheiden, unlöslich verbunden mit einer neuen Macht zu produzieren - und umgekehrt?

Um die »Versuchung« zu überwinden, die ökonomischen Aspekte auf Kosten tieferer Aspekte von Modernisierung zu sehr hervorzuheben, stellt Black eine Typologie auf, derzufolge die politischen Aspekte (Konsolidierung moderner Herrschaftsformen) sozialen und wirtschaftlichen und diese wiederum psychologischen Veränderungen (nationale Integration) vorausgehen. Der Irrtum, der in dieser Reihenfolge steckt, kann durch ein einziges Beispiel verdeutlicht werden. Nach Meinung des Autors hat das erste moderne Land, England, seine modernen Herrschaftsformen zwischen 1649 und 1832 konsolidiert, erlebte eine soziale und wirtschaftliche Wandlung zwischen 1832 und 1945 und erreichte seine soziale Integration 1945. Aber wie kann man vergessen, daß der Prozeß durch eine industrielle Revolution ausgelöst wurde, die vor 1832 – nämlich bereits im 18. Jahrhundert - begann? Und wie kann man die Rolle des Merkantilismus außer acht lassen? Ist nicht die Geschichte der Modernisierung selbst die Geschichte des Kapitalismus? Der von uns zitierte Verfasser glaubt, daß »es am besten sei, sich nicht auf Kapitalismus und Sozialismus zu beziehen«, und daß »man am besten so vorgeht, daß man die ältere Terminologie beiseite läßt und dafür genauere Vorstellungen von berufsbestimmten Gruppen, sozialen Schichten und Interessengruppen verwendet, wie sie in den letzten Jahren von der behavioristischen Schule der Wissenschaftler entwickelt wurden-r'. Das führt uns zu der Frage, ob uns nicht die heutigen Sozialwissenschaften, so wie sie in den Vereinigten Staaten entwickelt werden, in eine Falle locken, Erhalten wir wirklich genauere Vorstellungen, oder steigen wir herab von der Ebene der Interpretation zu einer einfachen Beschreibung des Status quo? Oder noch schlimmer: zu einer Beschreibung, die dazu neigt, das System, das an der Macht ist, zu legitimieren? Brechen wir aus den alten Systemen aus, oder verschließen wir uns selbst innerhalb der internen Logik des kapitalistischen Systems, indem wir es durch unsere Studien verstärken, ohne in der Lage zu sein, es analytisch oder strategisch zu transzendieren? Es kommt nicht darauf an, Teilaspekte des Prozesses der Modernisierung zu untersuchen, sondern darauf, ihre historische Bedeutung zu erkennen, also ihren Ursprung, ihre Entwicklung und ihren möglichen Abstieg. Wir sollten in der Lage sein, uns zu fragen: *Was kommt danach?* Und, wenn möglich, noch einen Schritt weitergehen und fragen: Was muß getan werden, um den Prozeß zu verändern? Oder warum muß er etwa im Interesse anderer weiter in Gang gehalten werden? Die Analyse sucht nicht nur Voraussagen zu machen, sondern auch Strategien zu entwickeln ...

All dies setzt voraus, daß wir über den Prozeß der Rationalisierung, wie er bis zur Gegenwart vor sidi gegangen ist, ein Urteil abgeben. *Spielt er,* wenigstens in den entwickelten Ländern, *eine Rolle im Fortschritt und der Befreiung des Menschen?* Ist das sozioökonomische System, das ihn bedingt, wirklich befriedigend? Und ein weiterer Gedanke, mehr als ein normatives Urteil, nämlich eine historische Projektion: Ist es denkbar, daß der Prozeß mit denselben Kennzeichen wie bisher unendlich fortschreitet? Diese Fragen

---

4. Black, a.a.O. S. 19,78,90, 51, 52-53.

werden vielleicht verständlicher, wenn wir uns nun den Aspekten der Humanisierung zuwenden.

DER ZWECK DER HUMANISIERUNG

Beginnen wir mit der kulturellen Lage, und betrachten wir dann, was das für uns im wirklichen Leben bedeutet. Es war ein Kennzeichen der »modernen Welt«, daß das Studium der Natur ersetzt wurde durch das Studium des Menschen. Der Mensch wurde mehr und mehr als das Subjekt seiner Geschichte angesehen. *Georg Lukacs* sagt in diesem Zusammenhang, daß wir vom Zeitalter des Epos zu dem des Romans übergegangen sind. »Der Held des Epos war, genaugenommen, niemals ein Individuum.« Der übergang wird bezeichnet durch die Figur des Don Quichote, des letzten irrenden Ritters und des ersten modernen Menschen. »Der erste große Roman der Weltliteratur erscheint zu Beginn der Periode, in der der christliche Gott anfängt, die Welt im Stich zu lassen, so daß nun der Mensch allein bleibt ...5« Tod Gottes und Geburt des Menschen? Stehen wir etwa am Anfang eines Zeitalters der Freiheit? Das Seltsame ist doch heute, daß der Optimismus der Renaissance abgelöst wird durch eine neue Krise. War die Ersetzung Gottes durch den Menschen nicht nur ein einfacher Austausch von Mythen? Sollten wir nicht heute mit *Michel Foucault* den Tod des Menschen ankündigen - eine Vorstellung, der doch jeder wirkliche Sinn fehlt[6?]

über den Zweck des Humanismus ist in den letzten Jahren sehr viel diskutiert worden. *Louis Althusser* erkennt zwar an, daß Humanismus unter bestimmten Bedingungen notwendig im weltanschaulichen Bereich ist, er verwirft ihn aber als Theorie und sucht den Bereich der Analyse in einer Art »antihumanistischer Theorie von *Marx«.* Nach seiner Ansicht ist es notwendig, daß wir uns lossagen von einer Idee (Humanismus) und sie ersetzen durch eine Realität (Gesellschafty. Nach der Ansicht von *Leui-Strauss* ist der letzte Zweck der Humanwissenschaften die Auflösung des Menschen (dissoudre l'homme)",

Diese Reaktion hat ihre Vorteile. Bestimmte Begriffe wie die des Menschen, der Freiheit, der Demokratie werden, wenn sie ihrer konkreten historischen Bedeutung entkleidet werden, geradezu in die Negation dessen verwandelt, was sie ausdrücken möchten. Die Verteidigung des Menschen wird zur Verteidigung eines bestimmten aristokratischen Lebensstils, der durch eine Machtelite entwickelt wurde; Freiheit wird zur Selbstverwirklichung einer Minderheit; Demokratie wird zum legalen Instrumentarium, mit dem die Bourgeoisie ihre Macht aufrechterhält. Der Mensch als Abstraktion ist das Modell, das von denen entworfen wurde, die die Kontrolle der Gesellschaft aufrechterhalten; es ist ihr Lebensweg, es ist das Bild, dem Menschen auf Kosten anderer nachzustreben. Es ist kein Zufall, daß die »modernen« Theorien der Demokratie eng verbunden sind mit den Theorien von *Hobbes* und *Locke.* So wie sie den Menschen betrachten, sucht er Macht und Herrschaft

---

5. Georges Lukacs: La Theorie du Roman, ed. Gonthier, Ginebra 1963, S. 60, 99.
6. Michel Foucault: Les Mors et Les Choses, Gallimard, Paris 1966, S. 345-359.
7. Louis Althusser: La Revolucion Teorica de Marx, trad. esp. de *Pour Marx,* Siglo XXI, Mexico 1967, S. 191,202.
8. Claude Levi-Strauss: La Pensee Sayvage, PIon, Paris 1962, S. 338.

über andere Menschen. Aus dem demokratischen Streit gehen zwei große Gruppen hervor: die Führer und die Geführten", Die heutigen demokratischen Gesellschaften sind in Klassen aufgeteilt. Dies Prinzip ist logisch in dem System selbst verwurzelt.

Wir können nun den Grund für die Krise des Menschen und des Humanismus angeben. Die Modernen sprechen über den abstrakten Menschen, der das Subjekt der Geschichte ist. Aber sobald dies konkretisiert wird, wird man nur wenigen diese Stellung zugestehen _ einigen wenigen innerhalb eines Volkes und nur einigen wenigen Völkern in der Welt. Wir werden später sehen, daß dies unlöslich verbunden ist mit dem Modernisierungsprozeß; betrachten wir aber zunächst die Krisis des Humanismus genauer.

Können wir, den Gegnern des Humanismus folgend, wirklich die Idee aufgeben, daß der Mensch im Mittelpunkt unserer Analyse und auch der Geschichte steht? Würde die Geschichte noch weiterhin einen Sinn haben, wenn wir vom Menschen absehen? Könnte nicht das, was als Reaktion gegen ein liberales und oberflächliches Konzept gedacht war, ein System hervorbringen, das in ganz ähnlicher Weise ohne Inhalt ist? Soll man also angesichts einer gewissen Humanisierung, die vielen Menschen Freiheit vorenthält, wirklich die anthropologische Dimension aufgeben, oder soll man sie in einem neuen sozialen System wiederentdecken?

Es könnte sein, daß das, was geschehen ist, ein Geschehen, mit dem wir vielleicht die Begriffe Modernisierung und Humanisierung verbinden, in Wirklichkeit darin besteht, *daß die moderne Welt den Menschen bereits getötet hat,* so daß die nachträgliche Reflexion nur den Tod des Menschen in der Wirklichkeit bestätigt. So beschreibt es *Mikel Duirenne* in einer neuen Untersuchung über den heutigen Anti-Humanismus: "Diese Philosophie würde einer Täuschung verfallen, wenn sie versuchte, den Tod des Menschen anzukündigen - wo sie ihn doch tatsächlich ausdrückt -, statt daß sie über den Tod des Menschen nachdenkt, den unser Zeitalter durchmacht. Man kann dies leicht beweisen, indem man die Worte buchstäblich versteht: Völkermord (Genozid) wird heute in Vietnam als Routinesache ausgeführt, und zwar mit gutem Gewissen von einer Nation, deren Macht einfach überwältigend ist. Aber der Mensch entdeckt heute aufs neue einen andern Tod (oder er erfindet ihn): Wo der Tod nicht verwirklicht wird, erscheint er als Selbstmord oder Abdankung: der Mensch verzichtet auf seine Menschlichkeit.« Es gibt jedoch »Orte in der Welt, an denen der Mensch noch immer seine Menschlichkeit wünscht und sie festhalten kann; in Vietnam wie in Südamerika gibt es Menschen, die den Tod wählen, damit der Mensch leben kann. Zweifellos kämpfen diese für die Zukunft des Menschen, indem sie die Unabhängigkeit und Würde fordern, die dem Menschen zusteht – und dies angesichts eines neuen römischen Imperialismus, der unter mannigfaltigen Formen sichtbar wird. Sprechen wir es deutlich aus: Die unterentwickelten Länder sind es, die das Streben, wahrhaft human zu sein, zu ihrer Sache gemacht haben.« Das ist der Grund dafür, daß ein gewisser struktureller Positivismus, der ihren Wünschen an sich widerspricht - und auch im Widerspruch steht zu manchen von ihnen bevorzugten Grundgedanken der revolutionären Strategie -, merkwürdigerweise in Gegensatz treten kann zu jenem andern technologischen Positivis-

9. lack Walker: A Critique of the Elitist Theorie of Democracy, in: The American Polirical Science Review, Vol. LX, Nr. 2, Juni 1966, S. 285-295.

mus, der eine »etablierte Unordnung« verteidigt. Aus diesem Grunde tritt Dufrenne dafür ein, daß das Problem auf einer politischen Ebene behandelt werden mußl0.

JENSEITS VON MODERNISIERUNG UND HUMANISIERUNG

Unsere bisherigen überlegungen geben uns einen Anhaltspunkt dafür, wie das Problem der Spannungen zwischen Modernisierung und Humanisierung zu lösen ist.

Zunächst einmal ist deutlich, daß man die beiden Prozesse nicht abstrakt untersuchen kann, sondern nur im Blick auf ihre genaue historische Bedeutung. Wenn Modernisierung zur wissenschafHich-technologischen Entwicklung der letzten Jahrhunderte gehört, sehe ich keine Möglichkeit, sie außerhalb des Rahmens der Produktion zu analysieren. Wenn Humanisierung die Wechselbeziehung von Menschen beschreibt, die durch die Natur mehr oder weniger zufällig miteinander verbunden worden sind, dann können wir auch sie nicht von ihrer Beziehung zur Produktion lösen - so gewiß dies durchaus nicht alles ist, was dazu zu sagen ist. Das bedeutet also, daß man, wenn man Modernisierung und Humanisierung verstehen will, beide sehen muß innerhalb des sozioökonomischen Systems, durch das sie bedingt sind: die Geschichte des Kapitalismus. Selbstverständlich ist es unannehmbar, ein Kausalverhältnis anzunehmen, demzufolge Methoden der kapitalistischen Produktion als unabhängige variable Größen und sozioökonomische Probleme als abhängige variable Größen angesehen werden. Wenn man ihre dialektische Zusammengehörigkeit nicht in Betracht zieht, wird man auch die besondere Bedeutung von Modernisierung und Humanisierung nicht erkennen können.

Eine andere unerlaubte Vereinfachung würde darin bestehen, daß man den Prozeß der Modemisierung als die Entwicklung der Technologie und Humanisierung als die Entwicklung des Menschen verstehen würde, so, als wären dies zwei parallele historische Vorgänge: die Geschichte der Maschine und die Geschichte des Menschen – dazu dann einige Widersprüche zwischen ihnen auf der Ebene, auf der sie sich überschneiden. Wenn man so vorgeht, erheben sich verschiedene Fragen: Besteht die Gefahr, daß der Mensch durch den Computer ersetzt wird? Andere, die »moderne Analyse« verwechseln mit »science fiction«, fragen umgekehrt, ob man nicht der Maschine auch Menschenrechte zugestehen müsse - und das in einer Zeit, in der ein großer Prozentsatz der Menschheit diese Rechte noch nicht wahrnehmen kann'"! Hier werden uns Scheinprobleme vorgehalten, die man übergehen muß, wenn man die wirklichen Probleme der Welt und des Menschen heute behandeln will. Eine ähnliche Lage ergibt sich in Untersuchungen über internationale Beziehungen, wenn eine bestimmte Art, den »technologischen Abstand-s zu beschreiben, darauf hinausläuft, daß man ihm einen Beigeschmack von Legitimität verleiht, indem man die zentrale Tatsache verdunkelt, die diesen Abstand hervorgerufen hat, nämlich die Vorherrschaft, die ihn möglich machte und die zugleich die Untersuchung wirksamer Strategien verhindert, die den Abstand überwinden würdent-. Ein wissenschaftlicher und daneben ein an-

---

10. Mlkel Du/renne: Pour l'Homme, Seuil, Paris 1968, S. 229, 239-240.

11. *Harold Lesswell:* World Polnies and Personal Insecunty, Free Press, N.Y. 1965, S. VIII.

12. Darum erweist sich das kürzlich erschienene Buch von *J. J. Seroan-Stbretber:* The American Challenge

derer menschlicher Prozeß: das gibt es überhaupt nicht! *Es gibt nur einen einzigen historischen Prozeß, in dem dieselbe menschliche Entwicklung aufgehalten wird, und Zwar nicht durch eine abstrakte Technologie, sondern durch sehr konkrete wirtschaflliche und politische Mechanismen.* Es ist nicht notwendig, den Menschen vor den Maschinen zu retten. Aber es *ist* notwendig, den Menschen und die Möglichkeiten, die die Maschine bietet, zu retten vor dem *System*. Das wird nur möglich sein, wenn wir weit über das hinausschauen, was wir bisher Modernisierung und Humanisierung genannt haben. Wenn grundlegende Spannungen bestehen, dann bestehen sie angesichts eines neuen historischen Prozesses. Dehumanisierung ist ein *normaler* Bestandteil der Modernisierung, wie sie in unserer Geschichtehervorgetreten ist. Der wirkliche Gegensatz liegt zwischen einer »modernen Humanisierung« und den Richtungen einer zukünftigen Gesellschaft, die noch ermöglicht werden muß. Aus diesem Grunde haben wir oben gesagt, daß es sich um ein *politisches* Problem handelt und daß wir uns nicht nur mit der Frage befassen, was kommen wird, sondern vielmehr mit der Frage, was getan werden muß, so daß diese Dinge kommen werden; und außerdem mit politischer Analyse und dem Entwerfen von Strategien. Hier berühren wir ein anderes Thema dieses Forums: Revolution und ihre Möglichkeiten.

AUF DER SUCHE NACH EINER REVOLUTIONÄREN STRATEGIE

Die Sackgasse der heutigen Modernisierung und Humanisierung wird noch deutlicher, wenn wir den großen Abstand zwischen den *Erwartungen* aller Menschen auf Wohlstand, menschliche Würde usw. und andererseits die *Möglichkeiten* betrachten, die für die meisten in Reichweite liegen. Die Antwort hierauf könnte scheinbar leicht sein. Man sagt ofl:, daß die entwickelten Länder das Problem bereits gelöst haben und daß es nun darum geht, ihre Erfahrung auf andere Völker auszudehnen. Ich möchte dagegen die Frage stellen, ob eine MassengesellschafI:, in der der künstliche Güterverbrauch durch die Werbung großer Firmen dirigiert wird, wirklich freie Menschen hervorbringen kann. Aber ohne auf eine weitere Diskussion dieser Frage einzugehen, möchte ich doch sagen, daß die Analyse der unterentwickelten Welt selbst genug Schwierigkeiten bereitet. Würde es einem unterentwickelten Land möglich sein, einfach auf dem Wege nachzufolgen, den die Überflußgesellschafl: vorangegangen ist? Handelt es sich hier um Prozesse, die voneinander unabhängig sind? Oder handelt es sich um Prozesse, die auf Kosten anderer vor sich gegangen sind?

Gelegentlich versucht man zu beweisen, daß die Entwicklung der Vereinigten Staaten im wesentlichen durch interne Hilfsmittel zustande gekommen sei; so werden dann die Vereinigten Staaten als ein großes autarkes Land dargestellt, in dem Importe nur fünf Prozent des Nationaleinkommens betragen. Allgemeine Daten können täuschen. Wenn man auf nüchterne Zahlen zurückgreifl:, entdeckt man, daß die Vereinigten Staaten die Welt vor allem wegen der Rohstoffe brauchen, die ihre Industrie in Gang halten. Die in den USA wohnenden 6% der Weltbevölkerung verbrauchen 33% des in der Welt vorhan-

(Die amerikanische Herausforderung), als ein Instrument der Verteidigung des Systems. Es ist in vielen Sprachen in der ganzen Welt verbreitet und hat eine große Publizität erhalten.

denen Bauxits (davon sind 88% importiert), 40% des Nickels (92% davon importiert), 13% Mangan (davon 99% importiert), 36% an Chrom (100% importiert) und 25% des Wolframs (25% irnportiernt>. Die Modernisierung einiger kann nicht auf andere übertragen werden. Präsident *L. B. Johnson* hat weitere Daten vorgelegt. Wenn alle Bewohner der Erde den Lebensstandard der Vereinigten Staaten erreichen sollen, müßten 20 Millionen Tonnen Blei und 200 Millionen Tonnen Zink produziert werden. Das ist mehr als hundertmal soviel, wie heute produziert wird. Und der ehemalige Präsident fügte hinzu: »Die Reserven sind nicht unerschöpflich'".«

Die Geschichte der Modernisierung ist nicht nur eine Geschichtevon verschiedenensozialen Schichtungen im Weltmaßstab. Aus diesem Grunde sprechen viele heute mehr und mehr über wechselseitige Abhängigkeit und Inregrariont", Diese Redeweise kann leider die Tatsache verdecken, daß es sich nicht um Beziehungen zwischen Gleichen, sondern um ein grundlegendes Mißverhältnis zwischen den Nationen und um einen Herrschaftsprozeß handeltw, Die schlimmsten Imperialisten sind die, die sich selbst als solche nicht erkennen. Ihre Sozialwissenschaftier sprechen von wechselseitiger Abhängigkeit, um nicht von Abhängigkeit sprechen zu müssen. In Lateinamerika aber wurde nun Ende der sechziger Jahre das Studium des Problems der Abhängigkeit entwickelt, und damit wurden die Untersuchungen der fünfziger Jahre überholt. Heute versucht man, herauszufinden, *warum Entwicklung nicht möglich war,* und zu verstehen, welche Mechanismen es verhindern, daß die Vorteile des modernen Fortschritts jedermann erreichent/. Aber es wäre ein Fehler, wenn man annehmen würde, daß auf diese Weise ein Schuldiger gefunden werden sollte, den man dann als Sündenbock für das Ausbleiben der Entwicklung bezeichnen könnte. Das Studium der Abhängigkeit ist nicht etwa ein Versuch, irgendeinen äußeren Faktor, nämlich den Imperialismus, als die einzige Ursache des Stillstandes hervorzuheben. Ganz im Gegenteil geht es darum, innerhalb der Logik des kapitalistischen Systems auf nationaler und internationaler Ebene, die die Lage bestimmenden inneren und äußeren Faktoren jedes Landes zu untersuchent". Unterentwicklung wird nun nicht mehr als eine Vorstufe oder eine Phase der Entwicklung angesehen, sondern als das Endprodukt einer Beziehung innerhalb des internationalen kapitalistischen Systems. Und hier ergibt sich wiederum als Schlußfolgerung, daß das, was wir überwinden müssen, nicht die Spannungen zwischen

---

13. *Claude [ulien:* L'Empire Americain, Grasset, Paris 1968, S. 222-223. Es empfiehlt sich, dieses Buch mit dem vorhergenannten zu vergleichen. Die französischen Journalisten kommen angesichts der genannten Probleme auf Grund ihrer Betrachtungsweise zu völlig anderen Schlußfolgerungen.
14. Zit. in *[ulien,* S. 223.
15. *Karl Deutsch:* The price of integration, in: *Deutsch* et a!.: The Integration of Political Communities, Lippincott, Phi!. 1964, S. 143-178. - *Black,* a.a.O, S. 29, 132, 153.
16. *Francais Perroux:* L'Economie du XXème siede, P.U.F., Paris 1964, Hieme part, Les Poles de Croissance, S. 123-276.
17. Als eine gute neue Bibliographie über das Thema ist heranzuziehen *Gonzalo Arroyo, 5./.:* Pensamiento latino-americano sobre subdesarrollo *y* dependencia, in: Mensaje, Sanriago, Oktober 1968, Nr. 163, S. 516-520.
18. *Fernando Henrlque Cardoso y Enzo Faletto:* Dependencia *y* desarrollo en America Latina, in *Helio /aguaribe* et a!.: La dominacion de America Latina, Francisco Mondoa Ed., Lima, 1968, S. 193. Vgl. *Andre Gunder Frank:* Capitalism and Underdevelopment in Latin America, Monthly Review Press, N.Y.1967.

Modernisierung und Humanisierung sind, sondern Modernisierung und Humanisierung selbst, so wie sie innerhalb des Systems anzutreffen sind.

Wie kann das geschehen? Eine sachgemäße Antwort wäre nur möglich auf Grund einer ausführlichen Untersuchung der politischen Aktionsmöglichkeiten – und das würde den Rahmen dieses Beitrages sprengen (und ist außerdem das Thema anderer Beiträge zu diesem Forum). Die gemeinsame Anstrengung, die Menschen der entwickelten und der unterentwickelten Länder miteinander verbinden kann, wird nicht ein »naives Streben nach Entwicklungen auf Grund von Selbsthilfe« (naive search for self-supported developments) sein können; es geht vielmehr darum, die *Machtstrukturen* zu brechen. Das erfordert klare Einsichten, Mut und Phantasie. Es ist auch nötig, im voraus wenigstens einen allgemeinen überschlag der Kosten vorzunehmen. Greifen wir nur eine Frage heraus, um zu zeigen, wie schwer es ist, in diesem Bereich objektiv zu sein. Nehmen wir das Problem der Gewalt. Wir müssen uns davor hüten, es als ein abstraktes Problem zu behandeln; wir müssen es sehen als eine Frage nach den besonderen Mitteln in einer bestimmten Lage. Für einige ist es eine magische Strategie, die alle Probleme löst; andere verdammen die Gewalt, wobei sie ihr Urteil auf eine Moral gründen, die zur Geschichte im Widerspruch steht. Sehen wir nach, wie das Problem von C. *E. Black* analysiert wird, den wir weiter oben als einen zitiert haben, der frei ist von dem Verdacht, befangen zu sein. Er schreibt: "Zwischen dem siebzehnten und neunzehnten Jahrhundert sind Großbritannien, Frankreich, die USA, Deutschland und Italien durch größere Revolutionen und Bürgerkriege erschüttert worden, und so ist kaum anzunehmen, daß die Staaten, die sich später modernisieren, Gewalt vermeiden können ... Die Gewalt, die politische Modernisierung mit sich bringt, nimmt viele Formen an; am bekanntesten unter ihnen ist die Revolutiont".« Seltsamerweise hat gerade das Land, das einen der blutigsten Bürgerkriege der modernen Zeit in seinem Entwicklungsprozeß durchgemacht hat, es schwer, zu verstehen, was so vielen Sozialwissenschaftlern durchaus klar ist. Oder ist es vielleicht so, daß der Ersatz objektiver Analysen durch vage philanthropische Absichtserklärungen nur die Angst davor verdecken soll, daß man doch eigentlich den Problemen an die Wurzel gehen müßte, daß dadurch aber das System selbst in Frage gestellt werden könnte?

Weil die unterentwickelten Völker jahrhundertelang die Kosten der Modernisierung getragen haben, werden sie vielleicht in der Lage sein, verhältnismäßig schnell eine Kritik des »liberalen Humanismus« zu entwickeln. Aber das enthebt die entwickelte Welt nicht der Verantwortung, aufzuwachen. *H. Marcuse* hat vermutlich recht, wenn er sagt, daß die größte Schwäche des revolutionären Denkens darin besteht, daß sie »nidit dazu fähig ist, die befreienden Tendenzen *innerhalb* der etablierten Gesellschaft zu demonstrieren«[20]. Kürzliche Ereignisse in den Vereinigten Staaten und Europa und das enorme Potential der Jugend und ihres Protestes mögen Zeichen sein, daß etwas anfängt, sich zu ändern, wenn auch langsam. Es ist durchaus möglich, daß die neue Generation in ihrem Suchen nach neuen Formen der Modernität und nach dem Weg zu einem neuen Humanismus freier von Vorurteilen sein wird als ihre Vorgängerin.

---

19. Black, a.a.O, S. 66, vgl, S. 150, 151, 166.

20. Herbert Marcuse: One Dimensional Man, Beacon Press, Boston 1968, S. 254.

Gegen Ende des 19. und zu Anfang des 20. Jahrhunderts gab es innerhalb der katholischen Kirche, besonders in Europa, harte Auseinandersetzungen zwischen Modernen und Antimodernen, ganz ähnlich wie einige Jahrhunderte zuvor der Humanismus des Erasmus von Rotterdam den Konservativismus seiner Zeitgenossen aufgerüttelt hatte. Wer erinnert sich nicht der Kontroversen, die anläßlich der Verdammung von *»L'Avenir«* aufbrachen, weiter zur Verurteilung des *»Sillon«* und dann zu dessen Gegenstück, der Verurteilung der *Action Francaise,* führten - bis man schließlich beim Zweiten Vatikanischen Konzil anlangte? Es war eine Debatte von wenigstens hundert Jahren Dauer, in der man die Prä-Modernen angriff, die den Geist von *Rerum Novarum* zu interpretieren versuchten. Das eigentlich Tragische in diesen langwierigen Debatten besteht aber darin, daß sie sich um Probleme drehten, die die Geschichte der Menschheit bereits gelöst hat. Demokratie und Republik wurden erst dann akzeptiert, als man nach andern neuen Systemen zu suchen begann. Das »Moderne« wurde erst akzeptiert, als es schon nicht mehr modern war. Die Auseinandersetzung zwischen der »theologischen Vorhut« der unterentwickelten Welt - wie man sie in Lateinamerika anläßlich der seltsamen Debatte genannt hat, die durch die Enzyklika *Humanae Vitae* ausgelöst wurde-! - und ihren Gegnern ergibt sich zum Teil daraus, daß die Theologie mit den Daten der Gesellschaft von gestern arbeitet und mit *den* Elementen der heutigen Gesellschaft, von denen sie selbst die kräftigste Unterstützung erhält. Ähnlich wie bei den Fragen nach Autorität und Verantwortung beruhen auch hier die Beziehungen innerhalb der christlichen Gemeinschaft auf geistigen Strukturen, durch die die Diskussion über Menschenrechte im voraus bestimmt ist. Die Fragen nach sozialer Gerechtigkeit und Frieden erhalten so ihre Struktur dadurch, daß sie zu den Problemen der westlichen kapitalistischen Welt in Beziehung gesetzt werden, und da sie infolgedessen nicht darauf angelegt sind, diese zu transzendieren, ist ihre Behandlung praktisch ein Beitrag zur Verteidigung dieser Welt. Die Texte bestimmter »Pioniere« über Geburtenkontrolle und die Veröffentlichungen einer pazifistischen Theologie - vielleicht sollte man sie besser Ideologie nennen - über das Gewaltproblem sind ausgezeichnete Beispiele.

Und nun befinden wir uns also in der merkwürdigen Lage, daß wir einen »modernistischen Vorkämpfer« diskutieren, während doch der Modernismus schon ersetzt wird, weil er nicht mehr modern ist. Daher kommt es, daß viele Liberale angeklagt werden, zur Avantgarde zu gehören, während ihre politische Position doch tatsächlich längst konservativ ist. *Jacques Maritain,* dem wir alle zweifellos viel verdanken, kommt, indem er seine traditionsbestimmte Jugendarbeit (gegen den Modernismus) hinter sich läßt, zu einem Lobpreis der liberalen Gesellschaft (in »Reflections on America«), Dennoch bleiben die Berührungspunkte zwischen den beiden Polen in seinem letzten Werk, »The Peasant of Garonne«, noch sichtbar, in dem er zeigt, wie wenig er vom Entwicklungszeitalter versteht. In Lateinamerika sind die Pioniere der vierziger Jahre die Neokonservativen der Gegenwart. Eine bemerkenswerte Ausnahme stellt *Alceu de Amoroso Lima* (Tristao de

21. Siehe *Alberto Methol Ferre:* Pablo VI, o eI Honor de Dios, in: Vfspera, Montevideo, Oktober 1968, Nr. 2, 7, S. 75-85.

Ataide) dar, dessen Sensibilität und Intuition ihn für die gegenwärtige Welt offenhalten. Wann werden wir uns dessen bewußt werden, daß wir uns zwar selbst als »aggiornatti« (im päpstlichen Sinne Moderne) betrachten, weil wir die sogenannte Religionsfreiheit akzeptieren, daß wir aber zugleich noch nicht einmal begonnen haben, für die Befreiung des Menschen zu kämpfen?

Wie können wir die Moderne transzendieren, wenn ein Teil der christlichen Gemeinschaft bei ihr noch nicht einmal angekommen ist? Vielleicht gibt es einen Weg. Der Bewohner der sogenannten unterentwickelten Welt kann bestimmte Phasen des Prozesses des kapitalistischen Modernismus überspringen und unmittelbar zu entsprechenden großen Leistungen vordringen; und deshalb kann er mit größerer Freiheit experimentieren als sein Bruder in der überflußgesellschaft. Könnten nicht die Christen in gleicher Weise bestimmte liberale Positionen überspringen und sich unmittelbar für radikale Lösungen einsetzen (directly favoring radical options)?

Einige Texte des »Regionalrates- der Lateinamerikanischen Bischöfe in Medellin 1968 sind durchaus ermutigend und helfen uns, den Pessimismus zu mindern, der in den letzten Absätzen zum Ausdruck kam. Man vergleiche zum Beispiel den Bericht über Laienbewegungen: Die Bischöfe erklären, daß die Geschichte unserer Völker zur Zeit charakterisiert ist durch deren Sozialordnung; objektiv betrachtet sind diese Völker wegen ihrer Unterentwicklung den Phänomenen der Randexistenz. der Entfremdung und der Armut in massiver Weise ausgesetzt; in letzter Analyse sei dies bedingt durch Strukturen wirtschaftlidier, politischer und kultureller Abhängigkeit von den industriellen Zentren, die ein Monopol in Technologie und Wissenschaft innehaben (Neokolonialismus, vgl, *Populorum Progressio* 3). Und subjektiv betrachtet könne man ein scharfes Bewußtsein der gleichen Situation beobachten, das in vielen Teilen der lateinamerikanischen Bevölkerung Proteste ,hervorruft und Hoffnungen auf Freiheit, Entwicklung und soziale Gerechtigkeit weckt. Diese komplexe Lage »stellt den Laien in Lateinamerika unmittelbar vor die Forderung, sidi persönlich für Freiheit und Humanisierung einzusetzen«, Nach der Bischofserklärung muß der Laie »ein Zeichen der Befreiung, der Humanisierung und der Entwicklung sein«22.

Wenn der Christ glaubt, daß die Geschichte einen Sinn hat, muß er sich klarmachen, daß es immer der Mensch ist, der sich ihr verweigert im Namen von etwas, das weiter entfernt liegt. Dieses» jenseits- hat seinen vollen Sinn nach der Zeit in der eschatologischen Dimension, aber sein Sinn wird doch schrittweise in der Zeit im Bauen der Welt entfaltet.

Es gibt einen utopischen Horizont, den wir ständig suchen. Laßt uns aber auch nicht vergessen, daß dieser Prozeß mit Gegensätzen verknüpft ist. Ein »Teilhardianisches« Steckenpferd ist hergestellt worden, das zu einer Vereinfachung der Ursprünge und zu naivem Optimismus führt. Aber dies System bietet keine befriedigenden Erklärungen an für Dachau, Hiroshima, Napalm und Imperialismus. Wenn wir es annehmen würden, hätten wir mit einer unendlichen Modernisierung und einer sich immer mehr ausbreitenden Humanisierung zu rechnen. Vergessen wir nicht, daß *wahre Befreiung* Selbstverleugnung und Entbehrung fordert, also einen hohen Preis und großes Risiko.

22. Vgl. *Hector Borrats* EI gran impuIso, Vfspera, a.a.O, S. 10.

Nichts geht schneller vorüber als das Moderne. Morgen ist es schon Vergangenheit, aber in einem andern Sinne wird es doch fortgesetzt. Nichts ist unvollständiger als der Prozeß der Humanisierung, die so oft im Namen eines Pseudo-Humanismus zerstört wurde. Man hat gesagt, daß der Mensch in unendlicher Weise den Menschen hinter sich läßt. So werden auch in der Zukunft die neuen Systeme anderer »moderner Zeiten« und anderer »Humanismen« vergehen unter ihren Widersprüchen. Heute ringen wir darum, daß sie kommen mögen; morgen darum, daß sie vergehen mögen. Nur auf solche Weise geht die Geschichte vorwärts. Dieser Drang nach vorwärts darf uns aber doch nicht blind machen gegenüber den dringenden Notwendigkeiten von heute und gegenüber dem Sinn, den der Prozeß der Befreiung heute für uns hat. Deshalb müssen wir uns auf die notwendigen Themen konzentrieren und nebensächliche Schwierigkeiten überwinden. Modernisierung und Humanisierung erhalten einen Sinn, nur soweit wir sie auf den Ebenen betrachten, auf denen ihre inneren Konflikte Lösungen finden können. Solange sie innerhalb der Mauern des kapitalistischen Systems eingeschlossen sind, stellen sie uns in einen Teufe1skreis: moderne Technik dehumanisiert, und Dehumanisierung führt zum Gebrauch der Technik gegen den Menschen. Laßt uns diese Tautologie nicht akzeptieren! Wir sollten sie entzweibrechen durch eine Verpflichtung zum Handeln, die das System verwirft und den Prozeß der Befreiung in weltweitem Umfang für alle Menschen in Gang setzt. Wenn wir in einem interamerikanischen Forum diese Probleme nicht deutlich aussprechen, täuschen wir uns gegenseitig und verfehlen die Wahrheit.

All dies gründet sich indirekt, aber auch ausdrücklich auf *Hoffnung*. Mit dem brasilianischen Dichter *Murilo Mendes* können wir sagen:

»Der Mensch ist ein Wesen der Zukunft.
Eines Tages werden wir sichtbar werden.«

Prof. L. A. Gomez de Souza *Santiago/Chile*
Lateinamenkarusche Schule für politische Wissenschaft und Verwaltung

Woran die Welthandelskonferenz in Neu-Delhi gescheitert ist"

VON KLAUS LEFRINGHAUSEN

Höhepunkt der weltwirtschaftlichen Auseinandersetzung der Entwicklungsländer mit den Industrienationen war die Welthandelskonferenz 1968 in Neu-Delhi. Auf diese Konferenz konzentrierten die Entwicklungsländer ihre Hoffnungen auf die handelspolitischen Fortschritte im I. Entwicklungsjahrzehnt am Vorabend des II. Entwicklungsjahrzehntes. Wenn wir nach den Gründen für das Scheitern dieser Konferenz fragen, dann fragen wir gleichzeitig nach möglichen Konsequenzen dieses Scheiterns für den künftigen ökonomischen Weltfrieden. Schon das Jahr 1970 wird das Jahr der großen Weichenstellungen für die Konzeption der II. Entwicklungsdekade sein, und wenn wir als Christen dazu einen profilierten Beitrag leisten wollen, der zumindest zeigt, daß wir mit der weltweiten Diskussion Schritt gehalten haben, werden wir zu ganz erheblichen geistigen Investitionen mit allen Konsequenzen auch für die Fragestellungen und Kapazitäten der theologischen Fakultäten gezwungen sein.

Im Herbst *1970* wird die UNO zum 25. Jahrestag ihres Bestehens eine feierliche Erklärung zur Konzeption des nächsten Entwicklungsjahrzehntes abgeben. Einige Kirchengemeinden bereiten sich schon jetzt auf Sondergottesdienste für diese vermutlich im September zu erwartende Deklaration vor, um in Form von Bittgottesdiensten deutlich zu machen, daß ein solches Zehnjahresprogramm durchaus etwas mit dem Glauben zu tun hat.

Inzwischen liegen außer einer Absichtserklärung der schwedischen Regierung mehrere Studien inter- und supranationaler Organisationen vor, die die Erfahrungen der I. Dekade nun in die Strategie der II. Dekade einfließen lassen. Das Internationale Arbeitsamt hat zum 50jährigen Jubiläum ein Weltbeschäftigungsprogramm publiziert. Die FAO hat einen »Indicative World Plan for Agricultural Development« fertiggestellt, die Weltgesundheitsorganisation hat eine Studie über die Probleme Gesundheitsfürsorge, Ernahrung und Bevölkerungskontrolle erarbeitet, und die UNESCO wird bis zur UNO-Erklärung noch konkrete Einzelziele auf dem Erziehungs- und Ausbildungsbereich definieren.

Mit großer Spannung wurde der für den Herbst 1969 angekündigte sogenannte Pearson-Bericht erwartet. Der ehemalige kanadische Premierminister *Lester B. Pearson* leitete eine Kommission für internationale Entwicklung, die auf Anregung des ehemaligen Weltbankpräsidenten *Georg* D. *Woods* zurückgeht, der 1967 anläßlich einer Ansprache in Stockholm den Vorschlag machte, »man solle die etwa 12 führenden Experten der Welt auf dem Gebiet der Entwicklungspolitik zusammenholen, damit sie die Wirkung 20jähriger Entwicklungshilfe studieren, Ergebnisse bewerten, Irrtümer klarstellen und eine Strategie vorschlagen, die sich in der Zukunft besser bewähren würde«,

Man wird dabei zu prüfen haben, was denn alles unter dem bisherigen Begriff »Entwicklungshilfe« wirklich als solche anzusprechen ist; ob die Amerikaner nicht weitgehend

* Leicht erweiterte Fassung emes Referates vor der Societas Erhica in Straßburg am 8. 9. 1969.

eine Abwehr des Kommunismus im Auge hatten, die Deutschen eine Hilfestellung in Sachen Wiedervereinigung oder die Franzosen die weitere enge Bindung ehemaliger Kolonien an das frühere Mutterland. Exportkredite über ein Jahr hinaus zählen nach den Grundsätzen des DAC (Entwicklungshilfe-Ausschuß der OECD) ebenfalls als Entwicklungshilfe. Ist das in diesem Ausmaß überhaupt berechtigt? Die entscheidende Frage, die sich die Kommission gestellt hat, ist, »was nach allen Erfahrungen den Entwicklungsländern wirklich hilft und welche Voraussetzungen hierfür auch bei den Empfängern vorhanden sein müssen«,

Bei allen Fragen nach einer Strategie für die Ir. Dekade liegt der Akzent im Bereich der Handelsprobleme. So haben auch die OECD-Staaten auf Drängen der Entwicklungsländer ihre Zusage auf der Welthandelskonferenz wahr gemacht, ein Programm für entsprechende Handelserleichterungen vorzulegen.

Die erste Stufe einer Einbeziehung des Handels in die Entwicklungshilfe würde darin bestehen, daß die reichen Nationen die Industrieprodukte der Entwicklungsländer zoll- und kontingentfrei auf ihre Märkte lassen. Schon die Welthandelskonferenz in Neu-Delhi 1968 hatte die Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD) beauftragt, bei ihren 22 Mitgliedsländern - ganz überwiegend Industrienationen - im einzelnen festzustellen, welche Zugeständnisse sie gegenüber den Entwicklungsländern in dieser Beziehung machen wollten. Der OECD-Generalsekretär hat jetzt dem Generalsekretär der Welthandelskonferenz ein Dokument überreicht, in dem die Ergebnisse dieser Umfragen zusammengefaßt sind. Bei der Lektüre muß man feststellen, daß die Meinungsverschiedenheiten zwischen den Industrienationen nach wie vor groß sind.

Diese Meinungsverschiedenheiten beruhen vor allem darauf, daß verschiedene Industrienationen mit Gruppen von Entwicklungsländern historisch oder durch wirtschaftliche Interessen verbunden sind, während andere Staaten solche Bindungen nicht kennen. Ein hervorragendes Beispiel für die Interessen-Verflechtung ist das Britische Commonwealth, dessen Mitglieder sich gegenseitig Zollpräferenzen gewähren. Die Britische Regierung hat denn auch der OECD gegenüber geltend gemacht, daß neue Präferenzen, die sie anderen Entwicklungsländern einräumen könnte, der Zustimmung des Commonwealth bedürften. Frankreich ist in einer ähnlichen Situation. Die Präferenzen an seine früheren afrikanischen Besitzungen und deren Nachfolgestaaten sind allerdings zum großen Teil von der EWG übernommen worden. Diese Länder sind heute mit der EWG assoziiert, sie bilden ebenfalls eine geographisch begrenzte Präferenzzone. Wenn diese Präferenzen den Entwicklungsländern aller Kontinente gewährt würden, dürften die Bande zwischen der EWG und ihren assoziierten Staaten lockerer werden.

Die USA haben von vornherein dafür plädiert, neue Zollpräferenzen für Entwicklungsländer ohne Unterschied der ganzen Dritten Welt zu gewähren ohne Rücksicht auf die historischen Präferenzzonen. Dennoch weiß man, daß auch die USA in Südamerika besondere wirtschaftliche Interessen haben und zahlreichen Ländern ihres Subkontinents eine Präferenzbehandlung einräumen.

Für eine wirklich gleichmäßige Begünstigung aller Entwicklungsländer treten deshalb nur wenige OECD-Länder ein, darunter Japan, die Schweiz und die skandinavischen

Länder. Die Unterschiedlichkeit der Standpunkte gilt jedoch nach den OECD-Verhandlungen nicht mehr als unüberwindlich, sie dürfte sich bei den künftigen Verhandlungen mit den Entwicklungsländern nur noch in den Modalitäten der Präferenzgewährung auswirken.

Die OECD-Länder sind übereingekommen, Zollpräferenzen zunächst auf zehn Jahre zu gewähren und danach eine Verlängerung ins Auge zu fassen. Nach Auffassung der EWG, der USA, der nordischen Länder und auch Großbritanniens soll die Präferenz in einer vollkommenen Zollfreiheit für industrielle Erzeugnisse liegen. Japan will jedoch für einige Produkte nur eine 50prozentige Ermäßigung gewähren, und die Schweiz faßt ein gestaffeltes System ins Auge, wobei sie das Ausmaß der Präferenzen von den weiteren Verhandlungen abhängig macht. Die EWG, die für ihre Mitglieder an den Verhandlungen teilgenommen hat, sieht keinerlei sachliche Ausnahmen vor. Dagegen will Großbritannien Erzeugnisse der Stahlindustrie und auch Baumwollprodukte vorläufig ausschließen. Die USA machen Vorbehalte bei Textilien, Schuhen, Rohöl und Mineralölprodukten. Nach Auffassung der USA, Großbritanniens, der Schweiz und einiger anderer Länder sollen die Zollpräferenzen ohne Mengenbeschränkung gewährt werden. Die EWG, Japan und Österreich wollen dagegen Kontingente für die zollfreien Importe festsetzen. Einig ist man darüber, daß Ausweichklauseln geschaffen werden müssen, die es einzelnen Ländern erlauben, die begünstigten Importe zu stoppen, wenn ganze Branchen ihrer Industrie dadurch gefährdet werden sollten.

Nachdem die Industrieländer ihren Standpunkt dargelegt haben, muß im Rahmen der Welthandelskonferenz mit den Entwicklungsländern verhandelt werden. Es ist anzunehmen, daß einige Monate vergehen, ehe dabei praktische Resultate zu verzeichnen sind. Immerhin haben die OECD-Arbeiten ergeben, daß bei den reichen Nationen guter Wille besteht.

Auch *Robert Jackson,* Ehemann der Referentin Jackson auf der Weltkirchenkonferenz in Uppsala, hat, wie die Neue Züricher Zeitung vom 3.12.1969 berichtete, einen Katalog von Vorschlägen für das Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen vorgelegt.

Der Jackson-Bericht gelangt zum Schluß, daß das heutige der Entwicklungshilfe gewidmete System der UN sowohl in quantitativer als auch in qualitativer Hinsicht die äußerste Kapazitätsgrenze erreicht habe, um noch wirkungsvoll funktionieren zu können, und daß **es** zum Teil bereits deutlich überlastet sei. Die Fristen für die Gutheißung und die Ausführung von Entwicklungsprojekten seien angesichts der Dringlichkeit dieser Projekte zu lang. Das aufgestellte Entwicklungsprogramm entspreche sodann nicht immer den Prioritätserfordernissen, und seine Ergebnisse entsprächen vor allem auf dem Gebiete der Investitionen nicht immer den gehegten Erwartungen. Alle diese Mängel ließen sich zum Teil auf das Fehlen einer globalen Entwicklungspolitik zurückführen. Bisweilen leide die Zusammenarbeit mit den Entwicklungsländern außerdem unter der Haltung der Donatoren. Auch fehle den Vereinten Nationen ein geeigneter Apparat für die Programmierung auf nationaler Ebene und für die Harmonisierung der von ihrem Hilfssystem zu erbringenden Leistungen. Sodann fehlten wirksame Verfahren zur Verwirklichung der Hilfsprojekte und für die Aktivitäten, die danach entfaltet werden sollten. Auch erfordere

das die Entwicklungshilfe betreffende organisatorische Durcheinander in den einzelnen Ländern und Regionen sowie am Hauptsitz der UN eine zentrale politische Leitung des Entwicklungsprogramms.

Leider fehle es außerdem überall an Phantasie, die gewaltigen Fortschritte der Wissenschaft und der Technik zum Vorteil der Entwicklungsländer auszunutzen. Auch fehle den Vereinten Nationen eine besondere Abteilung beziehungsweise ein sogenannter »Brain Trust«, der die eingehenden Informationen objektiv beurteilt und allenfalls zuhanden der Entwicklungshilfe verwertet. Schon aus diesem Grund sei es eigentlich einleuchtend, daß sich das den UN zur Verfügung stehende Hilfspotential nicht in der besten Art und Weise ausnützen lasse. Auch wird darauf hingewiesen, daß im gegenwärtigen Entwicklungsprogramm der UN ein Anteil von etwa 20% oder 36 Millionen Dollar für Zwecke verlorengehe, die nicht direkt damit zusammenhingen.

Im Bericht wird vorgeschlagen, daß das System der UN für die Entwicklungshilfe ohne Zeitverlust einer eingehenden Revision unterzogen und wirksamer sowie auch geschmeidiger gemacht werden sollte. Für die technische Zusammenarbeit wäre dabei ein spezieller Zyklus zu schaffen, in dem die Programmierung dieser Zusammenarbeit mit den nationalen Entwicklungsplänen zu synchronisieren wäre. Auch wird vorgeschlagen, zuhanden der Entwicklungshilfe der UN ein hochintegriertes Informationssystem zu errichten, das sowohl auf technische und wissenschaftliche als auch auf wirtschafl:liche und soziale sowie auf operationelle und administrative Fragen ausgerichtet zu sein hätte und das ermöglichen würde, eine einzigartige Reserve an Wissen über die internationalen Angelegenheiten zu speichern.

Der]ackson-Bericht sieht vor, daß das PNUD (Verwaltungsrat des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen) weiter als zentrale Behörde der UN-Entwicklungshilfe amtieren, dabei aber inskünflig die volle Verantwortung für die von den UN auf dem Gebiet der technischen Zusammenarbeit und der Vorinvestition entfalteten Aktivitäten tragen sollte. Das PNUD müßte zu diesem Zwecke genügend verstärkt und auf die gleiche Stufe wie die Weltbank erhoben werden, die für die in den Entwicklungsländern durchzuführende Investitionshilfe zuständig ist. Die Sonderorganisationen und -institutionen der UN hätten im Rahmen des PNUD dabei eine beratende Rolle zu spielen, wobei für technische Fragen eine spezielle Beratungsinstanz des PNUD zu schaffen wäre. Eine weitere den Vereinten Nationen unterstellte Sondergruppe sollte außerdem eine enge Verbindung zwischen dem PNUD und den anderen Institutionen der UN gewährleisten. Der den UN unterstellte Verwaltungsausschuß für Koordinierungsfragen müsse dahin gebracht werden, daß er auf der Ebene der Sekretariate die gesamte Wirtschafl:s- und Sozialpolitik koordinieren könnte. Auch wäre für die Entwicklungshilfe der UN ein neues, klareres Finanz- und Budgetsystem zu schaffen. Im]ackson-Bericht wird ferner die Ansicht vertreten, das PNUD mit Vorteil von New York nach Genf überzusiedeln, weil hier zahlreiche mit der Ausführung der Entwicklungshilfe beauftragte Sonderorganisationen der UN untergebracht sind. Die Realisierung der im]ackson-Bericht enthaltenen Vorschläge würde eine Erhöhung der jährlichen Ausgaben des PNUD um ungefähr 7 Millionen Dollar nach sich ziehen, was sich nach der im Bericht vertretenen Ansicht aber durch die ansehn-

lichen Ersparnisse, welche die Sonderorganisationen der UN dabei machen könnten, mehr als kompensieren ließe.

Für die Verwirklichung der Vorschläge Jacksons sind zwei Phasen vorgesehen: die erste hätte sich auf die Jahre 1970-1971 und die zweite auf die Jahre 1972-1975, das heißt bis in die Mitte des zweiten Entwicklungsjahrzehnts der UN, zu erstrecken. Doch sind die Vorschläge nicht bloß auf die kommenden fünf Jahre begrenzt. Sie sind im Gegenteil darauf ausgerichtet, die ersten Etappen eines langen Prozesses zur weiteren Neugruppierung und Rationalisierung der Organe der UN zu sein, die sich mit der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung befassen. Der Wirtschafts- und Sozialrat der UN (ECOSOC) könnte dabei allmählich zum Zentrum eines eigentlichen Entwicklungssystems heranwachsen, während sich zwischen den Sekretariaten des PNUD, des Welternährungsprogramms und des Kinderhilfsfonds der UN mit der Zeit eine Fusion in die Wege leiten ließe. Auch könnten das UN-Departement für wirtschaftliche und soziale Fragen und das PNUD miteinander fusionieren und das Sekretariat eines erweiterten ECOSOC werden. Sodann wäre es möglich, daß sich die regionalen Wirtschaftskommissionen der UN und die regionalen Büros des PNUD in ihren geographischen Regionen zusammenschließen. Schließlich könnten die Sonderorganisationen der UN ihre weiter auf einzelne Gebiete ausgerichtete Politik in vermehrtem Maße mit der allgemeinen von ECOSOC zu definierenden Wirtschafts- und Sozialpolitik koordinieren.

Auch im kirdilldien Bereich wird intensiv an Konzeptionen für die 11. Dekade gearbeitet. Eine ökumenische, internationale Arbeitsgruppe hat 87 Empfehlungen zum künftigen Wirtsdlaftsverhalten der EWG gegenüber den Entwicklungsländern vorgelegt. Sie ist die erste »europäische Denkschriflet. Die Kammer der EKD arbeitet an Leitlinien für eine kirchliche Projektstrategie.

Bevor wir aber die großen und ungelösten Sachproblerne analysieren, werden wir zur Kenntnis nehmen müssen, daß es nicht nur ein Versagen und Scheitern gegeben hat, sondern daß auch Teilerfolge möglich waren, deren Bedeutung nicht zu unterschätzen ist. Dazu gehören: die Produktion von künstlichem Reis, die Ausbeutung von Nahrungsmittelreserven der Weltmeere, der Anbau eines neuen kurzhalmigen Weizens mit erheblicher Steigerung der Ernteerträge, die Möglichkeit der Erntevorausschätzungen durch Beobaditungssatelliten, die Entdeckung neuer Bodensdiätze durch die photographische Erfassung von Magnetfeldern der Erde, das ökonomische take off einiger ehemaliger Entwicklungsländer, die heute nicht mehr als solche anzusprechen sind, Wirtschaftsintegrationen **der** Entwicklungsländer untereinander, um zu Großraumwirtsdlaften übergehen zu können, der wachsende Entwicklungswille in den Entwicklungsländern selbst und die politische Unruhe in den Industrienationen über das Ausbleiben einer grundsätzlichen Neuorientierung der weltwirtschaftliehen Arbeitsteilung und manches andere mehr.

Diese Fakten sind für eine evangelische Ethik von großer Bedeutung, denn wenn man von einem Volk jahrelang die Bereitschaft zu einem Engagement fordert, ohne daß man ihm Erfolgsergebnisse vermittelt, darf man sich nicht wundem, wenn man plötzlich Wellen von Frustrationen erntet, gegenüber denen alle ethischen Appelle sich als wirkungslos er-

1. Gerechtigkeit und Solidarität, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1969, 72 S.

weisen. Das gilt insbesondere für Christen, die ja der Erfahrung nach in der Regel ganz wesentlich emotional motiviert sind.

Wir werden deshalb die Teilerfolge im Blick behalten müssen, auch wenn wir uns schwergewichtig den vorhandenen Problemlagen zuwenden wollen.

In der We1thande1spolitik überlagern sich gleichzeitig mehrere Konflikte, deren Frontverläufe sich nicht decken und die als fast unentwirrbarer Komplex zum allgemeinen Immobilismus der Welthande1spolitik beitragen.

1. ENTWICKLUNGSPOLITIK ALS AUSSENPOLITIK MIT ANDEREN MITTELN

Wenn die USA *sich* aus Vietnam und damit im wesentlichen audi aus Asien zurückziehen, schaffen sie damit ein Machtvakuum, das sie als Zankapfel der Sowjetunion und der Volksrepublik China zuwerfen. Damit wird im 11. Entwicklungsjahrzehnt erheblich aktualisiert, was auch in Neu-Delhi eines der beherrschenden Themen war, nämlich die machtpolitische Auseinandersetzung. Die 11. Entwicklungsdekade wird von dieser Auseinandersetzung um die Neuverteilung von Einflußsphären noch mehr geprägt sein. Entwicklungspolitik wird deshalb ganz erheblich Außenpolitik mit anderen Mitteln bleiben, weil der bislang vor allem verbale Konflikt nun nach machtpolitischen Konsequenzen drängt. Dabei sind die Entwicklungsländer Objekte und Subjekte dieser weltmachtpolitisehen Auseinandersetzung zugleich,

Krise und Niedergang des Kapitalismus vollzieht und vollzog sidi nach sowjetischer Lehrmeinung in drei Phasen: *die* erste endete nach dem Ersten Weltkrieg mit dem Entstehen der Sowjetmacht in Rußland, die zweite Phase nach dem Zweiten Weltkrieg endete mit dem Sieg des Sozialismus in ganz Osteuropa und China; und nun ist die Welt in die dritte Phase eingetreten, die darin besteht, daß die antikolonialistischen und damit antiwestlichen Bewegungen *in* den Entwicklungsländern einmünden in die weltweite Bewegung des Marxismus-Leninismus. Bereits 1923 zeichnete *Lenin* diese für den Marxisten faszinierende Vision der dritten Phase mit den Worten:

"Der Ausgang dieses Kampfes hängt *in* letzter Instanz davon ab, daß Rußland, Indien, China usw. die gigantische Mehrheit der Bevölkerung der Erde stellen. Gerade diese Mehrheit der Bevölkerung wird denn auch in den letzten Jahren *mit* ungewöhnlicher Schnelligkeit in den Kampf um ihre Befreiung hineingerissen, so daß es in diesem Sinne nicht die Spur eines Zweifels darüber geben kann, wie die endgültige Entscheidung des Weltkampfes ausfallen wird. In diesem Fall ist der endgültige Sieg des Sozialismus vollständig und unbedingt gesichert.«

Diese Bündelung marxistisch-leninistischer Kräfte einerseits mit den antikolonialistisehen Bewegungen der Entwicklungsländer andererseits könnte notfalls auch auf dem taktischen Umweg eines versuchten dritten Weges in den Entwicklungsländern geschehen. Ist erst ein revolutionärer Prozeß entstanden, so hoffte und lehrte man, wird sich dieser erst taktisch und später auch ideologisch an die Weltrevolution anlehnen und dann auch in ihm aufgehen müssen. In Kuba, China und teilweise auch *in* Ägypten hat sich diese Strategie der Errichtung einer »kolonialen zweiten Front gegen den Weltimperialismus« als

durchaus erfolgreich erwiesen. Die meisten der neuen Staaten haben ihre Souveränität jedoch durch einen friedlichen, zumindest aber unblutigen übergang von der Kolonialzeit zur Eigenstaatlichkeit erhalten. Mit einer solchen Möglichkeit hatte der Kommunismus kaum gerechnet, denn er ging immer von der Hypothese aus, daß die Interessen der Großkonzerne die jeweilige Regierungspolitik der Industrienationen bestimmen und daß deshalb in den Entwicklungsländern die Interessengegensätze sich so versteifen, daß nur ein revolutionärer Bruch die Emanzipation einleiten könne. Die westlichen Regierungen haben aber oft den Interessen der Industrie dann nicht entsprochen, wenn gleichzeitig übergeordnete staatliche Interessen zu wahren waren.

Die westlichen Industrienationen gingen mehr und mehr dazu über, ihre Hilfeversprechen weitgehend einzuhalten, auch wenn die Regierungen der Empfängerländer polirisdi zum Osten hin tendieren, weil man nämlidi genau wußte, daß eine wirtschafHiche Bestrafung antiwestlicher Polemik diese Länder nun mit Sicherheit und mit ökonomischem Zwang zum Osten auslieferte.

Die meisten der vierundachtzig Staatsstreiche seit 1959 verliefen deshalb nicht nach Lenins Prophezeiung.

Die weltrevolutionäre Abstinenz der Sowjetunion wurde notwendig, weil sie sich mit den USA auf eine Zwei-Mächte-Hegemonie der gesamten Welt geeinigt hatte. Diese geheime»Weltfriedensordnung« gestattete keinem der Giganten eine wesentliche Veränderung der Einflußsphären. Man war und ist deshalb auf Expansion auch kaum noch bedacht, sondern die Aufmerksamkeit richtet sich auf China als drittes Subjekt der Weltpolitik, das sich anschickt, die Zweiteilung der Welt nicht mehr als gegeben hinzunehmen, sondern sie zu sprengen, um als drittes weltpolitisches Zentrum eine Umverteilung der Einflußsphären zu erreichen. Die Volksrepublik China wurde von den jetzigen Weltmächten in die Zange genommen und militärisch völlig umkreist. China selbst versuchte den Druck dieser Zange dadurch zu lockern, daß es die Entwicklungsländer nun ihrerseits aufforderte, die Industrienationen einzukreisen. Mao hatte den Kampf (gegenTschiangkaischek) immer vom Lande aus in die Stadt getragen. Sein Kampfziel waren jeweils die Städte. Nach diesem Rezept ist auch der Kampf des Vietkong ein Kampf, der vom Lande bzw. den Dörfern jeweils gegen die Städte vorgetragen wird. Dieses Denkmodell wird nun von Lin Piao auf die Weltpolitik übertragen. Die Entwicklungsländer sollen sich als die»Weltdörfer« verstehen und gegen die Industrienationen als die Weltstädte kämpfen. Die Weltdörfer haben den gesdiidulidien Auftrag, die Weltstädte einzukreisen. Dieses Einkreisen ist eine Antwort der Chinesen auf die Zangenbewegungen der USA und der UdSSR, durch die sich die Volksrepublik China gefährdet sieht. Der Hauptwiderspruch der Gegenwart besteht deshalb nach diinesisdier Ansicht nicht mehr zwischen sozialistischen und kapitalistischen Staaten, sondern zwischen den Entwicklungsländern einerseits und den imperialistischen Staaten andererseits. Damit hat sich das Zentrum der Weltrevolution aus den sozialistischen Staaten in die Entwicklungsländer verlagert. Die Sowjetunion wäre damit wesentlich zum Objekt der Weltgeschichte degradiert. Daran ändert auch nichts die zur Zeit noch mögliche atomare Erpressung der Kleinen durch die Großen, denn »die Welt erzittert nicht durch die physikalische Bombe der Atommächte, sondern

durch die geistige Atombombe der revolutionären Völker« (Mao). Zwischen unterdrückten und unterdrückenden Nationen gibt es keine Koexistenz, sondern nur bewaffneten Kampf. Dieser Kampf kann, wie Vietnam zeigen soll, für die revolutionären Völker auf jeden Fall nur siegreich sein, weil den Industrienationen durch das atomare Patt wieder ein traditioneller Landkrieg aufgezwungen wird, in dem der revolutionäre Freiheitskämpfer, der wie ein Fisch im Wasser öffentlicher Sympathie schwimmt, jedem noch so bewaffneten Gegner überlegen ist. Dafür ist Vietnam Lehrbeispiel und Generalprobe zugleich. Schließlich kann nach Maos Worten die Welt nur mit dem Gewehr umgestaltet werden. Wenn der vietnamesische Testfall einer Volkskriegsstrategie die Bewährungsprobe besteht, können die revolutionären Völker Afrikas, Asiens und Lateinamerikas, auf ihre eigene Kraft vertrauend, mit der Einkreisung der »Weltstädte« beginnen. Wie sehr im chinesischen Denken die Einkreisung im Vordergrund steht, zeigt die jüngst angenommene Parteiverfassung, in der es heißt: »Es existiert eine Gefahr der Aggression durch den Imperialismus und durch den von der Sowjetunion angeführten modernen Revisionismus. Der amerikanische Imperialismus und der sowjetische moderne Revisionismus versuchen, China einzukreisen.« In der alten Parteiverfassung war noch zu lesen: »Die Partei ist bestrebt, Chinas Freundschaft mit allen anderen Ländern im Lager des Friedens, der Demokratie und des Sozialismus, angeführt von der Sowjetunion, zu entwickeln und zu stärken wie auch die internationale Solidarität des Proletariats zu vertiefen und von den Erfahrungen der kommunistischen Weltbewegung zu lernen,« So ist die Sowjetunion plötzlich zum Hauptkampfziel einer weltmachtpolitischen, revolutionären Konzeption geworden. Die Auseinandersetzung um die neuen ideologischen und machtpolitischen Todesstreifen auf der Erde war einer der Hauptgründe für das Scheitern der Welthandelskonferenz.

2. DIE WELTWIRTSCHAFTLICHE AUSEINANDERSETZUNG MIT DEN ENTWICKLUNGSLANDERN

Wenn eine Familie an einem Feiertag 20 DM für Aufgaben der Entwicklungshilfe spendet, dann ist das etwa der Gegenwert für die Unterbezahlung der Menge an Kaffee und Schokolade, die die Familie eben an diesem Feiertag verzehrt. Mit diesem Beispiel versucht die Denkschrift der Vereinigung deutscher Wissenschaftler einsichtig zu machen, daß die Spendenleistungen zwar sehr wesentlich sind, aber dennoch keine Gewissensberuhigung darstellen dürfen-, Wir dürfen uns von unseren eigenen finanziellen Opfern nicht vom Hauptproblem, nämlich der Neuordnung weltwirtschaftlicher Arbeitsteilung, ablenken lassen. Wie unerträglich die Entwicklung der Weltwirtschaft geworden ist, macht dieselbe Denkschrift an einem anderen Beispiel deutlich: 1954 brauchten die Entwicklungsländer, um einen Jeep zu kaufen, **14** Sack Kaffee. Vor 1962, also schon acht Jahre später, benötigten sie für einen Jeep 39 Sack Kaffee'. So sehr haben sich einige weltwirtschaftliche Positionen zuungunsten der Enrwicklungsländer verschoben. Diese Situation ist das Ergebnis einer tragischen Geschichte.

---

2. [urgen Heirmcbs (Hg.): Welternahrungsknse oder Ist eme Hungerkatastrophe unausweichlich? Harnburg 1968, S. 15.

3. [urgen Hemncbs (Hg.), a.a O. S. 13.

Nachdem die Industrienationen Europas durch ihre Wirtschaftsintegration zur Großraumwirtschaft übergegangen sind, haben sie den Grad der Selbstversorgung so erhöhen können, daß sie ihrerseits von den ehemaligen Kolonien nicht mehr abhängig sind. Hinzu kommt, daß die Rohstoffpreise und damit das Einkommen der Entwicklungsländer kaum steigen, während die Preise für Waren der Industrienationen wegen des hohen Lebensstandards ständig steigen. Die Kosten dieses Lebensstandards sind in unseren Preisen mit einkalkuliert, so daß unser Lebensstandard von den Entwicklungsländern beim Handel mitfinanziert wird. Außerdem bringen uns die oft unter dem Existenzminimum liegenden Löhne in den Entwicklungsländern in den Genuß sehr billiger Rohstoffpreise. Weil nun unsere staatlich.e und kirchliche Entwicklungshilfe nur einen Bruch.teil des Schadens durch diese Welthandelssituation ausgleich.t, sprechen die Entwiddungsländer davon, daß per Saldo sie es sind, die den reichen Industrienationen eine Entwicklungshilfe leisten.

Diese weltwirtschaftliche Chancenungleichheit, die in diesen Beispielen, wenn auch. vereinfach.t, so aber doch. auch. veransch.aulicht wird, versuchte man in weltweiten Konferenzen zu beseitigen.

Die an sich. junge Geschichte der Welthandelskonferenz reich.t nur bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges zurück. Um Wirtschaftskrisen und sich. daraus ergebende nationalistische Bewegungen und politisch.e Krisen nach dem Zweiten Weltkrieg zu verhindern, versuch.ten die Amerikaner, den Welthandel von möglichst vielen finanziellen und administrativen Hemmnissen zu befreien. Der Wirtsch.afts- und Sozialrat der Vereinten Nationen regte eine Weltwirtschaftskonferenz an, die dann 1947 die *Havanna-Charta* zur Errich-eang einer internationalen Handelsorganisation besch.loß. Vornehmlich. der amerikanische Kongreß verweigerte dieser Charta die Zustimmung aus Abneigung vor den vorgesehenen Maßnahmen der Wirtsch.aftslenkung. Dagegen setzten sich. die Liberalisierungsvorhaben auf dem Zollsektor durch.. Sie wurden am 1. 3.1948 als GATT (Allgemeines Zoll- und Handelsabkommen) in Kraft gesetzt. Dieses GATT, wie später auch. die OECD, die EWG, die EFTA-Vereinbarungen, beschränkte sich. in seinen Auswirkungen vornehmlich auf die Industrienationen. *Alle Liberalisierungsmaßnahmen begünstigten die gleich starken Partner,* während die wirtschaftlich schwäch.eren Partner relativ wenig Nutzen daraus ziehen konnten. Die Entwicklungsländer waren nun zu Aktionen der Selbsterhaltung gezwungen. Sie forderten eine Welthandelskonferenz, die nach vielen Widerständen der Industrienationen 1964 in Genf zustande kam. Die Vorläuferin dieser H. Welthandelskonferenz (United Nations Conference on Trade and Development -- UNCTAD) 1964 in Genf war ein Dialog der Schwerhörigen, Vom Pathos des Forderns beseelt, versuchten die Entwicklungsländer das Übergewicht ihres Stimmenanteils auszunutzen und Resolutionen über Maximalforderungen durchzusetzen. Erst in letzter Sekunde konnte ein eilig gebildeter Versöhnungsaussch.uß die Konferenz vor einem auch. formalen Sch.eitern retten. Mit Verbitterung und Resignation wurde von den Entwicklungsländern die geringe Bereitschaft der wirtsch.aftlich. Mäch.tigen zu Zugeständnissen registriert.

Vier Jahre lang haben inzwischen die Aussch.üsse gearbeitet, um die zur Lösung anstehenden Hauptprobleme vorlegen zu können und die Konferenz, so schwer es auch. ist, zu einem sachbezogenen Dialog zwischen arm und reich zu mach.en. Der 92seitige Bericht des

Generalsekretärs der Konferenz *Raul Prebisch* trägt den Titel »Auf dem Wege zu einer globalen *Entwicklungsstrategie«.* Gleich die ersten Sätze machen deutlich, daß die Überschrift keineswegs als Erfolgsmeldung, sondern als Programm für die Konferenz gemeint ist. *»Ein Entwicklungsjahrzehnt ohne jede Entwicklungspolitik. Kein Wunder, daß die Ergebnisse dürftig sind.* Denn genaugenommen hat es überhaupt keine Politik gegeben im Sinne einer Reihe konvergierender Maßnahmen der industriellen und der peripheren Länder zur Inangriffnahme der Entwidclungsprobleme.« Unter Entwicklungsstrategie versteht er die Gesamtheit von aufeinander abgestimmten Maßnahmen und Aktionen zugunsten der Entwicklungsländer. Mit einem nüchternen und ungeschminkten Bericht über den Ernst der Lage der Entwicklungsländer gibt er gleichzeitig die Richtung an für die beabsichtigte Verhandlungsatmosphäre: Analytisch, wahr und nicht emotional oder ideologisch verunsachlicht.

Prebisch geht unter anderem ausführlich auf die bislang unzulänglichen Warenabkommen ein und kritisiert den »exzessiven industriellen Protektionismus vieler Industriestaaten«. Er beklagt, daß trotz zweijähriger Verhandlung beispielsweise noch kein Kakaoabkommen abgeschlossen worden sei. Nicht für uns, wohl aber für die Entwicklungsländer haben solche Fragen fundamentale Bedeutung.

Wenn zum Beispiel früher der *Kakaopreis* auf dem Weltmarkt fiel, so war das für ein Kolonialvolk relativ belanglos. Heute dagegen trifft ein schwacher Kakaopreis den Lebensnerv Ghanas, Nigerias und Kameruns, hat also für zahllose Menschen tödliche Bedeutung. Ein anderes Beispiel: Die Herstellung von Buna bekümmerte früher nicht in erster Linie das Erzeugerland Malaysia, sondern Großbritannien, und dessen Wirtschaft stand und steht auf vielen Füßen. Heute aber bangt das unabhängige asiatische Land Malaysia wegen der zunehmenden Erzeugung synthetischen Gummis um seine Zukunft. Dasselbe trifft auf ähnliche Weise auf fast alle Entwicklungsländer zu.

Was hat sich inzwischen an weltweitem Strukturwandel vollzogen? Die Industriestaaten Europas als die früheren Weltmächte waren strukturell auf eine Ergänzung ihres Wirtschaftsraumes in tropischen Zonen angewiesen, weil sie binnenwirtschaftlich nicht mehrere Klimazonen umfaßten. Diese Situation gab die ersten Impulse für einen Welthandel überhaupt ab, hat aber gleichzeitig durch die Kolonialisierung dazu geführt, daß die Wirtschaft der Kolonien einseitig auf die Bedürfnisse der Weltmächte ausgerichtet war. Sie hatten die ausschließliche und auf gefährliche Weise spezialisierte Funktion, europäische Wirtschaftsräume zu ergänzen.

Als nun die neuen Weltmächte, die USA und die UdSSR, die alten ablösten, entstand eine völlig neue Situation. Die alten Weltmächte hatten sich durch die beiden europäischen Bruderkriege entmachtet, und die neuen Weltmächte ragten mit ihren Binnenmärkten geographisch so in den tropischen Raum hinein, hatten also wirtschaftlich kaum existenznotwendiges Interesse an den europäischen Kolonien, daß beide Fakten den Weg zur Dekolonialisierung freilegten. Nun treten sie als souveräne Subjekte der Weltpolitik auf, verfügen aber wirtschaftlich über nicht mehr als die Monokulturen aus der Kolonialzeit. Nachdem nun auch die Industriestaaten Europas durch die Wirtschaftsintegration zur Großraumwirtschaft übergegangen sind, haben sie den Grad der Selbstversorgung so erhöhen

können, daß sie auf ihre ehemaligen Kolonien kaum noch angewiesen sind. Diese Situation stellt das größte Problem der Entwicklungsländer dar. Interessanterweise vermeidet Prebisch durchgängig den Begriff »Entwicklungsländer«. Vermutlich deshalb, weil die Entwicklungsländer eben dadurch gekennzeichnet sind, daß in ihnen keine nennenswerte Entwicklung stattfindet. Prebisch spricht statt dessen von »peripheren Ländern- im Gegensatz zu den »industriellen Zentren«, Diese sprachliche Wendung ist ein Angebot, um im notwendigen Dialog der Kontinente Dünkel auf der einen und Minderwertigkeitsgefühle auf der anderen Seite zu verringern. Die Frage nach den Chancen der Entwicklung wird in diesem Sprachgebrauch wesentlich als Frage nach dem industrienahen Standort interpretiert.

Sowohl die »peripheren Länder« als auch die »industriellen Zentren- haben bereits vor der Konferenz ihr Vorgehen miteinander abgestimmt. In der »Charta von Algier« einigte sich die sogenannte Dritte Welt unter anderem auf folgende Forderungen:

- Weltweite Regelung der Rohstoffpreise
- Garantierter Marktanteil der Rohstoffe
- Einschränkung unwirtschaftlicher Produktionen in industrialisierten Ländern
- Begrenzung des Wettbewerbs synthetischer Produkte
- Zollfreier Zugang zu den Märkten der Industrieländer
- Verbot des Wiederexports von Produkten aus Entwicklungsländern
- Ausweitung der Entwicklungshilfe auf 1% des Sozialproduktes

Dieser Ausschnitt aus einem sehr umfangreichen Katalog von Forderungen ließ bereits zu Anfang befürchten> daß es wie bei der 1. Welthandelskonferenz zu Kampfabstimmungen kommen würde> die keine rechtliche Bedeutung haben. Die Konferenz kann allenfalls Empfehlungen aussprechen. Kampfabstimmungen machen jedoch die relative Belanglosigkeit neu erworbener politischer Souveränität angesichts der wirtschaftlichen übermacht der Industrienationen erschreckend deutlich. Deshalb wäre ein Sieg im Abstimmungsergebnis letztlich eine Niederlage mit verheerenden psychologischen Folgen.

Auch die Industrienationen haben im Rahmen der OECD-Verhandlungen ihr Vorgehen aufeinander abgestimmt. Von der Konferenztechnik her kann ein solches Abstimmen sehr vorteilhaft sein. Sollten aber beide Partner sich in ihren internen Vorgesprächen nur deshalb geeinigt haben, weil es sich um Minimalforderungen bzw. um Minimalgeständnisse handelte, dann haben beide Ländergruppen sich bereits so festgelegt, daß aus der Konfetenz ein quälender Stellungskrieg wird.

Die Industrienationen wissen, daß die Entwicklungsländer dann wesentlich interessantere Handelspartner sind, wenn sie das Stadium der Unterentwicklung überwunden haben und ihnen die Industrialisierung gelungen ist.

Warum kamen trotzdem keine entsprechenden Vereinbarungen zustande, warum handelten die Industrienationen gegen ihr eigenes handelspolitisches Interesse? Der Grund liegt letztlich darin, daß es den Industrienationen immer noch nicht gelungen ist, den Konflikt zwischen ethischem Sollen und langfristigen Interessen einerseits und den kurzfristigen Interessen andererseits zu bestehen.

Dr. K. Lefringhausen 463 *Bochum, Postfach 2220*
Sozialwissenscha/lliches Institut der EKD

Die kirchliche Entwicklungshilfe im zweiten Jahrzehnt

VON ERHARD EPPLER

Internationale Organisationen, Regierungen, wissenschaftliche Institute und Fachleute bemühen sich gegenwärtig um eine Klärung der Ziele und wirksamere Methoden für die Entwicklungspolitik in der zweiten Entwicklungsdekade. Für die Kirchen sollte dies Anlaß sein, ihren bisherigen Beitrag zur Entwicklung kritisch zu überprüfen und Ziele und Wege der kirchlichen Entwicklungshilfe in den Jahren des zweiten Entwicklungsjahrzehnts zu diskutieren und zu formulieren.

Nach ernst zu nehmenden Schätzungen sind gegenwärtig 40000 bis 50 000 Mitarbeiter im sozialen Dienst der römisch-katholischen, evangelischen und orthodoxen Kirchen in Entwicklungsländern tätig. Eine bis 1,2 Milliarden DM werden von den Kirchen jährlich für denselben Zweck aufgebracht. Allein die Kirchen in Deutschland, die seit 1959 über 1,2 Milliarden DM für Entwicklungsvorhaben bereitgestellt haben, werden in den Jahren des zweiten Jahrzehnts – sofern die bisherige Entwicklung anhält – über zwei Milliarden DM investieren, die sich etwa zu 40 Prozent aus Spenden und zu jeweils 30 Prozent aus kirchlichen Haushaltsmitteln und aus Bundesmitteln für kirchliche Entwicklungsprojekte zusammensetzen. Dieser Beitrag ist noch gewichtiger, wenn man berücksichtigt, daß das Projektpersonal, für das die staatliche Entwicklungshilfe erhebliche Mittel aufwenden muß, in aller Regel von den Kirchen selbst finanziert wird.

Die Mittel, die die Kirchen für Entwicklungsprogramme aufwenden, sind zu beträchtlich, als daß nicht schon deswegen eine Strategie auch der kirchlichen Entwicklungshilfe und die Festsetzung von Prioritäten gefordert werden müßten.

STRATEGIE DER HILFE

Die Entwicklung einer solchen Hilfestrategie setzt voraus, daß die Notwendigkeit einer systematischen Planung und Plandurchführung auch für die kirchliche Entwicklungshilfe anerkannt und mehr und mehr realisiert wird. Dies kann und darf nicht bedeuten, daß die Nähe zu den Menschen in Not und die Spontaneität, die gerade die kirchlichen Entwicklungshilfen oft auszeichnen, verlorengehen oder auch nur vermindert werden. Dies bedeutet unter anderem jedoch, daß die kirchlichen Entwicklungsprogramme nicht isoliert durchgeführt, wie es gelegentlich geschieht, sondern in den Entwicklungsplanungen der Entwicklungsländer integriert werden; daß die Projekte zwischen den Kirchen und mit anderen Hilfsorganisationen mehr und besser abgestimmt werden; daß, was vielleicht hin und wieder noch nicht genügend beachtet wird, guter Wille und Engagement allein nicht ausreicht, um einen komplizierten und komplexen Entwicklungsvorgang zu bewältigen, sondern daß der notwendige Sach- und Fachverstand hinzukommen muß.

Eine wirksame Hilfsstraregie setzt schließlich auch eine nüchterne Analyse der kirch-

lichen Gegebenheiten und auch der Bewußtseinslage innerhalb der Kirchen voraus. Etwa: Die traditionell wichtigsten Aktionsfelder der christlichen Mission - also allgemein Bildungs- und Gesundheitswesen - werden mehr und mehr von den jungen Staaten selbst übernommen. Damit stellt sich die Frage nach der künftigen Rolle der Kirchen in diesen Bereichen. Oder: Für die entwicklungspolitisch immer wichtiger werdenden Bereiche der landwirtschaftlichen Entwicklung oder integrierter regionaler Entwicklungsprojekte oder für Planungsaufgaben verfügen die Kirchen über weniger Fachpersonal und daher gegenwärtig über einen erheblich geringeren Aktionsspielraum. Schließlich: Die Diskussion über das Verhältnis von kirchlicher Entwicklungshilfe und Missionsauftrag oder über die Rolle der Kirchen bei notwendigen Veränderungen gesellschaftlicher und sozialer Strukturen machen deutlich, daß auch noch im Grundsätzlichen Klärungen notwendig sind, bevor eine Hilfestrategie entwickelt werden kann.

Die Kirchen sollten versuchen, über den Beitrag, den sie in der zweiten Entwicklungsdekade leisten wollen, eine breite öffentliche Diskussion in Gang zu bringen. Sie sollten diese Diskussion nicht auf den eigenen Beitrag beschränken, sondern sich auch an der Diskussion um die internationale und staatliche Entwicklungshilfe im zweiten Jahrzehnt beteiligen. Auf diese Weise könnten sie - zusammen mit anderen gesellschaftlichen Gruppen - dazu beitragen, daß die zweite Dekade nicht nur eine Angelegenheit der amtlichen Fachleute und Spezialisten bleibt und damit isoliert wird, sondern daß die Hilfe für die Dritte Welt überhaupt - zumindest allmählich - in der öffentlichkeit den Rang und Stellenwert erhält, den gerade auch die neue Bundesregierung der Entwicklungspolitik einräumt. Daß diese aktive Mitwirkung der gesellschaftlichen Kräfte beträchtliche Bedeutung haben kann, beweisen die zahlreichen und begründeten Stellungnahmen gerade von seiten der Kirchen, die mit dazu beigetragen haben, daß die Entwicklungspolitik auch künftig - und nun wohl ein für allemal - durch einen eigenen Minister im Kabinett vertreten wird.

ZIELE DER KIRCHLICHEN ENTWICKLUNGSHILFE

Die Festlegung der Ziele für die kirchliche Entwicklungshilfe ist naturgemäß eine Sache der Kirche selbst. Hier können nur einige Hinweise gegeben werden, die in der weiteren Diskussion vielleicht aufgegriffen werden können. Bewußt werden dabei nicht umfassende und endgültige Zielsetzungen genannt, sondern einige konkrete und mittelfristig - eben etwa in den Jahren der zweiten Dekade - erreichbare. Es sind Zielsetzungen, die zu einer Konfrontation der Auffassungen führen werden und damit vielleicht zu einer Klärung beitragen können.

Nach dem mehr pragmatischen Vorgehen in den zurückliegenden Jahren seit 1959 - das manche gute Ergebnisse hervorgebracht hat - wird sich in den kommenden Jahren entscheiden müssen, welches Hilfsangebot - quantitativ wie qualitativ - die christlichen Kirchen auf den Tisch legen und welche Wege sie beschreiten wollen.

Die Kirchen sollten vor allem anderen versuchen, zur Veränderung sozialer Strukturen beizutragen, und zwar sowohl in der nationalen und internationalen Entwicklungspolitik der Geberländer wie in dem Entwicklungsprozeß der Entwicklungsländer selbst: nicht nur

durch allgemeine Appelle, sondern vor allem durch eigenes Tun und durch eigene Beiträge, etwa beispielhafte Landreformprojekte und andere soziale Reformen;

durch unaufhörliches Bedrängen der Regierungen oder der besitzenden Schiehren in den Entwicklungsländern, die notwendigen sozialen Strukturen und Gesellschaftsreformen durchzuführen oder zuzulassen;

durch Mobilisierung der öffentlichen Meinung und konkrete Hilfen, damit z. B. die unterprivilegierten Schichten, die Landarbeiter oder Kleinbauern in Lateinamerika. sich organisieren können und ausgebildete Führungskader sowie die notwendigen Hilfs- und Beratungsdienste erhalten;

durch die Unterstützung der gesellschaftlichen Integration der verschiedenen, vor allem der unterprivilegierten sozialen Gruppen und Schichten;

durch fachlich begründete, volkswirtschaftlich sinnvolle Vorschläge, wie etwa die Bedingungen im internationalen Handel gerechter gestaltet werden können.

In all ihren eigenen Beiträgen und Vorschlägen sollten die Kirchen deutlich machen, daß es um mehr geht als um soziale Hilfen. Es geht um mehr soziale Gerechtigkeit innerhalb der Gesellschaften in den Entwicklungsländern wie in den Beziehungen zwischen den Industrieländern und den sogenannten Entwicklungslandern.

WAS HAT VORRANG?

Innerhalb der einzelnen Programmgruppen und bei den Projekttypen sollten entwicklungspolitische Prioritäten entwidcelt werden, die hier nur beispielhaft angedeutet werden können:

An Stelle von formalen Landwirtschaftsschulen etwa sollte die Errichtung von landwirtschaftlichen Ausbildungszentren gefördert werden, deren Ausbildungspläne und Methoden den örtlichen Bedingungen (Betriebsgrößen) entsprechen und die gewährleisten, daß die Schüler nach ihrer Ausbildung als Bauern tätig und weiter beraten und unterstützt werden (Kreditdienste);

wo immer möglich, sollten landwirtschaftliche, handwerkliche, soziale, gesundheitliche, hauswirtschaftliche Hilfs- und Beratungsdienste eingerichtet werden und nur als deren »institutioneller« Kern, aber nicht isoliert, das Krankenhaus, die Schule usw.;

mehr und wo immer möglich, sollten strukturbeeinflussende Maßnahmen statt isolierter punktueller Einzelprojekte durchgeführt werden, etwa Selbsthilfeorganisationen und Selbsthilfebewegungen statt isolierter Waisenhäuser, Krüppelheime usw.;

die Beachtung entwicklungspolitischer Prioritäten innerhalb der einzelnen Hilfskategorien sollte wenigstens so weit durchgesetzt werden, daß - um einen operativen Einsatz der kirchlichen Entwicklungshilfe zu ermöglichen – für die besonders entwicklungswichtigen, langfristig wirksamen Maßnahmen jederzeit genügend Mittel frei bleiben oder werden.

Immer deutlicher zeichnet sich ab, daß eine nennenswerte Steigerung der Wirksamkeit der Entwicklungshilfe nur möglich ist, wenn alle am Entwicklungswerk beteiligten Kräfte, Institutionen und gesellschaftlichen Gruppen ihre Zusammenarbeit beträchtlich verbessern. Dies gilt auch für die Kirchen: für die einzelnen Gruppen und Gesellschaften in den Kirchen, für die beiden christlichen Kirchen untereinander, für die Zusammenarbeit der Kirchen mit anderen gesellschaftlichen Kräften, mit dem Staat, den internationalen Organisationen usw. Vieles, was erfreulich ist und hoffen läßt, tut sich hier bereits. Vor allem wächst das gegenseitige Vertrauen und der Wille zur Zusammenarbeit zwischen den christlichen Kirchen, die etwa in Tansania schon gute Früchte bringen. Hier sollten jedoch in den kommenden Jahren zahlreiche weitere konkrete Schritte folgen. Vielleicht ist es nicht so entscheidend, ob die Geschäftsstellen von »Misereor« und »Brot für die Welt« zusammengelegt werden; gewichtige Gründe sprechen sogar dagegen. Was aber insbesondere verwirklicht werden sollte, ist eine nicht nur gelegentliche Zusammenarbeit, sondern feste Formen der Abstimmung zwischen den Kirchen: auf nationaler Ebene in den Entwicklungsländern wie in den Geberländern und im internationalen Bereich. Immer verbunden mit der überlegung, wo es Felder des gemeinsamen Engagements gibt, in denen die Zusammenarbeit konkret ausgeübt werden kann.

DIE MOTIVE DER HILFE

Das gemeinsame Engagement mit anderen gesellschaftlichen Gruppen und die bewußt geförderte Zusammenarbeit mit den Regierungen in den Entwicklungsländern, wo immer dies möglich ist, wird es im übrigen den Kirchen erheblich erleichtern, die nichtchristliche öffentlichkeit von der Uneigennützigkeit der kirchlichen Entwicklungshilfe zu überzeugen.

Die außerhalb der Kirchen wie innerkirchlich vorgebrachte Kritik, die kirchliche Entwicklungshilfe werde noch zu sehr als Mittel und Vehikel zur Missionierung eingesetzt oder erfolge in einer noch zu engen Verbindung mit der pastoralen Arbeit, sollte ernstgenommen werden. Daß diese Auseinandersetzung um die Motivierung der kirchlichen Entwicklungshilfe nicht nur von innerkirchlicher und theologischer Bedeutung ist, sondern in ihrer Auswirkung eine erhebliche entwicklungspolitische Relevanz hat, zeigt sich am deutlichsten in Ländern, in denen die Christen zwar Minderheiten darstellen, andererseits jedoch - wie zum Beispiel in Indonesien oder Indien - nicht zuletzt wegen ihrer bedeutenden Entwicklungshilfeprogramme zunehmendem Argwohn von hinduistischer bzw. islamitischer Seite begegnen. Wenn es den christlichen Kirchen in diesen und auch in anderen Ländern nicht gelingt, solchen Argwohn zu überwinden, besteht die Gefahr schwerwiegender Auseinandersetzungen, besteht die Gefahr, daß die Kirchen in solchen Ländern ihre Entwicklungsarbeit einstellen oder auf entwicklungspolitisch relativ unbedeutende Sektoren, wie etwa den nur-karitativen Bereich, beschränken müssen.

Bundesminister Dr. E. Eppler *Bonn*

Gerechtigkeit in der Weltwirtschaft?

Sozialethisch-theologische Aspekte
der Entwicklungshilfe und der Entwicklungspolitik"

VON WOLFGANG SCHWEITZER

1. DIE INFRAGESTELLUNG DES SYSTEMS

Wer in diesem Heft den Beitrag von *eh. Elliott* gelesenhat, wird sichkaum dem deprimierenden Eindruck entziehen können, daß das gegenwärtige System der Weltwirtschaft immer wieder die Wege verstellt, auf denen die Entwicklungsländer wirklich vorwärtskommen könnten. Wir denken dabei zunächst an die wirtschaftliche und technische Entwicklung; auf andere Gesichtspunkte gehen wir später ein. Wenn nicht alles täuscht, wirken sich verschiedene Maßnahmen, die der wirtschaftlichen und technischen Entwicklung dienen sollten, nach dem geltenden System der westlichen Wirtschaft so aus, daß *eine Akkumulation von Kapital* in den Entwicklungsländern *nicht zustande kommen kann.* Eine solche Akkumulation aber ist die Hauptbedingung dafür, daß die Entwicklungsländer mit der Zeit von fremder Hilfe unabhängig werden, sich also selbständig entwickeln und damit zu echten Partnern der Industrieländer werden: erst wenn dies erreicht wird, könnte von einem wichtigen Schritt zur Gerechtigkeit in der Weltwirtschaft die Rede sein. Solange dies nicht erreicht wird, haben die Entwicklungsländer keine Möglichkeit, auf die Gestaltung der Weltwirtschaft einzuwirken-: Ihre Machtlosigkeit auf den Welthandelskonferenzen ist offenkundig, wie *K. Lefringhausen* in diesem Heft zeigt.

Der Augenschein trügt: Zwar kann man heutzutage in manchen Entwicklungsländern neue Industrieanlagen und modernisierte landwirtschaftliche Großbetriebe sehen. Es gelingt diesen Ländern aber offensichtlichnur zu einem geringen Teil, das dabei erwirtschaftete Kapital wieder im eigenen Land zu investieren. Hier liegt ein Teufelskreis vor: Um zu erreichen, daß derartige Industrieanlagen gebaut werden, müssen die Entwicklungsländer den ausländischen privaten Geldgebern so große *Steuererleichterungen* und *Garantien für den Rückfluß* der überschüsse gewähren, daß der verbleibende Gewinn für ihre eigene Volkswirtschaft überaus gering ist. Wenn sie aber vorwärtskommen wollen, müßten gerade diese überschüsse im eigenen Land angelegt werden-. Das hat vor allem im sozialen Be-

---

» Herrn Prof. Dr. A. Rich zum 60. Geburtstag am 21. 1. 1970 gewidmet.

1. Damit soll nicht gesagt sein, daß es nur auf Kapital ankomme. Gegenüber der Ansicht, »der bloße Transfer von Kapital und technischem Können« werde automatisch die erwünschte Entwidtlung einleiten, wurde in Uppsala 1969 mit Recht betont: »Jede wirksame Ausrichtung auf die Weltentwicklung erfordert radikale Veränderungen der Institutionen und Strukturen auf drei Ebenen: innerhalb der Entwicklungsländer, innerhalb der entwickelten Länder und in der internationalen Wirtschaft« (*Bericht aus Uppsala* 68. Genf 1968, S. 47 im Bericht der Sektion II!, § 11).

2. Vgl. dazu Präsident *K. D. Kaunda* (Sambia): Die reichen und die armen Nationen. Vortrag auf der Weltkirdtenkonferenz in Uppsala 1968, in: Junge Kirche, 29. Jg. *1968/11,* S. 618 ff. – Dazu *H. Gollwitzer:* Die reichen Christen und der arme Lazarus, München 1968, S. 56, sowie in diesem Heft der ZEE im Beitrag von *eh. Elliott,* oben S. 15. – *[, Bopp* macht darauf aufmerksam, daß *Paul VI.* dies Problem

reich erhebliche Konsequenzen, die nicht zuletzt von Christen beachtet werden müssen. - Wird das erforderliche Kapital nicht von privaten Finanzgruppen, sondern von staatlichen Stellen der Industrienationen zur Verfügung gestellt, sind die Chancen für Kapitalbildung in den Entwicklungsländern zwar größer. Aber eine *Verschuldung* tritt auch hier ein, soweit es sich um Darlehen handelt. Und vor allem entsteht eine politische Abhängigkeit von den Geberländern, die es wiederum fast unmöglich macht, daß die Entwicklungsländer im internationalen Verkehr echte Partner werden, die gegebenenfalls auch Druck ausüben könnten, um ihre Handelsposition zu verbessern. Auch hier also ein Teufelskreis, der auf lange Sicht das Weiterkommen mehr hemmt als fördert.

Zugleich muß man sich ständig vor Augen halten, daß die Zeit in einem schier unvorstellbaren Maße drängt. Selbst wenn man »nur« erreichen will, daß es in den 80er Jahren nicht zu einer *Welthungerkatastrophe* kommt, in deren Verlauf wahrscheinlich mehr Menschen sterben als in allen bisherigen Kriegen zusammengenommen', sind zur Bekämpfung dieses Hungers ganz gewaltige Anstrengungen erforderlich, die weit über das hinausgehen, was bisher getan wird. Das fängt an bei der Ausbildung und Aussendung landwirtschaftlicher Experten, geht über die Beschaffung moderner Geräte, Düngemittel und Schädlingsbekämpfungsmittel und den Aufbau der notwendigen Infrastruktur (besonders im Transportwesen) bis zur Bodenreform, ohne die in vielen Regionen eine Steigerung der Erträge nicht erreicht werden kann. G. *Picht* schreibt dazu mit Recht: »Dadurch ist ein Volumen der Projekte vorgezeichnet, das quantitativ alle mir bekannten wissenschaftlichen Projekte, einschließlich der Raumfahrt, weit übersteigr'.« Und für all dies ist Kapital notwendig, das akkumuliert werden muß, um diese gigantischen Aufgaben auch nur in Gang zu bringen.

Die christliche Ethik kann sich angesidits dieser Fragen nicht mehr mit dem Appell an die allgemeine Hilfsbereitschaft begnügen. Mit Recht erklärte die Synode der EKD 1968: »Nicht erst, wenn es zu spät ist, setzt christliche Liebe ein. Nicht nur dem notleidenden einzelnen gilt ihr helfender Dienst. Sie geht aufs Ganze. Vater *Bodelschwingh* forderte -barmherzige Gesetze- und begab sich in die Geschäfte der Politik, damit den Notleidenden seiner Zeit geholfen werde. Verantwortliche Liebe schließt den Dienst an der Gesellschaft ein. Das weist der Liebe neue Wege der Beteiligung am *Kampf um bessere Gerechtigkeit* im gesellschaftlichen Bereich wie auch im Zusammenleben der Völker>,« Die Frage muß nun gestellt werden: In welcher Richtung ist heute diese »bessere Gerechtigkeit« zu suchen?

Die ursprünglichen optimistischen Vorstellungen, als müsse es doch möglich sein, den ehe-

in der Enzyklika .Populorum Progressio« übergangen hat (Populorum Progressio – Aufbruch der Kirche? Stuttgart 1968, S. 47).

3. Nach G. *Picht:* »Prognose - Utopie - Planung« (1967), in *ders.:* Wahrheit, Vernunft, Verantwortung, Sturegart 1969, ·S. 382. P. beruft sich auf eine Erklärung des damaligen amerikanischen Landwirtschaftsministers O. *Freeman.* - Dem liegen Statistiken zugrunde, die erkennen lassen, daß die Zahl der Menschen auf der Erde jährlich zur Zeit um 2'/, steigt, die Nahrungsmittelproduktiou aber nur um 1'/0 *(Picht,* a.a.Oi). Die Zahlen entsprechen im ganzen dem Gutachten der Vereinigung Deutscher Wissenschaftler e.V. aus dem Jahre 1968, hg. von *J. Heinrichs* unter dem Titel: »Welternährungskrise ...«, rororo 1147, 1968, S. 9 ff. Geringfügig abweichende Zahlen bietet *H. Schubnell* in: »Entwiddungspolitik, Handbuch und Lexikon«, Stuttgart und Berlin 1966, Sp, 1013 und 1023.

4. *Picht,* a.a.O. S. 383 f.

5. Die Zukunft der Kirche und die Zukunft der Welt. Die Synode der EKD 1968 zur Weltverantwortung der Kirche in einem revolutionären Zeitalter, hg. von *E. Wilkens,* München 1968, S. 12.

maligen Kolonialvölkern durch zeitweise überlassung von Kapital so vorwärts zu helfen, daß sie den wirtschaftlichen Anschluß an die Industrienationen erreichen könnten, sind inzwischen überall verflogen", Zunehmend gewinnt die Erkenntnis an Boden, daß von wirklicher Hilfe nur geredet werden kann, wo diese *»auch ständiges Bemühen um Umstrukturierung unserer Industriegesellschafi«* mit umfaßt, »die viel zu ausschließlich auf ihren eigenen Vorteil bedacht ist«. Und das ist nicht weniger als »eine Umgestaltung unserer Beziehungen zu den Entwicklungsländern-". Ähnliche allgemeine Einsichten werden an verschiedenen Stellen ausgedrückt. So wird zum Beispiel häufig die Forderung erhoben, daß die Industrienationen ihren Protektionismus abbauen müßten, damit die Entwicklungsländer auch Fertigwaren bei uns verkaufen können": denn es liegt ja auf der Hand, daß dies ein schweres Hindernis für sie ist.

Was steht nun einer solchen Umgestaltung unserer Beziehungen zu den Entwicklungsländern im Wege? Was hindert uns, ihnen unsere Märkte wirklich zu öffnen? Offenbar ist es ein tiefverwurzelter *nationaler Egoismus,* den man nichtleicht beikommen kann. Und wir müssen sofort hinzufügen: Gegen solchen nationalen Egoismus hat sich die Kirche auf allen Gebieten lange Zeit viel zu wenig gewehrt, also auch auf dem Gebiet der Wirtschaft. Das schien verhältnismäßig unwichtig zu sein, solange die »christlichen« Völker eine vorwiegend auf Agrarerzeugnissen beruhende Subsistenzwirtschaft betrieben und der Außenhandel sich vorwiegend auf den Tausch von Luxusgütern beschränkte. In dieser Zeit waren die einzelnen Nationen praktisch autark. Aber bekanntlich ist diese Zeit vorbei. Die Weltwirtschaft hat sich so entwickelt, daß die Nationen in einer früher ganz unbekannten Weise aufeinander angewiesen sind. Dies zwingt die Staaten Zur Zusammenarbeit, läßt also den traditionellen Nationalismus als veraltet erscheinen. Es sind demnach keineswegs nur weltfremde christliche Vorstellungen von der Brüderlichkeit aller Menschen, die zum Protest gegen den traditionellen Nationalismus herausfordern: sie würden vielleicht nur wenig ausrichten, wie ja die Vergangenheit gezeigt hat. Heute haben die Christen an dieser Stelle sehr realistische Bundesgenossen im Bereich der Wirtschaft.

Allerdings handelt es sich um Bundesgenossen, die offenbar manche Mühe haben, ihre eigene nationalistisch orientierte Vergangenheit wirklich hinter sich zu lassen. Die Erkenntnis von der zunehmenden Einheit der Weltwirtschaft liegt bei ihnen im Streit mit der traditionellen, nur allzu verständlichen Sorge um das Wohlergehen der eigenen Völker und damit das eigene Wohlergehen. Denn wenn wir zum Beispiel unsere Märkte für Fertigwaren in der Textilbranche mehr öffnen würden als bisher, so werden vermutlich die entsprechenden Wirtschaftszweige bei uns erschüttert werden. Muß dem nicht ein Riegel

6. Vgl. Anm. 1.

7. Gerechtigkeit und Solidarität. 87 Empfehlungen zum Wirtschaftsverhalten der EWG gegenüber den Entwicklungsländern. Eine europäische Denkschrift, hg. von *K. Lefringhausen,* Gütersloh 1969, S. 23. - Konkret schlug die ökumenische Konferenz in Genf 1966 zum Beispiel »die planmäßige Verlegung von Industrien, die mit geringem Kapital und ohne großes technisches Können arbeiten, in Länder mit wenig Kapital und einem überangebot an Arbeitskraflen« vor *(Appell an die Kirchen* der Welt, Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, hg. vom ökumenischen Rat der Kirchen, Stuttgart und Berlin 1967, S. 142).

8. Vgl. dazu etwa G. *Gäfken* in: »Entwicklungspolitik, Handbuch und Lexikon«, Stuttgart und Berlin 1966, Sp, 834 ff. und andere Beiträge im gleichen Werk.

vorgeschoben werden? Ist ein gewisser nationaler Egoismus dann nicht sogar ethisch gerechtfertigt? Wir können doch nicht wollen, daß unsere Textilarbeiter arbeitslos werden! Solchen Einwänden kann man mit allgemeinen ethischen Appellen nur schwer beikommen. Der Hinweis darauf, daß es langfristig auch unsere eigenen Interessen gebieten, hier endlich elastischer zu handeln, wird bei denen, die es angeht, schon eher verfangen: Er braucht nicht etwa aus grundsätzlichen Erwägungen heraus (so, als wäre ein solcher Appell ethisch minderwertig) verschwiegen zu werden'<. Die Frage muß aber gestellt werden - und sie wird gerade angesichts solcher Argumentation vor allem von der Jugend in unsern Ländern gestellt: Kann mit einem solchen Appell an unsere eigenen langfristigen Interessen ein wirklicher Wandel unserer Beziehungen zu den Entwicklungsländern in Gang gebracht werden? Stehen unsere Wirtschaftsfachleute nicht in bestimmter Weise unter einem *Zwang zu nationalem Egoismus,* der als solcher aufgedeckt und aufgehoben werden muß?

Unser Wirtschaftssystem ist darauf aufgebaut, daß Nationen genauso wie einzelne Personen stets auf ihren Fortschritt, ihre Weiterentwicklung, die Steigerung ihres Lebensstandards bedacht sind. Ständige Expansion ist hier die Voraussetzung dafür, daß das wirtschaftliche Leben gedeiht: und das ist Sache der einzelnen Wirtschaftszweige wie auch der Wirtschaft der einzelnen Nationen. Diese haben zwar begonnen, sich in Interessenverbänden wie zum Beispiel der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft zusammenzuschließen. Aber die oben zitierten Empfehlungen gehen mit Recht davon aus, daß das Verhältnis dieser Gemeinschaft zu den Entwicklungsländern noch sehr fragwürdig ist. Das Interesse an der Entwicklung der Gemeinschaft rangiert selbstverständlich vor dem Interesse an der Entwicklung der »Enrwicklungsländer«. Was kann man da erreichen mit der Forderung, die EWG müsse ihre Beziehungen zu den Entwicklungsländern umgestalten, oder mit der Forderung, die Zollschranken gegenüber den Entwicklungsländern müßten abgebaut werden? Genügen solche allgemeinen Forderungen oder auch solche Einzelmaßnahmen heute noch? Geht es nicht im Grunde um die Frage, *ob unser westliches spätkapitalistisches System überhaupt in der Lage ist,* jene »Umstrukturierungen« in Gang zu bringen und zu fördern? Kann innerhalb dieses Systems überhaupt je etwas anderes herauskommen als das, was Elliott in diesem Heft geschildert hat?

H. Gollwitzer hat sich mit Recht darüber beklagt, daß bei uns - nicht nur in Deutschland, sondern auch in der ökumene - die Frage gewöhnlich nicht bis zu diesem Punkte vorwärtsgetrieben wird", Papst *Paul VI.* ist hier in seiner Enzyklika *»Populorum Progresslo«* (vom 26.3.1967) wesentlich weiter gegangen. Er beklagte nachdrücklich, daß sich mit der Industrialisierung »ein System verbunden hat, das den Profit als den eigentlichen Motor des wirtschaftlichen Fortschritts betrachtet, den Wettbewerb als das oberste Gesetz der Wirtschaft, das Eigentum an den Produktionsgütern als ein absolutes Recht,

---

8a. Vgl. unten S. 109 und Anm. 77.

9. *H. Gollwitzer:* Die Weltverantwortung der Kirche in einem revolutionären Zeitalter. Referat auf der Synode der EKD 1968 (s. o. Anm. 5), S. 94. - *[, Bopp* hat in dem oben Anm. 2 genannten Werk S. 35 f. dem Papst wohl nicht ganz zutreffend »volle Übereinstimmung« mit den Äußerungen der Genfer Konferenz 1966 bescheinigt. Es ist zwar richtig, daß in Genf »die völlige Umgestaltung der Weltwirtschafl:« ins Auge gefaßt wurde (Appell ... [so o. Anm, 7], S. 143), aber in der Kritik am liberalistisch-kapitalistischen System ging der Papst weiter.

ohne Schranken, ohne entsprechende Verpflichtungen der Gesellschaft gegenüber. Dieser ungehemmte Liberalismus führte zu jener Diktatur, die Pius XI. mit Recht als die Ursache des sinternationalen Kapitalismus der Hochfinanz- brandmarkte. Man kann diesen Mißbrauch nicht scharf genug verurteilen.« Und Paul VI. fügte hinzu: »Wenn es auch wahr ist, daß eine gewisse Form des Kapitalismus die Quelle von vielen Übeln ist, von Ungerechtigkeiten und brudermörderischen Kämpfen ..., so würde man doch zu Unrecht der Industrialisierung als solcher die übel ankreiden, die mit dem verderblichen System in ihrer Begleitung verbunden sindlP,«

Der Angriff der Enzyklika auf das liberalistische System wird mit einzelnen volkswirtschaftlichenüberlegungen untermauert. Der Papst weist darauf hin, daß der Wert der von den Industrienationen hergestellten Fertigwaren ständig steige, während die von den Entwicklungsländern exportierten Rohstoffe »jähen Preisschwankungen« unterliegen: »An eine fortschreitende Wertsteigerung ist gar nicht zu denken«, und das heißt: »Die armen Völker bleiben immer arm, die reichen werden immer reicher.s - *»Die Spielregel der freien Marktmechanik kann also für sich allein die internationalen Beziehungen nicht regieren,«* Die Grundregel der liberalistischen Wirtschaft, die Regel des freien Wettbewerbs, ist nur sinnvoll bei einigermaßen gleichen wircschafflichen Bedingungen: in diesem Fall gibt die Regel einen Ansporn, der dem Fortschritt zugute kommt. »Aber es ist etwas anderes, wenn die Bedingungen von Land zu Land ungleich sind: die Preise, die sich frei auf dem Markt bilden, können ganz verderbliche Folgen haben. Man muß einfach zugeben: Damit ist *das Grundprinzip des Liberalismus* als Regel des Handels in Frage gestelltlt.e

Das ganze System macht die Entwicklungshilfe weithin illusorisch. Paul VI. sagt dazu: »Auch beträchtliche Anstrengungen, um den Entwicklungsländern finanziell und technisch zu helfen, sind umsonst, wenn ihre Früchte zum Teil durch das Spiel des freien Handels zwischen den reichen und armen Ländern zunichte gemacht würden«12: hier wäre höchstens zu fragen, ob der Konjunktiv (»würden«) noch am Platze ist '"

Es geht um eine Grundfrage der Gerechtigkeit. Was die Industrienationen den Entwicklungsländern antun, nennt der Papst»Wirtschaftsdiktatur«13, und er wirft ihnen vor, daß sie genau wissen, was eigentlich zu tun wäre: denn innerhalb ihrer eigenen Länder und innerhalb des Gemeinsamen Marktes werden Nachteile des freien Wettbewerbs durch staatliche Maßnahmen abgefangen: nur den Entwicklungsländern bietet man nicht gleichen SdlUtz14.

Welche Ziele der Papst der Weltwirtschaft setzen wollte und welche Wege er angab, die zu diesen Zielen führen sollen, wird noch zu prüfen sein. Hier geht es zunächst nur um seine Analyse der Lage. *[, Bopp* hat völlig recht, wenn er dazu sagt: »Die Kritik an der liberalen Struktur des Welthandels ist ohne Frage die wichtigste Aussage von Populorum

---

10. Paul VI., *Populorum Progressio,* Rundschreiben vom 26. 3. 1967, 6. Aufl., Reddinghausen 1967, § 26. - Der Papst hat in § 7 allerdings auch positive Wirkungen des Kolonialismus erwähnt, diesen also nicht so scharf angegriffen wie das kapitalistische System. - Dies wurde von *Julio de Santa Ana* bedauert (in: *Suche den Frieden.* Texte der Prager Friedenskonferenz vom März 1968, Zürich 1969, S. 53).
11. *Populorum Progressio,* § 57 f. 12. Ebd. § 56.
13. Ebd. § 59; vgl, dazu *Bopp* (s. o. Anm. 7), S. 38 mit weiteren Hinweisen.
14. Ebd. S *60.*

Progressiott.« Diese Kritik läuft nicht darauf hinaus, daß der freie Wettbewerb völlig verschwinden sollte, sondern darauf, daß die Industrienationen nicht länger »zweierlei Maß und Gewicht anwenden-« sie haben in ihrer Binnenwirtschaft längst die Grundsätze des klassischen Liberalismus aufgegeben und lassen den Staat eingreifen, wo es nötig ist: die Gerechtigkeit verlangt, daß Entsprechendes auch im Handel mit den Entwicklungsländern geschieht; das braucht nicht darauf hinauszulaufen, daß der "freie Markt« einfach abgeschaffi wird[16]. Nur so weit geht die Kritik, sie ist also keineswegs marxistisch. Hinter dieser Kritik zurückzubleiben besteht nun aber auch nicht der geringste Anlaß.

Die Synode der EKD hat in ihrer oben zitierten Erklärung von 1968 eine Beziehung zwischen dem karitativen und dem sozialpolitischen Engagement von Vater Bodelschwingh hergestellt, um deutlich zu machen, wo heute unsere Aufgaben liegen. Ganz ähnlich knüpfte Paul VI. an die sozialen Enzykliken seiner Vorgänger an, die sich bemüht hatten, "die soziale Frage ihrer Zeit im Licht des Evangeliums zu erhellen«, Und Paul VI. fuhr fort: "Heute ist - darüber müssen sich alle klar sein - die soziale Frage weltweit gewordenl".« Es dürfte sich lohnen, über diese Vergleiche genauer nachzudenken.

---

15. *Bopp,* a.a.O, S. 35 f.

16. *Populorum Progremo,* § 61: »Ohne den freien Markt abzuschaffen, sollte man doch seinen Wettbewerb in den Grenzen halten, die ihn gerecht und sozial, also menschlich machen.« Vermutlich hat C. *Cordes* diesen Satz im Auge gehabt, als er sich darüber beklagte, daß der deutsche Text zu § 58 die überschrift erhalten hat: »Kein Liberalismus«. Er schreibt: »Hier hätte doch wohl deutlicher ausgesprochen werden müssen, daß es darum geht, speziellen und sehr gewichtigen Schwierigkeiten in den wirtschaftlich schwachen Ländern mit zum Teil einseitiger Ausrichtung der Produktion entgegenzuwirken.« Gewiß ist das nicht einfach falsch; aber C. kann doch nicht so tun, als würde der »Liberalismus« in § 58 nicht als solcher angegriffen! Hierzu paßt es, daß in seinem Bericht auch die Worte »Kapitalismus« und »Neokolonialismus«, die der Papst eindeutig benutzt, nicht vorkommen: Warum mußte das ausgerechnet den oft so konservativen Lesern dieser Zeitschrift vorenthalten werden (Luth. Monatshefte, 6. Jg., 1967/9, S. 447)? *H. Krauss* SJ spricht in seinem Kommentar zu Populorum Progressio im Gegensatz zu Cordes von einer scharfen Verurteilung des Liberalismus durch Paul VI.«. Er stellt dann die Frage, ob damit nicht eine Wirtschafts- und Sozialordnung gegeißelt würde, »die seit Jahrzehnten überwunden ist«: .Wird nicht ein Popanz aus dem Propagandaarsenal früherer Zeiten beschworen, wenn behauptet wird, -dieser ungehemmte Liberalismus führte zu jener Diktatur, die Pius XI. mit Recht als die Ursache des finanzkapitalistischen Internationalismus brandmarkte- (Pop. Progr., § 26)?« Kraus antwortet darauf: »Der Vorwurf bestünde zu Recht, wenn in den Entwicklungsländern selbst und in den Beziehungen dieser Länder zu den Industrieländern der extreme Liberalismus wirklich überwunden wäre.« Da der Papst nur von dieser Problematik spreche, dürfe man aus seinen Aussagen nicht »eine Beurteilung der Wirtschaftsordnung der Industrieländer« herauslesen. (über den Fortschritt der Völker. Die Entwicklungsenzyklika Papst Pauls VI. Populorum Progressio. Mit einem Kommentar sowie einer Einführung von *H. Krauss* SJ, Freiburg, Herder [Herder-Büdierei, Bd. 286], 1. Auf!. 1967, 2. Auf!. 1968, S. 109.) - Während man bei *Cordes* nur bei sorgfältigem Weiterlesen merkt, daß es eben doch nicht nur um »Sdrwierigkeiten in den wirtschaftlich schwachen Ländern« geht, sondern um »Erweiterung der Wirtschaftsmöglichkeiten« dieser Länder im Handel mit den Industrienationen *(Cordes* wehrt mit Redrt eine Behauptung in der F.A.Z. vom 3. 5. 1967 ab, der Papst habe sich »an die falsche Adresse gewandt«), wird bei *Krauss* sofort deutlich, daß es sich vor allem um eine Neuregelung der weltwirtschaftlichen Beziehungen handelt. - Wenn nicht alles täuscht, stehen nun aber in der Enzyklika die unbestreitbar positiven Aussagen über die Wirtschaftsordnung der Industrieländer in einer merkwürdigen Spannung zu ihrem Angriff auf das Weltwirtschafts-.System«. Der Papst scheint vor der unausweichlichen Folgerung zurückgeschreckt zu sein, daß dieser Angriff auf »das System-s auch Veränderungen in der WirtsdlaftswelSe der Industrieländer selbst erfordert. Daß diese heute schon ausreichend reguliert sei, erweist sich eben angesichts ihrer Unfahigkeir, den Entwicklungsländern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, als Schein.

17. *Populorum Progressio,* § 2 f.

Im 19. *Jahrhundert* mußten die Christen in den Industrieländern Schritt für Schritt lernen, daß man dem damaligen sozialen Elend nicht durch planlose Liebesgaben, sondern nur durch *geplante Maßnahmen* begegnen konnte. Auf evangelischer Seite liegt hier der Ansatz für die großen Liebeswerke der "Inneren Mission« (heute »Diakonisches Werk«). Theoretisch ging es dabei zunächst nur darum, der Liebestätigkeit durch die Ausnutzung von Möglichkeiten rationaler Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens in der modernen, mobil gewordenen Welt eine größere Effektivität als vorher zu verschaffen: es entstanden die großen Anstalten der Inneren Mission. Man wollte die soziale Benachteiligung bestimmter Bevölkerungsgruppen abfangen und auf diese Weise einerseits die Folgen vorausgegangener Fehler der Gesellschaft mildern, zugleichaber auch für die Zukunft für ebendiese Gruppen neue Lebensmöglichkeiten schaffen. In *Wicherns* Bemühungen um die Jugend von Hamburg ist beides gut zu erkennen. Sein Programm zeigt aber auch, daß er von einer ganz bestimmten Vorstellung der *Gesundung des Volkskörpers* (durch Wiedereingliederung Gestrandeter in Familien) ausging. Es hat sich später herausgestellt, daß dieses Leitbild unzureichend war: *Die Grundfehler der damaligen Wirtschaflsweise wurden nicht tangiert,* obwohl sie die eigentliche Ursache der »sozialen Frage« waren. Nur wenige Außenseiter im kirchlichen Raum stellten sich diesem Problem: es gelang ihnen aber nicht, die Kirche auch nur zu klaren Stellungnahmen zu bewegen. Daß dieses Problem in den Sozialenzykliken von 1891 (Rerum Novarum) und 1931 (Quadragesimo Anno) deutlicher anvisiert wurde als im evangelischen Deutschlandt", läßt sich nicht bestreiten. Aber der Unterschied zwischen den Konfessionen ist hier geringer, als oft angenommen wird.

Die *Verbesserung der sozialen Lage der Arbeiter* in den Industrieländern gegen Ende des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist nur zu einem sehr *geringen Teil"* auf den *Einfluß der Kirchen* zurückzuführen. Immerhin dürfte dieser Einfluß auch auf die spätere *Sozialgesetzgebung Bismarcks* nicht ganz ohne Wirkung geblieben sein[20]. Aber schon die Frage, ob Gewerkschaften bzw. Arbeiter überhaupt ein Recht zum Streik haben, um soziale Forderungen durchzusetzen, war nicht nur vor hundert Jahren – sondern ist erstaunlicherweise sogar heute noch bei vielen Pfarrern und Gemeindegliedern hart umstritten! Dabei sollte es inzwischen doch deutlich geworden sein, daß die Arbeiterschaft sichohne solcheDruckmittel nicht aus ihrem früheren Elend hätte befreien können.

Im Blick auf den beabsichtigten Vergleich zwischen der Behandlung der sozialen Frage in den letzten hundert Jahren und der Problematik der Entwicklungsländer darf zweitens nicht außer Betracht gelassen werden, daß die Verbesserung der Lage der Arbeiter bei uns zu einem sehr wesentlichen Teil auch darauf zurückzuführen ist, daß die technische und wirtschaftliche Entwicklung allmählich *höhere Löhne* und *geringere Arbeitszeit* erlaubten. Gerade dies liegt aber wenigstens zum Teil daran, daß in der entscheidenden Phase der Industrialisierung *billige Rohstoffe* zur Verfügung standen, die zum großen Teil aus den damaligen Kolonien kamen. Insofern verdanken die Arbeiter in den Industrienationen –

18. Vgl. dazu: W. O. *Shanahan:* Der deutsche Protestantismus vor der sozialen Frage 1815-1871, München 1962, sowie G. *Brakelmann:* Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts (2 Bde.), Witten 1962, bes. Bd. 2.
19. *Shanahans* Bericht über eine 1871 durchgeführte Versammlung in Berlin weist auf eine Ausnahme hin (a.a.O. S. 465).
20. Dies fehlt in Gollwitzers Aufzahlung in: »Die reichen Christen …. (s, o. Anm. 2), S. 52 f.

ebenso wie die übrigen Teile der Bevölkerung - ihren jetzigen Lebensstandard zum Teil den Völkern der Entwicklungsländer. Diesen dagegen stehen heute entsprechende Rohstofflieferanten nicht zur Verfügung. Im Gegenteil: die Rohstoffe, die sie bisher an die Industrienationen lieferten, werden in der letzten Zeit zunehmend durch synthetische Erzeugnisse überholt.

An dritter Stelle ist die Verbesserung der Lage der Arbeitnehmer in den Industrieländern darauf zurückzuführen, daß - im Zusammenhang mit der eben angedeuteten Entwicklung - die *Arbeitnehmer als Konsumenten der Industrieprodukte* eine immer größere Rolle zu spielen begannen. Die Unternehmer konnten deshalb nicht daran interessiert sein, sie auf einem niedrigen Lebensstandard festzuhalten; sie mußten die entgegengesetzte Entwicklung fördern.

An vierter Stelle muß - mit *H. Gollwitzer* - »das staatliche Interesse an gesundem Nachwuchs für das Militär« genannt werden[22]: das hat nachweislich für die Sozialgesetzgebung eine große Bedeutung gehabt.

Es ist klar, daß die Entwicklungsländer auf die Industrieländer keinen Druck ausüben können, der dem gewerkschaftlichen Druck bei uns vergleichbar wäre. Nicht einmal durch Ausfuhrsperren können sie die Industrieländer ernstlich treffen (wie die unwirksame Erdölsperre der arabischen Länder gezeigt hat). - Daß der zweite Faktor nicht vergleichbar ist, wurde schon gesagt. Dennoch wäre an sich eine Erhöhung der Preise möglich, die die Entwicklungsländer für ihre Produkte erhalten: und das würde dort die Löhne steigen lassen. Nur würde dies voraussetzen, daß darüber verbindliche Abmachungen zwischen allen Beteiligten (vor allem auch der Entwicklungsländer untereinander) getroffen würden. Das ist bisher - außer bei Zinn, Zucker und Kaffee – nicht gelungen.

Die Frage, ob die *Entwicklungsländer* nicht auch *als Konsumenten* der Produkte der Industrieländer interessant sein müssen (so daß letztere aus diesem Grunde daran interessiert sind, daß dort der Lebensstandard steigt), würde ich nicht so beantworten, wie dies H. Gollwitzer getan hat[23]. Die Erkenntnis von *Marx* und *Engels:* »Das Bedürfnis nach einem stets ausgedehnteren Absatz für ihre Produkte jagt die Bourgeoisie über die ganze Erdkugel«[24] - hat bis heute nicht an Aktualität verloren. Sicher wird dies »normale« Interesse der kapitalistischen Wirtschaft von Zeit zu Zeit durchkreuzt durch die Möglichkeit, in der Rüstungsindustrie in Kriegszeiten schneller zu Gewinnen zu kommen. Das Interesse an Konsumenten in den Entwicklungsländern ist dennoch vorhanden. Nur kann es sich

21. A.a.O. S. 52.
22. Vgl. dazu in diesem Heft eh. *Elliott* (oben S. 19).
23. Gollwitzer, a.a.O. S. 53, erwähnt zwar mit Recht, daß die Wirtschaft in den USA »durch begrenzte Kriege (Vietnam) und durch Weltraumforschung. sehr stark profitiert. Er meint, dies könne durch »Umstellung der Wirtschaft auf Entwicklungshilfe und also auf Anhebung der armen Völker zu Konsumenten nicht - oder jedenfalls nicht kurzfristig ausgeglichen werden«. – Die Komplexe müssen doch wohl getrennt voneinander analysiert (und kritisiert) werden. Rüstung und Weltraumforschung erhöhen vor allem den binnenwirtschaftlichen Kreislauf in den USA, bringen aber ihre Außenbilanz in Schwierigkeiten. Langfristig ist das Interesse an auswärtigen Konsumenten unaufgebbar, wie G. ja auch in seinem Nachsatz andeutet; d. h., hier geht es um Wirtschaftsstrukturen und insoweit um strukturpolitische Notwendigkeiten.
24. Kommunistisches Manifest, *K. Marx:* Die Frühschriften, hg, von S. *Landshut* (Kröner Tasdienausg. 209), Stuttgart 1953, S. 529.

noch nicht so positiv auswirken wie das entsprechende Interesse in der Binnenwirtschaft der Industrieländer in den letzten hundert Jahren - weil eben jeder Produzent bei uns weiß, daß mit Käufern seiner Produkte in den Entwicklungsländern vorläufig nur begrenzt zu rechnen ist. Daß es auch andere, sehr peinliche Arten der Berechnung gibt, hat *Ch. Elliott* oben gezeigt-".

Die Chancen der Entwicklungsländer, sich etwa au/ gleichen Wegen 'CJorwärtszukämpJen, wie es bei uns die Arbeitnehmer in den letzten hundert Jahren tun konnten, sind sehr gering. Man muß sogar sagen: Sofern der Vergleich zu der Annahme verleiten könnte, daß sich die Dinge auch in unserer Zeit »von selbst« einspielen könnten, ist er sogar gefährlich. Diesen Gedanken wollten freilich weder die Synode der EKD noch die päpstliche Enzyklika wecken. Ihre Absicht war es offenbar, Christen in den Industrieländern zu einem ähnlichen Engagement herauszufordern, wie es »Vater Bodelschwingh« an den Tag gelegt hatte - oder wie es Paul VI. bei seinen Vorgängern zu sehen glaubt. Aber hat dies Engagement ausgereicht? Kam es nicht viel zu spät, bzw, wurde es, als es Zeit war, nicht an falschen Stellen eingesetzt? Dann wäre das, was aus dem Vergleich zu lernen wäre, vor allem dahin zu formulieren: *Wir müssen es besser machen, als es unsere Väter angesichts der sozialen Frage in ihrer Zeit gemacht haben!* Wir müssen versuchen, ihre Fehler zu vermeiden. Das Ringen um bessere Gerechtigkeit muß in der heutigen Lage noch ganz anders als damals zum Zuge kommen.

Daß »die soziale Frage weltweit geworden« ist, bleibt unbestritten. Als internationales Problem hat sie aber durchgängig einen andern Charakter, als die soziale Frage innerhalb eines Volkes je gehabt hat oder haben kann. Man kann sich das schon an der ganz einfachen Tatsache klarmachen, daß die mehr als 67000 Menschen, die zur Zeit täglich an Hunger sterben[26], nicht vor unsern Haustüren liegen, also auch nicht in einem letzten Versuch, ihr Leben zu retten, unsere Wohnungen stürmen können ... - Entsprechende Sorgen haben aber bei uns zweifellos die soziale »Entwicklung« der letzten hundert Jahre gefördert. Man kann die Not der Entwicklungsländer als *soziale Frage* nur bezeichnen, wenn man das Bewußtsein einer einheitlichen Welt-Societas, einer *Weltgesellschaft* voraussetzt: Das ist im päpstlichen Denken konsequent, wie wir sehen werden. Wir können aber mit diesem Bewußtsein praktisch noch kaum rechnen, am wenigsten natürlich bei denen, die die gegenwärtigen Verhältnisse als befriedigend empfinden müssen: Und wer von uns tut das im Grunde seines Herzens nicht?

Wenn die Entwicklungsländer sich nicht auf Wegen vorwärtskämpfen können, die denen unserer Arbeiterbewegungen ähnlich sind, stellt sich eine doppelte Frage: Welche andern *eigenen Wege* können sie gehen, um weiterzukommen? Und was ist von seiten der *Industrienationen* zu tun, um ihnen dabei wirksam zu helfen? Beides sind zugleich und in besonderer Weise Fragen an die Christen, wenn es uns denn wirklich daran liegt, nicht heute dort unser Amt zu versäumen, wo es unsere Väter zu ihrer Zeit auf ihre Weise getan haben. - Wenn wir so fragen, muß allerdings zunächst erwogen werden, was unter sozial-

---

25. eh. Elliott, s. oben S. 10 f.

26. K. Lefringhausen, Entwicklung und die Verwegenheit des Glaubens, Gladbeck 1969, erwähnt S. 9, daß zur Zeit etwa 25 000000 Menschen jährlich an Hunger sterben.

ethischen und theologischen Gesichtspunkten eigentlich als das *Ziel der Entwicklung* angesehen werden muß, das wir fördern sollen. Bisher war »nur« von der drohenden Welthungersnot und von wirtschaftlicher Entwicklung die Rede. Wenn wir aber die verschiedenen Aspekte von »Entwicklung« bedenken-", muß die Frage erörtert werden: Welches Menschenbild liegt den verschiedenen Entwicklungsmodellen zugrunde und mit welchen Erwartungen wird hier und dort die Geschichte der Menschheit betrachtet? Und vor allem: Welches christliche Bild vom Menschen und seiner Geschichte wird der gegenwärtigen Lage der Menschheit am besten gerecht? Welches erweist sich in dieser Lage als das am besten begründete?

2. ENTWICKLUNG - WOHIN?

Im vorliegenden Heft der ZEE wird in dem Beitrag vom *Gomez de Souza* - der wohl typisch sein dürfte für viele andere Stimmen aus Lateinamerika'", aber zum Teil auch aus Afrika - immer wieder angezweifelt, ob eine Entwicklung in der Richtung auf die Lebensweise und den Lebensstandard der Industrienationen für die bisher nicht entwickelten Völker überhaupt wünschenswert sei. Gibt es bei uns überhaupt *wirkliche Freiheit,* wenn doch das ganze System davon lebt, daß der allgemeine Konsum ständig gesteigert und deshalb auch angestachelt werden muß? Die bekannte These *V. Packards* (»Die geheimen Verführer«) ist hier längst zum Eckstein der Argumentation geworden - übrigens auch bei *H. Marcuse* und unserer rebellischen Jugend. Der bei uns *angeblich überwältigende Konsumzwang* wird als unmenschlich vor allem von denen empfunden, die mit andern Arten von Zwang und Gewaltherrschaft noch wenig in Berührung kamen.

Vielleicht kann man die Attraktion, die dieses Bild zum Beispiel in Südamerika findet, psychologisch erklären: Weil die Weitsichtigen in diesen Völkern erkannt haben, daß das »westliche« System die Abhängigkeit ihrer Völker von den großen Industrienationen (vor allem von den USA) nicht aufhebt, sondern ständig vergrößert, müssen sie sich und ihre Landsleute *gegen die Verlockungen dieses Systems immun* machen. Solche Immunität ist eine Voraussetzung für den Kampf um bessere Gerechtigkeit, der ihnen aufgegeben ist.

Man kann dann einen Schritt weitergehen und zugeben, daß aus der südamerikanischen Perspektive der Konsumzwang »westlicher« Industriegesellschaften tatsächlich eine Gefahr darstellt: Wer in diesen Ländern dieser Versuchung verfällt, wird in der Regel für den Kampf um die bessere Gerechtigkeit unbrauchbar werden; er wird fortan seine Privilegien verteidigen und die herrschende »Elite« unterstützen. So erweist sich der Konsumzwang als ein Mittel, mit dessen Hilfe dort indirekt politischer Druck in unerhörtem Maße ausgeübt wird. Und unter dieser Perspektive wird dann der Druck, den »die Wirtschaft« auf die

27. Es kommt hier vor allem darauf an, Humanisierung und damit zum Beispiel soziale Beziehungen als vordringliches Ziel von »Entwicklung« nicht aus dem Auge zu verlieren: alle wireschaftliche Entwicklung kann nur in deren Dienst sinnvoll sein; sie ist aber zum Teil ihrerseits auch davon abhängig, daß soziale Entwicklung (z. B. im Sektor Erziehung) stattfindet. Ebenso darf die polirisdie Entwicklung (Unabhängigkeit, aber auch internationale Zusammenarbeit) nidir außer ache gelassen werden.

28. Um einige Nuancen schärfer als er zum Beispiel *[ulio de Santa Ana* (s, o, Anm, 10) u, a, auch in einem nur vervielfältigt vorliegenden Vortrag in den USA im Sommer 1969: »Christians, Churdies and Developmenre, Sein Angriff richtet sich gegen eine Entwicklungsideologie, die er »Developrnentisrnus« (spanisch: desarrollismo) nennt.

Politik in unsern Industrienationen ausübt, schärfer gesehen, als wir ihn meist empfinden. Wer unsere jetzigen Verhältnisse aus einer andern Perspektive (zum Beispiel auf dem Hintergrund des NS-Regimes) sieht, wird über die Freiheit, die wir haben, weniger negativ urteilen: daß auch bei uns ein Kampf gegen die Übermacht wirtschaftlicher Interessen notwendig ist und daß gegen den geheimen und offenen Druck, der hier ausgeübt wird, ständig Gegengewichte gesetzt und verstärkt werden müssen, kann aber nicht bestritten werden.

Wenn man das Stichwort vom Konsumzwang auf eine vereinfachende Formel bringen will, so müßte diese offenbar lauten: *Reichtum führt den Menschen in Versuchung.* Daß diese Formel *alte christliche Traditionen* auf ihrer Seite hat, ist offenkundig. Die Frage ist freilich: Ist sie heute anwendbar? Wo liegt die Grenze zwischen einer erstrebenswerten Steigerung des Lebensstandards und einem abzulehnenden Streben nadi immer aufwendigerem Konsum?

Paul VI. hat in »Populorum Progressio« die kirchliche Tradition voll aufgenommen, als er erklärte: »Die armen Völker können sich nie genug vor der Versuchung hüten, die ihnen von den reichen kommt. Diese bieten nur allzuoft neben dem Vorbild ihrer Erfolge im Technischen und Zivilisatorischen das Beispiel eines hauptsächlich auf das materielle Wohl ausgerichteten Handelns.« Dies sei zwar nicht von sich aus »gegen den Geist gerichtet«; die heutige Zivilisation könne aber »den Zugang zu Gott ersdrweren« (so hatte es das H. Vaticanum formuliert). Deshalb müßten die armen Völker eine Unterscheidung der Werte vcllziehent". Ähnlich heißt es an anderer Stelle: »Das ausschließliche Streben nach Besitz verhindert das innere Wachstum und steht dessen wahrer Größe entgegen: für die Nationen wie für den einzelnen ist die Habsucht das deutlichste Zeichen moralischer Unterentwicklung-v.«

In dem Beitrag von *R. Preston* zur Vorbereitung der Genfer Konferenz 1966 finden sich *ähnliche Gedanken,* jedoch sind sie hier mit einer sehr wichtigen *Kritik* verbunden. Preston erinnert zunächst an die »Warnungen des Evangeliums vor der Gefahr des Reichtums und der Habsucht«, an die Ratschläge zu freiwilliger Armut und an die traditionelle Lehre, »den Reichen nachdrücklich die Verpflichtung aufzuerlegen, zu den Armen barmherzig zu sein-e in dieser Lehre wurde die zugrunde liegende Eigentumsverteilung nicht angefochten. Prestons Kritik ist nach englischer Art sarkastisch formuliert: »Es wäre vielleicht eine Ironie, wenn die Christen erst dann an dem wirtschaftlichen Aufschwung Anstoß nähmen, wenn es zum erstenmal in der Weltgeschichte den Anschein hat, als könnte es eine Möglichkeit geben, lähmende Armut, Elend und Krankheit von den Schultern des größten Teiles der Menschheit zu nehmen, der bis heute stets unter ihnen gelitten hat. Die Christen im Westen haben sich noch kaum an ihren eigenen relativen Massen-Wohlstand gewöhnt, und wenn sie keinen Grund gefunden haben, ihn in Frage zu stellen, dann können sie auch kaum das Verlangen anderer Länder, an diesem Wohlstand Anteil zu haben, in Frage stellen-t.« Im Deutschen hätte man wohl statt von Ironie von Zynismus sprechen

29. Populorum Progressla, § 41. 30. Ebd. § 19.

31. R. H. Preston: Eine diristliehe Bewertung der Ergebnisse des wirtschaftlichen Fortschritts und der Probleme der Wohlfahrt, in: *Die Kirche als Faktor* einer kommenden Weltgemeinsmaft, hg. vom tlkum. Rat der Kirchen, Stuttgart 1966, S. 347.

müssen: *jede Andeutung, die als ein Rat an die armen Völker verstanden werden könnte, lieber arm zu bleiben, als den Versuchungen des Reichtums zu erliegen, muß sich in der heutigen Weltlage verbieten.* Sie verbietet sich, obwohl - wie wir oben sahen - die armen Völker selbst mehr und mehr ihre Stimme gegen die westliche Wohlstandsgesellschaft erheben. Denn man wird solche Äußerungen keinesfalls so interpretieren dürfen, als seien die armen Völker in irgendeinem Sinne bereit, sich mit ihrer Lage abzufinden. Ihr Motiv ist dem gerade entgegengesetzt, und ihr Handeln ist selbstverständlich darauf gerichtet, eine Steigerung des Lebensniveaus in ihren Ländern zu erreichen.

Auch das traditionelle Stichwort: *Reichtum verpflichtet* zur Barmherzigkeit gegenüber den Armen (das in den päpstlichen Sozialenzykliken seit 1891 mehrfach variiert wurde), genügt heute nicht mehr. Das Schwergewicht liegt dabei im Ansatz zu sehr auf dem Appell an die Liebe, die *Mitleid* hat und deshalb zum Almosengeben bereit ist, vielleicht sogar zum Almosengeben in planmäßiger, also moderner Form. Sobald diese Liebe sich aber am Kampf um bessere Gerechtigkeit beteiligt, muß sie auch die Frage aufwerfen, ob der Reichtum der einen neben der Armut der andern gerechterweise überhaupt aufrechterhalten werden darf bzw, ob er sich weiter auf Kosten der Armen steigern darf. Sobald in dieser Richtung gefragt wird, muß auch nach der Gerechtigkeit der geltenden Eigentums- und Wirtschaftsordnungen gefragt werden, wie das ja auch Paul VI. bis zu einer bestimmten Grenze tut. Dies sind Fragen an uns, die reichen Nationen.

Ihnen steht auf der Seite der armen Nationen ebenfalls eine neue Lage und eine veränderte Fragestellung gegenüber, die in dem Zitat von Preston bereits angedeutet ist. Es gab sicher jahrhundertelang in vielen Teilen der Welt sehr harte Lebensbedingungen und bitterste Armut. Nun gehört es zu den Kennzeichen unserer Zeit - verursacht teilweise durch den modernen Weltverkehr und die dazugehörenden Nachrichtenmittel-, daß *den armen Völkern ihre Lage sehr deutlich bewußt* geworden ist. Zum erstenmal sehen sie, daß es auch andere Möglichkeiten gibt, und zwar nicht nur für eine kleine privilegierte Oberschicht, die sie vielleicht jahrhundertelang in ihrer Mitte wie ein von Gott auferlegtes Schicksal getragen haben. Sie wollen daher diese Lage nicht länger akzeptieren'<. Sie wollen aus dem Elend herauskommen, in dem sie sich befinden. Daß dazu erhebliche innere Umstellungen - zum Beispiel in der Wertung der Zeit - gehören, hat *M. Bergmann* in diesem Heft sicher richtig hervorgehoben. Aber zur Beurteilung der Gesamtlage muß doch ebenso unterstrichen werden, daß die armen Völker erwacht sind oder doch dabei sind, zu erwachen"; Zu dem »Erwachen« der armen Völker gehört ein neues Selbstbewußtsein genauso wie die Ablehnung jeder Art von paternalistischer Wohltätigkeit seitens der Industrienationen – jedenfalls im Prinzip. Auch das zwingt uns, über die Tradition der Lehre vom verpflichtenden Reichtum hinauszugehen. Die Armen wollen sich die Verbesserung ihrer Lebensbedingungen erkämpfen. Und wer kann es ihnen verargen, wenn sie nach Druckmitteln sudienr', die etwa dem entsprechen, was die Arbeiter in den Industrienationen in

32. VgI. dazu C. *I. Itty* in: Ecumenical Review, Js- 19, 1967, S. *350.*
33. So der Inder *M. M. Tbomas,* Vorsitzender des Zentralausschusses des ökum. Rates der Kirchen, auf der Prager Friedenskonferenz im März 1968 (s. o, Anm. *10),* S. 32 und S. 39.
34. VgI. dazu S. *L. Parmar* auf der Weltkirchenkonferenz in Uppsala 1968, in: Bericht aus Uppsala (s. o. Anm. 1), S. 42f,

den letzten 150 Jahren schrittweise an Druckmitteln erprobt und angewandt haben, um die privilegierten Gruppen zum Nachgeben zu zwingen? Ohne solchen Druck hätten sie trotz wohlmeinender Appelle nichts erreicht; also liegt die Vermutung nahe, daß auch heute Appelle an den verpflichtenden Charakter des Reichtums nicht sehr weit führen werden.

Dem Gedanken, daß die westliche Wohlstands-Zivilisation *»den Zugang zu Gott ersdnoeren«* kann (Paul VI., siehe oben), liegt eine bestimmte *theologische Konzeption* zugrunde, die genauer betrachtet werden muß. Wenn eine Zivilisationsform den Zugang erschweren kann, muß es auch andere geben, die ihn erleichtern, zumindest im Idealfall. Hinter solchen Äußerungen sowohl in Populorum Progressio als auch in der Pastoralkonstitution »Die Kirche in der Welt von heute« des H. Vatikanischen Konzils (»Gaudium et Spes«) kommen ein bestimmtes *Menschenbild* und eine bestimmte *Geschichtsbetrachtung* zum Vorschein, die ihrerseits mit dem traditionellen römisch-katholischen Verständnis des Verhältnisses von Natur und Gnade verbunden sind. Weil die Natur durch die Gnade nicht aufgehoben, sondern vervollkommnet werden *soll,* kann man von einer Zivilisation sagen, sie solle den Zugang zu Gott erleichtern - während man dann auch über eine andere das Urteil fällen kann, sie verstelle diesen Zugang. Sobald man dagegen in jeder Zivilisationsform Gefahren und Möglichkeiten für das wahre Menschsein des Menschen gegeneinander abwägt, wie dies zum Beispiel die ökumenische Konferenz in Saloniki 1959 getan hat[35], ergeben sich schon im Ansatz erhebliche Differenzen. Und das wirkt sich zwangsläufig bis in die konkreten ethischen Folgerungen aus.

Nach römisch-katholischer Tradition ist jeder Mensch dazu bestimmt, »sich zu entwikkeln«, das heißt: die in ihm liegenden Fähigkeiten zur Entfaltung zu bringen-s, Die An-

---

35. Aufgaben und Möglichkeiten christlichen Handeins im raschen sozialen Umbruch. Bericht der *Ökum. Stud. Konferenz in Saloniki,* hg, vom Okum. Rat der Kirchen, deutsche Fassung: ZEE, 4. Jg. 1960, S. 257ff.; zum Beispiel wird hier die Technisierung ambivalent gesehen (S. 261), es werden in bezug auf die Familie neue Möglichkeiten und neue Spannungen nebeneinandergestellt (5. 265), ähnlich wird zur Rassenfrage Stellung genommen (5. 270, hier taucht allerdings auch in diesem Dokument der Ausdruck »Familie Gottes« auf; vgl. dazu weiter unten) und zu den Fragen nach der »Erschließung des Reichtums der Welt« (S. 296 F.)•

.36. Populorum Progressio, § 15; vgl. *ll; Vaticanum, Pastoralkonstitution* »Die Kirche in der Welt von heute« (*»Gaudium et Spes«),* Dokumente des H. Vat, Konzils, Bd. IX, Trier 1967, § 41; vgl. auch *H. Krauss* in seinem Kommentar zu Populorum Progressio (s, oben Anm. 16), S. 137. Dort weitere Belege. – Der traditionelle aristotelisch-thomistische Ansatz der römischen Anthropologie hat in Populorum Progressio durch die Übernahme bestimmter französischer Thesen ein besonderes Gefälle erhalten: In der Enzyklika werden ohne Namensnennung]. *Maritain, H. de Lubac* und (mit Namensnennung) *Pascal* zitiert (§ 20, § 42 u, § 72). Es geht vor allem um Maritains These vom »integralen Humanismuse, die Pere *L. [. Lebret* O.P. weiter entwickelt hat zur Theorie einer »civilisation de l'economie humaine«, die er auch kennzeichnet als Zivilisation des universellen menschlichen Aufstiegs (scivilisation de la montee humaine universelle«) oder auch als »civilisation du developpemene integral harmonise« (so in dem von ihm herausgegebenen Manifest: .Pour une civilisation solidaire«, Paris, Les editions ouvrieres 1963 [erste Veröffentlichung 1959 als Beiheft der Zeitschrift Economie et humanisme]. Zitate: S. 25, 127 und 130). - Lebret war einer der hervorragendsten Vertreter des Vatikans auf der Welthandelskonferenz in Genf 1964 (Krauss, a.a.O, S. 119). über den Einfluß der Franzosen auf die Enzyklika schreibt Krauss: »Wenn es auch nicht stimmt, daß französische Dominikaner dem Papst bei ihrer Abfassung zur Hand gegangen sind, so hat doch das Werk P. Lebrets O.P. unverkennbaren Einfluß gehabt« (a.a.O. S. 138). Eine Schrift von ihm wird in der Enzyklika in § 14 zitiert.

lagen des Menschen sind auf dieses Ziel gerichtet (Entelechie): alles, was seine Erreichung verhindert, muß vermieden und bekämpft werden. Der Entwicklung des einzelnen soll in diesem System die Entwicklung sozialer Gruppen dienen, so wie andererseits auch der einzelne sich diesen Gruppen einfügen und ihre Entwicklung fördern soll - bis hin zur *Menschheit als familia Dei.* Sowohl in der Enzyklika Populorum Progressio als auch in der Pastoralkonstitution Gaudium es Spes spielt dieser Gedanke eine hervorragende Rolle[37]. Nur wo die Menschheit auf dem Wege zur familia Dei ist, können auch die einzelnen Schritte der Entwicklung gutgeheißen werden: nur da ist von einer Vervollkommnung der Natur der Menschen in Richtung auf die höhere Gnadenordnung (und durch diese gefördert) zu reden. Alles, was wertvoll ist, kann in dieses große Schema eingebaut werden, während - zumindest in der Theorie - Wertloses als solches erkennbar sein und daher ausgeschlossen werden muß. Die Vorstellung einer Hierarchie der Werte ist dem Schema inhärent.

Wenn man das römisch-katholische Menschenbild und Geschichtsverständnis, das in den hier zitierten Dokumenten zum Ausdruck kommt, auf dem Hintergrund der Tradition dieser Kirdie sieht, ergibt sich ein eigentümlicher Sachverhalt: Einerseits ist zu erkennen, daß seit dem 11. Vaticanum das römische Geschichtsverständnis dynamischer geworden ist, als es vorher war; andererseits werden wichtige Grundgedanken der Tradition festgehalten. Wo die Geschichte dynamisch gedeutet wird, trug das Konzil dem Rechnung, was seine eigene Analyse der heutigen Lage der Menschheit ergeben hatte: Heute »vollzieht die Menschheit einen Übergang von einem mehr statischen Verständnis der Ordnung der Gesamtwirklichkeit zu einem mehr dynamisdien und evolutiven Verständnise'",]. *Bopp* sagt dazu richtig: »Die Wirklichkeit wird nicht mehr vorgestellt als eine unveränderliche Ordnung, sondern als Geschichte'".« Dazu gehört auch eine Hervorhebung der *biblischen Eschatologie,* wie sie in gleicher Weise in früheren sozialethischen Äußerungen des römisch-katholischen Lehramts *nicht* zu finden war. Die Entwicklung der Menschheit zur familia Dei wird in einer eigentümlichen Wechselbeziehung zu dem der Kirche gesetzten und in ihr sich ankündigenden, ja zum Teil sich bereits verwirklichenden eschatologischen Ziel gesehen: »... der Ankunft des Reiches Gottes und der Verwirklichung des Heils der ganzen Menschheire'P, Die *Kirche* fördert *diese* Entwicklung - und wird durch sie gefördert, *soweit* sie unabhängig von ihr vor sich gehr'",

Hier scheint alles in Bewegung zu sein, alles entwickelt sich - aber am Ende steht doch die Vorstellung, daß diese Entwicklung harmonisch vor sich gehen müsse bzw. daß sie in einer neuen Harmonie enden wird. Den berühmten Satz aus Populorum Progressio: *"Entwicklung ist der neue Name für Priedeev-* wird man in seinem Zusammenhang nicht

---

37. Populorum Progressio, § 14; *Pastoralkonstitution,* § 40, Abs. 2: Die Kirche ist »die Seele der in Christus zu erneuernden und in die Familie Gottes umzugestaltenden menschlichen Gesellschaft (anima societatis humanae in Christo renovandae et in familiam *Dei* transformandae)«, Vgl. auch § 25 und § 42.

38. Pastoralkonstitution, § 5 Ende.

39.]. *Bopp,* a.a.O, (s. o. Anm, 2) S. 24.

40. Pastoralkonstitution, § 45.

41. Ebd. §§ 42–44.

42. Populorum Progressio, § 87.

anders verstehen können: die Menschheit muß sich auf eine neue internationale Solidarität zu bewegen. - In Uppsala setzte der Inder S. *L. Parmar* dem entgegen: »Enrwicklung bedeutet Unordnung, bedeutet Revolution. Können wir versuchen, diese offensichtlich paradoxe Situation zu verstehen, in der Unordnung und Revolution die neuen Namen für Frieden sind? ... Es ist unsere Aufgabe, die revolutionären Bewegungen unserer Zeit schöpferisch zu durchdringen und sie von ihren anarchistischen Elementen zu befreien[43].« - Ist Pauls VI. Zukunftsbild einer harmonischen Entwicklung dem gegenüber theologisch ausreichend begründet? *J. Bopp* hat vielleicht etwas hart geurteilt: »Hier vermischt sich biblische Eschatologie mit dem kosmopolitischen Pathos der Aufklärung ... Das traditionelle harmonistische Modell ist nur vergeschichtlicht worden«44: aber daß dies Urteil im Kern zutreffend ist, kann nicht gut bestritten werdentt.

Es kann nicht verschwiegen werden, daß auch auf evangelischer Seite die biblische *Eschatologie* im Zusammenhang mit den hier auftauchenden Fragen häufig zur Geltung gebracht wird. Um einer nicht gerechtfertigten Bevorzugung einzelner Aspekte der biblischen Botschaft zu entgehen, möchte zum Beispiel *R. Dieleinsen* »Schöpfung, Inkarnation und Erlösung als Dimensionen eines einzigen, einheitlichen Dramas« versteherr's. Der neutestamentliche Zusammenklang futurischer und präsentischer Eschatologie wird dabei besonders fruchtbar gemacht: *»[etzt* dringt das Eschaton in die Geschichte ein und spricht über Menschen und soziale Strukturen sein Urreil« (also das zukünftige Gericht als schon gegenwärtiges). Aber auch eine positive Beziehung zum modernen Lebensgefühl wird hergestellt: »Der Mensch ist heute in nie dagewesener Weise und Stärke auf die Zukunft hin ausgerichtet. Diese Haltung stimmt mit der christlichen Erwartung und Hoffnung voll und ganz übereirrv.« Es ist von einem »Gefühl für die Offenheit der Geschichte« die Rede und davon, daß die Entwicklung »sich auf eine Zukunft hinbewegt, die der Mensch selbst mitgestaltet-e dies wird »als eine fortschreitende Verwirklichung der höchsten geistigen Fähigkeiten des Menschen« verstandenv. Von der skizzierten römischen Position sind wir hier nicht weit entfernt. Allerdings - und das ist wesentlich - vermeidet es Dickinson, ein harmonisches Bild an das Ende der Betrachtung zu setzen, so wie es das H. Vaticanum und Paul VI. getan haben. Statt dessen sagt er: »Wir wissen nicht und werden auch niemals ganz erfassen, was der ganze Mensch und volle Koinonia sind. Wir können niemals ganz begreifen, was es bedeutet -Mensdi- zu sein, oder was wirkliche soziale Gerechtigkeit ist[49].« Die Vorstellung, daß die Zukunft offenbleiben müsse, wird also durchgehalten. Das ist

43. Bericht (s. o. Anm. I), S. 43.
44. *Bopp,* a.a.O, (s, o. Anm. 2) S. 25.
45. VgI. auch *l- Bopps* Analyse der Pastoralkonstitution in: ZEE, 10. Jg. 1966, S. 193-212. - *Bopps* Gegenbild (das dem von S. *L. Parmer* offensichtlich verwandt ist) stammt von *R. Dahrendorf:* Konflikt und Kontrolle im internationalen System, in: *U. Nehrlich* (Hg.): Krieg und Frieden im industriellen Zeitalter, Gütersloh 1966, S. 310-320, zit. bei *Bopp,* S. 29. VgI. dazu auch: *H. E. Bahr* (Hg.): Weltfrieden und Revolution, Hamburg 1968, z, B. S. 8 ff. B.s Auseinandersetzung mit den Thesen C. *F. v. Weizsdcleers* und G. *Pichts;* dazu hier unten S. 93 und 99.
46. *R. Dickinson:* Richtschnur und Waage, Okum. Rat der Kirchen, Genf 1968, S. 43.
47. Ebd. S. 44.
48. Ebd. S. 43. VgI. dazu die Thesen von L. J. Lebret, oben Anm. 36.
49. Ebd. S. 45; die Hervorhebung der Begriffe »ganzer Mensdi« und Koinonia läßt vermuten, daß hier die Ethik von *P. Lebmann* (Ethik als Antwort, deutsch 1966) im Hintergrund steht.

freilich noch nicht dasselbe, was]. *Bapp* oder auch *H.*]. *Bahr* vorzuschweben scheint, die sich dagegen wehren, die Zukunft harmonisch zu zeichnen, weil sie – *R. Dahrendorf* folgend - davon überzeugt sind, »daß Konflikte konstitutiv zur modernen Gesellschaft gehören«50.

Dickinsons Skizze entspricht weithin dem Bericht der Sektion **III** (»Wirtschaftliche und soziale Weltentwicklung«) auf der *Weltkirchenkonferenz in Uppsala* 1968. Auch dort wurden futurische und präsentische Eschatologie verbunden. Die bestehende Ungerechtigkeit der »politisdien und wirtschaftlichen Strukturen- dürfe angesichts des Sieges Christi über alle »Fiirstentiimer und Gewalten« nicht als blindes Schicksal hingenommen werden. »Sein Reich kommt- (man beachte das Präsens) »mit Seinem Gericht und Seiner Gnade., Man hat es aber in Uppsala unterlassen, zwischen diesem kommenden Reich und der allgemeinen menschlichen Solidarität, die als erforderlich und wünschenswert angesehen wird, eine direkte Beziehung oder eine Wechselbeziehung herzustellen, wie das in den römischen Dokumenten der Fall ist. Zwischen die zitierten biblischen Aussagen und den Appell an eine Solidarität, die sich einsetzt »für die Beteiligung an einer weltweiten verantwortlichen Gesellschaft mit Gerechtigkeit für alle«, sind Erwägungen über die weltliche Verantwortung der Christen in unserer Zeit eingeschoben. Der Begriff familia Dei wird dadurch aus dem Spiel gehalten. Wo Populorum Progressio dieses Bild andeutet, stehen im Bericht von Uppsala die Sätze: »Wenn uns falsche Sicherheit im Alten und Furcht vor revolutionärem Wandel in Versuchung führen, den Status quo zu verteidigen oder ihn mit halbherzigen Maßnahmen zu flicken, werden wir schließlich alle zugrunde gehen. Der Tod des Alten mag einigen schmerzlich sein, doch das Unvermögen, eine neue Weltgemeinschaft aufzubauen, kann allen den Tod bringen. In ihrem Glauben an das kommende Reich Gottes und in ihrer Suche nach seiner Gerechtigkeit sind die Christen gefordert, am Kampf von Millionen Menschen um größere Gerechtigkeit und um die Weltentwicklung teilzunehmentt.s Man sah demnach die Rettung der Menschheit in einer »neuen Weltgemeinschaft« mit größerer Gerechtigkeit als bisher. Aber eine Verbindung zwischen ihr und der Kirche als Volk Gottes wurde nicht postuliert, sondern man begnügte sich damit, eine Affinität des diristliehen Strebens nach der Gerechtigkeit des Reiches Gottes zum weltlich vernünftigem Streben nach irdischer Gerechtigkeit anzudeuten. Ob die neue Weltgemeinschaft Konflikte ausschließt oder einschließt, wurde offengelassen.

Schließlich sei noch auf die ökumenische Konsultation in *Sagorsk* im Frühjahr 1968 verwiesen, auf der die Frage nach der Eschatologie speziell im Zusammenhang mit dem Revolutionsproblem diskutiert wurde (deshalb nennen wir sie hier am Ende dieses überblicks, obwohl sie zeitlich der Konferenz in Uppsala voranging). Es heißt dort: »Revolution in ihrem menschlichen Grundanliegen könnte in gewissem Sinn als ein Versuch der Welt interpretiert werden, im Rahmen der Geschichte die von Gott verheißene eschatologische Erneuerung aller Dinge anzudeuten. Der eschatologische Glaube weist einerseits auf das Ende der Geschichte und die Erfüllung von Gottes Verheißungen und bewegt dadurch die Menschen zur Hoffnung und zur Arbeit an der Umformung der Welt. Andererseits gilt von der

50. Vgl. oben Anm. 45.
51. Bericht (5. Q. Anm, 1), S. 46.

Erfüllung, daß sie bereits in Christus, dem Gekreuzigten, gegenwärtig ist. Dadurch ist uns die Freiheit sowohl zur Annahme als auch zur Kritik der revolutionären Tendenzen in der Welt eröffnet.« Das heißt: Weder Revolution noch Status quo werden vorbehaltlos sanktioniert. »Wahre Eschatologie schützt die Revolution vor der Gefahr, sich als Heilsweg zu verabsolutieren'<,« Mit solchen Sätzen suchte man offensichtlich, bestimmten Tendenzen der Genfer Konferenz 1966 theologisch einen Riegel vorzuschieben. Wir können hier auf das Problem der Revolution nicht ausführlich eingehen. Immerhin sei angemerkt, daß etwa um die gleiche Zeit (März 1968) in Prag *Julio de Santa Ana* erklärt hat: »Anstatt eine Theologie der Revolution zu entwickeln> ist es nötig, an die Bedeutung Jesu Christi, der Kirche, des Wirkens Gottes in der Geschichte, inmitten von revolutionären Situationen zu denken. Auf diese Weise rechtfertigt man weder die Revolution noch den Status quo, sondern betont die Verantwortung des christlichen Glaubens in jeder historischen Situationv.«

Die Argumentation der Sagorsker Erklärung ist eigentümlich: Einerseits werden die menschliche Hoffnung und die »Arbeit an der Umformung der Welt« zu biblisch-eschatologischen Erwartungen in Beziehung gesetzt; sie werden durch diese also in gewissem Sinn legitimiert. Andererseits soll aber aus dem biblischen Gedanken der gegenwärtigen Erfüllung folgen - nicht: daß man zu den gegenwärtigen Zuständen bereits ja sagen könnte (das wäre ein Rückfall in primitiven Hegelianismus, demzufolge jetzt das Zeitalter der Versöhnung ist), sondern: daß man nun Freiheit zur Kritik habe. Diese Logik ist nicht zwingend. Hier wird vielmehr eine Schwäche aller dieser Argumentationen mit der biblischen Eschatologie offenbar. Die verschiedenen Versuche, diese Eschatologie unmittelbar zur Deutung unserer Aufgaben in diesem Zeitalter fruchtbar zu machen, wirken methodisch nicht überzeugend. Das gilt von der Vorstellung der Entwicklung der Menschheit zur familia Dei genauso wie von den zuletzt zitierten Kußerungen.

3. DER ÜBERGANG IN EINE NEUE ZIVILISATION - THEOLOGISCH GESEHEN

Die biblische Eschatologie hat zwar nach wie vor eine entscheidende Funktion in der Theologie. Aber wenn man theologische Erkenntnisse auf die Gegenwart anwenden will, muß man zunächst den Charakter dieses Zeitalters anders bestimmen. Wir müssen bei der Beantwortung der Frage, wohin die Entwicklung der Völker in unserer Zeit gehen soll, davon ausgehen, daß wir uns im *Zeitalter rationaler Weltbewältigung* befinden. Der Auftrag an den Menschen, sich die Erde untertan zu machen, hat heute Dimensionen angenommen, von denen man früher nichts ahnen konnte. So wie er im *Alten Testament* formuliert worden ist, muß er verstanden werden im Zusammenhang damit, daß die ehemals nomadischen bzw. halb nomadischen Israeliten es lernten, die Bauernkultur, in die sie eingetreten

---

52. Memorandum der *Konsultation in Sagorsk* vom 17. bis 22. März 1968, in: Ökum. Diskussion IV (1968-2), S. 82f., Teil 1-111 audi in •Theologie der Revolution« (s, unten Anm, 53), S. 301 ff.; Zitate dort S. 310 f.
53. In: *Suche den Frieden* ... (s. o. Anm. 10), S. 55; vgl. auch *F. Hu/endiek:* Das umstrittene Thema »Theologie der Revolurion«, in: ZEE, 13. Js- 1969, S. 208ff.; *E. Feil* und *R. Weth* (Hg.): Diskussion zur »Theologie der Revolution«, München und Mainz 1969.

waren, als einen Auftrag Gottes zu akzeptieren. Für sie war das nicht selbstverständlich, und es war für sie vor allem nicht selbstverständlich, daß der Gott der Wüste, mit dem sie verbündet waren, nun auch der Herr der Äcker und Weinberge sein sollte, die im Namen anderer Götter angelegt worden waren.

Die Zivilisation und die Kultur, in die wir jetzt eingetreten sind und die wir zu bewältigen haben, unterscheiden sich von den bisherigen Kulturen sehr viel radikaler, als diese sich untereinander unterschieden. Insofern ist das, was die Israeliten beim Eindringen in die kanaanäische Kultur zu bewältigen hatten, nur bedingt vergleichbar mit dem Wandel aller Verhältnisse, der unsere Welt erschüttert. Dennoch ist es lehrreich, ein paar Aspekte des damaligen übergangs näher zu betrachten.

Die Bewältigung des übergangs geschah im Zeichen der *Erinnerung* an die Zeit des Lebens in der Wüste. Diese wird als die Zeit einer besonders engen Verbindung zwischen Gott und seinem Volk verstanden. Merkwürdigerweise wird sie auf dem Hintergrund einer vorangegangenen Zeit der Knechtschaft in Ägypten gesehen: Die enge Verbindung Gottes mit seinem Volk beruhte darauf, daß dieser Gott sein Volk aus der ägyptischen Knechtschaft *befreit* hatte. Um seine Freiheit zu erringen, hatte Israel nach diesem Geschichtsbild eine technisch fortschrittliche Kultur verlassen: Wer sich zu ihr zurücksehnte, wurde verachtet.

Die Erinnerung an das Leben in der Wüste wird offensichtlich nicht gepflegt, um diese Zeit im Blick auf den damaligen Zivilisationsstand als vorbildlich hinzustellen: eine solche Romantisierung der Vergangenheit dürfte den Priestern und den Propheten gleichermaßen ferngelegen haben. Beiden dürfte es vielmehr um die *Nähe Gottes zu seinem Volk* gegangen sein: sie sollte durch die Erinnerung im Kult aktualisiert werden, während sie in der prophetischen Umkehrpredigt zum Anlaß wird, Gottes Willen in veränderte soziale Beziehungen hinein zu verkündigen. Für beide stand also im Hintergrund die theologisch zentrale überzeugung: So wie Gott mit unsern Vätern war, so will er auch jetzt mit uns gehen. Er hat uns in diese neue Kultur geführt, er will uns auch weiterhin *begleiten* - und wir haben dem Rechnung zu tragen.

Der übergang aus der halbnomadischen Kultur in die Bauernkultur wurde als eine *Erweiterung des Machtbereiches des Gottes Israels* verstanden. Gott nahm neue Gestalt an. An ihn glauben, ihm vertrauen hieß in diesem kulturellen Umbruch also gerade nicht: am Alten festhalten, sondern in neuer Weise von Gott reden. - Wundern wir uns deshalb nicht, wenn in unserm Zeitalter des großen Wandels auch radikale Wandlungen unserer dogmatischen Grundanschauungen unausweichlich werden. Wenn eine Kirche sich wirklich auf diese Fragen einläßt, kommt sie kaum darum herum, einen neuen Katechismus zu schreiben, in dem zum Beispiel deutlich wird: »Gott kümmert sich um Probleme wie Liquidität, Handelsbestimmungen, Zölle und Infrastrukturentwicklungen« (Genf 1966)54.

Seit der *Kreuzigung Jesu Christi* kann es für uns beim Übergang von einer Kultur zur andern nicht mehr darum gehen, daß der Machtbereich unseres Gottes in der Weise erweitert wird, wie das im Alten Testament galt. Denn der Gott, der sich in Jesus Christus kundgetan hat, ist nicht mehr der Kriegsgott Israels, der seine Macht vor allen Völkern

---

54. Zit. nadi *K. Lefringhausen:* Entwicklung und die Verwegenheit des Glaubens, Gladbeck 1969, S. 35.

kundtue'>. Er ist *der Ohnmächtige,* der seine Herrschaft nur in verborgener Weise ausüben kann und ausüben will.

Gottes Gottheit besteht darin, daß er uns auch als der anscheinend ohnmächtige Gott nicht verläßt, sondern uns begleitet, weil ihm unsere Menschlichkeit wichtig ist. Er spielt sozusagen eine »besdieidenere« Rolle als früher: und deshalb können uns die alten eschatologischen Bilder heute nicht mehr befriedigen. Das bedeutet keineswegs, daß wir zur Hoffnungslosigkeit verurteilt wären. Die Auferstehung Christi zeigt an, daß wir zu einer Hoffnung berechtigt sind, die unser Vorstellungsvermögen übersteigt. Zu dem, was wir innerweltlich hoffen sollen und hoffen dürfen, kann dies nie inhaltlich in Beziehung gesetzt werden (denn neben der Gewißheit, daß wir es auch in Zukunft, ja auch nach dem Tode mit diesem Einen Gott zu tun haben werden, der alles erneuert, hat diese Hoffnung keinen zusätzlichen, über Symbole hinausgehenden Inhalt). Sie kann nur in einer formalen Analogie bestehen: Wir sind ermächtigt zum Hoffen.

Wir haben im Alten und im Neuen Testament aber einen Anhaltspunkt für das, was wir innerweltlich hoffen dürfen. Denn wir können uns an die Zusage halten, daß die Verbindung mit Gott - gerade auch die Verbindung mit dem Ohnmächtigen - uns *Freiheit* bringt. Wir dürfen hoffen auf Befreiung durch Jesus Christus, der die Freiheit im Leiden verwirklichte. Das kann bedeuten, daß auch wir Freiheit nur im Leiden, und das heißt: in Protest gegen unmenschliche Tendenzen und Mächte unserer Zeit verwirklichen können. Das könnte ein Weg zur Bewahrung der Menschlichkeit des Menschen sein. Aber warum soll es nicht auch hier Zeichen des Sieges geben - Räume, in denen Freiheit positiv verwirklicht wird? Wir sind durchaus ermächtigt, auch das zu hoffen und zu erwarten.

Das bedeutet, daß viele, die heute »weltlich« von Hoffnungen reden, unsere Bundesgenossen sein können, ja mehr noch: daß wir uns von ihnen nach außen hin nicht zu unterscheiden brauchen. Es bedeutet aber zugleich, daß wir uns selbst und unsere Zeitgenossen vor illusionären Hoffnungen zu bewahren versuchen – nur kann dies nicht dadurch geschehen, daß wir ihnen eine bestimmte, »biblisdi begründete« Hoffnung als Korrektur entgegenhalten: die Korrektur, die zum Beispiel in Sagorsk formuliert wurde, wirkt nicht überzeugend. Nicht, daß in Christus bereits eine Erfüllung von Hoffnungen angezeigt wurde, ermöglicht kritische Distanz zu innerweltlichen Illusionen, sondern gerade der andere, der futurische Aspekt der Eschatologie muß hier zum Zuge kommen: durch ihn werden unsere menschlichen Hoffnungen relativiert.

Auf keinen Fall darf die Eschatologie so zur Geltung gebracht werden, daß dadurch unsere *weltliche Verantwortung* für die Gestaltung des Lebens auf diesem Globus eingeschränkt würde. Deshalb ist es sehr zu begrüßen, daß in Uppsala dem oben zitierten Satz über das Kommen des Reiches Gottes »mit seinem Gericht und seiner Gnade« die Sätze folgten: »Die überwiegende Mehrzahl der Menschen, und damit auch die Christen, sind sich ihrer Verantwortung für die notleidenden Mitglieder ihrer eigenen nationalen Gesellschaften bewußt. Doch nur wenige haben erkannt, daß wir heute in einer Welt leben, in der die notleidenden Menschen überall in der Welt unsere Nachbarn sind, für die wir ver-

55. Daß man im »konstantinisehen Zeitalter« dies gerade nicht so sah, dürfte wesentlich dazu beigetragen haben, daß sein Erbe sich Uns heute als Belastung darstellt.

antwortlich sind[56].« Daß die Theologen, die vermutlich diesen Teil verfaßt haben, die weltliche Verantwortung etwas zu eng auf das Caritas-Motiv beschränkt haben, mag in diesem Zusammenhang unbeachtet bleiben. Richtig ist jedenfalls, daß es sich um menschliche Verantwortung handelt, die kein Spezifikum der Christen ist, sondern an der »auch die Christen« teilnehmen.

In der Zeit der rationalen Weltbewältigung kann das spezifisch Christliche nicht darin bestehen, daß wir an die Stelle der menschlichen Hoffnungen, Pläne und Entwürfe eigene Alternativen setzen. Auch in den Arbeiten zur Durchführung solcher Pläne, also Zum Beispiel in den Arbeiten zur Umstrukturierung unserer Wirtschaft und Gesellschaft, werden wir uns nach außen von andern nicht unterscheiden können. Nur wo die Hoffnungen und Pläne Menschen zu knechten beginnen, werden wir aus der Freiheit heraus, die dem Glauben möglich ist, um der Freiheit und Würde des Menschen willen warnen müssen.

Das Werk des gekreuzigten Christus können wir in unserer Welt nicht so fortsetzen, daß wir unsere Zeitgenossen bevormunden. Wir müssen es aber darin fortsetzen, daß wir sie auf ihren Wegen *begleiten,* so wie er uns begleitet und bei uns ist »bis ans Ende der Welt«. *Lieber auf Irrwegen mitgehen als sich in unmenschlicher Distanz zurückhalten!* Unsere Zeitgenossen sind auf Solidarität der Christen vielleicht mehr angewiesen als andere Generationen vor ihnen.

Hinter dem oft oberflächlich mißbrauchten Stichwort der mitmenschlichen Solidarität dürfen die zentralen theologischen Kategorien gewiß nicht vernachlässigt werden. Unsere Solidarität kann theologisch nicht anders einsetzen als so, daß wir das Zeugnis von Gottes *Gericht und Gnade* nicht nur andern verkündigen, sondern es zuerst auf uns selbst anwenden. Freilich geht es dabei nicht mehr nur um Gottes Urteil über die Sündhaftigkeit einzelner Menschen oder' einzelner Taten, sondern es geht heute in besonderer Weise auch darum, daß wir als Gruppen und *Völker* in einer scheinbar unentrinnbaren Weise aneinander schuldig geworden sind und noch immer schuldig werden. Die Unentrinnbarkeit zum Beispiel wirtschaftlicher Gesetze macht uns heute vor allem zu schaffen. Wenn man fragt, ob Strukturen sich bekehren können'", muß man diesem Aspekt zuerst standhalten.

Dazu gehört auf der andern Seite aber auch, daß wir durch das Evangelium, durch die Zusage, daß Gott uns auch in unsere Kultur begleitet, in besonderer Weise dazu ermächtigt sind, *zu neuen Anfängen Mut zu machen.* Wo immer Menschen angesichts der überwältigenden Aufgaben unserer Zeit zu resignieren drohen, haben Christen die Verpflichtung, ihre eigene und ihrer Zeitgenossen *Vernunft zu mobilisieren.* Denn das heute notwendige Handeln kann nur ein Handeln aus Vernunfl: sein. Daran heute mit besonderem Nachdruck zu erinnern, steht im Einklang mit dem Grundgedanken der reformatorischen Theologie, demzufolge die menschliche Ratio durchaus in der Lage ist, das menschliche Zusammenleben zu ordnenw, Wo Menschen nicht bereit sind, dieser Ratio zu folgen, ist es eine legitime Aufgabe der Theologie, zu vernünftigem Denken und Handeln aufzurufen. Ungehorsam gegenüber dem Gebot der Nächstenliebe kann die Form annehmen, daß wir irrationaler

56. Bericht (s, o. Anm.l), S. 46.
57. So *H. Tbielidee,* vgI. unten Anm. 71.
58. Vgl. etwa Conf. Aug. XVIII über die »res rationi subiectas«,

Demagogie verfallen; er kann aber auch darin bestehen, daß wir das Notwendige zwar erkennen, uns aber durch unsern individuellen oder kollektiven Egoismus daran hindern lassen, es auch zu tun.

Wohin soll also die Entwicklung gehen - und wohin kann sie gehen? Theologie und Kirche müssen diese Fragen zunächst an die nichttheologischen Wissenschaften weitergeben, allerdings so, daß sie aktiv an deren Untersuchungen teilnehmen. Die Frage, ob Technik und Wirtschaft die Völker der Erde immer mehr zu einer Einheit zusammenwachsen lassen, muß zuerst rational geklärt werden. Auch die weitere Frage, wie diese Einheit zu organisieren und in Rechtsformen zu bringen sei, ist zunächst eine Frage an die menschliche Vernunft: Sie muß die Möglichkeiten prüfen, die die neue Lage in sich birgt. Es könnte auch sein, daß eine einheitliche Weltgesellschaft gar nicht erstrebenswert wäre - wenn nämlich auf diesem Wege Gerechtigkeit und Freiheit der Menschen nicht gefördert, sondern gemindert würden. Die Völker und Staaten werden zwar lernen müssen, anders miteinander zu leben als bisher: das dürfte bereits sicher sein. Haben aber Theologie und Kirche die Aufgabe, den Völkern als Ziel eine harmonisch lebende Menschheitsfamilie vorzuhalten? Man könnte dies theologisch nur rechtfertigen durch Argumente aus dem Bereich der Eschatologie. Das aber wäre theologische Willkür, wie wir oben bereits gesehen haben.

Dann bliebe immerhin noch die Frage übrig, ob die Vision der harmonischen Menschheitsfamilie als *fruchtbare Utopie* für das Denken und Handeln der Gegenwart sinnvoll ist. Wenn sie zu rechtem Handeln anspornt, würde das ihre Verwendung durchaus rechtfertigen können. Es käme dann nur darauf an, sie nicht zu einem Dogma erstarren zu lassen. - Aber auch hier meldet sich schnell ein gewichtiger Einwand: Besteht nicht die Gefahr, daß eine zu großartige Utopie im Einzelfalle die notwendigen Handlungen eher lähmt als sie zu fördern? Denn im Einzelfalle ist sehr schwer auszumachen, ob eine bestimmte Maßnahme uns dem fernen Ziel näher bringt. Und wenn eine solche Maßnahme dann immer wieder durch Gegenkräfte neutralisiert wird, kann die Hoffnung leicht in Resignation umschlagen. Ist es dann nicht richtiger, sich mit bescheideneren Zielen zu begnügen?

Die Orientierung an der großen Vision der harmonischen Menschheitsfamilie schließt das Studium der einzelnen notwendigen Schritte und die Empfehlung entsprechender Maßnahmen selbstverständlich nicht aus. Hierher gehört zum Beispiel der bekannte Ratschlag Pauls VI., einen Weltfonds für Entwicklungshilfe zu errichten, der aus Ersparnissen in der Rüstung gespeist werden soll (vgl. Populorum Progressio, § 51). Es ist aber wohl kein Zufall, daß die ökumenischen Konferenzen von Genf 1966 und Uppsala 1968 und ebenso die Europäische Denkschrift von 1969 sehr viel mehr konkrete einzelne Vorschläge enthalten. Wenn nicht alles täuscht, drückt sich darin ein *vorrangiges Interesse an den notwendigen nächsten Schritten* aus, das der Situationsethik näher steht als jener Vision. Die Alternative mag nicht bewußt gewählt worden sein: sie läßt sich dennoch rechtfertigen. Hinter der Suche nach den nächsten Schritten in der Richtung auf bessere Gerechtigkeit in der Weltwirtschaft darf die Bestimmung des Fernzieles ruhig zurücktreten, zumal wenn dies ungewiß und umstritten ist. Eine realistische Einschätzung des Menschen und seiner

Geschichte legt die Vermutung nahe, daß wir kaum auf einen harmonischen Zustand der Menschheit zugehen werden. Dem theologischen Urteil entsprechen in diesem Falle die Erkenntnisse der Sozialpsychologie: es ist nicht damit zu rechnen, daß bei den Menschen plötzlich die allenthalben bemerkbaren Aggressionen durch Bruderliebe ersetzt werden. Diese Erkenntnis schließt nicht aus, sondern sie schließt ein, ja fordert heraus, daß Aggressionen abgebaut, Konfliktstoffe beseitigt und Kräfte der Liebe wirksam werden müssen. Hier kann jeder einzelne Schritt von großer Bedeutung sein.

Offensichtlich steht die Problematik der Entwicklungsländer hier im engsten Zusammenhang mit der Frage nach der Sicherung des *Friedens* in unserer Zeit. So wie der Weltfriede, und das heißt vordringlich: die Vermeidung weltweiter Konflikte mit A-, B- oder C-Waffen heute nicht mehr nur ein frommer Wunsch, sondern eine rationale Notwendigkeit ist, so steht die Weltwirtschaft unter dem Zwang, endlich in globalen Maßstäben zu operieren. In beiden Sachbereichen fällt es den Fachleuten und den Machthabern in unserer Zeit des übergangs aber noch sehr schwer, die herkömmlichen Denkweisen hinter sich zu lassen. Und wenn wir sie einmal überwunden haben, wird vermutlich der Friede immer noch nicht perfekt sein. Er kann nicht statisch, sondern nur dynamisch und insofern allerdings nur als ständige Entwicklung verstanden werden. Die Aggressionen werden eine andere Gestalt annehmen als bisher. Die Zeit des übergangs von den großen militärischen Auseinandersetzungen zur Epoche der Guerilla-Kämpfe und Kommando-Unternehmen hat ja bereits begonnen. So werden vermutlich auch in Fragen der Wirtschaft immer wieder Interessen von Gruppen, Völkern und Kontinenten miteinander in Konflikt geraten. Die bessere Gerechtigkeit wird also nur darin bestehen können, daß wir es lernen, Konflikte zu mindern und rechtzeitig Ausgleiche herzustellen. Daß dies eine verhältnismäßig bescheidene Zielsetzung ist, sei zugegeben. Aber ist sie nicht doch realistischer als jene große Vision der harmonischen Menschheitsfamilie?

Solche »Bescheidenheit« in der Zielsetzung darf freilich auf keinen Fall dazu führen, daß wir (jeder an seinem Ort) uns damit begnügen, nur die Interessen des eigenen Volkes oder des eigenen Wirtschaftszweiges wahrzunehmen. Erst recht darf nicht die Rede davon sein, daß wir uns mit entstehenden Konflikten abfinden sollten - so wie manche es fälschlich als christlich angesehen haben, daß Kriege unvermeidlich seien. Das wäre ein »Realismus«, dem die Christen ihre Unterstützung versagen müssen. Wir sind verpflichtet, uns um weltwirtschaftlichen Ausgleich und um bessere Gerechtigkeit in unsern Beziehungen zu den proletarischen Nationen zu bemühen. Ja, die Aufgabe, die uns gestellt ist, ist in diesem Falle sogar noch schwerer, als sie im Blick auf die erhoffte harmonische Weltgesellschaft erscheint. Denn wir sollen angesichts vorhandener Konflikte die »Partei« der andern ergreifen! Das kann dazu führen, daß wir zunächst gerade nicht ausgleichend, sondern Konflikte verschärfend handeln müssen: Die Gegensätze müssen aufgedeckt werden, die den Fortschritt in Richtung auf bessere Gerechtigkeit verhindern. Im Kampf um diese bessere Gerechtigkeit werden die Christen - zusammen mit andern - oft als Verräter derer erscheinen, die ihnen nahestehen, weil sie sich für die »fernen Nächsten« einsetzen. Das zieht fast unvermeidlich Haß und Verfolgung auf sich,

Wo auf eine Definition der zukünftigen harmonischen Weltgesellschaft verzichtet wird,

und wo statt dessen die notwendigen Einzelmaßnahmen stärker in den Blick genommen werden, wird nicht etwa darauf zu verzichten sein, daß radikale Forderungen gestellt werden. Die einzelnen Maßnahmen sind sinnvoll nur als *Teile einer radikalen Umkehr* in unserm Verhalten gegenüber den proletarischen Nationen. Das heißt: Sie müssen orientiert sein an der Erkenntnis, daß bessere Gerechtigkeit in der Weltwirtschaft nur zu erreichen ist, wenn die Grundlagen unseres Wirtschaftssystems verändert werden. Es muß möglich sein, daß das Prinzip des Profits, das in den letzten Jahrhunderten in den Industrie1ändern der entscheidende Motor der wirtschaftlichen Entwicklung war, durch andere Prinzipien ersetzt wird, die den Ausgleich zwischen den reichen und den armen Völkern erleichtern. Wir dürfen den nichttheologischen Wissenschaften, also in diesem Falle den Wirtschaftswissenschaften, keine Ruhe lassen, ehe sie hier neue Wege gefunden haben. Der Ausgleich, den die Industrienationen unter sich bereits schrittweise herbeiführen, muß die Vorstufe zu größeren Anstrengungen im Weltmaßstab sein: an diesem Punkte verdient die Enzyklika Pauls VI. unsere volle Unterstützung.

Daß der Papst mit seiner Kritik am herrschenden System weiter geht, als es die Ökumene in Genf und Uppsala bisher getan hat, hängt zweifellos damit zusammen, daß die Vision der harmonischen Menschheitsfamilie einen Maßstab liefert, an dem die bestehenden Verhältnisse kritisch gemessen werden können. Wenn wir nun meinen, gute theologische und nichttheologische Gründe dafür zu haben, auf jene Vision zu verzichten, sollten wir uns vor Augen halten, daß dieser Verzicht nicht bedeutet, daß wir nun keinen kritischen *Maßstab* mehr besäßen und aus diesem Grunde jede Kritik unterlassen müßten. Unsere Kritik wird einsetzen bei der offenkundigen *Ungerechtigkeit* der gegenwärtigen Verhältnisse. Sie anzuprangern ist eigentlich immer der »prophetische« Auftrag der Kirche gewesen. Die Form ist zunächst negativ, denn Gottes Gebote erreichen uns konkret zuerst in der negativen Form: »Du sollst nicht ...« - Aber sie bleiben nicht bei dieser negativen Form. Müßte es in unserm Katechismus nicht heute heißen: »Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir die proletarischen Nationen nicht übervorteilen, sondern sie so fördern, daß überall ein menschenwürdiges Leben möglich wird?« Um diesem Ziel näher zu kommen, müssen wir es lernen, die Güter der Erde besser als bisher zum Wohle aller Menschen zu verwalten: insofern ist es richtig, daß zur Theologie der Entwicklung auch eine neue Lehre von der Schöpfung treten muß. Ebenso muß die alte Lehre vom Gemeinwohl auf die ganze Menschheit ausgedehnt werden, wie das Johannes XXIII. (Mater et Magistra) und Paul VI. mit Recht unterstrichen haben. Hier die rechten Wege zu finden, ist die menschliche Vernunft aufgerufen: Dazu sollen wir ihr Mut machen, und auf diesen Wegen sollen wir sie begleiten.

Mit der vorangehenden Skizze sollte angedeutet werden, wie ein solches »Begleiten« der nichttheologischen Wissenschaften durch Theologie und Kirche zu begründen ist und wie es etwa aussehen müßte. Das »Begleiten- ist eine Handlung, die jeweils in der Gegenwart vor sich gehen muß. Es hat wenig Sinn, dabei in zu weite Ferne vorausschauen zu wollen. übertriebene Hoffnungen helfen nicht weiter. Wichtiger ist die Zuversicht, daß der Herr der Geschichte seine Menschheit Schritt für Schritt vorwärts weist: so sind auch die kleineren Schritte sinnvoll. Sie können uns in realistischer Weise der besseren Gerech-

tigkeit in der Weltwirtschaft näherbringen. - Ein solcher, wie wir meinen: theologisch gut begründeter Realismus darf gewiß nicht darin bestehen, daß wir vor den zufällig in unserer Zeit geltenden Gesetzen der Wirtschaft kapitulieren. Insofern ordnen wir uns nicht den Erkenntnissen der andern Wissenschaften unter: die Vorstellung, als arbeiteten sie mit unabänderlichen Gesetzen (Lehre von der Eigengesetzlichkeit), hat sich mehrmals als überaus gefährlich erwiesen. Sehen wir deshalb am Schluß noch einmal zu, wie eine kritische Zusammenarbeit mit andern Wissenschaften aussehen müßte. Wir betrachten dabei wirtschaftliche und politische Fragen so, wie sie heute von einem Philosophen gesehen werden.

4. VERNÜNFTIGE PLANUNG UND »ENTWICKLUNGSETHOS«

Welche Möglichkeiten hat die menschliche Vernunft heute, um die Lage zu verändern? Es dürfte sich empfehlen, in diesem Zusammenhang kurz auf G. *Pichts* überlegungen über *»Prognose - Utopie - Planung«* einzugehenw,

Picht warnt zunächst vor dem Vorurteil, »die heutige Wissenschaft sei bereits in der Lage, jene Prognosen zu stellen, die wir braudien- (384). Das liegt einmal daran, »daß sich die partikulären Probleme der Vergangenheit heute in globale Probleme verwandeln, die nur noch global gelöst werden können- (388): solchen Lösungen stehen aber - wie wir auch oben im ersten Abschnitt sahen - erhebliche politische Schwierigkeiten im Wege. Da politische Entscheidungen schwer voraussehbar sind, sind auch die Prognosen entsprechend unsicher. - Weiter ist heute die »Interdependenz sämtlicher Probleme« zu bedenken. »Niemand vermag noch zu kontrollieren, wie im Geflecht einer durchgängigen Interdependenz eine bestimmte Maßnahme sich auswirken wird. Der Mensch wird immer mehr zum Subjekt seiner Geschichte. Aber dies Subjekt ist blind, es ist vernunftlos- (388). Hat es angesichts solcher Feststellungen noch einen Sinn, der Vernunft Mut zu machen zu vernünftigem Handeln?

Nun ist freilich Prognose nicht das einzige Mittel der Vernunft, um eine Lage zu bewältigen. Picht untersucht an zweiter Stelle den Begriff *Utopie.* Er will ihn einschränken »auf den Bereich der realisierbaren Möglichkeiten« und definiert Utopie deshalb als »die antizipierte Gestalt der Zukunft selbst, also eine mögliche Realität. Der Begriff Utopie hat dann die Funktion, zwischen Bewußtsein und zukünftiger Wirklichkeit zu vermitteln«, womit zugleich gesagt ist, daß Utopie heute »kein statisches Modell sein kann, sondern fortschreitend durch die kritische Reflexion auf die Ergebnisse der Prognose modifiziert werden muß« (393).

Dies hat für unser Problem große Bedeutung. Utopie muß sich nun innerhalb unserer »Welt der grausam begrenzten Möglichkeiten- halten, und das heißt konkret zum Beispiel: »Die hungernden Milliarden werden nicht auf einen andern Planeten auswandern können. Die Ressourcen auf der Erde sind nicht unerschöpflich« (394). Es kann also der

---

59. G. *Pichts* so betitelter Aufsatz erschien erstmals 1967 in der Reihe der Schriften der Vereinigung Deutscher Wissenschaftler e.V., Heft 6. - Er wurde inzwischen in P.s Aufsatzsammlung .Wahrheit, Vernunft, Verantwortung-s, Stuttgart 1969, aufgenommen. Ich zitiere im folgenden nach dieser Ausgabe nur mit Angabe der Seitenzahlen.

Fall eintreten, von dem wir bereits oben sprachen, daß nämlich »in den nächsten zwanzig Jahren durch Hunger mehr Menschen umkommen als durch sämtliche Kriege der bisherigen Weltgeschichte zusammengenommen« (395). Wie kann man dem begegnen?

Pidits nüchterne Utopie endet zunächst in einem schrecklichen Ausblick: »Die gigantischen technischen Leistungen, die erforderlich sind, um die Welt vor planetarischen Katastrophen zu bewahren, setzen voraus, daß jene monopolistische Konzentration der Produktionsmittel, des Kapitals und des Wissens, die heute den hochentwickelten Ländern eine mehr oder weniger fragwürdige Sonderstellung gibt, nicht abgebaut, sondern vielmehr gesteigert werden muß. Damit vergrößert sich aber der Abstand zwischen dem Reichtum einer kleinen Zahl von Völkern und dem Elend des größten Teiles der Mensdiheit.« Auf der Seite der letzteren wird infolgedessen der Wille zur Revolution gesteigert; eine Weltrevolution wäre also unvermeidlich, »wären nicht die Machtmittel in den Händen der Reichen so furchtbar, daß Aussicht besteht, die schlimmsten Explosionen zu ersticken. Nur ständige Gewaltandrohung kann die hungernden Völker an Verzweiflungsakten hindern ... Auf absehbare Zeit wird in der technischen Welt der Friede nur durch Terror und durch die übermacht der privilegierten Nationen zu erhalten sein« (396).

Müssen wir vor diesem Ausblick kapitulieren? Picht sagt selbst, daß der zitierte Abschnitt mehr zur Prognose als zur Utopie gehört. Und man darf wohl darauf aufmerksam machen, daß dieser Prognose eine doppelte Voraussetzung zugrunde liegt: erstens, daß der Bekämpfung des Welthungers die absolute Priorität zukommt, und zweitens, daß zu seiner Bekämpfung der denkbar höchste Aufwand an Technik und Wissen erforderlich ist. Die Annahme dieser doppelten Voraussetzung hat zur Folge, daß die Frage nach umfassender Weiterentwicklung der armen Völker zurückgestellt werden muß. Aber könnte hier nicht ein Trugschluß vorliegen? Wäre es nicht mindestens ebenso sinnvoll, wenn man den Hunger in der Welt dadurch bekämpfen würde, daß eine umfassende Entwicklung der armen Völker eingeleitet wird?

Ausgehend von dem Grundgedanken, daß nur planmäßige Bekämpfung des Hungers im Weltmaßstab sinnvoll sein kann, läßt Picht auf seine düstere Prognose die ihm unentbehrlich erscheinende *»Utopie eines humanen Friedens-e* folgen: »Humaner Friede wäre eine Gestalt des Friedens, in der Vernunft und Freiheit nicht durch Terror negiert, sondern in neuer Form entfaltet werden.« Dazu wäre eine »Befreiung und Konzentration der latenten, aber noch irregeleiteten moralischen Kräfte der Menschheit« notwendig (397). An die Stelle des Raubbaus an Energiequellen, Rohstoffen und Menschen soll dann deren haushälterische Verwendung und erneute Entfaltung menschlicher Solidarität treten.

Es ist nicht unwichtig, daß Picht diese Utopie verbindet mit einer scharfen Kritik am Kapitalismus (die sich gegen Privatkapitalismus und Staatskapitalismus in gleicher Weise richtet) und an dessen System der »hemmungslosen Ausbeutung des Menschen und der Natur«, Er muß das zur Sprache bringen, weil mit diesem System eine »unheimliche Lähmung des freien Denkens« einhergeht, die nach seiner Meinung »ihren Grund in dem schlechten Gewissen der privilegierten Nationen« hat. Zu den uns im Blick auf die Welthungersnot und die Fragen der armen Länder bedrängenden Fakten verhält sich nach Picht unsere Wissenschaft »nicht anders als das Bewußtsein des bürgerlichen Kapitalismus im

19. Jahrhundert zum Proletariat«: die Fakten werden verdrängt (398). Diese Kritik des Philosophen an der evangelisch-theologischen Fakultät in Heidelberg steht der Kritik marxistischer Denker offensichtlich nicht nach.

Gerade auf diesem Hintergrund erhält Pichts Begriff der *Planung* besondere Bedeutung. Er versteht sie als »eine bestimmte, nämlich die auf methodischer Antizipation der Zukunft beruhende Form der Realisierung von Möglidikeiten«. Realisierbar aber sind Möglichkeiten nur, soweit es gelingt, jeweils ein »entsprediendes Gewicht von gesellschaftlichen Interessen zu investieren. Ein Plan hat immer die soziale Funktion, als Integrator von gesellschaftlichen Gruppen zu dienen; hat er sie nicht, so kann er nicht durchgeführt werden.« Erst *nach* solcher *»Integration von Gruppeninteressen«* nennt Picht die notwendige effektive Organisation und die *politische Macht,* die unentbehrlich ist, um einen Plan zu finanzieren und durchzuführen (399). Das bedeutet zugleich, daß Planung nicht allein Sache der Wissenschaftler und Techniker ist, sondern daß in jedem Stadium Wirtschaftler und Politiker an der Planung zu beteiligen sind (403). Und da jetzt internationale Planung notwendig ist, fordert Picht schließlich, »daß auch in internationalen und supranationalen Zusammenhängen politische Instanzen geschaffen werden müssen, welche die Ausübung von Macht in der technischen Welt kontrollieren können« (404).

Wir haben hier ein Gegenmodell zu dem vor uns, was in diesem Heft *Gomez de Souza* skizziert hat. Schon die Antwort auf die Frage, wie das bisher gelähmte Denken befreit werden soll, fällt verschieden aus. Picht hofft auf moralische Kräfte, bleibt aber im übrigen im Rahmen der »Realitaten«: und zu diesen gehören auch die jetzigen Gruppeninteressen, die nicht angetastet, sondern in Planung integriert werden sollen. Die Lage in Südamerika scheint andere Wege vorzuschreiben. Die Mobilisierung der moralischen Kräfte soll dort die sofortige Aktion zur Beseitigung bestimmter Gruppeninteressen und der Machtposition dieser Gruppen auslösen - und in ihrem Gefolge erst neues Bewußtsein und neue Planung ermöglichens", Mag der Ausblick in die Ferne noch verstellt sein: dies Nahziel erscheint aus der dortigen Perspektive unausweichlich. Schon der Gedanke, daß man sich einer von Industrieländern ausgehenden Planung einordnen sollte, muß als Verrat erscheinen. Sogar Hilfe, die von dort vermittelt wird, gilt als verdächtig'<.

Solche Anschauungen werden wir mindestens zum Teil als Ergebnis jahrzehntelanger *Erfahrungen der südamerikanischen,* Rohstoffe liefernden *Länder mit den Industrieländern* ansehen müssen. Sie haben lernen müssen, daß der erwartete wirtschaftliche Fortschritt nicht eingetreten ist, obwohl er sogar beabsichtigt war. Wenn wir mit unsern überlegungen die Südamerikaner begleiten wollen, müssen wir uns zunächst in diese ihre Lage hineinversetzen - sie ist in abgewandelter Form die Lage fast aller Entwicklungsländer. Und wir werden hier nicht als erstes zu Ruhe und Ordnung mahnen können, sondern wir sollten zumindest zur Kenntnis nehmen, was die südamerikanische Bischofskonferenz in Medellin im Sommer 1968 erklärt hat: Sie klagte an »den Imperialismus unter allen ideologischen Vorzeichen, der in indirekter Form bis hin zu direkten Interventionen auf

---

60. Vgl, dazu *H. Marcuse:* Der eindimensionale Mensch, Neuwied und Berlin 1967 (Soziolog. Texte, Bd. 40), und *ders.:* Versuch über die Befreiung, Frankfurt a. M. 1969.

61. [ulu» de Santa Ana in dem oben in Anm. 28 genannten Vortrag vom Sommer 1969.

Lateinamerika einwirkr«. Sie forderte die Einheit Südamerikas, weil ohne sie *»die Befreiung vom Neokolonialismus, dem wir unterworfen sind«,* nicht zu erreichen sei. Und sie sah das Problem der Gewalt nicht nur von einer Seite (Gewalt der Revolutionäre), sondern nahm beide Aspekte in den Blick: »Einen statischen und scheinbaren Frieden kann man unter Anwendung von Gewalt aufrechterhalten. Die durch Machtgruppen ausgeübte Unterdrückung kann den Eindruck erwecken, Friede und Ordnung zu erhalten, ist aber in Wirklichkeit nur der dauernde und unvermeidliche Anlaß für Rebellionen und Kriege. Friede setzt die Errichtung einer gerechten Ordnung voraus ... Die beschriebene Lage Lateinamerikas ist eine Verneinung des Friedens, wie ihn das Christentum versteht.« Deshalb werden die Privilegierten gemahnt, »nicht die friedliche Haltung der Kirche ausnutzen zu wollen, um sich passiv oder aktiv den Umformungen zu widersetzen, die nötig sind. Wenn sie eifersüchtig auf ihren Privilegien bestehen, und vor allem, wenn sie ihre Vorrechte mit gewaltsamen Mitteln verteidigen, sind sie selbst vor der Geschichte verantwortlich, die explosive Revolution der Enttäuschten provoziert zu habens-,«

Kein Zweifel, daß diese Außerungen der südamerikanischen Bischofskonferenz im Einklang stehen mit der Enzyklika Populorum Progressio, in der ebenfalls ausdrücklich vom »Neokolonialismus- die Rede war[63]; bei uns dagegen scheuen sich eingefleischte Anti-Kommunisten vor diesem angeblich nur kommunistischen Schlagwort und ignorieren damit die mit ihm bezeichneten Faktens", Ob sie wenigstens zur Kenntnis nehmen, daß sich inzwischen auch die Machthaber, nämlich die Außenminister der südamerikanischen Staaten, darüber beklagen, daß aus ihren Ländern mehr Kapital in die USA fließt als umgekehrt, so daß sie es sind, die den USA Wirtschafl:shilfe leisten[65?]

Die südamerikanischen Bischöfe sahen den Kolonialismus in doppelter Form vor sich: sie unterschieden zwischen »innerem und äußerem Kolonialismus«. In der Zusammenfassung der Herder-Korrespondenz heißt es dazu: »Zu.den inneren Kolonialherren wird die Feudalschicht gerechnet, die in Lateinamerika zwei bis drei Prozent der Bevölkerung ausmacht, deren Lebensstandard von der Produktivität unabhängig ist und die durch Gewinninvestitionen im Ausland zur Verminderung des Sozialprodukts beiträgt. Als ausländischen Kolonialismus bezeichnet das Dokument die zunehmende wirtschafl:liche Abhängigkeit Lateinamerikas von den entwickelten Ländernss.« Die Frage muß offenbar lauten: Angenommen, es käme zu den großen Revolutionen in Lateinamerika. die viele erwarten oder befürchten, *würde dann die Entmachtung der »inneren« Kolonialherren ausreichen,* um wirtschafl:lichen Fortschritt dieser Länder endlich in Gang zu bringen? Würde es genü-

---

62. Zit, nach *H. Lüning:* CamiIo Torres (in der Reihe: Konkretionen. hg. von *H. E. Bahr,* Bd. 6), Hamburg 1969, S. 166-168. – Zum Verlauf der Bischofskonferenz in Medellin vgl, den Bericht in: Herder-Korrespondenz, 22. Jg. 1968/10, S. 491 ff. – Der zuletzt zitierte Abschnitt dort in anderer Übersetzung S. 493. – Zur Lage in Brasilien vgl. ebd. 23. Jg. 1969/5, S. 227 f., in Südamerika überhaupt: Junge Kirche, 30. Jg. 1969/5, S. 289 ff.

63. *Populorum Progressio,* § 52; zum Problem der Revolution vgl. dort § 31: dem Hauptduktus des Gedankens nach wird vor Revolutionen dringend gewarnt; in einem sehr wichtigen Nebensatz dagegen wird die Möglichkeit im Falle einer Gewaltherrschaft bejaht.

64. Vgl, *H. Gollwitzer:* Die reichen Christen (s, o. Anm. 2), S. 23.

65. Meldung in der FAZ im Sommer 1969 (Beleg zur Zeit nicht greifbar).

66. Herder-Korresp, 1968 (s. o. Anm, 62), S. 493.

gen, wenn das von diesen Feudalherren jetzt immer wieder ins Ausland transferierte Kapital im Lande bliebe? Wäre nicht auch weiterhin Kapitalzufluß von außen notwendig?

Schon vor zehn Jahren hatte die ökumenische *Studienkonferenz in Saloniki* hierzu erklärt: »Aus Gründen der politischen und wirtschaftlichen Unabhängigkeit gewinnt die Idee einheimischer Kapitalbildung in den Ländern Afrikas und Asiens weitgehend Raum- (bezeichnend, daß in diesem Zusammenhang damals Lateinamerika noch nicht genannt wurde!). "Für Länder, die ihren ökonomischen Aufbau ohne übermäßige Abhängigkeit von ausländischer Hilfe durchzusetzen versuchten, scheint die Hoffnung in der chinesischen Methode der Kapitalbildung zu liegen, wo die Regierung die Arbeitskraft und was sie produziert in großem Umfang zu wirtschaftlichen Aufbauzwecken und nicht zur Herstellung von Waren für den unmittelbaren Konsum oder für rein private Zwecke einsetzt. Diese Methode der Wirtschafl:serschließung ist mit hohen Kosten an menschlichen Werten verbunden; doch sind die Länder Asiens und Afrikas angesichts der zu langsam fortschreitenden Wirtschafl:sentwicklung so weit, jede Maßnahme zu prüfen, die sie schneller aus dem Circulus vitiosus von niedrigen Erträgen, Armut und Unfähigkeit herauslösrv,« Neben China wäre wohl inzwischen Kuba zu nennen. Beide Länder haben anscheinend mit einem Teil der Schwierigkeiten nicht zu kämpfen, die sich nach *eh. Elliotts* Ausführungen in demokratisch regierten Entwicklungsländern zeigen[68]. Aber völlig unabhängig

---

67. ZEE 1960 (s. o. Anm. 35), S. 302; vgl. hierzu die Bemerkung von *M. M. Thomas* auf der Prager Friedenskonferenz 1968, daß die Dritte Welt nicht nur den sowjetischen und den chinesischen Weg vor sich habe: er plädierte für den Weg des demokratischen Sozialismus in Indien und fügte hinzu: .Wlr kennen den Erfolg oder Mißerfolg des chinesischen Weges auch nicht. (Suche den Frieden ... [so o. Anm. 10], S. 36). Zu *M. M. Thomas* vgl, oben Anm. 35.

68. Vgl. oben S. 29. -- Daß man auch von ganz liberalen Denkvoraussetzungen aus zu der These kommen kann, »Auslandshilfe ist ganz offensichtlich keine notwendige Bedingung der ökonomischen Entwicklung«, zeigt *Peter T. Bauer* in seinem Beitrag: »Auslandshilfe: ein Instrument für den Fortschritt?«, in: G. *Essermann:* Soziologie der Entwicklungsländer, Stuttgart: Kohlhammer 1968, S. 161-178 (Zitat S. 162). Nach seiner Meinung ist viel wichtiger als Auslandshilfe die »Herausbildung angemessener menschlicher Eigensehaflen, Verhaltensweisen, Wertvorstellungen ...« (S. 163). Er protestiert gegen jede Art von Planung, bei der doch stets »Freiheit und Sicherheit von Person und Eigentum. preisgegeben wird »im Austausch gegen einen Zuwachs des Güter- und Dienststromes« (S. 167). Die Lehre, daß Investitionen nötig sind, um Entwicklung in Gang zu bringen, nennt er »Investitionsfetisdre (S. 168). Andererseits erkennt auch er an, daß in den Entwicklungsländern akkumuliertes Kapital »wahrscheinlich viel produktiver ist als die Mittel der Auslandshilfe«, weil dieses Kapital den lokalen Bedingungen entsprechend angelegt wird (S. 170). Aber er kann nicht zeigen, wie solches Kapital gebildet werden soll, da es zur Zeit doch immer wieder in die Industrieländer fließt. Die Devisen-Kontrollen der Regierungen in den Entwicklungsländern sind ihm nicht weniger unsympathisch als die Enteignung »politisch schwacher und unpopulärer Klassen (wie etwa von Grundbesitzern ... oder erfolgreimen Händlern)« (S. 171). An dieser Stelle ist die Verzeidinung des Sachverhaltes durch liberale Denkvoraussetzungen offenkundig. Denn wer könnte im Ernst behaupten, daß die Großgrundbesitzer und die »erfolgreichen Händler. in den meisten südamerikanischen Staaten »politisch sehwadi« sind? über diese Schwachheit zu klagen, besteht kein Anlaß: Das wahre Problem ist doch, daß sie ihre Madu benutzen, um Änderungen aufzuhalten. Ähnlich einseitig dürfte das Bild sein, daß B. von *Algerien* entwirft, wenn er sagt, die Ausweisung der französischen Landwirte hat in Algerien »die Nahrungsmittelproduktion höehsc nachteilig beeinflußt« (und das sei dann durch Hilfe aus den USA verdeckt worden: S. 172). Hier muß man doch zunächst einmal in der Geschichte etwas zurückblättern und z, B. zur Kenntnis nehmen: »Im Jahre 1871 verfügte jeder Einwohner (Algeriens) über 5 Zentner Getreide; 1901 über 4 Zentner; 1940 über 2½ Zentner; 1945 über 2 Zentner.« Spielt hierbei auch das Wachsturn der Bevölkerung eine Rolle, so ist noch einschneidender der Rückgang des Viehbestandes: »Vor 1914 besaß Algerien 9 Millionen Stück Vieh; 1950 hat es nur noch 4 Millionen«

vom Außenhandel können sich diese Länder doch nicht entwickeln. Und auch in der technischen Entwicklung bleiben zumindest die kleineren Entwicklungsländer wohl für immer auf die Kooperation mit den großen Industrieländern angewiesen. Die Vorstellung, daß man mit Hilfe von Revolutionen bestimmte Phasen der Industriealisierung überspringen könne[69], ist angesichts neuer technischer Möglichkeiten vielleicht weniger absurd, als es zunächst scheint. Aber gerade die Realisierung eines solchen Sprunges würde die proletarischen Nationen von den Industrienationen technisch und damit auch politisch in hohem Grade abhängig machen. Die Revolutionäre können das nicht wünschen. Sie müssen sich wohl mit dem bescheideneren, aber doch sehr wertvollen Ziel zufriedengeben, daß die Menschen in ihren Ländern künftig wenigstens ein menschenwürdiges Leben führen, indem sie zum Beispiel nicht mehr in verfallenden Hütten, sondern in festen Häusern mit der nötigsten Ausstattung leben?", Daß selbst solche bescheidenen Ziele in vielen Ländern anscheinend nur als Ergebnis blutiger Revolutionen und nur unter Aufrechterhaltung strenger wirtschaftlicher Reglementierungen möglich sind (die nach allen Erfahrungen stets auch auf das übrige Leben übergreifen), zeigt nur, in welche Lage die Menschheit sich in unserm Zeitalter hineinmanövriert hat.

Was kann in dieser Lage seitens der *Industrieländer* geschehen? Wir werden uns so kurz wie möglich die verschiedenen *»Splelarten« des Engagements der Liebe und der Solidarität* mit den proletarischen Nationen vor Augen halten und dabei stets das Thema der Synode der EKD mit bedenken müssen: Wie kann christliche Liebe sich heute engagieren im Kampf um bessere Gerechtigkeit? Es wird sich herausstellen, daß auch der scheinbar einfache Weg der Liebe für die Handelnden und die Betroffenen sehr dunkle Seiten hat.

Wir können noch einmal davon ausgehen, daß im 19. Jahrhundert die Liebestätigkeit der Christen zu planmäßiger, rational wirksamer Gruppenhilfe umgestaltet worden ist. Die Kirchen konnten sich in unserm Jahrhundert diese Erfahrungen im Bereich der internationalen Hilfe zunutze machen. Eine unmittelbare Hilfe von Mensch zu Mensch (Almosengeben) war ohnehin nicht möglich. Die *planmäßige Liebestätigkeit für die Hungernden und Notleidenden* ist auch in Zukunft notwendig. Man wird sie kaum einschränken können, so gewiß man darauf achten muß, daß die Empfänger nicht in ein wie im-

---

(J. *P. Sartre:* Kolonialismus und Neokolonialismus, Hamburg: Rowohlt [Paperback 68] 1968, S. 12). Auch darf nicht übersehen werden, in wie starkem Maße die »Nahrungsmittelproduktion« der französischen Siedler im Anbau von Wein bestanden hatte - den die Mohammedaner bekanntlich nicht trinken ... - Es ist zwar richtig, daß der Rückstand der Entwicklungsländer nicht *nur* sein Ergebnis westlicher Ausbeutung« ist *(Bauer,* S. 176): aber den Eindrnck zu erwecken, als habe eine solche nie stattgefunden, ist unverzeihlich. Und nicht nur, um dies wiedergutzumachen (was im Grunde gar nicht möglich ist), sondern vor allem, um sobald wie möglich für die Entwicklungsländer gerechtere Startbedingungen im Welthandel zu erreichen, wird man nicht warten dürfen, bis sich auf Grund neuer Verhaltensweisen in diesen Ländern dort ausreichend Kapital ansammelt, sondern man wird seitens der Industrieländer einiges tun müssen, um Kapitalansammlungen dort zu fördern.

69. Vgl. *Gomez de Souza,* oben S. 61; *Camilo Torres* meinte 1963 beobachtet zu haben, .daß die Bauern in den Violencia-Gebieten zu urbanisieren beginnen. Allerdings wurde dabei die Stufe der Industrialisierung übersprungen- (S. 30 in dem oben Anm, 62 zit, Werk).

70. Vgl. den Bericht von *Camilo Torres* (a.a.O, S. 54) über die Wirkungen der Radioschule des Pfarrers *[, Salcedo.* Zu beachten ist, daß dieser Pfarrer die revolutionären Bestrebungen von C. Torres nicht unterstützt hat.

mer geartetes Abhängigkeitsverhältnis zu den Gebern geraten; daß es sehr schwer ist, dies zu vermeiden, liegt freilich auf der Hand.

Traditionelle ethische Maßstäbe werden ernsthaft angetastet, sobald man sich auf das einläßt, was *R. Dickinson* »Entwicklungsethos« genannt hat. Dieses Ethos konzentriert sich »auf Gruppen und Kategorien von Menschen - auf Strukturen der Gesellschaft - und weniger direkt auf den einzelnen Menschen«, obwohl es selbstverständlich letzten Endes um dessen Lebensbedingungen geht[71]. Entsprechend kann sich dies Ethos auch nicht begnügen mit der moralischen Entrüstung einzelner, sondern ihm liegt an der »Mobilisierung der Betroffenen und der technischen Kompetenz in Organisationen und Bewegungen ..., die das bestehende Machtgefüge beeinflussen könnene'", Vor allem aber müssen sich Entwicklungspläne nun konzentrieren auf *potentiell produktive Teile der Bevölkerung.* Das heißt zugleich: »Die Entwicklungsexperten besitzen die Kühnheit« – man könnte auch sagen: sie haben die Pflicht! –, "die am Rande der Gesellschaft stehenden und entwurzelten Menschen zunächst zu übergehen«; denn der Einsatz für sie würde die Entwicklung nicht vorwärtstreiben?". Die auf Veränderung der Strukturen hinarbeitende Liebe muß also die heute Notleidenden mindestens zum Teil bewußt »übersehen« - und zwar um der noch größeren Zahl derer willen, die sonst morgen oder übermorgen hungern müssen. Das kann man zwar rational einsichtig machen - aber ist das richtig, angesichts von heute bereits 25 Millionen Menschen, die jährlich an Hunger und Unterernährung sterben? Je größer der Hunger in der Welt wird, desto größer werden hier die Gewissenskonflikte werden, vor allem bei denen, die die Mittel »draußen« persönlich verwalten und verteilen sollen!

Das Dilemma wird nicht leichter, sondern es verschärft sich, wenn man den Ausweg ins Auge faßt, den *Picht* in seiner düsteren Prognose skizziert hatte. Hier war ja der *Bekämpfung des Welthungers* die absolute Priorität eingeräumt worden. Zugleich sollte aber alles so *umfassend geplant und durchgeführt* werden, daß auch für morgen und über-

71. Dickinson (s, o, Anm. 46), S. 35. – In diesem Zusammenhang müssen wir kurz eingehen auf den Aufsatz von *H. Thielicke:* Können sich Strukturen bekehren?, in: Z. Tb. K., 66. Jg. 1969, H. 1. Seine These, »daß das biblische Denken alle Wandlungen bei der Person und nicht bei den Umständen, d. h. den Strukturen, beginnen läßt« (S. *110),* müßte in dieser Form hemmend auf alle Bemühungen wirken, politische und gesellsdiaftlidie Diakonie zu treiben. Tatsädilid, kann Tb. aber nur fordern, daß »das Verständnis der Personen und das von diesem Verständnis her bestimmte Agape-Motiv der Leitgesichtspuakt audr dann bleibt, wenn der Dienst am Menschen zu einer Revolutionierung gesellschaftlicher Strukturen treibt« (S. 113). Dann muß er auch zugeben, daß solcher Dienst am Menschen ganz legitim »bei den Umständen, d, h. bei den Strukruren«, beginnt. Es geht dann um eine Wandlung der äußeren Verhältnisse, die zunächst nichts mit Wandlungen des Herzens zu tun haben muß. Der Fehler des zuerst zitierten Satzes liegt darin, daß diese Unterscheidung durch das eine Wort »Wandlungenc verdeckt und zugleich der Eindruck erweckt wird, als sei nur eine bestimmte Reihenfolge des christlichen Interesses am Nächsten (also der Agape) legitim: das hat ja schon die traditionelle Diakonie nie anerkannt. Diakonie soll selbstlos sein auch in dem Sinne, daß sie die Frage zurückstellt, ob durch ihren Dienst auch die Menschen sich sbekebrene, insofern ist Tb. auch gegen den von ihm zitierten Hamburger Pastor recht zu geben, der gesagt hat: »Wir wollen die Welt verändern, um den Menschen zu verändernc (zie. bei Th., S. *105).* - Leider kann man sich viele Leser denken, die künftig nur den oben zuerst zitierten Gegen-Satz Tbielickes hervorheben werden - Leser, deren Beifall sich ein evangelischer Ethiker eigentlich nicht wünschen sollte.

n. Dickinson, a.a.O. S. 35; nidre nur im Blick auf die »Empfängerc, sondern auch im Blick auf die Handelnden greift diese Konzeption über die traditionelle Diakonie hinaus.

73. Ebd. S. 36.

morgen keine ähnliche Katastrophe zu erwarten wäre. Man sollte also zwischen den beiden eben geschilderten Wegen nicht wählen müssen, sondern sollte sie in einer gewaltigen Kraftanstrengung der Industrienationen zugleich beschreiten. Weil aber nur eine Steigerung der Mittel der Industrieländer dies möglich machen kann, mußte nun auch deren weiterer Machtzuwachs bis hin zum Terror gegenüber den proletarischen Nationen akzeptiert werden. So blieben zwar die bestehenden Strukturen unangetastet – aber um welch schrecklichen Preis! Wer die Notwendigkeit weltweiter Hilfe für die Hungernden akzeptiert (und welcher Christ könnte sich dem entziehen?) und wer dann zugleich die Veränderung der Strukturen ausklammern möchte, wird sich durch Piehis Ausblick belehren lassen müssen: *auf diese Welt, auf eine Welt mit solchen Strukturen gehen wir zu, wenn wir nicht entschlossen das Steuer herumwerfen!* Und es dürfte klar sein: das gilt nicht nur, wenn die Forderung der Hilfe für die Notleidenden so ernst wie möglich genommen wird (wie bei Picht), sondern es gilt natürlich erst recht, wenn die Industrienationen diese Forderung ignorieren, und das heißt: die andern mehr oder weniger ihrem Schicksal überlassen. Der Terror, mit dem sie die Welt beherrschen müssen, wäre in diesem Falle nur jeder Schein-Rechtfertigung beraubt.

Aber Picht hatte sich ja mit dieser Vision nicht abgefunden. Er hatte Hoffnung auf ein anderes, harmonisches Friedensbild gesetzt. Nur sah er auf dem Weg dorthin keine Möglichkeit, vorhandene Strukturen und Gruppeninteressen zu verändern bzw. auszuschalten. So war der Entwurf zwar einerseits »realistisch«, schien aber andererseits vor den Realitäten allzu schnell zu kapitulieren. Deshalb blieb der Eindruck, daß dies *kein Weg aus dem Teufelskreis heraus* sei, in den die Industrieländer und die Entwicklungsländer miteinander geraten sind.

Wir kommen um die Aufgabe nicht herum, diesen Teufelskreis auch von unserer Seite aus aufzubrechen. Wir sahen eben schon: die proletarischen Nationen können dies nur teilweise tun. Sie können in absehbarer Zeit auf die Industrienationen kaum Druck ausüben, der dem vergleichbar wäre, den die Arbeiterbewegung in den letzten 150 Jahren auf das kapitalistische System ausgeübt hat, um sich bestimmte Rechte zu erkämpfen. Deshalb ist *die uns in den Industrieländern zufallende Aufgabe* - die Aufgabe »aller Menschen guten Willens«, vornehmlich aber der Christen - *heute sehr viel größer und verantwortungsvoller* als die Aufgabe, die eigentlich vor hundert Jahren unsern Vätern zugefallen wäre und die die meisten von ihnen nicht gesehen hatten! Daß sie damals weithin versagten, hat zwar die Kirche bei den Armen unglaubwürdig gemacht, es hat aber zum Glück ihren Kampf um ihre Rechte nicht scheitern lassen. Heute könnte das Ringen der proletarischen Nationen vergeblich sein, wenn wir sie nicht von unserer Seite in der rechten Weise unterstützen.

Die dritte Sektion in Uppsala war nicht weniger realistisch als Picht. Aber sie begnügte sich nicht mit der Integration von Interessen, sondern sie forderte: »Es wird notwendig sein, mächtige politische Lobbygruppen ins Leben zu rufen, um die dafür (d, h. für Entwicklung) erforderlichen Bedingungen zu schaffen[74].« Beim »Übergang von der karitativen zur politisch gestaltenden Hilfe«[75] darf man das *politische Handwerkszeug* nicht veradi-

74. Bericht *(5.* o. Anm. 1), S. 50

75. Lejrlnghausen: Entwicklung (5. o. Anm, 54), S. 29.

ten - angefangen bei der Bildung der öffentlichen Meinung bis hin zur Durchsetzung bestimmter Entscheidungen im Parlament. Wie immer auf diesem Feld lautet die Alternative nicht: Teilnahme oder Abstinenz gegenüber der Politik. Sondern sie lautet: Teilnahme in der Form der Unterstützung der gegenwärigen Strukturen oder *Teilnahme zu ihrer Veränderung.* Da aber die gegenwärtigen Strukturen den proletarischen Völkern keine Gerechtigkeit bringen können, kommt nur ihre Veränderung in Frage.

Wer sich dessen bewußt ist, daß *der Kampf um die bessere Gerechtigkeit auf dem Felde der Politik ausgetragen* werden muß, sollte sich gerade im Bereich der evangelischen Ethik des politischen über solche Konsequenzen nicht wundern. Schwärmerischer Liebesethik haben wir in der Politik nie das Wort geredet (obwohl manche Äußerungen mit konstantem Mißverständnis so gedeutet zu werden pflegen).

Das bedeutet nicht, daß in den Industrieländern Revolutionen zugunsten der proletarischen Völker ausgelöst werden müßten. Das würde diesen jedenfalls zur Zeit mehr schaden als nützen; denn der Welthandel würde dadurch erheblich gestört, und das wirft alle Nationen zurück auf ihre Privatinteressen. Die Erfahrungen Frankreichs im Mai 1968 sind hier deutlich genug[76].

Es wird auch nicht möglich sein, mit einem Schlage das gesamte System der internationalen Wirtschaft auf eine andere Grundlage zu stellen. Aber genau das muß zielbewußt und planmäßig angestrebt werden. Dabei werden für Christen die Motive der Liebe und der Solidarität an erster Stelle stehen. In der öffentlichen Auseinandersetzung können wir aber mit gutem Recht auch darauf hinweisen, daß langfristig auch unsere eigenen Interessen am besten gewahrt werden'", wenn aus *Entwicklungshilfe Entwicklungspolitik* und aus Entwicklungspolitik eine unsere eigenen Strukturen verändernde *Wirtschaftspolitik* wird. Wo das Caritas-Motiv zu stark betont wird (oder wo man zuviel von einem drohenden Aufstand der proletarischen Nationen spricht), könnte bei uns eine »kurzsichtige egoistische Trotzreaktion« hervorgerufen werden, die allen Fortschritt blokkiert[78].

Der Unterschied zu der von Picht skizzierten Planung würde demnach darin bestehen, daß *Interessen* nicht nur eingeplant, sondern auch bewußt *in neue Richtungen gelenkt* werden müssen. Dabei muß freilich in Kauf genommen werden, daß unsere heutigen Interessen vorübergehend Schaden nehmen können. Dies würde zum Beispiel eintreten, wenn wir zunächst auch nur die geringste Strukturveränderung unseres Wirtschaftssystems in Gang brächten: den *Abbau unserer Zollschranken* gegenüber den Entwicklungsländern und vor allem gegenüber ihren Halbfertigwaren und Fertigwaren. Die zur Wirtschaftspolitik gewordene Entwicklungspolitik muß in einer solchen Frage sofort auch als *Sozialpolitik* im eigenen Volk aktiv werden. Denn der Import ausländischer Fertigwaren, die

76. Man darf bei der Erörterung dieser Möglichkeiten auch nie außer Betracht lassen, daß die Arbeiter in den Industrieländern auf Grund ihrer Interessenlage nicht auf der Seite der proletarischen Nationen stehen; sie werden sidi nie zu ihren Gunsten erheben.

77. VgJ. *E. Eppler:* Aspekte der Entwiddungshilfe, in: Evang. Kommentare, 2. Jg. 1969/3, S. 151, gegen das »Auseinanderklauben von Eigeninteressen und ethischem Impuls-e. E. hat völlig recht, wenn er erklärt, daß dies »letztlich kein christliches, sondern ein typisch deutsch-idealistisches Verfahren ist«,

78. Lefringhausen (s. o. Anm. 54), S. 17.

bisher von unserm Markt ferngehalten wurden, zieht unter Umständen große Veränderungen in unserer Industrie nach sich. Die davon Betroffenen müssen also rechtzeitig auf Umstellungen vorbereitet werden (wie dies ja auch angesidits des Fortschritts der Technik immer notwendiger wird). Insofern ist es sehr zu begrüßen, daß Bundesminister *Dr. Eppler* in seinem in diesem Heft abgedruckten neuen Diskussionsbeitrag die Kirchen »vor allem« auffordert, zur Veränderung sozialer Strukturen nicht nur der Entwicklungsländer, sondern auch der »Geberländer« beizutragen.

Wenn dergleichen auf uns zukommt - und wir müssen das um der Gerechtigkeit willen fordern -, wird die Kirche wahrscheinlich in besonderer Weise dazu beitragen müssen, daß die betroffenen Volkskreise (und es sind unvermeidlicherweise zunächst immer einzelne Gruppen, nie das Volk als Ganzes) sich nicht verbittert auf bestimmte Rechtspositionen zurückziehen und so die Regierung am Handeln hindern. Das wird damit beginnen müssen, daß man bei uns ein Verständnis für die »erzieherische und schöpferische- Funktion des Rechts zu verbreiten sucht[79]: ohne dies wird man sich immer wieder den wahren Forderungen der Gerechtigkeit verschließen.

Der Abbau der Zollschranken, mit denen wir reichen Völker uns jetzt vor den armen schützen, kann nur ein Teil dessen sein, was geändert werden muß. Wir werden auf die Dauer nicht darum herumkommen, die *Gesetze der Kapitalbildung und Kapitalverwaltung* neu zu fassen. Dafür Wege zu weisen, muß Sache der Fachleute sein. Wenn wir sie auf ihrem - wie man hier sah: dornenvollen - Wege begleiten, dürfen wir sie an diesen Punkten nicht in Ruhe lassen. Das könnte ein verheißungsvoller Dialog werden. Zur Resignation haben wir, trotz allem, keinen Anlaß.

Prof. Dr. W. *Schweitzer* *4813 Bethel bei Bielefeld, Bethelweg 43*

---

79. Genfer Konferenz 1966: *Appell* (5. o. Anm. 7), S. 158.

Kolumbien: Ein Beispiel nordamerikanischer Entwicklungshilfe

Auszüge aus einem Bericht an den Ausschuß für Auswärtige Beziehungen des Senats der Vereinigten Staaten (Vorsitzender: Senator J. W. Fulbright)

Vorbemerkung: Als öffentlich zugängliche Drucksache des 91. Kongresses der USA, 1. Sitzungsperiode, ersdnen in der US-Regierungsdruckerei im Februar 1969 als letzte von mehreren Untersuchungen über die »Allianz für den Fortschritt« eine Studie mit dem Titel: »Colombia - a Case History of US Aid«. Der Bericht wurde vom Mitarbeiterstab des Ausschusses für Auswärtige Angelegenheiten in mehr als 18monatiger Tätigkeit als Grundlage für weitere Untersuchungen und Diskussionen erarbeitet; er gibt, wie Senator Fulbright in seinem Vorwort erklärt, »nicht notwendig die Meinungen des Ausschusses soieder«. Zusammen mit dieser Studie wurde ein Bericht des »Comptroller Generale über die US-Hilfe für Kolumbien veröffentlicht. Wir geben im folgenden eine Obersicht über den ersten Bericht (im Original 94 Druckseiten) und die Übersetzung einiger wichtiger Abschnitte daraus.

I. »Emführung«: »Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges wurden Kolumbien von den USA Darlehen und Subventionen in der Höhe von etwa 1,1 Milliarden Dollar zur Verfügung gestellt. Mehr als 90% davon war wirtschaftliche Unterstützung. Seit der Gründung der Allianz für den Fortschritt, das heißt also: seit 1962 ... belief sich die wirtschaftliche Unterstützung auf 732 Millionen Dollar.« Die Bevölkerung Kolumbiens ist in dieser Zeit von 15,9 Millionen auf 19,8 Millionen angewachsen: nach der Bevölkerungszahl steht Kolumbien damit an der vierten Stelle der lateinamerikanischen Staaten. Im Hilfsprogramm der USA steht es an dritter Stelle.

Bei den Hilfsmaßnahmen muß unterschieden werden zwischen den sogenannten »Programm-Darlehen- (program loans) und »Projekt-Darlehen« (project-loans). Während die letzteren sich auf die Förderung bestimmter Einzelprojekte beziehen - die in dieser Studie aus verschiedenen Gründen fast nicht berücksichtigt werden konnten -, hat ein »Programm-Darlehen« vor allem den Zweck, den Import von US-Gütern in das betreffende Land, also in diesem Falle Kolumbien, zu finanzieren. Die kolumbianische Zentralbank verkauft die ihr zur Verfügung gestellten Dollars an die Importeure. Das ihr dadurch zufließende Geld in der Landeswährung (scounterpart«) wird für Zwecke verwendet, über die sich die USA und Kolumbien vorher geeinigt haben. So wird zum Beispiel im Falle eines »Sekror-Darlehens« vereinbart, daß das Geld einem bestimmten Sektor - etwa dem Bereich der Erziehung - zufließen soll.

Technische Hilfe wird nur in der Form von verlorenen Subventionen gegeben; dabei machen die Gehälter der in Kolumbien eingesetzten Techniker den Hauptanteil aus.

II. »Zusammenjassung und Schlußfolgerungen« (Übersetzung): »Das Hilfsprogramm der Vereinigten Staaten hat in Kolumbien ein grundlegendes politisches Ziel erreicht, aber es hat die wirtschaftlichen und sozialen Ziele nicht erreicht, die in der Charta von Punta del Este vorgesehen waren.

Seit dem ersten Programm-Darlehen im April 1962 war ein vorrangiges Ziel dieser Hilfe die politische Stabilität und die Aufrechterhaltung der demokratischen Institutionen Kolumbiens durch die Unterstützung der einander folgenden Regierungen der Nationalen Front. Dies ist erreicht worden.

Auf der andern Seite ist von 1961 bis 1967 das Nationaleinkommen pro Kopf der Bevölkerung nur von jährlich 276 Dollar auf 295 Dollar angestiegen, das heißt um jährlich 1,2%, während in Punta del Este 2,5% zum Ziel gesetzt worden waren. Der Peso wurde von 8,50 zu 1 Dollar im Jahre 1961 auf 16,45 zu 1 Dollar im August 1968 abgewertet. Das Außenhandelsdefizit hat sich zwar von 142,6 Millionen Dollar im Jahre 1961 auf 64,5 Millionen Dollar im Jahre 1967 vermindert; aber diese Verbesserung war mehr Schein als Wirklichkeit, da sie das Resultat strenger Einfuhrkontrollen Anfang 1967 war, nachdem sich 1966 ein Defi-

zit von 290,2 Millionen Dollar ergeben hatte. Für ein Bodenreform-Programm - eines der ersten in der Allianz für den Fortschritt-wurde zwar 1961 die gesetzliche Grundlage gelegt; aber bis 1967 wurde nur an 54000 von ungefähr 400000 bis 500000 landlosen Familien Land verteilt; deren Zahl wächst zudem noch jährlich um etwa 10%. Obwohl die Bodenreform einige Unterstützung durch die USA erhielt, richtete sich im Bereich der Landwirtschaft die Entwicklungspolitik der USA vor allem darauf, die Produktion für den Export zu erhöhen. Diese Bemühungen hatten einigen Erfolg, aber sie waren bis vor kurzem darauf ausgerichtet, großen landwirtschaftlichen Gütern Kredite und andere Unterstützung zu gewähren - auf Kosten des sozialen Fortschritts auf dem Lande. - Im Erziehungsbereich schwankte die Politik der kolumbianischen Regierung und die der Vereinigten Staaten zwischen der Unterstützung der Grundschulerziehung und der Unterstützung der Universitäten - mit dem Resultat, daß bei beiden nur wenig erreicht wurde. Der Bevölkerungsanteil der Schreibkundigen blieb relativ konstant, aber die absolute Zahl der -funktionalen Analphabeten- ist von ungefähr 5 Millionen auf mehr als 6 Millionen gestiegen. - Die Steuern wurden erhöht, aber vor 1967 wurden kaum ernsthafte Versuche gemacht, ihre Eintreibung zu verbessern. - Kolumbien hat kaum angefangen, das Problem einer gleichmäßigen Einkommensverteilung in Angriff zu nehmen, und die soziale Struktur des Landes blieb im wesentlichen unverändert, wobei fast zwei Drittel der Bevölkerung an den wirtschaftlichen und politischen Entscheidungsprozessen nicht teilnehmen« (S. 3).

Im Bericht wird dann angemerkt, daß unter diesen Umständen jedes Urteil über die Entwicklung Kolumbiens mehr oder weniger subjektiv sein müsse, zumal man nicht sagen kann, was politisch aus dem Lande geworden wäre, wenn es kein Hilfsprogramm gegeben hätte. Danach heißt es:

»Verhandlungen über die Darlehens-Verträge und die gemeinsamen Planungs-Sitzungen, die mit kolumbianischen Beamten vor der Freigabe der Teilbeträge der Darlehen gehalten wurden, bezogen sich vor allem auf die fiskalische und die geldwirtschaftliche Politik der kolumbianischen Regierung - internationale Wechselkurse, Bankreserven, vorgängige Depositen für Importe, Budget-Defizit oder -Überschüsse, Regierungsinvestitionen, Einfuhrbeschränkungen usw. ... Diese Regelungen galten der wirtschaftlichen Stabilisierung: Die Inflation sollte kontrolliert und die Außenwirtschaft sollte im Gleichgewicht gehalten werden. Dabei wurden Fragen der wirtschaftlichen Entwicklung beachtet, aber vornehmlich unter dem Gesichtspunkt, daß eine angemessene Verteilung der Importe zustande kam, um die industrielle Tätigkeit zu unterstützen. Die Regelungen bezogen sich sehr viel weniger auf die Notwendigkeit einer sozialen Reform. Das Grundproblem bestand natürlich in der Schwierigkeit, daß einerseits das wirtschaftliche Wachstum angeregt werden sollte, während gleichzeitig auf der andern Seite eine inflationäre Wirtschaft gebremst werden mußte. Im Laufe dieses Prozesses ging die Rhetorik der Allianz für den Fortschritt in der Arkan-Welt der internationalen Finanz verloren.

Darüber hinaus hat das Hilfsprogramm zwar einige kurzfristige Erfolge im Blick auf die wirtschaftliche Stabilisierung und in der Beeinflussung der fiskalischen und geldwirtschaftlichen Politik der kolumbianischen Regierung gehabt, aber es scheint, als hätte die Unterstützung, die die USA gewährten, zumindest dazu beigetragen, daß die einander folgenden kolumbianischen Regierungen, vor allem die von Präsident Valencia, grundlegende Reformen zurückstellen konnten, zum Beispiel im Bereich der öffentlichen Verwaltung, der Steuern, der örtlichen Regierungen, der Erziehung und der Landwirtschaft ..." (S. 4).

»Das Hilfsprogramm hat den politischen Institutionen in Kolumbien Zeit verschafft:, um die Veränderungen auszuarbeiten, die nach Meinung fast aller Verantwortlichen beider Länder in Kolumbien durchgeführt werden müssen. Aber die Kolumbianer haben diese Zeit in Gemächlichkeit vertan (have used this time at their leisure), Die Frage, die diese Studie aufwirft, aber nicht beantworten kann, lautet: Würden sie sich mehr beeilt haben, wenn sie weniger Zeit gehabt hätten, oder würde der Druck so stark gewesen sein, daß die ganze Struktur des Landes in Anarchie oder in Diktatur zusammengebrochen wäre?« Die Berichter-

starrer deuten dann an, daß sie der ersten Antwort zuneigen (the record ... indicates the former; S. 5).

Anschließend werden ,.einige spezielle Probleme der Programm-Darlehen« untersucht. Hier heißt es unter anderem:

»Die Hauptwirkung von Programm-Darlehen besteht darin, daß die Fähigkeit eines Landes, zu importieren, vergrößert wird - das heißt: es lebt nun über seine Verhältnisse zu Lasten einer steigenden Auslandsschuld, deren Rückzahlung seine Fähigkeit zu importieren in künftigen Jahren mindern wird. Wenn ein Programm-Darlehen nicht gekoppelt ist mit wirtschaftlichem Wachstum und besonders mit Verbesserungen der Außenwirtschaftsbilanz des betreffenden Landes, besteht die Wahrscheinlichkeit, daß dieses Darlehen auf weite Sicht mehr Probleme schaffen wird, als es kurzfristig löst - oder verschiebt. Je höher die Zinsrate des Darlehens ist, und je kürzer die Fristen bis zum Beginn der Rückzahlungen sind, um so stärker werden diese Wirkungen hervortreten. Während der ganzen Periode der Allianz für den Fortschritt hat der Kongreß ständig die Zinsrate erhöht, so daß Darlehen, die 1961 zu 0,75% gegeben wurden, jetzt zu 2% während der ersten zehn Jahre der Rückzahlungszeit und danach zu 3% zu verzinsen sind. Frei-Perioden von zehn Jahren bis zum Beginn der Rückzahlungen bedeuten, daß die volle Schuldenlast sich auf die kolumbianisdie Außenhandelsbilanz erst in der 1970 beginnenden Dekade auswirken wird. Aber dann wird es ernst werden, wenn nicht die kolumbianischen Exporte in bemerkenswerter, kaum voraussehbarer Weise ansteigen. (All dies bezieht sich natürlich auch auf Projekt-Darlehen, aber ein Projekt-Darlehen bewirkt wenigstens die Bildung eines greifbaren Vermögens, das seinen eigenen Wert hat.) ...« (5. 5).

Der Bericht geht dann u. a. auf das Problem der sogenannten »additionaliry« ein, also auf die zusätzlichen Bedingungen, die meist mit US-Darlehen verknüpft werden: Da die USA gegenwärtig selbst ein Außenhandelsdefizit haben, werden die im Hilfsprogramm zur Verfügung gestellten Dollars »rnit immer selteneren Ausnahmen« nur für den Einkauf von US-Waren zur Verfügung gestellt. Dazu heißt es dann:

»Die Listen der Waren, die auf dem Wege über die AID (Agency for International Development) eingekauft werden dürfen, werden zusammengestellt in der Absicht, die Exporte der USA zu steigern. Natürlich stellen diese Waren an sich einen Netto-Gewinn für die Wirtschaft des andern Landes dar, und insofern sind sie auch nützlich; aber es sind nicht unbedingt die Waren, die für die wirtschaftliche Entwicklung besonders nützlich sind. Außerdem sind sie oft teurer als gleichartige Waren, die anderswo eingekauft werden können ... Im Laufe der Jahre hat sich somit ergeben, daß das Programm-Darlehen zu einer Einrichtung zur Unterstützung spezieller Exporte der Vereinigten Staaten wurde (the program loan has become a device for subsidizing specified U.S. exports), Aber die Vereinigten Staaten benutzen diese Einrichtung noch immer, um ausländische Wirtschaftspolitik zu beeinflussen. In dem Maße, in dem ein Programm-Darlehen dazu benutzt wird, einen bestimmten Zweck zu erfüllen, nimmt sein Wert für die Erreichung des andern Zweckes ab- (5. 7).

ttt. »Die Wahl eines beispielhafien Falles (Choise of a Showcase).« Unter dieser überschrift wird zunächst an einige Daten aus der Geschichte Kolumbiens erinnert: »La violencia« von 1948 bis 1958: in einer Art Bürgerkrieg zwischen Konservativen und Liberalen wurden nach sehr zurückhaltenden Schätzungen etwa 150000 Menschen getötet. 1953 wurde der 40-jährigen Demokratie durch eine Militärdiktatur ein Ende gesetzt, in einer Gegenaktion wurde sie 1957 wiederhergestellt, und zwar auf der Grundlage eines Friedensschlusses zwischen den Konservativen und den Liberalen. Sie bildeten zusammen die Nationale Front, die von 1958 an die Sitze im Parlament gleichmäßig auf beide Parteien verteilte (ebenso in Landtagen, Stadträten usw.), Für jedes Gesetz ist aber eine Dreiviertelmehrheit vorgeschrieben. Die Präsidentschaft wechselt alle vier Jahre. Der Präsident hat große Vollmachten, da im Parlament nur selten die notwendige Mehrheit für Gesetze erreicht wird.

Trotz der »violencia« war die wirtschaftliche Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg im ganzen gut. In den verhältnismäßig ruhigen

Großstädten entwickelte sich die Industrie. Während des Koreakrieges war der Kaffeepreis sehr hoch, fiel danach allerdings beträchtlich.

Zu diesen relativ günstigen Voraussetzungen kamen politische, die es den USA geraten erscheinen ließen, Kolumbien zum Musterbeispiel der Allianz für den Fortschritt zu machen. Wo politische Gründe entscheidend wurden, ließ der Druck auf die kolumbianische Regierung, Reformen durchzuführen, nach.

IV. »Programm-Darlehen 1962-1968.« In acht Abschnitten werden hier die einzelnen Etappen der US-Hilfe an Kolumbien dargestellt. Hier wird u. a, berichtet, daß zwischen 1959 und 1965 der Anteil der Beschäftigten in der Industrie um 18,4% zunahm, während die Löhne 68,2% und die Investitionen 117,9% zunahmen: »Das bedeutete, daß das industrielle Wachstum dadurch zustande kam, daß moderne Anlagen errichtet wurden, die Facharbeiter und große Kapitalanlagen erfordern. Das stimmte zwar mit einem weltweiten Trend zusammen, aber es war genau das Gegenteil dessen, was Kolumbien brauchte, nämlich mehr Arbeitskräfte zu benutzen, um die Arbeitslosigkeit zu verringern, und weniger Kapital zu benutzen, um Devisen zu sparen.« Dieser Einsicht suchte 1967 die Regierung Lleras Rechnung zu tragen durch entsprechend gezielte Regierungsinvestitionen (5. 61).

V. »Gebrauch ausländischer Währung.« Das der Regierung Kolumbiens durch den Verkauf von Devisen an ihre Importeure zufließende Geld in Landeswährung (s Counterpart«, siehe oben zu I) wird unter dieser überschrift kritisch analysiert. Der Bericht stellt fest, daß große Summen solchen Geldes »den Vereinigten Staaten faktisch die Kontrolle über einen bedeutenden Prozentsatz des Geldes gibt, das einem fremden Land zur Verfügung steht (gives the United Stares control over a significant percentage of a foreign country's money supply). Das ist so, als wenn eine ausländische Macht einige zehn Milliarden Dollar im US-Budget und in Depositen bei der Bundesbank kontrollieren würde.« Das Eigentümliche ist nun, daß diesem Geld nicht etwa neue Ressourcen entsprechen, denn das waren ja nur die Güter, die mit den zur Verfügung gestellten Dollars gekauft werden konnten; und diese wurden der Landeswirtschaft nur einmal injiziert. - Es liegt in der Natur der Sache, daß die Zweckgebundenheit des »Counterparr« nur in dem Maße kontrolliert werden kann, in dem der gesamte Haushalt des Landes kontrolliert und dirigiert wird. Infolgedessen müssen die Geber die gesamte Geldwirtschaft der Regierung des Empfängerlandes überwachen, und das heißt nach dem Bericht: »Sie mischen sich ein in einige Gebiete, in denen die Souveränität eines Landes besonders empfindlich getroffen wird« (they are, of course, involving themselves in some of rhe most sensitive areas of sovereignty), »Und da es praktische, politische Grenzen dafür gibt, wie weit man sich in diese Gebiete einmischen darf, verlieren AID und IMF (International Monetary Fund) immer wieder die Kontrolle (tend to lose conrrol), gleichgültig, was in den entsprechenden Verträgen geschrieben stehen mag« (5.62).

Zahlen: Das kolumbianische Budget für 1968 umfaßte 8 Milliarden Pesos, davon 1 Milliarde »Counterpart«, – Ein Zusatzhaushalt für 1967, der im Juli 1967 eingebracht wurde, umfaßte 461,8 Millionen Pesos, davon 238 Millionen Counterpart (5. 67).

Aus dem Bericht ist zu entnehmen, daß die Frage, wie das so zur Verfügung stehende Geld im Lande sinnvoll zu verwenden sei, nicht befriedigend gelöst werden konnte. Man schwankte zwischen der Verwendung in der Privatwirtschaft und in der öffentlichen Wirtschaft (Infrastrukturen usw.). "Zuviel Counterpart wurde benutzt, einfach, um es zu benutzen« (5. 68).

VI. »Versuche zu multilateraler Hil]e.« In diesem Abschnitt werden Versuche geschildert, die International Bank for Reconstruction and Development (IBRD) einzuschalten, der außer den USA auch Belgien, Kanada, Dänemark, Frankreich, (W-)Deutschland, Italien, Japan, die Niederlande, die Schweiz und Großbritannien angehören. Es zeigte sich aber, daß »die meisten Länder nur daran interessiert waren, mit Hilfe des von ihnen gegebenen Kredits Ausrüstungen zu verkaufen, die den Notwendigkeiten der Entwicklungswirtschaft Kolumbiens nicht Rechnung trugen- (5.71). Die IBRD soll u. a. Krafl:-werke und Transportanlagen finanzieren. Der

Verlauf der Verhandlungen ist offenbar der, daß nach der Ausschreibung eines solchen Projektes Firmen aus den Industrieländern Angebote machen - und das Land, dessen Firma den Zuschlag erhält, stellt der Bank dann den entsprechenden Kredit zur Verfügung. Bei Verhandlungen, die 1968 noch andauerten, werden in diesem Zusammenhang (W-)Deutschland, Italien und Japan genannt (5. 73).

Im Rahmen der Allianz für den Fortschritt hätten die USA es gern gesehen, wenn multilaterale Verträge den Vorrang bekommen hätten. »Die Lateinamerikaner zogen es aber im allgemeinen vor, ihre Beziehungen zu den Vereinigten Staaten auf bilateraler Basis zu halten« (5. 73).

VII. »Der >Private Investment Fund,« zielt darauf ab, privaten Firmen günstige Kredite zu verschaffen. Gedacht war an kleine, ausbaufähige Industrieunternehmen. Der Fonds sollte zum Teil durch »Counterparte-Geld, zum Teil durch Beteiligung europäischer Länder gebildet werden. So hat die westdeutsche Kreditanstalt etwa 5 Millionen Dollar beigesteuert. Es haben sich inzwischen starke Zweifel an der Wirksamkeit des Fonds ergeben. Man vermutet u. a., daß die Kredite hauptsächlich den großen Kunden der Banken zugute kommen (5. 78).

VIII. »Landtoirtschafi,« Hier geht es um Steigerung der Produktion und um Landreform. soweit man kurzfristig rechnet, entstehen zwischen beiden Zielsetzungen Konflikte. Wichtig ist nach dem Bericht die Unterscheidung' zwischen dem »traditionellen« und dem »kapitalisierten« (und das heißt zugleich: mechanisierten) Teil der Landwirtschaft: Da beide in Kolumbien verschiedenes produzieren, besteht zwischen ihnen keine Konkurrenz. Deswegen wäre es aber auch falsch, zu sagen, daß die Landwirtschaft in Kolumbien sich im Übergang von der einen zur andern Wirtschaftsweise befindet. Richtiger ist es, davon zu sprechen, daß die eine der andern hinzugefügt wird.

Die US-Hilfe hat im Bereich der kapitalisierten Landwirtschaft mehr Wirkungen gehabt als in der traditionellen Wirtschaftsweise. Die Bodenreform wurde zu wenig gefördert. Aber auch die Steigerung der Produktion war im ganzen recht gering. »Tatsächlich betrug die Nahrungsmittelproduktion pro Kopf der Bevölkerung im Jahre 1967 nur 96% des Durchschnitts der Jahre 1957-1959« (5. 80).

IX. »Erziehung« (Zusammenfassung). Es wurden zunächst die Grundschulen gefördert. Der Bericht bemängelt, daß man dabei zu sehr in Quantitäten dachte und die Qualität der Lehrer zu wenig gefördert wurde. Einige Bedeutung erlangte der Unterricht durch Fernsehen, der von ehemaligen Angehörigen des US-Friedenskorps inauguriert wurde. Im Erziehungssektor spielen Schwierigkeiten der kolumbianischen Verwaltung eine besonders große Rolle. Dies gilt auch für den Hochschulbereich (5. 83-92).

X. *»Epilog«* (Zusammenfassung). EinigeSchwierigkeiten eines Hilfsprogramms ergeben sich einfach daraus, daß es sich um ein Entwicklungsland handelt, in dem (1) in vielen Bereichen keine Verwaltung existiert, daher (2) Erfahrungen und Statistiken nicht zur Verfügung stehen. (3) Politische Instabilität spielt eine Rolle, ebenso (4) die politische Vorherrschaft einer sozialen und wirtschaftlichen Elite und (5) ein kräftiger Nationalismus, der sich gegen Eingriffe von außen wehrt. Seitens der USA ist die Tendenz gefährlich, »ihre eigenen politischen, wirtschaftlichen und technischen Probleme in ihr Hilfsprogramm einzubauen« (5.92 f.),

Oft ist es unmöglich, exakte Pläne zu entwikkein, wie man dies in einer Industrienation tut. Zumindest hat das oft große Verzögerungen zur Folge gehabt. Offensichtlich hat die Charta von Punta del Este für die erste Dekade zu große Hoffnungen geweckt, die nicht erfüllt werden konnten. Die beiden Ziele: Stabilisierung und Entwicklung der Wirtschaft, gerieten mehrfach in Konflikt miteinander. Schwierige Verhandlungen über die Abwertungen des Peso hingen damit zusammen. Sonderbedingungen der USA (additionality, s. oben), zu denen auch die Bedingung gehört, daß die in USA eingekauften Waren mit US-Schiffen zu transportieren seien, haben die Flexibilität der Hilfsprogramme stark eingeschränkt. Sie haben teilweise zum Import von teuren Industrieanlagen in Kolumbien geführt, die aber nur wenige Arbeitsmoglichkeiten verschaffen, also sozial unerwünscht

sind. »Die Unfähigkeit der kolumbianischen Wirtsmafl:, einem ausreimenden Teil ihrer sehr schnell wachsenden Zahl von Arbeitern Arbeitsmöglichkeiten zu verschaffen, gibt zu der ernsten Befürchtung Anlaß, daß in den siebziger Jahren große Arbeitslosigkeit und Unterbesdiäftigung eintreten werden- (massive unemployment and underemployment), Und das wird die Zeit sein, in der die Außenwirtsdiafl Kolumbiens zunehmend den Drude der Rüdezahlungen der Darlehen zu spüren bekommen wird (5.94).

Grundsatzerklärung des Ministeriums für Wirtschaftliche Zusammenarbeit (1969)

Das wirtschafllidie und soziale Gefälle zwischen den industrialisierten Zonen und den Entwicklungsgebieten der Erde erhält Abhängigkeiten und schafft Konflikte.

Entwicklungspolitik soll Völkern helfen, sich selbst zu helfen, damit sie sozial und wirtsdiafilich aufholen, ihre Gesellschaft nach eigenen Zielen modernisieren und in der weltweiten Interdependenz über die gemeinsame Zukunft mitbestimmen können.

Entwicklungspolitik macht politische Kräfte, wirtschaftliche Interessen und solidarische Hilfsbereitsdiaft dem sozialen und politischen Ausgleich dienstbar und bringt sie zu optimaler Wirksamkeit.

Entwicklungspolitik fordert die Lernfähigkeit auch unserer Gesellschaft heraus, ihre Bereitschaft, die Sorgen anderer Völker zu teilen und ihre Entscheidungen ernst zu nehmen. Entwicklungspolitik ist Ansatz zu einer Weltinnenpolitik, Sie tut das Nächstliegende in einer revolutionären Weltlage.

Entwicklungspolitik zielt auf Frieden. Sie beweist und mobilisiert Hoffnung.

Buchbesprechungen

Pfeffer, Karl Heinz: Welt im Umbruch. Gesellschaftliche und geistige Probleme in den Entwicklungsländern (Missionswissenschaft!. Forschungen, Bd. 4). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1966. 258 S. Ln. 24,-DM.

Die Besprechung dieses Buches in der ZEE ist längst fällig. Sie im vorliegenden Heft über Entwicklungsprobleme nachzuholen ist besonders angemessen.

In der *Einleitung* geht der Verf. zunächsr auf das bekannte Problem der rechten Definition ein, dessen Ergebnis »paradoxerweise« ist, »daß diejenigen Länder als Entwicklungsländer bezeichnet werden, die sich nach Ansicht der Weltöffentlichkeit nicht oder nicht schnell genug entwickeln« (S. 12). »Ausgangspunkt« ist für diese Betrachtungsweise »die Situation, die erreicht war, als sich die Herrschaft der europäischen Technik und Macht fast über die ganze Erde ausgedehnt hatte« (5. 12). Während sich im 19. und zu Anfang des 20. Jahrhunderts eine Reihe von Agrarländern zu Industrieländern entwikeln konnten, besteht der Unterschied zwischen den »Agrarländern« des 19. Jahrhunderts und den »Entwicklungsländern« der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nach Meinung des Verf.s darin, »daß Faktoren einer radikalen Mobilität ins Spiel gekommen sind. Der Unterschied zwischen reich und arm wird nicht mehr als natürlich oder als unvermeidlich hingenommen. Es hat sich erwiesen, daß man Zustände ändern kann« (5. 14 f.).

Kritisch setzt sich der Verf. mit dem Ausdruck »Junge Kirdien« auseinander, der sich im Grunde nur auf »finanzielle Selbständigkeit und verwaltungsmäßige Unabhängigkeit gegenüber den Missionsgesellschaften oder Mutterkirdien« bezieht: »Damit haben sie sich noch nicht er-

neuerr, damit haben sie noch nicht einmal der neuen Situation ins Auge gesehen.« - »Die Tatsache •., daß sie inmitten eines sozialen Umbruchs anwesend sind, macht sie nicht wirklich ‚jung<<< (5. 19).

Der Einleitung folgen sechs Hauptabschnitte:

1. Der politische Umbruch (5. 21 ff.). Methodisch und sachlich dürfte es nicht ohne Bedenken sein, daß der Verf. mit diesem Thema einsetzt. »Der Prozeß der Staatwerdunge (S. 21), "die Erringung der Unabhängigkeit« (5. 23) und dann konsequent: »die Durchsetzung der Staatsgewalt« (S. 27) und ähnliche Fragen werden dadurch in merkwürdiger Weise bestimmend für alles Weitere. Das moderne europäische Staatsverständnis wird zum Maßstab - mögen auch im Text Warnungen vor zu einfacher Sicht der Dinge genügend eingestreut sein. Das Thema ist nicht mehr, wie man nach der Einleitung erwarten konnte (und wie es auch der Titel des Buches nahelegt), der Umbruch, der in vielen Völkern durch die Konfrontation mit der wissenschaftlich-technischen Zivilisation Europas und Nordamerikas in Gang kam, sondern nur das letzte Wegstück dieser Entwicklung, die vor langer Zeit eingeleitet wurde: nämlich der Weg von der Erringung der Unabhängigkeit bis etwa zum Jahre 1965. Man braucht kein Anhänger des historischen Materialismus zu sein, um hier Zweifel anzumelden: aus *A. Toynbees* B.B.C. Reich Lectures von 1952: The World and the West (Oxford 1953) hat der Rezensent über das Wesen des Umbruchs in den »jungen« Völkern sehr viel mehr gelernt als aus dieser Darstellung. Die Frage, wie es dazu kommt, daß diese Völker nach dem Eindringen der wissenschaftlich-technischen Zivilisation deren politischen Aspekten gar nicht ausweichen konnten, weil man offenbar nicht die Wissenschaft und Technik ohne diese Komponenten »erhalten« kann: Diese Frage wäre jeder Darstellung der Erringung der politischen Unabhängigkeit voranzustellen gewesen. - Entsprechendes gilt von der Situation unter europäischer Kolonialherrschaft: sie zu beschreiben war nun wirklich nicht zu vermeiden, wenn von der Unabhängigkeit gesprochen werden sollte.

Selbstverständlich sind die politischen Probleme, die nach der Erringung der Unabhängigkeit in den verschiedenen Ländern entstanden sind, ebenfalls höchst bedeutsam und müssen untersucht werden: daß das Buch in dieser Hinsicht sehr lehrreich ist, soll ausdrücklich betont werden. "Die Errichtung einer neuen Staatsordnung« (S. 35 ff.), »Die staatlichen Funkrionen« vor allem im Bereich der Wirtschaft (5. 47 ff.) und »die politischen Kräfte« (S. 54 ff.) werden in der gebotenen Kürze mit gelegentlichen Anspielungen auf bestimmte Länder dargestellt: man erhält so zumindest eine Art Raster, in die man als Nichtfachmann zufällige Einzelbeobachtungen einordnen kann.

Wie die Einleitung am Schluß das Problem der »Jungen Kirchen« kurz zur Sprache brachte, endet auch der politische Abschnitt mit zwei kurzen Absätzen über die Stellung der »Christen in den Entwicklungsländern« zu Fragen der Politik, dem ein noch kürzerer über die Stellung der Christen »außerhalb der Entwicklungsländer« folgt (S. 62). Diese Andeutungen sind viel zu spärlich: die heutige Problematik - zum Beispiel im Blick auf die revolutionäre Lage in Lateinamerika – war anscheinend 1965 noch nicht ins Blickfeld gekommen. Das Ganze wirkt etwas »angeklebt«, Warum hat sich der Verf. bei diesen Absätzen - ähnliche kehren an allen wesentlichen Punkten in dem Buch wieder - nicht auf einen Dialog mit einem Theologen eingelassen, etwa einem Fachmann aus dem Bereich der Mission? Und sollte es wirklich 1965 genügt haben, den Christen in den Industrieländern zu raten, mit ihrem Urteil über die Entwiddungsländer »vorsiditig« zu sein - so richtig auch der folgende Satz ist: »Es handelt sich dort nicht um eine verspätet nachgeholte Zeit der Merowinger, sondern um unser aller Gegenwart mit allen Komplikationen, denen auch wir bei uns zunächst ratlos gegenüberstehen« (S. 62, übrigens mit einem Druckfehler: dort heißt es »unser aller Gegenwert«!).

In dem n. Abschnitt wird *»Der wirtschaftliche Umbrudr«* behandelt - wieder nur von der Unabhängigkeit an. Das Problem der Nationalisierung der Wirtschaft tritt schnell in den Vordergrund, es wird auch kurz sozialethisch diskutiert (S. 69: viel zu kurz und wenig befriedigend). Die Frage der Monokulturen hätte vermutlich mehr Raum verdient (S. 72). Eine merkwürdige Rolle spielt der Begriff "historische Wirtschaftseinheiten« (S. 74). Man fühlt

sich an die alte Geopolitik erinnert: »Kohle und Erz der Saar und Lothringens gehören zusammen. Eine Staatsgrenze trennt die zusammengehörenden Industriegebiete Nordfrankreichs und Belgiens ...« (ebd.). Wie weit darf man zurückgehen, wenn man hier von »hisrorisch« sprechen will? Und was hilft das Argument in Entwicklungsländern - so richtig es ist, sie zur Zusammenarbeit über nationale Grenzen zu ermuntern? - Bei der Beschreibung des Prozesses der wirtschaftlichen Modernisierung tritt das soziale Moment nicht hervor, das sich aus der Einrichtung kapitalintensiver (und damit Arbeitskräfte sparender) Industrien und Techniken ergibt: Wieder wird die Stellung der Christen zu diesem Problem zu kurz abgehandelt (5. 80). Sorgen vor vorzeitiger Automatisierung sind tiefer begründet, als der Verf. hier angibt. Aktueller ist die Darstellung des Kampfes um die »Preisrelarionen« auf den folgenden Seiten. Hier wird auch in der rechten Weise an die Verantwortung der Christen in den Industrieländern appelliert, die auf die Genfer Welthandelskonferenz 1964 oft nur »hamisdi und verständnislos« reagierten (5. 82). über die Problematik der Geldwirtschaft konnte der Verf. nicht sprechen, ohne sie der vorangehenden Wirtschaftsweise der meisten Entwicklungsländer gegenüberzustellen: glückliche Inkonsequenz gegenüber dem sonst gebrauchten Schema (S. 84 ff.), - Der Abschnitt über »Die -Entwicklungshilfe<<< kann besonders empfohlen werden: Die Problematik ausländischer Kapitalhilfe wird hier zutreffend geschildert (5. 90ff.).

Aus Raummangel können wir auf die Abschnitte III-V nur kurz eingehen: *»Der Umbruch der Tedmik«, »Der soziale Umbruch«* und *»Der geistige und geistliche Umbrtecb«,* »Während die Industrialisierung alten Stils mit der Textilindustrie begann, geht man jetzt, seit man den Entwicklungsprozeß überschaut, logisch vor. Zuerst kommt die Bereitstellung von Stahl und Energie, dann die Maschinen- und Bauindustrie, zuletzt die Konsumgüterindustrie« (5. 109). - Gut die Warnung vor der unbegründeten Vermutung, daß »Einheimische« technisch unbegabt sein müßten, weil sie keine ausreichende Vorbildung besaßen: »Es hat oft genug erstaunte Gesichter gegeben ...« (5. 120). Sicher ist auch richtig, daß die Kirchen in ihrer schulischen Arbeit zu lange gezögert haben, die technische Bildung zu vermitteln (5. 121 f.). Ebenfalls ist die Warnung vor der Vorstellung zu unterstreichen, als sei die technische Welt allein ein Produkt des »Westens«: die andern Kontinente haben »ihren Teil beigesteuert« (5. 135) - wozu einiges zu sagen wäre, was der Verf. nicht hervorhebt.

Hilfreich sind viele Beobachtungen aus dem *sozialen Bereich* im engeren Sinne (Änderung der Familienstrukturen usw.), über die Änderungen, die sich daraus ergaben, daß der Boden nicht mehr Genossenschaften, sondern einzelnen gehört, hätte man gern mehr erfahren (5. 161). Ausgezeichnet die Beobachtungen über die Weiterführung traditioneller Aggressivitäten in neuem Gewand (sprich nach der Erlangung der Unabhängigkeit) - (5. 172). Warum heißt es nur so oft »Auch die Kirche ...« (S. 174, S. 175)? Sinnvoll wird das dort, wo der Soziologe den Christen wichtige Ratschläge erteilt, etwa in bezug auf das Problem der Autorität: »Manch ein Missionar hat mit seinem Leben dafür bezahlen müssen, daß er seine Autorität im Dorf oder in der Landschaft iiberschätzre.« Hier auch der Rat an die Christenheit, »die Jugend ernst zu nehmen« und nicht länger »in einer Baby-Sprache zu ihr zu reden« (S. 179). Oder S. 194: »Es wäre eine Aufgabe der Kirche in den Entwicklungsländern, etwas zur Rolle der Intelligenz in der Moderne zu sagen« (die häufig von Fundamentalisten angegriffen werden).

Ein Teil des Abschnittes V ist dem Problem der *Säkularisierung* gewidmet. Dabei geht der Verf. von einer Unterscheidung zwischen "Säkularisation und Orthodoxie« aus, die der sonst üblichen Verwendung des Begriffes durchaus nicht entspricht: dem Soziologen erscheint bereits unorthodoxes Verhalten als säkular (S. 201 ff.): sicher eine diskussionswürdige Variante. Die Modelle sind großenteils dem mohammedanischen Bereich entnommen, mit dem der Verf. besonders gut vertraut ist.

Aus dem Abschnitt VI *»Die christliche Veranttuortung im Umbruch der Welt«* möchte ich nur einen Absatz zitieren, der in mehr als einer Hinsicht aufschlußreich für die Haltung des Verf.s ist: »Die Christenheit muß lernen, die Grenzen ihrer Aussagepflicht zu erkennen. Manche Dinge der Welt können nur in der Welt von

der Welt gelöst werden. Für jede Entscheidung lassen sich christliche Gründe anführen. Dann stehen Christen eifernd gegen Christen auf. Insbesondere kommt es auf die scharfe Trennung der christlichen Stellungnahme von allen Verteidigungen des im historischen Sinne bürgerlichen Status quo an, des Status der Industriegesellschaften gegenüber den Entwicklungsländern. Wenn es um die Interessen der Industrieländer geht, dann geht es eben um deren Interessen und keineswegs um den Bestand einer -diristlichen Zivilisation-, über deren Christlichkeit man sehr verschiedener Meinung sein kann« (S. 242). Kann man das wirklich? Und fordert der Schluß dieses Absatzes nicht einen andern Anfang?

Im ganzen wäre zu wünschen gewesen, daß das Buch mit beispielhaften exakten Einzelinformationen angereichert worden wäre. Es enthält allzu viele summarische Beobachtungen und Urteile, bei denen man sich dem Verf. ausgeliefert fühlt. Es kann also das Studium der Lage einzelner Länder nicht ersetzen, sondern dies nur vorbereiten. Als eine solche Vorbereitung kann es sicher sehr gute Dienste tun.

Prof. Dr. W. Schweitzer *HetheI*

Besters, Hans, und *Ernst Boesch* (Hg.): Entwicklungspolitik. Handbuch und Lexikon. (Im Auftrag von Bernhard Hanssler und Hans Hermann Walz): Stuttgart und Berlin: Kreuz Verlag, und Mainz: Matthias-Grünewald Verlag 1966. 1770 Sp.

Der damalige Geistliche Direktor des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und der Generalsekretär des Deutschen Evangelischen Kirdientages haben gemeinsam die »Anregung« gegeben (aus der vermutlich die Verlage in etwas hierarchischer Denkweise einen »Auftrag« machten), dieses wichtige Werk zu besorgen. Das Buch ist »ein Versuch, die sozialökonomische Problematik der Entwicklungsländer von Wissenschaftlern für Praktiker darstellen und Wege zur Einleitung von Entwicklungsprozessen aufzeigen zu lassen«, Dabei verstehen die Herausgeber unter Entwicklungshilfe: »Allmähliehe Hebung des Lebensstandards unter Vermeidung sozialer Konflikte im Laufe der Wandlungsprozesse« (aus dem Vorwort). Das »Handbuch« – also der erste große Teil des Gesamtwerkes – gliedert sich in vier Teile mit zusammen 23 Kapiteln von verschiedenen Autoren über: I. Entwicklungsländer in Vergangenheit und Gegenwart (dort z. B. Kap. 8 von *E. de Vries:* »Der gesellschaftliche Einfluß des Christentums in den Entwicklungsländern«), II. Theorien zur Entwicklung (hier ist ein Kapitel einem UNO-Bericht entnommen worden), Iu. Entwicklungsplanung und Entwicklungspolitik (z. B. Kap. 17: »Methodik der Entwicklungsplanung« von *fan Tinbergen,* und in Kap. 21 ein wichtiger Beitrag aus Afghanistan von *A.* G. *Gbaussy:* »Einordnung der Entwicklungshilfe in die Politik der Empfängerländer«), und schließlich IV. Kirche und Entwicklungsländer.

Das Lexikon - der zweite Teil des Gesamtwerkes - enthält 300 für die Entwicklungshilfe wichtige Stichworte, Es ergänzt das Handbuch in vorzüglicher Weise durch detaillierte Angaben (einsehl. Literaturhinweisen). Vielleicht sollten in einer Neuauflage die Artikel über Regionen (z, B. Lateinamerika) ersetzt werden durch Artikel über einzelne Länder: denn die Erfahrung zeigt, daß jedes Land eben doch seine eigenen Probleme hat. Summarische Berichte können das zu leicht verwischen.

Besonders auffällig ist - und dies müßte bei einer Neuauflage unbedingt bedacht werden -, daß die Frage, ob eine »Hebung des Lebensstandards unter Vermeidung sozialer Konflikte« als Ziel der Entwicklung überhaupt gerechtfertigt ist, kaum erwogen wird, obwohl die Problematik in den Abschnitten über soziale Entwicklungsfragen nicht zu umgehen ist. Wäre es nicht notwendig gewesen, den Begriff Entwicklung auch philosophisch und theologisch zu untersuchen? Wie konnte man an *Teilherd de Chardin* vorbeigehen? Hier sind seit der Bearbeitung des Lexikons viele grundlegende Fragen aktuell geworden. Wahrscheinlich muß nach *Camilo Torres* und der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellin 1968 auch der Lexikonartikel über Revolution erweitert werden. Ebenso wird Teil IV des Handbuches - mit den an sich gut orientierenden Beiträgen von *L. Cooke* (†) über Entwicklungshilfe der Mitgliedskirchen des ökumenischen Rates der Kirchen und *fames Norris* über Entwicklungshilfe

der katholischen Kirche - im Hinblick auf die überall einsetzende Klärung der Grundfragen überarbeitet oder ergänzt werden müssen.

Das Werk ist bereits zu einem unentbehrlichen Handwerkszeug für alle geworden, die sich mit den Fragen der Entwicklungspolitik befassen. Als solches kann es nur dringend empfohlen werden.

Prof. Dr. W. Schweitzer *Bethel*

Dahrendorf, Ralf: Gesellschaft und Demokratie in Deutschland. München 1965. 516 S.

"Deutschland ist ein schweres Vaterlande, an diese Worte aus der Antrittsrede von Bundespräsident Heinemann fühlt man sich Seite um Seite bei der Lektüre von Dahrendorfs sozialer Gesamtanalyse unserer Gesellschaft erinnert. Faszinierend zu Beginn ist die Suche nach einer Definition der deutschen Frage: Eine Frage der Deutschen an die anderen? Eine Frage der anderen an die Deutschen? Eine soziale Frage? Eine nationale Frage? Wie war Auschwitz möglich? Schließlich entscheidet sich Dahrendorf für die Formulierung: "Es gibt eine Auffassung von Freiheit, die diese für das Individuum nur dort gewährleistet findet, wo experimentelle Gesinnung, konkurrierende soziale Kräfte und liberale politische Institutionen sich verbinden. Diese Auffassung hat in Deutschland nie recht Fuß fassen können. Warum nicht? Das ist die deutsche Frage.e

In den weiteren Kapiteln sucht er Antworten und Lösungen. Die verspätete Industrialisierung Deutschlands hat nicht zur Schwächung, sondern zur Stärkung traditioneller Instanzen geführt. Staatssozialismus und Staatskapitalismus und weniger eine breite, politisch selbstbewußte Bourgeoisie prägten den deutschen Wirtschaftsstil, und für den Staatssozialismus war die Furcht vor einer nationalen Desintegration vorherrschendes Motiv. So wurde die Industrialisierung Schicksal und nicht Ausgangspunkt einer im Volk verwurzelten Demokratie. Beim Militär, in der Rechtsprechung, in Schule und Universität, in Familie, praktisch in der Analyse aller Lebensbereiche findet Dahrendorf Variationen der deutschen Frage und damit erhebliche Widerstände für den Siegeszug der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft. Das mit Autoritarismus und Modernismus tragisch verschwisterte, von Traditionalismus und verspäterer Revolution geprägte Dritte Reich hat mit dem Zusammenbruch nicht das Ende der Skepsis in bezug auf die Funktionsfähigkeit demokratischer Gesellschaftsordnungen gebracht. Die deutsche Frage fand im geteilten Deutschland jedoch jeweils entgegengesetzte Antworten, die jeweils Elemente einer tragischen Geschichte aufnahmen.

Dahrendorf kommt zu dem Schluß, »daß Deutschland zwischen den beiden Autoritarismen der kaiserlichen Vergangenheit und der Zukunft der Gesellschaft im überfluß die Chance der Liberalität gänzlich verfehlt«.

Seine 1965 abgeschlossene, brillant verfaßte Analyse der Demokratie in Deutschland würde nach den gesellschaftskritischen Diskussionen der letzten Jahre von Dahrendorf heute ergänzt mit Beiträgen über faktische oder nur vorgegebene Antinomien in unserer Gesellschaft. Offen bleibt zum Teil die Frage, ob wir in einer Wohlstandsgesellschaft die Befreiung von der Sorge um das Existenzminimum und damit von ökonomischen Fesseln erkauft haben durch den Verlust an Freiheit, den ein reibungslos funktionierendes System uns abfordert. Diese Antinomie würde heute wesentlicher Bestandteil einer soziologischen Analyse sein. Dahrendorfs Beitrag gehört in unserer schnellebigen Zeit jedoch mit zu den ganz wesentlichen Ausgangspositionen der gegenwärtigen Diskussion.

Dr. K. Lefringhausen *Velbert*

Niblett, W. R.: Der Christ als Erzieher in einer weltlichen Welt. (Übersetzung von: Christian Education in a Secular Society, 1960.) Harnburg: Furche Verlag 1967. 154 S. 12,80 DM.

Dies hochinteressante Buch erwuchs aus einer Untersuchung des Institute of Christian Education in London. Aufgabe war, Stand und Organisation der religiösen Erziehung in England und Wales festzustellen. Der Verfasser deutet und wertet die Ergebnisse. Dies geschieht so grundsätzlich, daß der Leser meist den ursprünglichen geographischen Rahmen der Untersuchung vergißt. Zwar spiegeln verschiedene Einzelheiten englische Schulverhältnisse wider,

der Gesamtertrag der Abhandlung macht dieses Buch aber auch bei uns für Eltern und Lehrer überaus lesenswert.

Der deutsche wie der englische Titel bringen in gleicher Weise zum Ausdruck, daß es heute um Erziehung in einer säkularisierten Welt geht. Der Verfasser sieht die Schulwirklichkeit ohne alle Illusionen. Weder Gesellschaft noch Schule, Lehrer noch Eltern sind bewußt christlich. Dennoch tragen Eltern zum Teil noch »diristliche Erwartungen« an die Schule heran (35), die weder sie noch die Lehrer erfüllen können, da letztere eher »humanistisdr« als kirchlich ausgerichtet sind. Darüber hinaus weiß der Verfasser, daß es keine christliche Mathematik oder Gemeinschaftskunde geben kann.

Den besonderen Beitrag von Christen als Erzieher in der Schule sieht N. weder im Religionsunterricht noch in besonderen Andachtsformen, sondern in der Art und Weise, wie die verschiedenen anderen Fächer im Unterricht dargestellt werden. Wo der Religionsunterricht zum alleinigen Ort christlicher Erziehung erklärt wird, ist das Anliegen christlicher Erziehung bald völlig verraten, da dann die Vielzahl der anderen Fächer den Religionsunterricht »Iibersdiwemmt«. Die Entscheidung fällt in den anderen Fächern. Die Haltung des Lehrers prägt Leben und Haltung der Schüler. Dies wird an den naturwissenschaftlichen Fächern ebenso veranschaulicht wie an Literatur, Kunstunterricht und Gemeinschaftskunde. Dabei verzichtet N. samt seinen Mitarbeitern auf enge dogmatische Vorstellungen. In der Literatur ist der Maßstab die ,.Lebendigkeit eines Buches« (79). So setzt er auch dem Religionsunterricht eine andere Aufgabe als in gängigen Begriffen bei uns zum Ausdrude kommt. Trotzdem ist ihm der Religionsunterricht so wichtig, daß er ihn und die Andacht als obligatorisch für alle Schüler betrachtet. Die Andacht soll die Gemeinschaftsaspekte der Schule und Erziehung betonen. Der Religionsunterricht soll beständig der Einengung und Einschränkung des Bildungsziels und der Ziellosigkeit und völliger Relativierung aller Werte wehren, er soll die Notwendigkeit einer Bindung allen Menschen vor Augen führen.

Diese Gedankengänge könnten manch einem verzagten Lehrer helfen, der Christ sein möchte, aber sich von der Theologie in Stich gelassen fühlt. In gleicher Weise kann das Büchlein den Eltern helfen.

P. t». G. *H. Dellbrügge* *Berlin*

Bibliographie: Kirche und Entwicklungsländer

Vorbemerkung: Die nachfolgende Bibliographie wurde im Wintersemester *1969/70* an der Kirchlichen Hochschule Bethel im Rahmen eines Kollegs (Arbeitsvorlesung und Proseminar) über »Kirche und Entwicklungsländer« erarbeitet. Abweichend von andern Bibliographien in der ZEE wurden dabei nicht nur Neuerscheinungen aus dem letzten Jahr berücksichtigt, sondern es wurden in der Regel vor allem die seit 1965 erschienenen deutschsprachigen Werke aufgeführt. Ausnahmsweise wurden auch Zeitsmriftenartikel aufgenommen.

Der größte Teil der angegebenen Literatur bezieht sich auf die Problematik der Entwicklungsländer im allgemeinen; es wurde aber auch einige Spezialliteratur für die'beispielhaft aufgenommenen Länder Kolumbien, Pakistan, Sambia und Tansania aufgeführt. - Die Bibliographie ist nadr den unten angegebenen vier Themenkreisen geordnet. Alle Titel werden nur einmal genannt; wenn sie mehrere Sachboreiche betreffen, wird jeweils nur die laufende Nummer wiederholt.

A. Kirche und Entwicklungsländer

I. Monographien, Sammelwerke und Konferenzberichte

1. Aufgaben und Möglichkeiten christlichen Handelns im raschen sozialen Umbruch, Bericht der internationalen ökumenismen Studienkonferenz in Salonki (25. 7. bis 2. 8. 1959). In: ZEE, Jg. 4, 1960, Heft 5, S. 257-320 (mit Bibliographie!).
2. *Beckmann, Klaus-Martin,* und *Klaus Lefringhausen* (Hg.): Weltarmut. Eine kirchliche Denkschrift, Stuttgart: Kreuz 1967, 96 S.
3. *Besters, Hans,* und *Ernst E. Boesch* (Hg.): Ent-

wicklungspolitik. Handbuch und Lexikon, Stuttgart und Berlin: Kreuz; Mainz: Grünewald 1966, 1770 Sp,

4. *Bopp, jörg:* Populorum Progressio – Aufbruch der Kirche? Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1968, 96 S.
5. Brot für die Welt. Eine Materialsammlung, Bd. 1-8, Berlin: Lettner 1963-1969.
6. *Dickinson, Richard:* Richtschnur und Waage, Genf: ÖRK 1968, 119 S.
7. EKU (Hg.): Synode der EKU 1968, Berlin - Spandau – Porsdam/Babelsberg, Die Evangelische Kirche und der soziale Friede in der Welt, Witten: Luther 1968, 119 S.
8. *Feil, Ernst,* und *Rudol] Weth(Hg.):* Diskussion zur»Theologie der Revolution«, München: Kaiser; Mainz: Grünewald 1969, 373 S.
9. *Geiss, Imanuel:* Die christliche Mission in Afrika und ihre sozialen Auswirkungen. Ein Lirerarurberiche, Junge Kirche, 3. Beiheft 1968, 14 S.
10. *Gollwitzer, Helmut:* Die reichen Christen und der arme Lazarus, 2. Aufl., München: Kaiser 1968, 123 S.
11. *Goodall, Norman* (Hg.): Bericht aus Uppsala 1968. Offizieller Bericht, Genf: ÖRK 1968, 524 S. (dt. Ausgabe besorgt von *Walter Midler-Rönheld).*
12. *Krauss, Heinrich:* Ober den Fortschritt der Völker. Die Entwicklungsenzyklika Papst Paul VI., Populorum Progressio, Freiburg i. Br.: Herder 1967, 201 S. (Herder-Bücherei Nr. 287).
13. *Krüger, Ban/ried* (Hg.): Kirche zwischen Gott und Welt. Vorträge in Uppsala 1968 in Ergänzung des Uppsala-Berichtsbandes, Ökumenische Rundschau, Beiheft 9/10, 1968, 184 S.
14. *Le/ringhausen, Klaus:* Entwicklung und die Verwegenheit des Glaubens. Die Christen am Vorabend der II. Entwicklungsdekade, Gladbeck: Schriftenmissions-Verlag 1969, 80 S.
15. *Le/ringhausen, Klaus:* Entwicklungspolitik als Aufgabe der Gemeinde, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1969, 76 S.
16. *Le/ringhausen, Klaus* (Hg.): Gerechtigkeit und Solidarität. 87 Empfehlungen zum Wirtschaftsverhalten der EWG gegenüber den Entwicklungsländern. Eine Europäische Denkschrift, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1969, 71 S.
17. *Lorenz, Friedebert:* Gerechtigkeit in einer revolutionären Welt, Stuttgart und Berlin: Kreuz 1969, 80 S.
18. *Mosley, j. Brooke:* Christians in the Technical and Social Revolutions of Our Time, Cincinnati (Ohio): Forward Movement Publications 1966, 141 S.
19. *Munby, Denys* (Hg.): Economic Growth in *World* Perspecrive, London: SCM Press; New York: Association Press 1966, 380 S. (Vorbereitungsband der Genfer Konferenz 1966: Kirche und Gesellschaft).
20. ÖRK (Hg.): Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft, Stuttgarti Kreuz 1966, 530 S.
21. ÖRK (Hg.): Appell an die Kirchen der Welr. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, Sturzgart und Berlin: Kreuz 1967, 289 S. (dt. Ausgabe besorgt von *Han/ried Krüger).*
22. *Osner, Karl:* Kirchen und Entwicklungshilfe. Hg. im Auftrag des Bundesministeriums für Wirtschaftliche Zusammenarbeit, Bonn 1967, 88 S.
23. *Papst Paul VI.:* Enzyklika »Populorum progressio« über die Entwicklung der Völker, *la*teinisch-deutsch. Eingeleitet von Oswald von Nell-Breuning SJ, Nadikoaziliare Dokumentationen, Band 4, Trier: Paulinus 1967, 99 S.
24. *Schweitzer, Wol/gang:* Christen im raschen sozialen Umbruch heute. Beihefte Okumenische Rundschau, Nr. 2, Stuttgart: Ev. Missionsverlag 1966, 64 S.
25. *Sdnaeitzer, Wollgang:* Theologische Erwägungen zum kirchlichen Entwicklungsbeitrag (Entwicklungshilfe und Entwicklungspolitik). In: Wort und Dienst. Jahrbuch der Kirchlichen *Hochschule* Bethel 1969, S. 104–120.
26. Suche den Frieden. Texte der Prager Friedenskonferenz vom März 1968, Zürich: Evangelischer Verlag Zollikon, Polis-Bücherei, 38, 1969,175 S.
27. *Thomas, M. M.:* Asien und seine Christen in der Revolution, Theologische Existenz heute, Nr. 145, München: Kaiser 1968, 108 S.
28. II. Vatikanisches Konzil. Pastoralkonstitution. Die Kirche in der Welt von heute. Lateinisch und deutsch abgedruckt und kommentiert in LThK, Erg.-Band III, S. 242-592, Freiburg i, Br.: Herder 1968.
29. Dasselbe, mit Einleitung von O. *Semmelroth* SJ, Dokumente des 11. Vat, Konzils, Authent. Textausg., lat.vdeuesch, Bd. IX, Trier: Paulinus 1967, 251 S.
30. Weltweite Entwicklung. Offizieller Bericht der Konferenz für weltweite Zusammenarbeit in Entwicklungsfragen in Beirut (21.-27. 4. 1968), Genf: ÖRK 1968, 71 S.
31. *Wilkens, Erwin* (Hg.): Die Zukunft der Kirche und die Zukunft der Welt. Die Synode der EKD 1968 zur Weltverantwortung der Kirche in einem revolutionären Zeitalter, München: Kaiser 1968, 222 S.

Il. Zeitschriflenartikel

Evangelische Kommentare:

32. Jg. 1/1968: Empfehlungen eines ökumenischen Arbeitskreises an die 2. Welthandelskonferenz (5. 157-160).

32a. Jg. 1/1968: Rhein. Landessynode zur Entwicklungshilfe (5. 160).

33. JS- 1/1968: *Lefringhausen, Klaus:* Entwicklungspolitik als kommunikationspolitische Aufgabe der Kirche (5. 501-505).

34. Jg. *2/1969: Cox, Harvey:* Mythologie der Entwidclungshilfe (5. 82 I.).

35. Jg. 2/1969: *Wilkens, Erwin:* Zwei Prozent – und was nun? (5. 91-94).

36. Jg. 2/1969: *Rendtorff, Trutz:* Dimension der Entwicklung (5. 635-641).

37. Ebd.: *Valyi-Nagy, Eroin:* Theologie der Revolution und Theologie der Welt (5. 631-635).

Euangelische Theologie:

38. Jg. *25/1965: Hoekendijk, Johannes Christian:* Die Welt als Horizont (5. 467-484).

39. Jg. 2711967: Zur »Theologie der Revolution« (5. 629-686) (darin Aufsätze von *H. Gollwitzer, l. M. Lochman, R. Shaull, eS.* C. *West).*

40. Jg. *29/1969: Lochman, lan M.:* Die Kirche und die Humanisierurig der Gesellschaft (5. 349 bis 357).

Herder-Korrespondenz:

41. Jg. *19/1964/65:* Die unvollendete Theologie der Armut (5. 420–425).

42. Jg. *20/1966:* Substanzwandel des Ökumenischen (5. 481--487).

43. Jg. *21/1967:* Enzyklika Papst Pauls VI. über die Entwicklung der Völker (5. 218-230).

44. Jg. 21/1967: Bischöfe der Dritten Welt zu Problemen der Entwicklungsländer (5. 511-513).

45. Jg. *21/1967:* Lateinamerikanische Reaktion auf »Populorum Progressio« (5. 410–413).

46. Jg. 21/1967: Neue Akzente in der katholischen Gesellschaftslehre? (5. 201-208).

47. Jg. 22/1968: Die Zweite Konferenz der lateinamerikanischen Bischöfe (5. 491-496).

48. Jg. *23/1969:* Kirchliche Entwicklungshilfe auf dem Prüfstand? (5. 164-168).

49. JS- *23/1969:* Die zweite Allafrikanische Kirchenkonferenz (5. 455--457).

Internationale Dialog Zeitschrift:

50. Jg. *1/1968: Houtart, Franeoiss* Kirche und Entwiddung der unterentwickelten Länder (5. 270 bis 279).

51. Jg. *1/1968: Nell-Breuning, Oswald von:* Wohin zielt »Populorum progressio«? (5. 280-283).

[unge Kirche:

52. Jg. 2611965: Afrika und die Christenheit (5. 67 bis 80).

53. Jg. *27/1966: Swomley, lohn M. [r.:* Gereditigkeit, Revolution, Gewaltlosigkeit (5. 377-385).

54. Jg. 27/1966: *Huddleston, Treoor:* Heute in Afrika (5. 65–67).

55. Jg. 28/1967: *Lefringhausen, Klaus:* Der Papst und das Drama des Welthungers (5. 245-250).

56. Jg. *29/1968: Dodge, Ralph E.:* Die Tragödie Afrikas (5. 152-161).

57. Jg. *29/1968: Kaunda, Kenneth D.:* Die reichen und die armen Nationen (5. 618-631).

58. Jg. *29/1968:* Zum Thema: Entwicklungsländer und wir *(5.* 614–617).

59. Jg. 30/1969: Minister Epplers Entwicklungspolitik (5. 28-32).

60. Jg. *30/1969:* Widerstand der katholischen Kirche in Brasilien (5. 79-81).

61. Jg. 30/1969: Enrwicklungshelfergeserz in der BRD (5. 243-246).

62. Jg. *30/1969:* Helder Carnara kritisiert die Entwicklungshilfe (5. 289-293).

Ökumenische Rundschau:

63. Jg. *18/1969: Lejringbausen, Klaus:* Uppsala arn Vorabend des zweiten Entwicklungsjahrzehnts (5. 53-71).

64. Jg. 18/1969: *Wolf, Hans-Heinrich:* Kirche und Menschheit - Korrespondierende Wirklichkeiten? Eine Materialzusammenstellung ökumenischer Texte (5. 529-548).

Ökumenische Diskussion, Band IV, Nr, 2, 1968. Darin:

65. Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft – Kirchliche Stellungnahmen (5. 51-62).

66. Theologische Fragen im Bereich von »Kirche und Gesellschafl« – Erklärung der Konsultation von Sagorsk (5. 75-88).

Versöhnung und Friede, Nr. 3, 1969. Darin:

67. Baade, Fritz: Der Kampf gegen den Hunger (5. 17-21).

68. Müller, Annemarie: Die Aktionsgemeinschaft für die Hungernden (5. 21-24).

69. Carnara, Helder, antwortet auf Fragen nach der Gewaltlosigkeit *(5. 35-39).*

Andere Zeitschriften:

70. The Ecumenical Review, No. 4, 1967 (Themaheft: Development).

71. Baade, Fritz: Ost und West als Verbündete im Wettkampf gegen den Hunger, in: Stimmen der Gemeinde *15/16,* 1968, Sp. 465--476.

72. Beckrnann, Klaus-Martin: Ökumenische Theo-

logie der Strukturveränderungen, in: Die Mitarbeit, Jg. 17, 1968, S. 113-125.
73. *Eberlein, Paul Gerhard:* Kamerun heute, in: Die Innere Mission, Jg. 59, 1969, S. 261-265.
74. *Gensichen, Hans-Werner:* Der Kampf gegen die Not (über Entwicklungshilfe in christlicher Sicht), in: Zeitwende - Die neue Furche, Jg. 36, 1965, S. 737-747.
75. *Harrar, [, G.:* Mehr Brot für die Welt, in: Europa-Ardiiv 17, 1966, S. 611-616.
76. Osner, *Karl,* und *Vlrich Koch:* Entwicklung. Der neue Name für Friede, Sonderdruck aus: Stimmen der Zeit, Heft 9, 1968.
77. *Snoeck,* C. *jaine:* Die Dritte Welt. Revolution und Christentum, in: Concilium, Jg. 2, 1966, S. 334-342.

VgI. hierzu auch den Nachtrag unten Nr, 192-200.

B. Das Entwicklungsproblem in der Sicht der Entwicklungsländer

I. Monographien und Sammelwerke

78. *Ansprenger, Franz:* Afrika - Eine polirisdie Länderkunde, 3. Aufl., Berlinr Colloquium 1967, 128 S.
79. *Baran, Paul Alexander:* politische ökonomie des wirtsdiaftlicben Wachstums, Neuwied und Berlin: Luchterhand 1967, 470 S.
80. *Baran, Paul Alexander:* Unterdrückung und Fortschritt, Essays, 3. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1969 (SV 179), 148 S.
81. *Baran, Paul Alexander:* Zur poliriseben ökonomie der geplanten Wirtschaft, Frankfurt a, M.: Suhrkamp 1968 (SV 277), 136 S.
82. *Bhagwati, [ogbdisb:* Wirtschaftsprobleme der Entwicklungsländer, München: Kindler 1966, 255 S.
83. *Blankenburg, Peter von,* und *Hans-Dietrich Cremer* (Hg.): Handbuch der Landwirtschaft und Ernährung in den Entwicklungsländern, Band I: Die Landwirtschaft in der wirtschaftlichen Entwicklung. Ernlihrungsverhältnisse, Stuttgart: Ulmer 1967, 606 S.
84. *Borgstrom, Georg:* The Hungry Planet, London: Collier - Mac Millan 1966, 487 S.
85. *Bosch, /uan:* Der Pentagonismus, Reinbek: Rowohlt 1969 (rororo akr, 1151), 140 S.
86. *C6rdova, Armando,* und *Hector Silo« Michelena:* Die wirtschaftlidie Struktur Lateinamerikas. Drei Studien zur politismen ökonomie der Unterentwicklung, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1969 (SV 311), 130 S.
87. *Dutschke, Rudi:* Die Widersprüme des Spätkapitalismus, die antiautoritären Studenten und ihr Verhältnis zur dritten Welt; in: *Vwe Bergmann* u, a.: Rebellion der Studenten, Reinbek: Rowohlt 1968 (rororo akt, 1043), 189 S. (S. 33 bis 93).
88. *Eisermann, Gottjried* (Hg.): Soziologie der Entwicklungsländer, Stuttgart: Kohlhammer 1968, 195 S.
89. *Fanon, Frantz:* Die Verdammten dieser Erde, Reinbek: Rowohlt 1969 (rororo akt, 1209/10), 242 S.
90. *Feltrinelli, G:angiacomo* (Hg.): Lateinamerika-Ein zweites Vietnam? Reinbek: Rowohlt 1968 (RP 66), 432 S.
91. *Freoert, Hans* (Hg.): Weltmamt Hunger - Erzählungen Berichte Dokumente, Baden-Baden: Signal 1966, 287 S.
92. *Fritsch, Bruno* (Hg.): Entwicklungsländer, Köln: Kiepenheuer & Witsch 1968, 460 S.
93. *Gäng, Peter,* und *Reimut Reiche:* Modelle kolonialer Revolution, Frankfurt a, M.: Suhrkamp 1967 (SV 228), 188 S.
94. *Gronemeyer, R.* (Hg.): Nimm hin und stirb, Hamburg: Jugendpfarramt 1968, 53 S.
95. *Gueuara, Ernesto Cbe:* Brandstiftung, Reinbek: Rowohlt 1969 (rororo akt. 1154), 187 S.
96. *Gueuara, Ernesto Che:* Venceremos! Wir werden siegen, Frankfurt a. M.: Europ. Verlagsanstalt 1968, 197 S.
97. *Hallet, l- P.:* Afrika Kitabu, 2. Aufl., München: Bechtle 1967,471 S.
98. *Heinrichs, [urgen* (Hg.): Welternährungskrise oder: Ist eine Hungerkatastrophe unausweidlich?, Reinbek: Rowohlt 1968 (rororo akt. 1147), 123 S.

98a. *Heintz, Peter* (Hg.): Soziologie der Entwicklungsländer. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1962, 723 S.

99. *Heintz, Peter:* Ein soziologisches Paradigma der Enrwicklung mit besonderer Berücksichtigung Lateinamerikas, Stuttgart: Enke 1969, 332 S.
100. *Hoselitz, Bert F.:* Sozialer Wandel und wirtschafllidies Wachstum, Berlin: Duncker&Humblot 1969, 301 S.
101. *Illner, Hans Peter:* Gemeinschaftskunde, Bd. I: Lateinamerika in der Enrwicklung, Braunsdrweige Westermann 1963, 151 S.
102. Bd. II: Afrika in der Entwicklung, 1964,252 S.
103. Bd. III: Asien in der Enrwicklung, 1966, 227 S.
104. *Italiaander, Rol]:* Der ruhelose Kontinent. Ein Schlüssel zur Geschichte und Wirtschaft aller afrikanischer Länder, 2. Aufl., Düsseldorf: Econ 1961, 693 S.
105. *Jalée, Pierres* Die Ausbeutung der Dritten Welt - Probleme sozialistischer Politik, Frankfurt a, M.: Neue Kritik 1968, 127 S.

106. *Jesus, Carolina Maria de:* Tagebuch der Armut, Frankfurt a. M.: Fischer (Fischer-B. 922) 1968, 160 S.
107. *Khalatbari, Paruz:* überbevölkerung in den Entwiddungsländern, Berlin: Akademie-Verlag 1968, 288 S.
108. *Lüning, Hildegard:* Camilo Torres. Priester Guerrillero, Hamburg: Furche (Konkretionen6) 1969, 168 S.
109. *Maurer. Gerbard:* Blickpunkt Südamerika - Die Revolution der steigenden Erwartungen. Köln und Berlin: Kiepenheuer & Witsch 1967, 149 Seiten.
110. *Myrdal. Gunnar:* Asian Drama, Bd, I-nI, 2. Aufl., New York: Pantheon 1968. 2234 S.
111. *Nkrumab, Kwame:* Schwarze Fanfare, München: List 1958, 269 S.
112. *Pfeffer. Karl Heinz:* Welt im Umbruch, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1966, 258 S.
113. *Pfeffer, Karl Heinz:* Entwicklungsländer in soziologischer Sicht, Hamburg: Hoffmann & Campe 1967. 127 S.
114. *Pirker, Tbeo:* Theorie des sozialen Wandels am Beispiel der Entwicklungsländer, in: *Theodor W. Adorno* (Hg.): Spätkapitalismus und IndustriegeseIlschaft, Stuttgart: Enke 1969, 300 S.
115. *Prebisch, Raul:* Für eine bessere Zukunft der Entwicklungsländer, Berlin: Die Wirtschaft 1968, 354 S.
116. *Renessa, Ernst-Albrecht* (Hg.): Revolte und Revolution in Entwidtlungsländem, GütersIoh: Bertelsmann Universitätsverlag 1969, 224 S.
116a. Revolution in Lateinamerika, Kursbuch 11, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1968, 171 S.
117. *Schuhler, Conrad:* Politische ökonomie der armen Welt, München: Trikont 1968, 180 S.
118. *Sulzbach, Walter* u, a, (Hg.): Afrika und seine Probleme, Erlenbach-Zürich: Rentsch 1965, 353 S.
119. *Tannenbaum, Frank:* Lateinamerika. Stuttgart: Kohlhammer (1959), 3. Aufl. 1969, 194 S.
120. *Timmler, Markus:* Die Konferenz der Gruppe der 77 und die Charta von Algier, Köln 1968.
121. *Torres, Camilo:* Revolution als Aufgabe der Christen, Mainz: Grünewald 1969. 84 S.
122. *Torres. Camilo:* Vom Apostolat zum Partisanenkampf. Artikel und Proklamationen, Reinbek: Rowohlt 1969,240 S.
123. *Vente, Rolf E.:* Entwicklungsländer, Entwicklungshilfe, Ausbildungshilfe. Saarbrücken: Sozialwissenschaftlicher Studienkreis für internationale Probleme 1966, 214 S.
124. *Westphalen, Jürgen:* Bevölkerungsexplosion und Wirtschaftsentwicklung in Lateinamerika, Harnburg: Übersee 1966.
125. *Winkler, Hans-Joachim:* Die Entwicklungsländer. Zur Politik und Zeitgeschichte, Heft 2, Berlin: ColIoquium 1960, 52 S.
126. *Zapf, Wolfgang* (Hg.}: Theorien des sozialen Wandels. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1969, 534 S.

Außerdem sind zu berücksichtigen die Titel Nr, 3, 6. 8, 10. 13, 17, 20, 21, 30.

II. Zeitschrifienartikel

Herder-Korrespondenz:
127. Jg. 19/1964/65: Chinas Einfluß in Afrika, S.705-710.
128. Jg. 19/1964/65: Lateinamerika und die USA, S. 616-619.
129. Jg. 20/1966: Zur Theorie des afrikanischen Sozialismus, S. 324-330.
130. Jg. 22/1968: *Dams, Theodor:* Die soziologisch-ökonomischen Dimensionen der Entwicklungspolitik, nach S. 320.

Internationale Dialog Zeitschrifl, JS- 1/1968:
131. *Prager, Theodor:* An der SchweIle des Überflusses - Armut im überfluß - überflüssige Armut (S. 235-245).
132. *Theobald, Robert:* Armut auf nationaler und internationaler Ebene - ein Herd für Krisen alIer Art (S. 246-255).
133. *B6gnar,]6sef:* Entwicklungshilfe und demographische Revolution *(S. 256-269).*
134. *Sigmond, André R.:* Entwicklung und Armut (S. 284-290).

Andere Zeitschriflen:
135. *Bürkle. Horst:* Afrikas Revolutionen und die Christen, in: Evangelische Kommentare, Jg. 1, 1968, S. 497-501.

Außerdem sind zu berücksichtigen die Artikel Nr, 44, 45. 53, 54. 56, 57, 60. 69, 70, 73, 77.

IU. Spezielle Länder

Kolumbien:
136. Commitee on Foreign Relations US Senate: Survey of the Alliance for Progress. Colombia-A Case History of US Aid, Washington: US Government Printing Office 1969. 199 S. (vgl, Auszug in diesem Heft der ZEE).
137. *Galbraitb, W.* O.: Colombia. A General Survey, 2. Aufl., London: Oxford University Press 1966, 177 S.

Dazu die Titel Nr. 108, 121. 122.

Pakistan:
138. *Pfeffer, Karl Heinz:* Pakistan als Enrwicklungsland, Opladen: *Leske* 1967, 120 S.

139. *Stepbens, [an:* The Pakistanis, London: Oxford University Press 1968, 123 S.

SambialTansania:

140. *Clausen, Lars:* Zambia. Industrialisierung in Schwarzafrika, Gütersloh: Bertelsmann Universitätsverlag 1968, 193 S.

141. *Jaeschke, Ernst* (Hg.): Zwischen Sansibar und Serengeti, Erlangen: Verlag der Ev.-luth. Mission 1967, 304 S.

142. *Legum, Colin* (Hg.): Zambia. Independenee and Beyond, London: Nelson 1966,265 S.

143. *Nyerere, Julius:* Freedom and Uniry, Dar Es Salaam: Government Printer 1967.

144. *Nyerere, Julius:* Soeialism and Rural Development, Dar Es Salaam: Goverooment Printer 1967, 31 S.

145. Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wodlenzeitung »Das Parlament-s, B *45/1967* (Sambia).

146. The Arushe-Declaration and Tanu's Poliey on Soeialism and Self-Reliance, Dar Es Salaam: Government Printer 1967, 29 S.

146a. *Busse, [osepb:* Bericht über Tansania, in: Lutherische Monatshe?e, Jg. *6/1967* (S. 225–233).

C. Das Entwicklungsproblem als Aufgabe der Industrieländer

I. Monographien und Sammelwerke

147. *Baade, Fritz:* Der Wettlauf zum Jahre 2000, 6. Aufl., Oldenburg: Stalling (Non-Stop-Büdierei *88/89)* 1964, 312 S.

148. *Baade, Fritz:* ... denn sie sollen satt werden. Strategie des Wettkampfes gegen den Hunger, Oldenburg und Hamburg: Stalling 1964, 334 S.

149. *Braeker, Hans:* Multilaterale Hilfeleistung für Entwicklungsländer, Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1968, 191 S.

150. Bergedorfer Protokolle 9. Entwicklungshilfe - Mittel des Aufstiegs oder des Verfalls? Bergedorfer Gesprächskreis zu Fragen der freien industriellen Gesellschaft, Hamburg und Berlin: Decker 1965.

151. *Behrendt, Richard F.:* Soziale Strategie für Entwicklungsländer. Entwurf einer Entwicklungssoziologie, 2., ergänzte Aufl., Frankfurt a. M.: Fischer 1968, 669 S.

152. *Boettcher,Erik* (Hg.): Ostblock, EWG und Entwicklungsländer, Stuttgartr Kohlhammer 1963, 173 S.

153. *Baran, Paul Alexander,* und *Paul M. Sweezy:* Monopolkapital, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1967, 414 S.

154. Bundesministerium für Wirtsmaftliche Zusammenarbeit (Hg): Entwicklungshilfe - eine Politik für die Zukunft, Bonn 1968, 72 S.

155. *Danekwerts, Dankwart:* Entwicklungshilfe als imperialistische Politik, Bad Homburg: Gehlen 1968, 99 S.

156. *Dennert, Jürgen:* Entwicklungshilfe geplant oder verwaltet? Entstehung und Konzeption des Bundesministeriums für Wirtsmaftliche Zusammenarbeit, Bielefeld: Bertelsmann 1968, 110 S.

157. Deutsche Stiftung für Entwicklungsländer (Hg.): DOK 394. Fragen der Assoziierung der afrikanischen Staaten mit der EWG, Expertengespräch am 20. 5. 1968 im Uhlhof, Bad Honnef, Bonn 1968, 20 S.

158. *Engelbrecht, Helga* (Hg.): DOK 462. Materialien zur Entwicklungshilfekritik, Bonn: Deutsche Stiftung für Entwicklungsländer 1969, 148 S.

159. *Fulbright, I. William:* Die Arroganz der Macht, Reinbek: Rowohlt 1967 (rororo akt. *987/88),* 248 S.

160. *Galbraith, lohn Kennetb:* Die moderne Industriegesellschaft, München: Droemer 1968, 464 S.

161. *Hirschmann, Albert* O.: Die Strategie der wirtschaftlichen Entwicklung, Stuttgart: Fischer 1967, 218 S.

162. *Müller, Peter:* Die Bedeutung der Industrialisierung unterentwickelter Länder für den deutsehen Industrieexport, Hamburg: Deutsches Übersee-Institut 1968, 144 S.

163. *Rostow, Walt Withman:* Stadien wirtschaftlichen Wachstums, 2. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967, 213 S.

164. *Thorp, Williard L.:* Entwicklungshilfe. Politik und Leistungen der Mitglieder des Ausschusses für Entwicklungshilfe der OEeD, Jahresbericht 1967, deutsdie Übersetzung und Hg.: Bundesministerium für Wirtschaftliche Zusammenarbeit, Bonn: Deutsche Bundesverlagsanstalt 1967.

Außerdem sind zu berücksichtigen die Titel Nr, 3, 6, 10, 16, 20, 21, 22, 80, 81, 85, 87, 88, 89, 98, 123.

Il. Zeitschri/enartikel

Evangelische Kommentare:

165. Jg. *2/1969: Eppler, Erhard:* Aspekte der Entwicklungshilfe, S. 148-152.

166. Jg. *2/1969: Lejringbausen, Klaus:* Europa und die dritte Welt. Empfehlungen zur Entwicklungspolitik der EWG (S. 229 f.).

167. Jg. *2/1969: Eppler, Erhard:* Die Zweite Dekade der Entwicklungshilfe (S. 473-476).

Andere Zeitschriften:

168. *Altbammer, W.:* Fehlgeleitete Entwicklungs-

hilfe, in: Die politische Meinung, Jg.9, Heft 99, 1964.
169. *Borls, Hans Dieter:* Zur politischen ökonomie der Beziehungen zwischen den Entwicklungsländern und der westlichen Industriegesellschaft, in: Das Argument, Jg. 8, Nr. 38, 1966, S. 173-202. überarbeitete Fassung, abgedruckt in: *Ekkehart Krippendorff* (Hg.): Friedensforschung, Köln und Berlin: Kiepenheuer & Witsch 1968, S. 320-351.
170. *Ferrer, Aldo:* Der Welthandel und die internationale Entwicklungshilfe, in: Concilium, Jg. 4, 1968, S. 348-357.
171. Bericht zur französischen Entwicklungspolitik, in: Herder-Korrespondenz, Jg. *23/1969* (S. 59 bis 60).
172. *Rudloff, Hartmut:* Entwicklungshilfe und Entwicklungspolitik in ihrer Bedeutung für den Industrialisierungsprozeß unterentwickelter Regionen, in: Die Mitarbeit, Jg. 17, 1968, S. 126 bis 141.

Außerdem sind zu berücksichtigen die Artikel Nr, 61, 71.

D. Allgemein-theoretische Erörterungen zum Entwicklungsproblem

173. Arbeitskreis im BMWZ (Hg.): Zur Kritik der APO an der Entwicklungshilfe, Bonn: Deutsche Stiftung für Entwicklungsländer.
174. *Dobb, Maurice:* Wirtschaftliches Wachstum und unterentwickelte Länder, in: Kursbuch 6, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1966.
175. *Dobb, Maurice:* ökonomisches Wachstum und Planung, Frankfurt a, M.: Europäische Verlagsanstalt 1968, 133 S.
176. *Heintz; Peter:* Interkultureller Vergleich, in: *René König* (Hg.): Handbuch der empirischen Sozialforschung, Band I, Stuttgart: Enke 1967, S. 641–651.
177. *Hoselitz; Bert F.,* und *Francis E. Merrill:* Sozialer Wandel in unterentwickelten Ländern, in: *René König* (Hg.): Handbuch der empirischen Sozialforschung, Band H, Stuttgart: Enke 1969.
178. *Küntzel, Vlrich:* Der Dollar-Imperialismus, Neuwied und Berlin: Luchterhand 1968, 191 S.
179. *Lidmann, Sara,* und *Bo Gustajson:* Entwicklungshilfe oder Ausbeutung? Eine Debatte aus Schweden, Kursbuch 2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1965.
180. *Lundberg, Ferdinand:* Die Reichen und die Superreichen, 2. Aufl., Hamburg: Hoffmann und Campe 1969, 558 S.
181. *Mandel, Ernest:* Marxistische Wirtschaftstheorie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1968, 805 S.
182. *Picht, Georg:* Prognose - Utopie – Planung (Schriften d. Vereinig. Deutscher Wissenschaftler e. V., H. 6), Stuttgart: Klett 1967, 62 S.
183. *Picht, Georg:* Mut Zur Utopie. Die großen Zukunftsaufgaben. 12 Vorträge, München: Piper 1969, 154 S.
184. *Schmauch, Jochen:* Herrschen oder Helfen? Kritische überlegungen zur Entwicklungshilfe, Freiburg i. Br.: Rombach 1967, 227 S.
185. *Schram, Stuart R.:* Die permanente Revolution in China. Dokumente und Kommentar, Frankfurt a, M.: Suhrkamp 1966 (SV 151), 185 S.
186. *Steinhaus, Kurt:* Zur Theorie des internationalen Klassenkampfes, Frankfurt a, M.: Neue Kritik 1967, 76 S.
187. *Steinbaus, Kurt:* Vietnam. Zum Problem der kolonialen Revolution und Konterrevolution, Berlin: Voltaire 1967, 71 S.
188. *Sweezy, Paul M.:* Theorie der kapitalistischen Entwicklung, Köln: Bund 1959, 302 S.
189. *Tinbergen, [an:* Modelle zur Wirtschaftsplanung, München: Kindler 1967, 256 S.
190. *Vente, Rolf E.:* Planung wozu? Begriff, Verwendung und Probleme volkswirtschaftlicher Planung, Baden-Baden: Nomos 1969, 239 S.
191. *Winkler, Hans-Joachim:* Entwicklungshilfe – Geschenk, Geschäft oder Politik, Opladen: Leske 1966, 24 S.

Selbstverständlich werden auch in einer Vielzahl der unter A-C aufgeführten Titel entwicklungsstrategische und -theoretische Fragen erörtert.

Nachtrag zu A (Kirche ...)

Lutherische Monatshe/le:
192. Jg. *6/1967: Cordes, Cord:* Die Enzyklika »Populorum progressio« (S. 445-451).
193. Jg. *7/1968: Beyerbaus, Peter:* Christliche Mission und sozialer Umbruch in Afrika (S. 60-65).
194. Jg. *8/1969: Minker, Detlef:* Entwicklungshilfe und Weltmission (S. 613-616).
195. Jg. *8/1969: Ringeling, Hermann:* Afrikas Kirchen vor der Entwicklungsfrage (S. 23-27).
196. Jg. *8/1969: Vicedom, Georg F.:* Die Katholische Missionsarbeit nach dem Konzil (S. 270-276).
197. Jg. *8/1969: Weeber, Rudolf:* Kirchlicher Entwicklungsdienst (S. 328-330).

Lutherische Rundschau:
198. Jg. *17/1967: Florin, Hans W.:* Die Königsherrschaft Jesu Christi in Afrika (S. 198-208).
199. Jg. *18/1968: Niilus, Leopoldo J.:* Die Rolle der Kirche in der lateinamerikanischen Gesellschaft (S. 342-357).
200. Jg. *18/1968: Castro, Emilio:* ökumenische Beziehungen in Lateinamerika (S. 331-341).

Bemerkungen des Schriftleiters

Einem Beschluß der Herausgeber entsprechend eröffnet die ZEE den neuen Jahrgang in veränderter äußerer Gestalt und mit einem Themenheft, das der besonders dringlichen Problematik von Entwicklungshilfe und Entwicklungspolitik gewidmet ist. Ausnahmsweise wurde dies ein Doppelheft (das nächste Heft wird also im Mai erscheinen). Notwendig war dies vor allem wegen des wichtigen Beitrages von *eh. Elliott,* der englisch in »Study Encounter«, voll V, No. 2, 1969 vom Weltkirchenrat in Genf veröffentlicht wurde. Der Verfasser war mehrere Jahre als Gastprofessor in Sambia tätig und ist seit September 1969 einer der Sekretäre des Committe on Society, Development and Peace (SODEPAX) in Genf, das vom ökumenischen Rat und der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax gemeinsam getragen wird. - Durch Vermittlung von SODEPAX erhielten wir auch den Aufsatz von *L. A. Alberto Gomez de Souza.* So sind wir in der Lage, unsern Lesern eine für Südamerika heute wohl charakteristische Äußerung weiterzugeben. - Da die Societas Ethica im September 1969 ihre Tagung in Straßburg ebenfalls dem Thema Entwicklungspolitik gewidmet hatte, konnten wir von den dort gehaltenen Referaten die Beiträge von *M. Bergmann,* D. *von Oppen* und *K. Lefringhausen* einbeziehen. – Der Beitrag, den Bundesminister *Dr. Eppler* im Spätherbst dem epd. zur Verfügung gestellt hat, dürfte in diesem Themenheft ebenfalls unentbehrlich sein.

In diesem Heft ist ein Aufsatz des Unterzeichneten unserm Mitherausgeber, Herrn *Prof. Dr. A. Rieb,* zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet. Im Maiheft werden weitere ihm gewidmete Beiträge folgen, die leider wegen anderer Themenstellungen nicht in dies Sonderheft aufgenommen werden konnten und insofern auch nicht »reditzeitig« vorliegen werden: Um so angebrachter ist es, Herrn Rich schon an dieser Stelle unser aller besten Wünsche für die kommenden Jahre auszusprechen.

Schließlich muß ich unseren Lesern noch mitteilen, daß Herr *Prof.* D. *Dr. H. Thielieke,* D. *D.,* mit Beginn dieses Jahres aus dem Herausgeberkreis der ZEE ausscheidet, da es ihm wegen anderer Verpflichtungen in der letzten Zeit zunehmend unmöglich wurde, an unserer Arbeit teilzunehmen. Die ZEE verdankt die entscheidenden Anregungen zu ihrer Konstituierung Herrn Thielicke. Wir verabschieden uns von ihm mit herzlichem Dank für alles, was er für diese Zeitschrift getan hat. W. *Schweitzer*

Diesem Heft liegt ein Prospekt »Georg Picht" des Ernst Klett Verlages, Stuttgart, bei

---

Sdrrifileiter: Prof. Dr. W. *Schweitzer,* 4813 *Betbel bei Bielejeld, Bethelweg* 43 . *Buchbesprechungen: Frau D. ehr. Bourbeck, Bad Pyrmont, Bombergallee 15a . BIbliographie: Dr. H. Kühne, Gütersloh, Postfach 643*

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik" erscheint zweimonatlich • Preis je Heft im Abonnement 4,- DM; einzeln 4,50 DM. Sonderpreis für Studenten im Abonnement 3,50 DM; einzeln 4,- DM . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nidie zurückgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. Gesamthersrellung: F. 1. Wagener, Lemgo, Printed in Germany

Leib Christi und soziale Verantwortung bei Paulus"

Von
EDUARD SCHWEIZER

Arthur Rich hat, mit Hinweis auf meinen Artikel σάρξ im Theol. Wörterbuch, die Stelle Philemon 16 herangezogen, um zu zeigen, daß Paulus an der Bruderschaft der Menschen »im Fleisch wie auch im Herrn« interessiert ist, das heißt an der rechten Eingliederung des entlaufenen Sklaven in die soziale wie in die kirchliche Gemeinschaft'. Das ist zweifellos richtig, und die sich daraus ergebende Frage ist die nach dem Verhältnis der beiden Bestimmungen zueinander und nach dem Gefälle, in dem sie einander zuzuordnen sind. Die paulinische Vorstellung von der Kirche als dem Leibe Chrisei zwingt und hilft vielleicht zur Klärung.

Das Erstaunliche ist ja die Tatsache, daß Paulus damit einen Begriff aufnimmt, der zunächst ganz profan, ja soziologisch geprägt ist. Wenn Paulus die Gemeinde daran erinnert, daß sie *»ein* Leib« sei (Röm 12,5; 1 Kor *10,*17; 12, 12f.), dann ist das noch nicht mehr als eine jedem Griechen verständliche profane Aussage. Der durch Fehden zerrissene Peloponnes wird wieder zu *»einem* Leib« vereint; ein harmonisches Musikstück, Haus und Schiff, Heer und Lager, ja die ἐκκλησία, das heißt die Volksversammlung, sind *»ein* Leib-e'. Auch von einer Rede, einem Buch, einer Schlachtreihe, einem Weinstock kann gesagt werden, sie bildeten *»einen* Leibe', Dieser mehr oder weniger als bildhaft empfundene Ausdruck bekommt eindeutig soziologisches Gepräge, wo er auf eine soziale Gruppe angewendet und das dahinter liegende Bild ausgewertet wird. Das ist schon früh der Fall, wenn das Volk als dieser einheitliche »Leib« angesehen wirdt, Vor allem aber gilt dies für die oft wiederholte Fabel des Menenius Agrippa>, mit der die drohende Revolution der sozial benachteiligten Arbeiterklasse gegen die privilegierten Schichten mit arbeitslosem Einkommen verhindert worden sein soll: die Glieder des Leibes, die gegen den immer nur Speise empfangenden Magen rebellierten, mußten einsehen, daß sie ohne ihn selbst zugrunde gingen. 1 Kor 12,14-25 zeigen, daß Paulus diese Tradition kennt und den Stoff in ähnlicher Weise bildhaft verwenden kann, auch wenn er formal nicht auf eine Fabel, sondern auf ein zeitlos gültiges Gleichnis zurückgreift.

Worauf aber bezieht Paulus den allgemein bekannten Bildausdruck und den allgemein bekannten Fabelstoff? Er spricht eindeutig von der Gemeinde jesu. So erklärt er Röm 12,5, die Gemeinde sei *ein* Leib »in Christus«. 1 Kor *10,17* führt er ihr Ein-Leib-Sein auf die Einheit des von ihr empfangenen Abendmahlsbrotes zurück. 1 Kor 12, 12 kann sogar an

* Arthur Rich zum 60. Geburtstag.

1. Glaube in politischer Entscheidung, 1962, S. 96, Anm. 80.
2. Ebd. S. 41 f.
3. Alles bei Plutarch um 100 n. Chr.r Theo!. Wörterbuch VII,1039,22/f.; die letzten Beispiele schon in der älteren (ebd. 1033,35 ff.) und mittleren (1034, 20 ff.) Stoa *(E. Schweizer).*
4. Ebd. 1035,12 ff.; 1041,13 ff.
5. Um 400 v, Chr. ebd, 1029, 25 f.; 1030, 6 ff.; 1031, 22 ff.; Stoa: 1034, 2.20 f.; 1037, 20 ff.; Plutarch 1039, 32 f.; später 1042, 1 f.
6. Ebd. IV, 560, 29 ff.; 567,6 ff. (J. *Horst);* VII, 1037, 15 ff.; 1039,33 f.; 1042,2 f.

Stelle der *»ein* Leib« seienden Gemeinde einfach Christus selbst nennen. So ist denn auch das, an sich dem stoischen Verständnis analoge Gleichnis 1 Kor 12,14-25 eingerahmt von dieser Gleichsetzung der Gemeinde mit Christus in Vers 12 und der, in den sicher echten Paulusbriefen einzigen Stelle, wo er nicht nur vom »einen Leib«, sondern vom »Leibe Christi« spricht, den die Gemeinde bildet (V. 27). Was die Gemeinde also zu *»einem* Leibe« zusammenschließt, ist so eindeutig als möglich bestimmt: Christus; nur er.

Was bedeutet die übernahme solcher profaner, ja soziologisch vorgeprägter Terminologie in die Rede von der christlichen Gemeinde theologisch? Zunächst entspricht dies weithin dem, was wir zum Beispiel in den johanneisdien Bildreden fassen können. Wenn jesus dort erklärt: *»Ich* bin der rechte Hirte, der wahre Weinstock, das wirkliche Licht ...«, dann heißt dies, daß alles, was in irdischen Hirten, Weinstöcken und Lichtern wahr ist, erst in ihm seine eigentliche Tiefe, seine wirkliche Erfüllung findet. Dann erhebt sich aber die Frage, ob die paulinische Aussage ihrer eigentlichen Intention nach polemisch zu verstehen ist, wie dies für die johanneisdien Bildreden weithin gilt: *nur* in Christus ist der wahre Hirte oder die wahre Einheit eines Leibes zu finden - oder ob wir Paulus so verstehen dürfen, daß die in der Gemeinde Jesu gegebene Einheit Modell für die Einheit der staatlichen Gemeinde, für ein soziales Zusammenleben auch außerhalb der Gemeinde Jesu werden kann.

Die Frage ist nicht leicht zu beantworten, weil Paulus, soweit wir ihn aus den uns erhaltenen Briefen kennen, ganz eindeutig an der durch Christus geschenkten Einheit der Gemeinde interessiert ist. Hier liegt sein Zentrum, dafür setzt er sich ein bis hin zum oft unmittelbar drohenden und schließlich auch über ihn kommenden Märtyrertod. Eine gewisse polemische Note ist zunächst nicht zu verkennen. Wenn für Paulus Christus selbst der eine Leib ist, von dem her die Gemeinde ihre Einheit erst geschenkt bekommt und immer von neuem wieder empfängt, dann entspricht dies strukturell ja einer Entwicklung, die sich schon längst in der profanen oder hellenistisch-religiösen Sprache vollzogen hat. Bleibt die Fabel des Menenius Agrippa reines Gleichnis ohne religiösen Unterton, so liegt doch schon von Plato an, erst recht dann in den stoischen Aussagen hinter der Rede vom einen Leib des Volkes oder Staates ein Glaube, der eindeutig religiös verwurzelt ist. Hier gründet ja die politisch und sozial zu verwirklichende Einheit im Glauben an den Kosmos, der der »göttliche Leibe", ja »der Leib Gottes«8 ist und alle Menschen umschließt. Diese »dogmatische« Grundaussage erst macht die »ethischen« Folgerungen verständlich. Hier zeigt sich Paulus unvergleichlich nüchterner. Auch der imponierende poetische Schwung der Kosmoshymnen, wie wir ihn etwa bei Kleanthes finden", läßt ihn nicht an die fehlerlose Vollkommenheit dieser Welt glauben; zu sehr weiß er um das Böse in ihr (Röm 1, 18 ff. usw.). Wirkliche Einheit, Einheit eines Leibes, in dem ein Glied für das andere da ist, keines ungebührlich hervortreten, keines zurücktreten muß, die gibt es - nach Paulus - nur an einem einzigen Ort: in Jesus Christus - und dort, wo sie von ihm her weiterstrahlen und die Schar seiner Jünger bestimmen darf. Damit ist also an die Stelle einer philosophi-

7. Grundlage bei Plato: ebd. 1029,9 ff.; Aristoteles 1031,20 ff.; Stoa 1034,8 ff.; 1035,36 ff.; Plutareh 1039, 29 ff.; später 1041, 23 ff.; Philo 1051,22ft.

8. Ebd, 1035,42ff.; vgl, Philo 1051,36ff. 9. Fragment 537, ebd. 1034, Anm. 137, Literatur.

sehen, damit auch für alle Menschen gültigen Fundierung politischer und sozialer Einheit die christologische Fundierung kirchlicher Gemeinschaft getreten. Ist dieser Schritt in den sicher echten Paulusbriefen noch mehr oder weniger unbewußt erfolgt, so ist doch in Ko11, 15-23 der übergang von einem kosmologischen zu einem ekklesiologischen Verständnis der Einheit des Leibes eindeutig und als theologisch reflektierter festzustellen[10]. Man wird freilich nicht übersehen können, daß auch die platonisch-stoische Begründung einen Glaubenssatz, eben den an die Göttlichkeit des Kosmos, voraussetzt. Aber jedenfalls wird bei Paulus klar und eindeutig ausgesprochen, daß alles, was er von der Einheit der Gemeinde sagt, auf dem Fundament des Glaubens an Jesus Christus beruht, also nicht einfach ohne weiteres auf politische und soziale Probleme außerhalb seiner Gemeinde angewendet werden kann.

Dennoch ist damit erst die eine Seite des Anliegens des Paulus umschrieben. Röm, 12,3 ff. wie 1 Kor 12,4 ff. geht die Rede vom einen Leibe in Christus oder vom Leibe Christi in den Aufruf zur Nächstenliebe (Röm 12, 9ff.; 1 Kor 13, 1 ff.) über. Dabei wird, vor allem in Röm, 12,9 ff., unzweideutig klar, daß solche Liebe sich nie auf den Kreis der Gemeinde beschränken kann. Sosehr die Außerungen über den Staat in Röm 13, 1-7 von Paulus zitierte traditionelle Paränese darstellen, ist es doch nicht zufällig, daß er sie einschiebt und daß er sie gerade hier einschiebt, bevor Röm 13,8-14 mit dem nochmaligen Rückgriff auf das Liebesgebot und dem Ausblick auf das Kommen des Herrn zur Parusie abschließt. Das zeigt jedenfalls, daß gerade die aus der Einheit Christi selbst lebende Gemeinde in ihrem Leben und Lieben, in ihrem Beten und Wirken auf keinen Fall an der Grenze der eigenen Gemeinschaft Halt machen kann, sondern immer in die gesamte Welt hinaus lebendig werden muß. Insofern muß sie immer als »Modell« wirken. Freilich kann sie das nach Paulus nur so tun, daß sie dabei erst recht und immer zentraler Zeuge Christi selbst bleibt und ihn verkündet. Deshalb hofft Paulus und bittet darum, daß es dadurch immer neu wieder bei anderen zum Christusbekenntnis und zum Leben in der Liebe Christi komme. Eine Gemeinde, die nicht mehr ihren Glauben - auch im »dogmatischen« Sinn - verkünden wollte, wäre nach Paulus keine Gemeinde Jesu Christi mehr. Aber man muß auch umgekehrt sagen: Eine Gemeinde, die nicht mehr zum Tun der Liebe anstecken wollte, wäre keine Gemeinde mehr. Und es findet sich immerhin schon im Neuen Testament die Einsicht, daß es Situationen geben kann, in denen man nicht mehr mit Worten, sondern nur noch mit dem schweigenden Tun verkünden kann, gerade wenn man mit ganzem Herzen Jesus Christus verkünden will (1 Petr 3, 1f.),

Die Doppelheit der paulinischen Sicht wird in ihrer Begründung noch klarer, wenn wir wiederum den religionsgeschichtlichen Hintergrund seiner Aussage erkennen. Da sich die Vorstellung von dem die Vielen einschließenden »Leib« in der Gnosis nur in deutlich christlichen Texten findet (wenn auch Parallelbilder dazu sonst auftauchen)[11], dürfte die

10. In V. 15-20 ist ein Hymnus zitiert. •Haupt des (nicht: seines) Leibes- bezog sich sicher ursprünglich auf den Weltleib; erst der Verfasser des Kolosserbriefs hat mit dem Zusatz »nämlich der Kirche- ekklesiologisch interpretiert. Freilich war schon im Hymnus Christus als die Einheit des Weltleibes verstanden; doch blieb diese weithin noch im Sinne stoischer Kosmoshymnen interpretiert. Genaueres bei *E. Sdnoeizer:* Kolosser 1,15-20, in: Ev.-kath. Kommentar zum N. T., Vorarbeiten Heft 1, 1969, S. 7-31.

11. Theol. Wörterbuch VII, 1088, 1ff.

entscheidende Komponente die Vorstellung sein, daß schon im Alten Testament, erst recht im Judentum zwischen den Testamenten der Patriarch das Schicksal seines ganzen Stammes bestimmt; so kann etwa auch Hebr 7,4-10 formulieren, daß alle kommenden levitischen Generationen schon »in den Lenden« ihres Stammvaters weilten. Vor allem steht die sicher jüdische Vorstellung vom kosmischen Weinstock Jakob - Israel, der alles einschließt, wahrscheinlich schon hinter joh 15,1 ff., wo ohne gnostische Terminologie dieselbe Sache auftaucht wie in der Rede vom Leibe Christi bei Paulus'>, Dann wird aber deutlich, daß für Paulus die Christuswirklichkeit allem Glauben und Leben der Gemeinde vorgeordnet ist. Von Gott her gesehen schließt sie in der Tat - potentiell - schon die gesamte Welt ein. Was in Christus, dem neuen Adam, geschehen ist, umschließt als Wirklichkeit alle Welt. *Darum* kann die Gemeinde, die zum Leib Christi wird, hineintreten in einen Bereich der Wirklichkeit, die von Gott her *die* Wirklichkeit ist, neben der es keine andere gibt, daher auch aller Welt gilt. Sie verwirklicht also schon hier, was Gott in Christus als Bestimmung für alle Welt gesetzt hat. Insofern ist die Gemeinde in der Tat »Modell« dessen, was nach Gottes Sicht und Tat die Welt sein soll, ähnlich wie das irdische Jerusalem, wo es im Gehorsam Gottes lebt, Modell des künftigen ist.

Kehren wir wieder zu dem Satz des Philemonbriefes zurück, dann können wir ihn jetzt etwas genauer interpretieren. Das Entscheidende ist für Paulus sicher die »Geburt« des Sklaven Onesimus zu einem Leben im Glauben an Jesus Christus (V. 10). Dadurch steht er jetzt in einem völlig neuen Verhältnis zu seinem Meister, der im selben Glauben steht: er ist Bruder »im Herrn« geworden. Dies ist aber eine Wirklimkeit, die nicht spiritualisiert, rein geistig »geglaubt« werden kann, sondern in der konkreten Wirklichkeit der irdischen, sozialen Verhältnisse gelebt werden muß. Damit wird dann allerdings das Verhalten von Meister und Sklave im Haus des Philemon zu einem Modell, das weit über sein Haus und über die Gemeinde der an Jesus Christus Glaubenden hinaus wirksam werden muß, ja zu einem Sprengkörper, der starre Ordnungen schließlich aufbrechen muß. Von hier aus ist es also gut zu verstehen, daß die Gemeinde Jesu Christi die Aufgabe hat, an gewissen Stellen ganz besonders hellhörig und »hellherzig« zu werden und voraus zu verwirklichen, was der Staat erst allmählich durch ihr Vorgehen als seine Aufgabe erkennen kann. So ist es etwa mit der übernahme der Krankenpflege durch die mittelalterliche Kirche oder mit der Einrichtung der Armenfürsorge in den Reformationskirdien geschehen. Dabei wird nie zu vergessen sein, daß freilich soziales Handeln ohne das Gotteslob des Glaubens für Paulus nie voller Glaube sein könnte, daß aber ein Glaubensbekenntnis ohne das Handeln der Liebe noch weniger als Vollglaube angesehen werden könnte. So wird die Gemeinde Christi, dankbar für das Geschenk des Glaubens, bewahrt werden vor allem offenen oder versteckten Hochmut gegenüber dem Handeln der Liebe außerhalb ihrer Grenzen. Sie wird sich gerade von Paulus davor warnen lassen, je auf den sogenannten Ungläubigen herunterzusdiauen, weil sie damit auf alle Fälle schon aufgehört hätte, »in Christus- zu leben und Modell zu sein für andere (Röm 11, 18 ff.).

Prof. Dr. E. Schweizer *eH 8044 Zürich, Pilgerweg 8*

12. Ebd. 1069,6 ff. Natürlich kann man eine solche Entwicklung schon als jüdisch-gnostisch oder -prägnostisch bezeichnen; doch scheint sich »Leib« bisher nur dort zu finden, wo Paulus nachwirkt.

Mittelfristige Zielvorstellungen in der evangelischen Sozialethik

Zu den »Maximen sozialer Entscheidung«

VON HARTMUT WEBER

Herrn Prof. Dr. Arthur Rich zum 60. Geburtstag am 21. 1. 1970

Mit den »Maximen sozialer Entscheidung«, die *Arthur Rieb* zuerst in seinem Aufsatz »Die institutionelle Ordnung der Gesellschaft als theologisches Problem« in dieser Zeitschrift (1960) formuliert und in der zweiten Auflage seines Buches »Christliche Existenz in der industriellen Welt« (1964) weiter ausgebaut hat, sind die Grenzen, die sich die evangelischen Sozialethiker - vor allem nach 1945 - selbst gezogen hatten, durchbrochen worden. Zwar wurden sozialethische Stellungnahmen zu allgemeinen Problemen in Gesellschaft und Wirtschaft abgegeben, auch das Für und Wider einzelner gesellschaftspolitischer Maßnahmen erwogen, aber es wurde doch darauf verzichtet, teilweise sogar energisch abgelehnt, konkrete mittelfristige gesellschafts- und wirtschaftspolitische Zielvorstellungen zu entwickeln, die zudem noch in einem systematischen Zusammenhang stehen. Die »Maximen sozialer Entscheidung« sind aber nicht mehr und nicht weniger als eben solche Zielvorstellungen.

Die Aufstellung solcher Maximen könnte für die evangelische Sozialethik ein Weg sein, der zwischen allzu großer Abstinenz in politischen, sozialen und wirtschaftlichen Fragen und einem ebensowenig konkreten Utopismus hindurchführt. Aber er wirft verschiedene Fragen auf, denen hier nachgegangen werden soll. Doch sei dieser Erörterung eine kurze Darstellung der »Maximen sozialer Entscheidung« vorangestellt.

1. KRITERIEN UND »MAXIMEN SOZIALER ENTSCHEIDUNG«

Die »Maximen sozialer Entscheidung« wollen »zumeist bloß thesenartige Hinweise dafür bieten, welchermaßen christlicher Glaube in seiner Konfrontation mit der sozialen Wirklichkeit von seinen eigenen Kriterien her sich kritisch zu entscheiden und damit die Maximen seines sozialen HandeIns deutlich zu machen hat«t.

Die Kriterien, die Rich nennt, allen voran die Mitmenschlichkeit, gründen in der christlichen Agape, die Rich im Anschluß an Philipper 1,9-11 als eine »kritische Instanz« ansieht, »die im Blick auf alle Verhältnisse, schließlich auch auf die sozialen und politischen, zu prüfen hat, was -recht- und -unredit- ist, die aber nur »an Hand von -Erkenntnis- und -Verständnis- alle diese Dinge prüft, also nicht selbst -Kriteriume ist> der Maßstab des Gerechten und Ungerechtene-. Denn es ist nicht möglich> die Liebe als Kriterium direkt auf

---

1. Arthur Rich: Christliche Existenz in der industriellen Welt, Zürich: Zwingli 1964, S. 228.
2. A.a.O. S. 172.

die gesellschaftlichen Verhältnisse anzuwenden. Dies würde »zu einer Sozialethik von schwärmerischem Typ (führen), in der die Wirklichkeit des realen Lebens aus Christus hinausgedrängt würde«s. Aber auch eine totale Trennung von Liebe auf der einen und Recht bzw. Unrecht auf der anderen Seite ist zu vermeiden, da hierbei die Gefahr einer Sozialethik bestünde, »die im Raum des institutionellen Daseins Christus durch eine andere Autorität verdrängt. Zum Beispiel durch ein -Bibelrecht-«, »eine philosophische Naturrechtslehre« oder »eine positivistische Theorie von den sozialen und politischen Notwendigkeiren-r'. .

Das Hauptkriterium ist für Rich, wie gesagt, die Mirmenschlichkeit. Er hat es allerdings nicht durch die sozialethische Analyse der Gesellschafl: gewonnen, sondern bei der Darstellung der Rezeption der monogamen Ehe durch das Neue Testament, besonders durch den Epheserbrief, gefunden. Man könnte darauf hinweisen, daß Mitmenschlichkeit in der Ehe doch von einer anderen Qualität ist als die Mitmenschlichkeit zwischen Kollegen, Vorgesetzten und Untergebenen, Arbeitgebern und Arbeitnehmern. Das ist sicherlich richtig. Zweifellos drückt aber der Begriff Mitmenschlichkeit die Forderung des Liebesgebotes in der heutigen Sprache aus. Mitmenschlichkeit hebt die Gegensätze zwischen den Menschen, zum Beispiel zwischen Untergebenen und Vorgesetzten, nicht auf, aber sie relativiert sie. Mitmenschlichkeit ist deshalb gleichzeitig ein Begriff, der sich gegen das starre Denken in dem absolut gesetzten Gegensatzpaar Obrigkeit-Untertan richtet. Mitmenschlichkeit ist deshalb für Rich ein Kriterium, in dem Freiheit, Solidarität und Partnerschafl: enthalten sind.

Ergänzt wird dieses Kriterium durch das des Dienstes, das vor allem bei den sozialethischen Problemen der menschlichen Arbeit zum Zuge kommt, so wie durch das negative Kriterium, das verbietet, Eigentum absolut zu setzen und dadurch den Menschen von Gott zu trennen. Denn nicht der Mammon ist der Herr über den Menschen, sondern Gott. Dieses Verbot gilt nicht nur für das private, sondern auch für das kollektive Eigentum. Denn auch das kollektive Eigentum kann den einzelnen unter seine Herrschafl: zwingen.

Die Herausarbeitung dieser oder ähnlicher Kriterien ist besonders für die Wirtschafl:serhik wichtig, weil das Liebesgebot direkt auf die Wirtschafl: nicht anwendbar ist, während man durchaus danach fragen kann, wem diese oder jene gesellschaflspolirische Maßnahme dient, ob in dieser oder jener Art von gesamtwirtschafl:licher oder betrieblicher Gestaltung Mitmenschlichkeit besser oder schlechter gewahrt wird. Daß es hierbei nicht nur eindeutige, sondern auch zweideutige Lösungen gibt, kann und darf man dabei nicht übersehen. Vielleicht ist es sogar möglich, die Kriterien noch weiter zu differenzieren, als es der Verfasser mit der Verwendung von Begriffen wie Entfaltung, verantwortungsvolle Teilnahme und Solidarität getan hats. Das mag späteren Überlegungen vorbehalten bleiben. Wichtig in diesem Zusammenhang ist und bleibt die Erkenntnis, daß Sozial- und Wirtschafl:sethik nicht ohne Kriterien betrieben werden können, wenn sie zu konkreten Problemen Stellung nehmen und auf der Höhe der Zeit sein wollen.

---

3. A.a.O. S. 173. 4. Ebd.
5. Vgl. *Hartmur Weber:* Wirtschaftsethik und Wirtschaftspolitik, in: *Heinz-Dietrich Wendland* (Hg.): Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1969, S. 121ff.

Rich geht aber noch einen Schritt weiter. Er bleibt nicht bei einer sozialethischen Analyse von Gesellschaf!: und Wirtschaf!: stehen, sondern entwirft auf Grund seiner sozialethischen Analyse der industriellen Gesellschaf!: jene »Maximen sozialer Entscheidung«, um die es hier gehen soll. Dabei sind diese Maximen nicht als eine Deduktion aus der Analyse zu verstehen, denn diese Maximen sind nicht nur abhängig von der Analyse, sondern auch vom Grundkriterium der Mitmenschlichkeit und den »Maximen der Liebe«, wie sie Rich im Neuen Testament findet, zum Beispiel in der Forderung des »Haben als hätte man nicht«, in der Forderung »Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen« (was eine Vollbeschäfl:igung voraussetzt) usw. Man wird also Rich nicht den Vorwurf machen können, er schlösse aus dem, was ist, auf das, was sein soll. Vielmehr sind die »Maximen sozialer Entscheidung« Zielvorstellungen, zu denen sich die Politiker und Gesellschafl:sgestalter *entscheiden* müssen.

Diese Maximen sind - stichwortartig zusammengefaßt - die folgenden:

1. Die Wirtschafl: muß so organisiert werden, »daß sie eine optimale Produktivität erlaubt«6. Unter optimal versteht Rich einen Grad von Wirtschafl:lichkeit, der seine Grenze an den menschlich-mitmenschlichen Belangen im Wirtschafl:s- und Produktionsprozeß zu sehen hat.

2. Die Struktur der wirtschaf!:lichen, sozialen und staatlichen Institutionen muß »die Möglichkeit zu einem Maß an sozialer Sicherheit für alle bieten, die es verunmöglicht, daß Menschen ohne eigenes Verschulden in Not geraten, während andere im überfluß leben«.

3. Die Wirtschafl: hat »primär die lebenswichtigen Bedürfnisse der Menschen zu decken. Nur so kann der Arbeitende verstehen, daß er in der Arbeit real für andere da ist.« Nach Rich würde die Arbeit »ihren mitmenschlichen und somit auch sozialen Sinn« verlieren, wenn die Wirtschafl: als reine Erwerbswirtschafl: »vorab das produziert, was die größten Gewinne erwarten läßt, und zum Beispiel unter bedenkenloser Ausnutzung aller künstlichen Bedarfsreizungsmöglichkeiten der modernen Werbetechnik eine schamlose Aufblähung der Luxus- beziehungsweise Genußmittelindustrie betreibt, während die Erstellung von Wohnungen, die auch für den kleinen Mann erschwinglich sind, im argen liegt«.

4. Freiheit und Bindung müssen in der Wirtschaftsordnung in ein sich gegenseitig bedingendes und so begrenzendes Verhältnis gebracht werden. Christlicher Glaube kann »weder das Leitbild der freien Markt- noch dasjenige der Planwirtschaft in absoluter Setzung rezipieren«,

5. Verbindung von Rahmenplanung und Wettbewerb.

6. Politik breitester Eigentumsstreuung. soweit diese ökonomisch durchführbar ist.

7. Keine Rationalisierung des Fertigungsprozesses in dem Sinne, daß dadurch der Mensch maximal ausgenützt wird.

8. Strukturänderung der industriellen Produktionsverhältnisse, sei es durch neue Unternehmensformen, zum Beispiel Mitinhaberschaft der Belegschaft - Rich führt dazu ein englisches Beispiel an (a.a.O. S. 247) -, sei es durch Mitbestimmung der Arbeitnehmer.

9. Mögliche Dekonzentration der wirtschaftlichen Macht.

---

6. Rich a.a.O. S. 229. Die folgenden Zitate auf der S. 230.

10. Die Verpflichtung und notfalls der Zwang durch Sozialisierung, daß Großunternehmen das eigene betriebsegoistische Interesse nicht über das der Gesamtheit stellen.

2. FRAGEN ZU DEN »MAXIMEN SOZIALER ENTSCIIEIDUNG«

Rich sieht in diesen Maximen »nicht so etwas wie ein Programm einer sehristliehen Gesellschaflsordnung-«, aber sie begründen für ihn »doch Leitlinien für eine strukturelle Ordnung beziehungsweise Ordnungsveränderung der modernen Arbeitswelce".

Diese Feststellung wie auch der Inhalt der »Maximen sozialer Entscheidung« werfen nun folgende Fragen auf:

a) Gehen diese Maximen nicht doch über das hinaus, was die Aufgabe der Sozialethik ist? Diese Frage schließt eine andere ein: Hat die Sozialethik nur die Aufgabe, die Stellen aufzuzeigen, wo die Mitmenschlichkeit nicht zum Zuge kommt, und durch die institutionellen oder organisatorischen Gegebenheiten auch gar nicht zum Zuge kommen kann, oder muß die Sozialehtik nicht auch Lösungsmöglichkeiten aufzeigen?

b) Wenn das letztere bejaht werden sollte: Wann soll die Sozialethik eigene Maximen sozialer Entscheidung vorlegen, wann kann sie sich für eine bestimmte, von anderer Seite entwickelte Konzeption entscheiden?

Die Beantwortung dieser Frage wird auch für die Stellungnahme zu folgender Frage entscheidend sein:

c) Sind die von Rich vorgelegten Maximen nicht doch zu einseitig, indem sie sich weitgehend mit den Forderungen der freiheitlichen Sozialisten decken? Hätte es nicht ebensogut »Maximen sozialer Entscheidung« geben können, die mehr dem Gedankengut der Neoliberalen entstammten?

d) Sind diese Maximen in sich widerspruchsfrei?

e) Sind die Maximen heute noch aktuell?

Diese Fragen sollen in den folgenden Abschnitten 4-7, soweit das im Rahmen eines kleineren Aufsatzes möglich ist, behandelt werden.

3. WIE WEIT GEHT DIE AUFGABE DER SOZIALETHIK?

In der Formulierung dieser Überschrift kann man die unter 2. a) gestellten Fragen zusammenfassen. Ihre Beantwortung hängt von verschiedenen überlegungen ab:

a) Der theologische Aspekt. Theologisch ist es entscheidend, welche Interpretation die christliche Anthropologie erfährt. Wird in einer sozialethischen Grundlegung mehr betont, daß dem Menschen in Jesus Christus die Gnade widerfahren ist und er Nachfolge zu üben hat, oder wird stärker herausgestellt, daß der Mensch ein Sünder ist? Von der Beantwortung dieser Frage hängt es ab, wie weit aus der Sicht des Theologen der Rahmen sozialethischer überlegungen gespannt werden kann, ob zum Beispiel »Maximen sozialer Entscheidung« theologisch überhaupt möglich sind.

7. A.a.O. S. 228.

Wenn man, wie *Helmut Thielicke,* von der Formel *Luthers* »simul iustus et peccator« ausgeht, wobei in dem »simul« das ethische Problem steckt[8], wird man einer großen Zurückhaltung gegenüber der Formulierung von »Maximen sozialer Entscheidung« begegnen. Denn in einer solchen Konzeption ist die Herausarbeitung des Konflikts zwischen dem »peccator« und dem »iustus« das Hauptproblem, auch wenn es als Kampf zwischen dem gefallenen (jetzigen) und dem neuen (bereits angebrochenen, aber noch nicht vollendeten) Äon gesehen wird. Da das »iustus« nicht exakt zu fassen ist, schlägt diese Ethik in eine größere Betonung des Sünderstatus um. Folgerichtig ist es nach dieser Auffassung Aufgabe der Ethik, *»in* den jeweils geltenden Systemen die Fallstricke des Bösen sichtbar zu machen«9, aber nicht, »detaillierte Programme zu entwerfen«; in einer solchen Ethik kann es also nur darum gehen, »Ziele anzupeilen, aber nicht darum, sich Urteile über die einzuschlagenden Wege anzumaßene'P, Freilich wird eingeräumt, daß kirchliche Gremien »hier schon weirergehen-t! könnten als Monographien der theologischen Ethik. Aber es bleibt doch bei der grundsätzlichen Feststellung: »Das menschliche Herz ist von Haus aus böse, gleich in welcher Eigentums- oder sonstigen Ordnung es sich befindert-.«

Anders Arthur Rich. Auch er sieht das Böse, sogar sehr real. Es ist für ihn nicht eine »unmögliche Möglichkeit«, wie es bei Barth die Sünde ist. Im Gegenteil: Er kennt nicht nur das Böse im personalen Bereich, sondern auch das »strukturell Böse«13, in das der Mensch immer schon hineingeboren wird. In diesem Sinne versteht er den 7. Vers des 51. Psalms. Aber gleichzeitig wird diese vorgegebene Sünde vom Psalmisten als persönliche Schuld empfunden, wie Rich am 5. und 6. Vers nachweist. - Im Gegensatz zu Thielicke und anderen Lutheranern gibt es für Rich jedoch nicht die Formel »simul«, Denn: »Im Glauben hat das Künftige das Primat, und nicht das Gegenwärtige, der neue, und nicht der alte Adam, und das heißt das Geschehen, das in Christus bereits schon angehoben hat, nicht das Geschehen, das uns noch jetzt und hier bedrängttt,«

Aus diesem Primat des Künftigen zieht Rich drei Folgerungen:

1. »Es besagt ... Freiwerden für die Liebe des Glaubens.«

2. Es bedeutet »auch immer ein Offenwerden für das Kommende und so Preisgabe des Verhaftetseins an den strukturellen Status quo von Gesellschaftund Welt«.

3. »Wo Liebe und Hoffnung im Glauben zur Wirkung gelangen, da bahnt sich auch der Durchbruch durch die böse Dialektik von Person und gesellschaftlicher bzw. weltlicher Struktur an.« Dieser Durchbruch ist zwar von uns nicht endgültig zu erzielen, aber »daraufhin ... weiß sich der Glaube in Fahrt gesetzt«, Er kann deshalb weder einer Behauptung des Status quo zustimmen noch einer Revolution, die nur auf Umkehrung der bisherigen Machtverhältnisse aus ist. Es kommt also nicht auf Rache an den bisherigen In-

---

8. Helmut Tbielicee: Theologische Ethik, Bd. T, Tübingern Mohr (Siebeck) 1951, § 190.
9. Tbteluhe: Theologische Ethik, Bd. II/l, 1958, § 1533.
10. Ders., Theologrsdie Ethik, Bd. III, 1964, § 854.
11. A.a.O. Anm. 1, S. 257.
12. Ebd. § 871.
13. Vg!. dazu *Arthur R,ch:* Personal und strukturell Böses in der menschlichen Existenz, in: Theo!. Ztschr. 24/1968, S. 320 ff.
14. A.a.O. S. 336.

habern der politischen und wirtschaftlichen Macht an, wohl aber darauf, »ohne Rücksicht auf geheiligte Interessen im Sozialen wie im Politischen für strukturelle Neuordnungen einzutreten, die auf die Beseitigung der einseitigen Verteilung von Eigentum und Freiheit, von politischer, wirtschaftlicher, technischer und informativer Verfügungsmacht in der Gesellschaft zielen« 15.

Die Aufgabe der Sozialethik besteht nach Rich also nicht nur darin, den Status quo kritisch zu analysieren, sondern darüber hinaus beizutragen, an seine Stelle eine neue Ordnung zu setzen. Will man vermeiden, daß die Forderung nach einer neuen Ordnung ein leeres Postulat bleibt, ist die Angabe von Zielvorstellungen unbedingt nötig. Diese Zielvorstellungen müßten aber so beschaffen sein, daß sie sich weder in ganz allgemeinen Formulierungen erschöpfen, wie zum Beispiel verantwortliche Gesellschaft, mündige Gesellschaft, mündiger Mensch usw., noch nur rein wirtschaftswissenschaftliche Postulate, wie zum Beispiel stabile Währung, ausgeglichene Zahlungsbilanz, Vollbeschäftigung, darstellen würden. Die »Maximen sozialer Entscheidung« scheinen mir in der Tat diesem Erfordernis prinzipiell zu entsprechen. über Einzelheiten wird noch zu reden sein.

Da es hier nicht möglich ist, alle Standpunkte zur Frage darzustellen, wie weit die Sozialethik zu gehen habe, sei nur noch kurz darauf hingewiesen, daß in der sogenannten Theologie der Revolution - man müßte genauer wohl von theologischen Reflexionen über die Revolution sprechen - diese Frage überhaupt nicht berührt wird, wenn ich recht sehe. Das mag damit zusammenhängen, daß einer ihrer Väter, *Paul Lehmann,* die Formulierung ethischer Prinzipien »und ihre Anwendung auf konkrete Situationen« als »unrealistisch« abgelehnt hat, »weil eine solche klare Formulierung ein logisches Unternehmen ist und in der Logik keine Möglichkeit besteht, die Lücke zwischen dem Abstrakten und dem Konkreten zu schließen«. Denn Ethik ist für ihn »nicht eine Sache der Logik, sondern des Lebens, einer bestimmten Form der Wirklichkeit, die dem Konkreten angehört-sl". Statt dessen spricht Lehmarm von Rassenintegration als einem konkreten menschlichen Handeln, »das ein *Zeichen* des Handeins Gottes ist«, vom >>>ganzen Panorama der göttlichen Heilsökonomie.et", Ethik ist dann nur die Analyse des menschlichen Beziehungsfeldes, »innerhalb dessen die menschliche Wirklichkeit des Konkreten ständig gestaltet und aufgedeckt wird«. Aber *wie* dieses Beziehungsfeld geordnet werden soll, wird nicht gesagt. Mit Recht vermißt *F. Haiendiele* bei Lehmann für eine spezielle Ethik Kriterien. Er meint, Lehmann lege den größten Nachdruck darauf, »daß die Freiheit und Dynamik des göttlichen Handelns gewahrt bleibt. Deshalb ist auch die Umbruchsituation die für ihn interessanteste, weil sie sozusagen blitzartig Gottes Weg durch die Landschaft der Geschichte erhellt und der Ethik neue Wege weist[1S.]« Aber ist das noch Wissenschaft, oder ist es nicht vielmehr Prophetie?

Die Frage, wie weit die Aufgabe der Sozialethik zu gehen habe, wird also von den ver-

15. A.a.O. S. 336 f.
16. *Paul Lehmann:* Ethik als Antwort, München: Kaiser 1966, S. 145. Auch die folgenden Zitate befinden sich auf dieser Seite - mit Ausnahme von dem in Fußnote 17 angegebenen.
17. A.a.O. S. 159.
18. *Eritz Hujendiek:* Das umstrittene Thema: »Theologie der Revolution«. Ein kritischer Bericht, in: ZEE *13/1969,* S. 208 ff. Zitat S. 217 f.

schiedeneu Theologen sehr unterschiedlieh beantwortet. Aber vielleicht bekommen wir eine Antwort, wenn wir fragen, wie die Sozial- und Wirtsmaftswissensmaftler die Sozialethik sehen.

b) Der sozial- und wirtschafiswissenschafiliche Aspekt. Nachdem unter den Sozial- und WirtsmaftswissensmafHern weitgehende Einigkeit darüber herrscht, daß es nicht ihre Aufgabe ist, Zielvorstellungen zu entwickeln, die über ihren unmittelbaren Fachbereich hinausgehen, könnte es ihnen nur recht sein, wenn dies von der Sozialethik getan wird. Eine übernahme der von ihr entwickelten Zielvorstellungen durch die Sozial- und Wirtschaftswissenschaftler hängt allerdings von folgenden Bedingungen ab:

Erstens: Die sozialethischen Zielvorstellungen müssen den theoretischen Erkenntnissen der Sozial- und Wirtschafl:swissenschaften und den in der Gesellschafts- und Wirtschaftspolitik gemachten Erfahrungen entsprechen, das heißt, es sind nur solche Zielvorstellungen annehmbar, von denen feststeht, daß keine theoretischen oder empirischen Gründe ihre Realisierung von vornherein ausschließen.

Zweitens: Die Übernahme von sozialethischen Zielvorstellungen in einen Kontext sozial- und wirtschaftswissenschafl:licher Aussagen ist möglich, wenn folgende Methode, wie sie besonders von *Gerhard Weisser* entwickelt wurde'", akzeptiert wird:

Die sozialethischen Zielvorstellungen sind von den Sozial- und Wirtschaftswissenschaftlern »bekenntnismäßig-s? als Axiome-! in ihre sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Aussagen einzuführen.

Diese Methode ist zwar von Theoretikern der Wirtschaftspolitik wie *Herbert Giersdsu,* dem Mitglied des Sachverständigenrates, und *Hans Ohm*[23] prinzipiell akzeptiert worden, ist aber von Giersch, wie *Siegjried Katterle* nachweist>, nicht konsequent angewandt worden. Von dem Sozialphilosophen und ehemaligen Weisser-Schüler *Hans Albert* dagegen wird sie scharf abgelehnt, da er der Auffassung ist, dieser »Neo-Normativismus- impli-

---

19. Die Grundlage dieser Methode ist immer noch *Gerhard Weissers* Schrift: PoLitik als System aus nonnativen Urteilen, Göttingen: Otto Schwartz 1951. Weitere Arbeiten *Weissers* s. Anmerkungen 25 und 30. - VgL zu dieser Methode auch meinen Aufsatz: Normative Sozialwissenschaft - Evangelische Soziallehre und Evangelische Sozialethik, in: ZEE 9/1965, S. 129ff.; dort auch Angabe weiterer Veröffentlichungen Weissers.
20. Der Begriff »bekenntnismäßige ist hier erkenntniskritisch gemeint und bedeutet soviel wie: letzte Wertungen einzuführen, die nicht mehr mit den Mitteln der betreffenden Fachwissenschaft begründbar sind.
21. Daß der Begriff »Axiom« hier im Sinne David Hilberes verstanden wird und es sich beim Weisserschen Verfahren nicht, wie Hans Albert behauptet, um »more geometrico« handelt, weist *Lothar Neumann* nach. VgL *Lothar Neumann:* Kritischer Rationalismus und antiplatonischer .Neo-Normativismus; im Lichte der »kritisdien Philosophie«, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (ARSP), VoL 1969, LV/I, S. 73ff., bes. S. 77ff.; *Hans Albert:* Sozialwissenschaft und politische Praxis. Bemerkungen zu Lompes Analyse des Problems der wissenschaftlichen Beratung der Politik, in: ARSP, VoL 1968, LIV, S. 247ff., bes. S. 251 und S. 273 - *Klaus Lompes* Buch trägt den Titel: Wissenschaftliche Beratung der Politik. Ein Beitrag zur Theorie anwendender Sozialwissenschaften, Göttingen: Otto Schwartz 1966.
22. *Herbert Giersch:* Allgemeine Wirtschaftspolitik, Wiesbaden: Gabler 1961, S. 46ff.
23. *Hans Ohm:* Allgemeine Volkswirtschaftspolitik, Berlin: de Gruyter 1962, S. 26 (Sammlung Göschen 1195).
24. *Sieg/ried Katterle:* Einkommenspolitik und Verteilungskonflikte in einer freiheitlichen Gesellschaft. Zur Kritik einer technokratischen Konzeption, in: Beiträge zur Wirtschafts- und Gesellschaftsgestaltung, Festschrift f. Bruno Gleitze, Berlin: Duncker & Humblot 1969, S. 303ff.

ziere eine »quasitheologische methodologische Konzeptlone", die »bekenntnismäßige Einführung apodiktischer Grundwerturteile sei ..., wenn auch nicht der Absicht nach, ein dogmatisches Verfahrene-s, Statt eines normativen Systems, wie es Weisser vorschlüge, meint er, mit der Methode der kritischen Prüfung ebensoweit zu kommen-".

Nun kann keineswegs geleugnet werden, daß es Albert mit Hilfe seiner Methode gelingt, ideologische Positionen in den Sozial- und Wirtschaftswissenschaften zu entlarven. Aber in dieser Beziehung stehen sich beide methodelogisdien Konzeptionen in nichts nach. Denn auch die Weissersche Methode zeigt, daß sie durchaus imstande ist, eine kritische Funktion auszuüben. Das zeigt sich nicht nur an Weissers Kritik am ökonomischen Denken im allgemeinen und an der These von der Notwendigkeit der »Maximierung des Sozialprodukts« im besonderen-", sondern neuestens auch an Katterles Kritik an der wirtschaftspolitischen Konzeption Herbert Gierschs, in der das Problem der Verteilungsgerechtigkeit nivelliert wird, und in der »der Gedanke, ein geringeres Wirtschaftswachstum und die Beeinträchtigung des sozialen Friedens könnten um der Freiheitlichkeit der Gesellschaftsordnung willen hingenommen werden, überhaupt nicht reflektiert wird«29.- Ich vermag deshalb nicht einzusehen, inwieweit in der Weisserschen Konzeption die kritische Funktion der Sozialwissenschaften zugunsten der positiv-instrumentalen Funktion vernachlässigt sein soll, wie Albert behauptet'P,

Wichtiger für uns ist jedoch ein anderer Aspekt: Hat Albert recht, so wäre Sozialethik schlechthin überflüssig. Es wäre dann möglich, ohne sozialethische Zielvorstellungen auszukommen. - Man wird in diesem Zusammenhang zugeben müssen, daß auch mit der Albertschen Methode sich hätte feststellen lassen, daß in der wirtschaftspolitischen Konzeption Gierschs einem Durchreflektieren von verschiedenen alternativen wirtschaftspolitischen Zielsystemen ausgewichen wird. Entscheidend ist jedoch die Frage, ob die von Albert vertretene Methode der kritischen Prüfung allein ausreicht, um die wissenschaftliche Verantwortung an der Gestaltung von Gesellschaft und Wirtschaft wahrzunehmen. Er unterscheidet zwischen »Steuerung« und »Aufklärung« und konstatiert: das Weissersche »Programm einer praktischen Sozislwissenschaft (ist) auf die systematische Ableitung von Ratschlägen, von Empfehlungen und Warnungen für den Politiker abgestellt ... Es geht um die samgerechte *Steuerung* sozialer Prozesse, wobei in diesem Falle der Zielsetzungsproblematik besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird. Die Ratschläge wenden sich naturgemäß in erster Linie an diejenigen, die die Macht besitzen, wirksam in soziale Prozesse einzu-

---

25. Hans Albert: Wertfreiheit als methodisches Prinzip, in: Probleme der normativen ökonomik und der wirrschaflspoheischen Beratung, Sehr, d. Ver. f. Socialpolitik NF, Bd. 29, S. 58, Anm. 48.

26. Ebd.

27. Am gesdilossensten entwickelt in *Hans Albert:* Traktat über kritische Vernunft, Tubingem Mohr (Siebeck) 1968, das auch sdiarfsinnige Bemerkungen über die heutige ev, Theologie enthält.

28. Vgl, *Gerberd Wezsser:* Die Überwindung des ökonomismus in der Wirtschaftswissenschaft, in: Grundsatzfragen der Wirtschaftsordnung, Berlin: Duncker & Humblot 1954, S. 9ff. (Wirtschaftswiss. Abhdlg., H. 2), und *ders.:* über die Unbestimmtheit des Postulats der Maximierung des Sozialprodukts, in: Leonhard Nelson zum Gedächtnis, hg. von Minna Specht und Willi Eichler, Frankfurt a. M. und Göttingen 1953, S. 151ff.

29. Katterle, a.a.O. S. 315, Anm. 49.

30. Hans Albert: Sozialwissenschafl und polirisdie Praxis, a.a.O, S. 272.

greifen, ihr *Adressat* ist der *Politiker,* der in der Weisserschen Sprache nicht selten als der *Gesellschaflsgestalter* oder *Gesellschaflsordner* apostrophiert wird>'.« Es gebe aber »noch eine andere Weise der Praxisorientierung für den Sozialwissenschaftier und den Sozialphilosophen, eine Art der Zuwendung zur Gesellschaft, die man als *Aufklärung* charakterisieren kann und der es nicht darum geht, unmittelbar in die Praxis umsetzbare Ratschläge an Leute zu geben, die in Steuerungszentren des sozialen Lebens sitzen, sondern durch Verbreitung von Wissen und durch Vermittlung kritischer Methoden, durch kritische Analyse sozialer Zusammenhänge und ideologischer Verklärungen, Vorurteile zu beseitigen, das Urteil und die Urteilskraft der Mitglieder der Gesellschaft zu läutern und so die Entwicklung zu einer Gesellschaft freier Menschen zu fördern. Der *Adressat* einer solchen Zuwendung ist nicht in erster Linie der Politiker, sondern der *Bürger,* der sich nicht selten gegen Zumutungen der Inhaber von Machtpositionen zu behaupten hat[32].«

Aber es ist die Frage, ob diese Aufklärung ausreicht. *Klaus Lampe* macht darauf aufmerksam, »daß die Vorstellung, die Politik solle sich auf die Beseitigung konkreter übel beschränken, die von der Mehrheit als solche empfunden werden, und der Hinweis, daß diese Methode in der polyzentrischen Gesellschaft allein sinnvoll sei ... eine Ablehnung jeglicher Führung durch hierzu demokratisch Legitimierten (impliziere) «[33].

Demgegenüber betont Albert, »daß normative Systeme der hier vorgeschlagenen Art für die praktische Anwendung der Erkenntnis nicht benötigt werden. Die Entscheidung in praktischen Situationen bedarf im allgemeinen, vor allem, wenn es sich um neuartige Situationen handelt, situationsspezifischer überlegungen, die nicht in genereller Weise vorweggenommen werden können. Die Wissenschaft kann ihren Beitrag dazu leisten, indem sie die Möglichkeiten analysiert, die unter den für die betreffenden Entscheidungssituationen maßgebenden Wertgesichtspunkten jeweils in Betracht kommen, und dadurch die Realisierung von Entwürfen möglich macht, die der praktischen Phantasie entstammen-".«

Aber hier ist die Frage zu stellen, was Albert unter dem Passus »unter den für die betreffenden Entscheidungssituationen maßgebenden Wertgesichtspunkten« versteht. Sind es nur solche Wertgesichtspunkte, die diesem System entgegenstehen, es sogar vielleicht sprengen? Sollte diese Möglichkeit gemeint sein, wäre Albert zu fragen, woher er die Wertgesichtspunkte nehmen will. - Zweifellos verträgt sich sein kritischer Rationalismus nur mit einem System, das geistige Freiheit in keiner Weise einengt. Es ist aber fraglich, ob das genügt, ob es nicht auch Systeme gibt, in denen geistige Freiheit und Unmenschlichkeit nebeneinander bestehen und auch einer demokratisch gewählten Führung gesamtgesellschaftliche Konzeptionen zur Verfügung gestellt werden müssen und nicht nur punktuelle Kritiken. Der Hinweis Lompes in diesem Zusammenhang auf Vietnam und Rassenfrage in den USA[35] ist nicht einfach von der Hand zu weisen.

Noch weniger wird bei Albert deutlich, wie er zu speziellen Fragen Stellung nehmen will, zum Beispiel zu den Richschen Maximen sozialer Entscheidung. Für Albert ist die

31. Ebd. S. 271. 32. Ebd. S. 271 f.

33. *Klaus Lampe:* Sozialwissenschaft und politische Praxis. Replik auf Hans Alberts gleichlautenden Aufsatz, in: ARSP, Val. 1968, LIV, S. 563.

34. *Hans Albert:* Traktat ..., S. 67.

35. *Lampe,* a.a.O, S. 563, Anm. 23.

Problemwahl zwar nicht unabhängig von der Auffassung des betreffenden Forschers, zum Beispiel davon, ob dieser ein Liberaler oder Sozialist ist, »aber der Einfluß seines praktischen Interesses und seines politischen Programms braucht über diese Wahl nicht hinauszureichen«. Ziele wie »Vollbeschäftigung, Währungsstabilisierung, Redistribution der Einkommen und Vermögensumschichtung in bestimmter Weise, soziale Sicherheit, Förderung des Wachstums bestimmter Wirtschaftszweige, Sparvolumenerhöhung, im privatwirtschaftlichen Bereich Kostenminderung« (warum nur dort?, d. Vf.), »Nachfragebeeinflussung, Beeinflussung der Betriebsatmosphäre in bestimmter Richtung« sind für Albert nur Ziele, die bestimmten Technologien zugrunde liegen, mehr nicht[36]. »Eine Technologie, die unter anderem auf die Besserung der Lebenslage der sozial Schwachen abgestellt ist, bedarf keiner Wertprämissen«, meint Albere".

Aber reicht diese Methode wirklich aus? Wenn zum Beispiel zwei verschiedene Ziele zur Wahl stehen, so könnte mit Hilfe der Albertsehen Methode nur wie bei Max Weber geprüft werden, welche Mittel zu diesem Ziele führen würden, welche Wirkungen und Nebenwirkungen dabei auftreten würden und ob das Ziel sich mit eventuell anderen vorhandenen Zielen vereinbaren läßt oder hier Widerstände auftreten würden.

Die beratende (oder normative-s) Sozialwissenschaft könnte dagegen noch prüfen, ob ein solches Ziel dem oder den bekenntnishaft eingeführten Grundanliegen entsprechen würde; sie würde unter Umständen für einen Wechsel des Systems plädieren, während für Albert dies nicht mehr Aufgabe des Wissenschaftlers, sondern nur noch des Praktikers sein könnte.

Die Sozialethik dagegen könnte auch noch über die beratende Sozialwissenschaft hinausgehen, indem sie prüfen würde, welches der Ziele sozialethisch den Vorrang verdienen würde. Selbst wenn sich das Ziel, dem die Sozialethik die erste Stelle zuerkennen würde, aus politischen Gründen nicht realisieren ließe, wäre die sozialethische überlegung nicht vergeblich gewesen. Sie könnte im weiteren Verlauf immer wieder daran erinnern, daß nur die zweit- oder drittbeste Lösung erreicht worden sei und daß es dabei nicht sein Bewenden haben dürfe. Diese Aufgabe könnte der evangelischen Sozialethik zum Beispiel zufallen, wenn die Mitbestimmung nach der sogenannten Sohn-Formel-? erweitert werden würde. Ein solches Verfahren wäre erheblich mehr, als nur »die Fallstricke des Bösen sichtbar zu machen«, um noch einmal Thielickes Formulierung aufzugreifen, dem, wie sich zeigt, *methodisch* Hans Albert wohl sehr viel näher[40] steht als Arthur Rich und der Verfasser.

Drittens: Sofern die Sozialethik eigene Zielvorstellungen entwickelt, muß umgekehrt

36. Hans Albert: Werturteil und Wertbasis: Das Werturteilsproblem im Lichte der logischen Analyse. in: Marktsoziologie und Entsdieidungslogik, Neuwied und Berlin: Luditerhand, S. 114f.

37. Ebd. S. 115.

38. So nannte *Weisser* zunächst seine Methode. VgJ. zu diesem Begriff den Artikel »Sozialwissenschafl, normarive«, in: Ev, Soziallexikon, 4. Aufl.• Sp. 1167ff., sowie meinen Aufsatz: Normative Sozialwissenschaft •..• a.a.O, (s. Anm. 19).

39. Unter der Sohn-Formel versteht man den Vorschlag, den Aufsichtsrat wie folgt zusammenzusetzen: die Hälfte aus Vertretern der Anteilseigner, ein Drittel aus Vertretern der Arbeitnehmer, ein Sechstel aus Mitgliedern, die von beiden Seiten gemeinsam kooptiert werden. Dieser Vorschlag befindet sich auch in der Studie der Kammer für Soziale Ordnung der EKD »Sozialethisdie Erwägungen zur Mitbestimmung in der Wirtschaft der Bundesrepublik Deutschland-s, Punkt 28.

40. Methodisch und nicht mehr. *Alberts* Kapitel über die Theologie im •Traktate läßt keinen Zweifel darüber. daß er sich mit der Theologie nur kritisch auseinandersetzen kann.

der Sozial- und Wirtschaftswissenschaftler sich diese zu eigen machen können. Ist ihm dies nicht möglich, kann er nur »innerbetriebliche Denkoperationen« vollziehen, bei denen er »zur Aufklärung eines bestimmten Problems einmal hypothetisch ein von ihm selbst abgelehntes Grundanliegen entwickelt-r".

c) Der methodische Aspekt innerhalb der Sozialethik. Die Sozialethik kann nicht so weit gehen, Zielvorstellungen zu entwickeln, die den Charakter von Dogmen haben oder aus anderen Gründen immun gegenüber Einwänden sind. Vielmehr gilt: Zielvorstellungen, die von der Sozialethik vorgelegt werden, sind durch die Kritik der Sozial- und Wirtschaftswissenschaften, aber auch anderer Disziplinen, ständig weiter zu entwickeln. Außerdem ist eine sorgfältige Beobachtung des gesellschaftlichen Prozesses notwendig. Man wird nicht mehr für die Erweiterung der wirtschaftlichen Mitbestimmung eintreten können, ohne die wilden Streiks im September 1969 in der Bundesrepublik analysiert und die Ergebnisse der Biedenkopf-Kommission genau studiert zu haben.

Es ergibt sich also ein Grundschema für eine sozialethische Methodik in folgender Reihenfolge:

Ethische Motivation, zum Beispiel Forderung nach Mitmenschlichkeit,

Rezeption der sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Analysen einer bestimmten Situation,

die Herausarbeitung der ethischen Probleme in dieser Situationsanalyse.

abgeleitete Zielvorstellungen auf Grund theologischer Kriterien und der sozialwissenschaftlichen, wirtschaftswissenschaftlichen und ethischen Analysen,

Kritik dieser Zielvorstellungen durch die Fachwissenschafren, gleichzeitig ständige weitere Beobachtung der konkreten Situation,

Entwicklung neuer Zielvorstellungen auf Grund dieser Kritik und/oder neuer Analyserr'".

4. WANN SOLL DIE SOZIALETHIK EIGENE ZIELVORSTELLUNGEN VORLEGEN, WANN KANN SIE SICH FÜR SOLCHE ENTSCHEIDEN, DIE VON ANDERER SEITE ENTWICKELT WORDEN SIND?

Es kann der Sozialethik, gerade auch der evangelischen Sozialethik, nicht darum gehen, à tout prix eigene Zielvorstellungen zu entwickeln, da es »die« christliche Sozialethik nicht gibt. Die Sozialethik wird vielmehr die auf dem Tisch liegenden Programme und Entwürfe zu prüfen und dasjenige zu rezipieren haben, was von ihren eigenen Kriterien her um der Mitmenschlichkeit willen zu fordern ist. Es kann aber auch sein, daß sie aus eben-

41. So *Gerhard Weisser* in seinem Aufsatz: »Normative Sozialwissenschaft im Dienste der Gestaltung des sozialen Lebens«, in: Soziale Welt 7/1956, S. 9. Ähnlich auch sein Schüler *Klaus Lampe* in seinem Buch (s. Anm. 21) S. 134.

42. Dieser vorgeschlagene modus procedendi hat eine große Verwandtschaft mit dem von *Weisser* und *Lampe* vorgeschlagenen für die normative Okonomik bzw, die beratende Sozialwissenschaft. Vgl. den Beitrag *Gerhard Weissers:* Das Problem der systematischen Verknüpfung von Normen und Aussagen der positiven Okonomik in grundsätzlicher Betrachtung, erläutert an Hand des Programms einer sozialwissenschaftlichen Grunddisziplin aus Empfehlungen und Warnungen, in: Probleme der normativen Okonomik ..., a.a.O, (s, Anm. 25) S. 16 ff., bes, S. 27 ff., und *Klaus Lampe:* Wissenschaftliche Beratung der Politik, S. 134 ff.

diesem Grunde Postulate aufstellen muß, die von niemandem sonst erhoben werden. So ist zum *Beispiel,* wenn ich recht sehe, *die* Forderung nach *einer* verstärkten *Mitbestimmung* am Arbeitsplatz durch die praktische Sozialarbeit einiger Pfarrer zur Forderung der evangelischen Sozialethik" erhoben worden und hat die gesamte Mitbestimmungsdiskussion um einen außerordentlich wesentlichen Punkt bereichert.

5. SIND DIE VON RICH VORGELEGTEN MAXIMEN NICHT DOCH ZU EINSEITIG?

In der Tat kann man behaupten, daß in den Richschen »Maximen sozialer Entscheidung« auch solche enthalten sind, die ihn als christlichen Sozialisten ausweisen. Es ist keine Frage, daß es nicht nur in den Sozial- und Wirtschaflswissenschaflen das Problem der Werturteilsfreiheit gibt, sondern auch in der Sozialethik, nur, daß es hier anders lautet: Denn in der Sozialethik sind Werturteile nicht verboten, sondern geradezu *geboten.* Es fragt sich nur, inwieweit der Sozialethiker Wertungen vornehmen darf, die offensichtlich nicht aus dem theologischen Ansatz und der Berücksichtigung der sozial- und wirtschaflswissenschaftlichen Erkenntnisse letztlich zu begründen sind ,sondern auch aus der politischen Lebenseinstellung des Sozialethikers herrühren. Bei den Richschen Maximen wären also folgende daraufhin zu überprüfen, ob ihnen Alternativmaximen entgegengestellt werden können: die Maxime der sozialen Sicherheit, die Forderung nach Verbindung von Rahmenplan und Wettbewerb sowie die Forderung nach Mitbestimmung. Dagegen ist das Postulat: »Mögliche Dekonzentration der wirtschaftlichen Macht« heute angesichts zunehmender Konzentrationstendenzen überholt; statt dessen ist heute zu fordern: möglichst große Kontrolle wirtschaftlicher Macht.

Natürlich lassen sich - vordergründig gesehen - sofort Alternativen erstellen: Statt sozialer Sicherheit wird die Stärkung der Eigenverantwortung. statt Verbindung von Rahmenplanung und Wettbewerb die soziale Marktwirtschaft, statt Mitbestimmung Mitberatung gefordert. Nur ist dann jeweils zu prüfen, ob sich die Alternativen auf die gleiche Basis wie die von Rich entwickelten »Maximen sozialer Entscheidung« stützen können.

Prüfen wir die verschiedenen Alternativen stichwortartig durch (jede genaue Durchprüfung könnte mit Leichtigkeit je eine Monographie ergeben):

Geht man davon aus, daß jeder Mensch ein Geschöpf Gottes ist, dann wird man jedem von ihm auch das gleiche Maß an sozialer Sicherheit in den Wechsellagen des Lebens zubilligen müssen. Innerhalb eines Staates ist dies nur durch eine einheitliche gesetzliche Grundsicherung zu erreichen. Eine Beteiligung des einzelnen an den Kosten, zum Beispiel eines Krankenhausaufenthaltes, einer Arznei usw., würde die unterschiedlichsten Situationen treffen: nicht nur verschiedene Einkommenslagen, sondern auch sehr verschiedene gesundheitliche Fälle. Es wäre sehr schwer, hier dann zu differenzieren oder Ausnahmen, zum Beispiel bei langfristigen Leiden, zu gestatten. Es ist auch sehr die Frage, ob durch eine solche Eigenbeteiligung die Eigenverantwortung wirklich erhöht würde. Vermutlich käme es hier auch auf die unterschiedlichsten (psychologischen) Temperamente an. (Die

43. VgI. *Horst Symanowsky* und *Fritz Vilmar:* Die Welt des Arbeiters. Junge Pfarrer berichten aus der Fabrik, Frankfurt a, M.: Stimme-Verlag 1963, S. 121ff.

Dickfelligen zum Beispiel würden vermutlich zu spät zum Arzt gehen, Ängstliche vielleicht etwas zu oft den Arzt in Anspruch nehmen.) - Anders steht die Sache, wenn man diese Maxime auf die unterschiedliche Lage zwischen den Völkern anwendet. Es ist evident, daß bei Entwicklungsländern das Thema »Stärkung der Eigenverantwortung- im engeren sozialpolitischen Sinne mangels finanzieller Mittel überhaupt nicht gestellt werden kann. Wohl aber kann diese Maxime auch dazu der Impuls sein, die Entwicklungshilfe weiter zu intensivieren.

Die zweite Alternative: Soziale Marktwirtschaft läßt sich heute, das heißt nach der Rezession des Jahres 1966, nicht mehr so einfach aufstellen. Aber auch die »Rahmenplanung« kann heute nicht mehr als einfache Maxime formuliert werden. Gerade die wirtschafls- und konjunkturpolitische Entwicklung in der Bundesrepublik im Sommer 1969 bestätigte eindrücklich, daß »Maximen sozialer Entscheidung« ständig überprüft werden müssen. Der Verfasser hoffi an anderer Stelle, hierzu mehr sagen zu können. Aber soviel dürfte sicher sein: Wie auch immer die Verbindung von Rahmenplanung und Wettbewerb im einzelnen aussehen mag, es gibt zu dieser Synthese zur Zeit keine neue Antithese.

Zweifellos haben die letzten Streiks eines gezeigt: Mitberatung wäre sicherlich keine Alternative mehr zur Mitbestimmung. Zwar wird über die Form der Mitbestimmung erneut sehr ernsthaft nachgedacht werden müssen, aber es gibt wohl keine prinzipielle Alternative zu ihr. Arthur Richs Warnung, die er bei der Erörterung des Mitbestimmungsproblems 1964 aussprach, hat sich bestätigt: »Soll die Praxis der Mitbestimmung in den Erfahrungshorizont der Arbeiter rücken, dann müssen ihre Repräsentanten in einem engen Kontaktverhältnis zu ihnen stehen und es bleiben. Kommt es zu einer Distanz zwischen beiden, so entschwinden für den Arbeiter seine Vertreter nach -oben- ...44«

Die Antwort auf die Frage, ob die Richschen Maximen zu einseitig seien, kann nach dieser Stichprobe so gegeben werden: Sie sind nicht einseitig, sondern Rezeption einer rationalen Gesellschafts- und Wirtschaftspolitik. Aber ich gebe zu, darüber läßt sich weiter streiterr",

6. SIND DIE MAXIMEN IN SICH WIDERSPRUCHSFREI?

überblickt man die Maximen insgesamt (vgl. Abschn. 1), dann wird man dies bestätigen müssen. Allerdings sind einige Maximen so allgemein formuliert, daß sie noch näher präzisiert werden müßten. Dies gilt vor allem für die Maximen: »Optimale Produktivität«, »Deckung der lebenswichtigen Bedürfnisse« und »keine Rationalisierung des Fertigungsprozesses, falls dabei der Mensch maximal ausgenützt wird«,

7. SIND DIE MAXIMEN NOCH AKTUELL?

Schon im Abschn. 5 wurde auf den inzwischen eingetretenen Wandel bei einigen Maximen hingewiesen, besonders bei den Postulaten nach Verbindung von Rahmenplanung und

44. Christliche Existenz ..., S. 255.

45. Natürlich gibt es »die« rationale GeseIlschafts- und Wirtschaftspolitik nicht. Die Maximen *Richs* sind aber rational, weil sie - mit Ausnahme der unter 6. genannten - nachprüfbar und korrigierbar sind.

Wettbewerb, nach Mitbestimmung und nach Dekonzentration der wirtschaftlichen Macht. _ Doch sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß die Maxime, Großunternehmen hätten nicht das eigene betriebsegoistische Interesse über das der Gesamtheit zu stellen, weiterhin auf der sozialethischen Tagesordnung bleibt. Hierher gehört auch die überlegung, ob eine Sozialisierung nicht nur aus dem Grunde in Betracht kommen könnte, daß sich Großunternehmen gemeinwohlwidrig verhalten, sondern auch deshalb, weil anders eine Vermögensbildung der Arbeitnehmer wahrscheinlich nicht wirksam durchgeführt werden kann. Es lassen sich durchaus verstaatlichte Unternehmen denken, die nach Prinzipien moderner Unternehmensführung geleitet werden, die also auch entsprechende Gewinne abwerfen, aber diese Gewinne nicht einem kleinen Kreis von Aktionären, sondern der Allgemeinheit zur Verfügung srellents, Darüber müßte noch eingehend diskutiert werden, auch wenn zur Zeit in der Bundesrepublik wohl kaum an eine Sozialisierung von Großunternehmen zu denken ist.

SCHLUSS

Diese kurzen überlegungen sollten die Probleme aufzeigen, die mit dem Aufstellen von »Maximen sozialer Entscheidung« verknüpft sind. Es ist dabei hoffentlich deutlich geworden, daß hier von Arthur Rich eine Methode gefunden wurde, mit der die evangelische Sozialethik in die Lage versetzt worden ist, konkrete Zielvorstellungen zu entwickeln und ethisch zu begründen. Soll diese Methode für Theologie und Sozial- und Wirtschaftswissenschaften, für Kirche und Gesellschaft effektiv werden, bedarf es allerdings einer intensiveren Kooperation aller evangelischen Sozialethiker als bisher. Diese Methode ist aber durchaus geeignet, eine neue Phase in der Geschichte der evangelischen Sozialethik einzuleiten, wenn sie noch verfeinert und vermehrt auf Detailprobleme angewandt werden würde.

Dr. rer. pol. H. Weber *44 Münster, Scheibenstraße 77*

46. Vgl. dazu auch den Aufsatz von *Karl Kühne:* Moderne Konjunkturanalyse und sozialistische Wirtschaftspolitik, in: Beiträge zur Wirtschafts- und Gesellschaftsgestaltung ..•, a.a.O, (s. Anm, 24) S. 1735.

Straßenverkehr in sozialethiseher Sicht"

Von

HANS TEN DOORNKAAT KOOLMAN

Straßenverkehr ist Gegenstand der Sozialethik. Dies dürfte im Hinblick auf die Problematik, wie sie unten skizziert werden soll, außer Frage stehen. Die Ansätze zur Forschung und Srellungnahme! sind zwar eher bescheiden, wenigstens dem Umfang nach. Sozialethische Untersuchung und Stellungnahme haben sich auch in den letzten Jahrzehnten vorzugsweise anderen Spannungsfeldern des sozialen Lebens zugewandt. Trotzdem müssen immer wieder Vorstöße unternommen werden, um einen Beitrag zu leisten. Die Situation bedarf nicht nur durch die Verkehrsunfälle und ihre spektakulären Folgen der Einsicht und dem sozialethischen Einsatz, sondern ebenso durch die weiteren direkten und indirekten Belastungen, welche von ihr ausgehend den gesamten Komplex der Gesellschaft in durchschnittlich recht hohem Maße treffen. Sozialethik muß hier die Hilfe zur Sachmächtigkeit anbieten. Sie ist besonders herausgefordert durch die Tatsache, daß der Vorgang »Straßenverkehr« mit Zwängen im rechtlichen Sinne nicht zu meistern ist, ebensowenig auch durch technische und organisatorische Maßnahmen. Analyse, Deutung und Weisung im weiteren Sinne, soziales Ethos im engeren Sinne haben in allen Bereichen des Verkehrssystems ihre Aufgabe.

Kirchliche und theologische Stellungnahmen zur Sache sind weitgehend individualethisch ausgerichtet. Sie wenden sich an den Verkehrsteilnehmer und suchen seine Einstellung und sein Verhalten zu beeinflussen. Meist bieten sie mehr oder weniger einleuchtende Varianten zum alten Slogan »Fahren ist Charaktersadie«. Ohne diesen Gesichtspunkt vernachlässigen zu wollen, soll im Folgenden mehr die Rede sein von strukturellen Fragen, wobei auch diese Betrachtungsweise zurückgreift auf die gleichen Werte wie die individualethische Aussage: auf den Wert des menschlichen Lebens und der Gesundheit, auf den Wert der Kommunikation als Mittel und Ausdruck der menschlichen Gemeinschaft. Die formale und inhaltliche Relevanz dieser Werte kann hier nicht weiter begründet werden.

---

* Herrn Prof. Dr, A. Rich zum sechzigsten Geburtstag gewidmet.

1. Auswahl: *[, Beckmann:* Der neue Mensch im Verkehr, in: »Deuesdie Verkehrswacht«, Februar 1961. - *F. Francke:* Die Straße gehört Gott, Furche-Bücherei, Nr, 183, Hamburg o, J. - *H. Rössler:* Der Mensch im Verkehr, in: »Chrisrlidie Gemeinde und Gesellschaflswandel«, ed.]. *Beckmann* und G. *Weisser,* Stuttgart 1964, S. 288 ff, - W. *Schöl/gen:* Alkohol und Verkehr in Sicht der ethischen Verantwortung, in: .Konkrete Ethik«, Düsseldorf 1961, S. 273ff. - *E. Schweizer* in: »Verkehr und Mensdtlidtkeit«, Zürich 1958, S. 401f. - *E. L. SmeliklH. Witsen:* Ethiek van het verkeer, Nijkerk 1964. - *H. Thielicke:* Mensch und Auto, in: »Die Mitarbeit«, 1965, S. 331f. - Zur allgemeinen Einführung in die Problematik: Straßenverkehr - Problem ohne Ausweg? Vortragsreihe d. Heidelberger Studios, Kröner Taschenausgabe, Bd. 333, Stuttgart 1961. - Sondernummer.Verkehre der Zeitsdtrift »Bild der Wissensdtafte, Juni 1965. - Unterlagen zu tedtnischen, organisatorischen, redttlichen und psychologischen Fragen stellen zur Verfügung: Schweiz, Beratungsstelle für Unfallverhütung in Bern und die versdtiedenen dem Deutschen Verkehrssicherheitsrat angeschlossenen Organisationen. Wichtig die Zeirschrifl für Verkehrssicherheit (zitiert: ZfV), Frankfurt a, M. - Vgl. ferner auch die Zeitschrift .Christ und Straße«, Anregungen für die Geistlichkeit beider Konfessionen, Verlag Wort und Werk, Köln. - Statistische und weitere tedmische Angaben dieser Skizze beruhen auf einer aus schweizerischen Tageszeitungen gesammelten Dokumentation.

Ob und wie ihre Geltung in Gültigem verankert ist und verankert werden kann, ob diese Geltung einsehbar und in rationale Entschließungen und Handlungen umsetzbar ist – davon wird es allerdings abhängen, ob eine sozialethische, hier vorzugsweise strukturelle Betrachtungsweise fruchtbar sein kann. - Eine Klärung, im Sinne einer Deutung des Vorgangs »Straßenverkehr« muß vorausgehen:

WAS *IST* STRASSENVERKEHR?

Straßenverkehr (StV) ist vorerst ein gesellschaftliches Mittelsystem. Er bezweckt eine Ortsveränderung von Sachen und Personen. Dieser »Transport« ist unumgänglich angesichts der heutigen Produktionsmethoden, des bestehenden Warenaustausches, der Wohnweise und des kulturellen Lebens. Der moderne StV hat diese gesellschaftlichen Verhältnisse ermöglicht und zugleich einige Aspekte unserer gesellschaftlichen Beziehungen radikal verändert - bis hin zur geschichtlichen »Spannung von Heimat und Frernde« bzw. der Umgestaltung dieser Spannungs. – Neben diesem StV als Mittelsystem findet sich auch die Ortsveränderung um ihrer selbst willen, das Reisen auf der Straße, die Autowanderung, die Umsetzung von Feiern in Ortsveränderung (Betriebsausflug). Diese Varianten können indessen hier vernachlässigt werden, auch wenn sie zum Beispiel in der Schweiz im Rahmen der Gesamtproblematik eine nidit unwichtige Rolle spielen. - Kriterien der Zweckmäßigkeit dieses Mittelsystems sind »Schnelligkeit - Sicherheit - Wirtschaftlichkeit«3: darin stimmen die meisten zuständigen Autoren überein.

Dieser StV als System der Ortsveränderung ist theologisch bedeutsam, und zwar aus zwei Gründen:

Gesellschaftliches Leben ist Kommunikation, ist menschliche Beziehung in persönlicher Relation wie in der Begegnung von Gruppen und in Gruppen. Diese Kommunikation ist damit integrierender Bestandteil des menschlichen Daseins überhaupt, in ihr findet der Mensch »die Hilfe, die zu ihm paßt«, Diese Kommunikation kann sozialphilosophisch begründet und soziologisch analysiert werden; theologische Sozialethik wird darüber hinaus ihren eigenen Ansatz zur Deutung dieser Tatsache festhalten: die Gesellschaftlichkeit-in-Kommunikation wird verstanden als Ausdruck des Selbst-vor-Gott und des Wir-vor-Gott, welche sich eben als GesellsdIaftlichkeit-in-Kommunikation realisieren, wobei der schöpfungstheologische wie der eschatologische Gesichtspunkt diese Gesellschaftlichkeit wohl als geschichtlich erweisen, sie aber hinsichtlich ihrer sozialethischen Bedeutsamkeit nicht relativieren. - In der geschichtlichen Wirklichkeit der Gesellschaft gehört Zur Kommunikation auch die Ortsveränderung, im Sinne der Deckung der materiellen Bedürfnisse, des informativen und kulturellen Austausdies. Erst durch diese Möglichkeit der Ortsveränderung ist Kommunikation in der Gesellschaft auch Ausdruck der menschlichen Freiheit, woraus wiederum ein Recht auf diese Kommunikation resultiert.

Dieser Ansatz darf nicht aus den Augen verloren werden. Kommunikation als Ausdruck

2. W. *Rüegg:* Gesellschaftliche Auswirkungen des modernen Verkehrs, in: »Internat. Archiv für Verkehrswesen«, 1965, S. *200.*

3. N. Schmidt-Relenberg: Soziologie des individuellen Verkehrs in Städten, ZfV 1968, S. 2101f.

und Mittel der Gesellschaftlichkeit ist theologisch gesehen ein Wen. Damit wird ein grundsätzlicher Entscheid vollzogen, der, wenn er sich nicht im Formalen verflüchtigen soll, eingehender Explikation bedarf, auch in der Auseinandersetzung mit dem Problem des StV. Der grundsätzliche Entscheid führt dann auch zur Auseinandersetzung mit den Größen (»Mächten«), welche der Kommunikation entgegenstehen; er wird auch den Gehalt dieser Auseinandersetzung sichern.

Hinzu kommt die Kommunikation im engeren Sinne: auf der Straße. Das Mittelsystem war von jeher auch seinerseits ein Raum der Begegnung, eine Bewährungsprobe der Mitmenschlichkein Belege dazu finden sich in der Bibel, bei *Grimmelshausen* und bei *Goethe.* Im historischen Vergleich wird nun allerdings auch deutlich, wie dem StV diese Funktion des Begegnungsraumes weithin abhanden gekommen ist. Er wurde ein organisatorisch wie wirtsmaftlich mächtiges System, trotz seiner technischen Ausrichtung oft alles andere als rationell", gekennzeichnet durch mitmenschliche Distanz, durch Abbruch und Verunmöglichung eigentlicher Kommunikation, durch nur punktuelle Berührung »auf Stoß und Schlag«[5]. Gerade sozialethische Betrachtungsweise hat sich nun aber davor zu hüten, aus dieser Degeneration der Kornmunikation-im-St'V negative Konsequenzen zu ziehen. Der theologische Gesichtspunkt der Kommunikation bleibt primär, sowohl hinsichtlich der Ermöglichung aktuell realisierter Gesellschaftlichkeit durch das System des StV wie auch hinsichtlich der im StV selbst bestehenden und durch das Postulat der gesellschaftlichen Verantwortung aufgetragenen Kommunikation.

Die spezifisch theologische Deutung des StV wird gründen in einer Theologie der Kommunikation. Darüber hinaus hat sie sich zu orientieren an der Theologie der 'Technik». Zugleich ist diese Deutung als Ganzes eine Teilleistung des ersten analytischen Schrittes der Theologie der Gesellschaft im Sinne von H.-D. Wendland[7].

Im Lichte solcher Deutung des StV als Kommunikationsmittel und Kommunikationsträger wird nun auch die Problematik deutlich:

DIE PROBLEMATIK

Wir haben uns hier zu beschränken auf das, was sozialethisch relevant ist. Auch so aber wird die Sozialethik über weite Strecken die Ergebnisse der Verkehrs- und Unfallpsychelogie, der soziologischen und technischen Analyse übernehmen. - Zum Beispiel: Das durch die herkömmliche Bauweise der Städte bedingte sogenannte Netz-Straßen-System läßt dem Fahrer einen verhältnismäßig weiten Raum der Entscheidung und damit auch der Verantwortung. Das sogenannte Kreissystem der Umfahrungsstraßen und Autobahnen

4. J. *Smith,* Article »Transportation«, in: ESS 1968, Vol. 16. p. 129 sqq.
5. *W. Rüegg,* a.a.O.
6. Im Sinne der Genfer Konferenz von 1966, deutscher Bericht (»Appell an die Kirchen der Welt«, Stutegart 1967), S. 239 ff.
7. *H.-D. Wendland:* Kirche in der modernen GesellschafI:, Hamburg 1956, S. 29. – Ein weiteres Beispiel zu Ansätzen einer theologischen Deutung des StV bei *W. Peulet:* Theologische Erwägungen zum StV, in: »Christ und Straße«, Januar und Apri11967. Zu erwägen wäre auch in diesem Zusammenhang die Möglichkeit einer theologischen Deutung des Weges, des Kommens, Gehens und Begegnens, was allerdings zu einer nicht unbedenklichen Allegorisierung und Mythologisierung führen könnte.

aber nimmt den Fahrer gleichsam an der Hand. Beide Systeme aber sind selten sauber getrennt: daraus erwachsen besondere Schwierigkeiten". Hier ergeben sich aus der technischen und psychologischen Analyse unmittelbar sozialethische und individualethische Fragen. - Oder: eine Unfallstatistik. welche die Rolle der Geschwindigkeitsbegrenzungen untersucht", wird zu einer sozialethischen Abwägung der Faktoren »Sicherheit« und »Geschwindigkeit« führen.

Eindeutig sozialethisch relevant sind vor allem folgende Tatsachen:

1. Der Tod auf der Straße. Wir bedürfen keiner Schilderungen, die Tatsache als solche genügt: das Leid auf der persönlichen Ebene, die daraus direkt oder indirekt entstehende Belastung der Gesellschaft, wie sie sich aus den vorherrschenden Leitbildern vom Sinn des menschlichen Daseins ergeben. Die Publizität macht diese Tatsachen allgemein bekannt. - Von der Statistik her wird die Sozialethik betonen, daß die Zahl der Todesopfer zwar steigt, daß aber erstens die Kurve im Verhältnis zur Bevölkerungszahl eher flacher wird, daß vor allem aber die Zahl der Getöteten im Verhältnis zur Zahl der KrafHahrzeuge wesentlich günstiger geworden ist. Ob die zunehmende Zahl der Kraftfahrzeuge, die damit (eventuell) verbundene Zunahme der Verkehrsfähigkeit, die Hebung des Verkehrsklimas durch Verminderung der Zahl der Nur-Fußgänger diese relative Verbesserung bewirkt hat oder ob sie auf mehr objektive Ursachen wie bessere Straßen und bessere Verkehrsregelung zurückzuführen ist, möge dahingestellt sein[9]. - Nach wie vor aber sterben Menschen im StV. Dies steht vor allen anderen Erwägungen.

2. Tote sind eindeutig. *Unfälle* nicht. Noch bestehen keine international anerkannten Kriterien, welche Vorfälle auf der Straße als »Unfall« zu bezeichnen sind. Beschränken wir uns auf Unfälle mit Verletzungen von Menschen, dann sind wiederum Folgen klar: Herabsetzung der Lebenserwartung, alle Grade von Invalidität, längere Krankenhauspflege samt allen damit verbundenen Inkonvenienzen - dies alles ist wiederum eine Belastung.

3. Eine weitere soziale Belastung ist die Frage der *Verantwortung,* des crimen im gesellschaftlichen Sinne, noch abgesehen von der juristischen Problematik. *Smelik/Witsen* haben an Hand verschiedener Statistiken bestimmte Tendenzen festgestelltte daß zum Beispiel der Zustand der Straßen hinsichtlich der Unfälle (im weitesten Sinne) relevant ist, daß Motorräder gefährlicher sind als Autos aller Art, für Fahrer wie für Dritte. - Solche und ähnliche Feststellungen helfen aber nicht hinweg über jene Überzahl von Unfällen, welche weder als verantwortbare Handlungen im formaljuristischen Sinne noch als Folgen objektiver Daten wie Straßenzustand oder Art des Fahrzeugs zu kennzeichnen sind. Die Statistiken sind wie gesagt nicht eindeutig. Sie stimmen aber darin überein, daß sie eine übergroße Anzahl von Unfällen auf das sogenannte *»Menschliche Versagen«* zurückführen (bis 80 Prozent der tödlich verlaufenen Unfälle) und damit einem Begriff Raum geben, der nicht nur juristischt-, sondern gerade auch sozialethisch bedenklich ist.

---

8. Schmidt, a.a.O,

9. Z. B. Jahresbericht BfU *1966/67,* S. 17.

10. H. M. Dathe: Analyse internationaler StV-Unfallszahlen, ZfV 1969, 187 tf,

11. Smelik, a.a.O, Blz. 54 vlgg,

12. E. Frey: Reobjektivierung des Strafrechts im Zeitalter der Technik, in: Rechtsordnung im technischen Zeitalter, Zürich 1961, S. 78 ff.

Die Skala dieses Versagens ist denkbar weit: von einer fehlenden oder falschen Reaktion über ein Nichtbeachten von Signalen und Verkehrsteilnehmern über psychologische Begriffe wie technische Verfremdung, Anti-Haltung, Tempo-Prestige, Kompensationen bis hin zum Alkoholgenuß (als Ursache oder Mitursache bei bis zu einem Drittel der Unfälle genannt), zur bewußten Zuwiderhandlung und zur Fahrerflucht. - Der Ausdruck »Versagen« tendiert bereits in Richtung einer Einschränkung der Verantwortung: Versagen versteht sich im gängigen Sprachgebrauch als Folge der Überforderung, der Ausdruck wäre dann eine Camouflage des Fehlverhaltensü. Daraus kann eine psychologische »Entschuldigung« werden, vor allem dann, wenn das Fehlverhalten zum Beispiel an einer Kreuzung nur der allerletzte verhängnisvolle Akt eines ganzen Dramas der allgemeinen physischen und psychischen überforderung oder auch eben des Fehlverhaltens ist. - Ist somit der Begriff des Versagens schon für sich besehen problematisch, so wird Sozialethik darüber hinaus betonen, daß ein Versagen bzw. Fehlverhalten immer auch bei der Gesellschaft liegt, bei ihren Strukturen und bei ihren Entscheidungsträgern in allen mit dem StV verbundenen Bereichen. Ebenso aber steht die Ethik vor der grundsätzlichen Frage der Verantwortung: sie wird protestieren gegen eine Herabsetzung dieser Verantwortung durch den Begriff des Versagens. Sie wird aber auch in Verlegenheit sein, wenn es gilt, diese Verantwortung, ihr Ausmaß und die Verantwortung heischende Instanz einsichtig zu begründen.

4. Nicht zu übersehen ist die *wirtschaftliche Problematik.* Es entstehen meßbare finanzielle Belastungen der Volkswirtschaft durch den Aufwand in Zusammenhang mit Unfällen: Versicherungsleistungen - Heilungskosten - Ersatz vernichteter oder beschädigter Fahrzeuge - Verlust an Arbeitszeit - alles Aufwendungen, welche keine Produktion im Sinne der positiven materiellen oder kulturellen Bedarfsdeckung darstellen. Ein weiterer Aspekt der wirtschaftlichen Problematik sind die Investitionen von irgend einer Seite für den StV im weitesten Sinne, für Verkehrsregelung, für Fahrzeuge und Parkhäuser -, problematisch dies alles auch im Hinblick auf die Investitionsträger: nach welchem Maßstab sollen die Kosten für das Leitsystem (Straßen mit aller Ausrüstung und Wartung) verteilt werden -, auf öffentlichkeit, Verkehrsteilnehmer, Automobilindustrie. – Nochmals problematisch ist das Verhältnis von Produktionsaufwand zum Effekt im Sinne der Ermöglichung von Kommunikation und damit von gesellschaftlichem Lebentt.

5. Die *juristische Problematik*[15] zeigt sich schon in der Frage, welches Verhalten überhaupt im juristischen Sinne beurteilt werden kann. Wenn zum Beispiel die an sich einleuchtende Regel »nichts Verbotenes tun - nichts Gebotenes unterlassen - das Erlaubte nicht immer run« zum Maßstab einer richterlichen Entscheidung gemacht werden soll, wird sich sogleich erweisen, daß der dritte Teil dieser Regel in vielen Fällen in der Mitte der angesichts eines Unfalls aufbrechenden Fragen steht, daß aber gerade ein Verhalten, das

13. G. *Herrmann:* Gedanken Zur Verkehrserziehung ..., in: ZfV 1968, Nr, 1.

14. Für die Entwicklung eines neuen Überschallflugzeugs werden 14 Milliarden DM aufgewandt (Spiegel 8. 1. 1970, S. 35). Die Aufwendungen der Automobilindustrie Italiens allein für die nichttechnische Entwicklung wird auf jahrlieh 800 Millionen DM geschätzt.

15. Lir, vgl, *Frey, Francke, Schöllgen,* a.a.O, – dazu ferner G. *Kaiser:* Verkehrsjustiz – quo vadis? ZfV 1967, S. 141 ff. - *W. Schdllgen:* Der Fußgänger. Verkehrsmodelle und Rechtsgefühl im Konflikt, ZfV 1965, Nr, 1. – *D. v. KlebeIsberg:* Zum Begriff des Normverhaltens der Kraftfahrer, ZfV 1968, Nr, 1.

sich nicht an diese Regel hält, nicht »justiziabel« *(Schöl/gen)* ist. Ähnlich steht es mit den Begriffen wie »Rücksidnnahme« oder »Beurteilung der Situation-s: sie mögen psychologisch oder moralisch relevant sein; juristisch praktikabel sind sie nur in beschränktem Maße.

Juristen bemühen sich um Entkriminalisierung des Verkehrsverhaltens'v. der fehlbare Verkehrsteilnehmer soll »nicht mit Dieben in einen Topf geworfen werden«, – und zugleich ist deutlich, wie solche Entkriminalisierung dazu beitragen könnte, das Verkehrsvergehen als ein Kavaliersdelikt erscheinen zu lassen, was wiederum in keinem Verhältnis zu seinen Folgen steht. Denn das Erfolgsdenken hat gerade auch in diesem Bereich des Strafrechts keinen Raum: die Beurteilung soll nicht davon ausgehen, ob ein bestimmtes Verhalten Schaden an Leib und Leben oder Gütern angerichtet hat. Zugleich aber sind die der Verkehrsjustiz zugrunde liegenden Verordnungen oft starr und lassen eine vom Erfolgsfaktor abstrahierende Beurteilung nicht immer zu. - Weiter wird die richterliche Beurteilung erschwert durch die Wertmaßstäbe: radikal auf der einen Seite die Hochschätzung von Leib und Leben, radikal auf der anderen Seite die Meinung, der flüssige StV sei ein positiver Wert und auch in der Beurteilung des Verkehrsverhaltens zu berücksichtigen.- Schließlich erscheint die Justiz auch überfordert: hinsichtlich der Beurteilung des Fahrers und seiner manchmal um Monate zurückliegenden Situation - hinsichtlich der Anforderung an den Richter, ohne Rücksicht auf eine emotionale »öffentliche Meinung« seinen Spruch zu fällen, den »Verkehrssünder- oft geradezu schützen zu müssen, zumal das »grobe Verschulden« im juristischen Sinne nicht so oft nachweisbar ist wie es den Anschein hat.

6. **In** direktem Zusammenhang mit der juristischen Sicht steht die *psychologische Problematik'"*, Auch sie ist hier nicht im einzelnen zu referieren. Für unsere Betrachtungsweise ist wichtig, daß mehr und mehr Autoren den Standpunkt vertreten, die Rede vom Verkehrsverhalten-als-Charaktersache sei auch vom psychologischen Standpunkt aus nicht (mehr) haltbar. Positiv ausgedrückt: die verkehrspsychologische Sicht erweist sich als direkte Hinführung zur sozialethischen Betrachtung der strukturellen Probleme.

In Summa läßt die Übersicht über die wichtigsten Aspekte der Problematik die Situation des StV als ein typisches Beispiel des cultural und des structural lag erscheinen. Es fehlt eine gesellschaftliche Mentalität, welche die Situation grundsätzlich und normierend meistert. Es fehlen Verhaltensweisen, welche den StV über das justiziable Verhalten hinaus ermöglichen und gemäß den genannten Kriterien gestalten. Verkehrserziehung ist in ihrem Ansatz wie in ihrer methodischen Gestaltung problematisch gewordent". Der structurallag wird deutlich in den Fragen der Planung, in den im politischen Raum zu fällenden Entscheidungen (Verkehrsordnung - Rechtssetzung und Rechtszwang - Finanzierung), in der Spannung zwischen dem Anspruch der freiheitlichen Gestaltung und der unumgänglichen Ordnung -, schließlich in der Gestaltung des Leitsystems selbst. - Zumindest einzelne Aspekte dieser Problematik sind der Gesellschaft bzw. entscheidungstragenden Gruppen be-

16. *K. Eckhardt:* Entkriminalisierung des Verkehrsstrafrechts. ZfV 1968, S. 19ff.
17. Lit ber C. *Graf Hoyos* (Hg.): Psychologie des Straßenverkehrs, Bern 1965 - und in den Materialien des Instituts für Verkehrsunfall-Forschung, Freiburg i, Br,
18. G. *Munsch:* Notwendigkeit und Moglichkeit der Anhebung des Niveaus der Verkehrserziehung, ZfV 1967, S. 199**ff.**

wußt. Eine weitere öffentlichkeit erleidet den Schock katastrophaler Unfälle'". Das Bewußtsein der Problematik führt auch immer wieder zu Versuchen, den Kalamitäten beizukommen. Im Lichte einer umfassenderen Betrachtung müssen aber diese Versuche doch als wenig hilfreiche Teillösungen, oft geradezu als Fehlwege bezeichnet werden. Sie stehen oft einer von sozialethischen Erwägungen getragenen Lösung entgegen.

FEHLWEGE

1. Auf den Fehlweg einer *nur individualethischen Betrachtung* (sFahren ist Charaktersache«) wurde bereits hingewiesen. Dieser verkürzten Betrachtung machen sich ältere verkehrspsychologische Untersuchungen sdiuldig, auch viele mit primitiven Mitteln arbeitende Aktionen der allgemeinen/öffentlichen Verkehrserziehung, Kundgebungen der Kirche[20]. Solche Aktionen nicht zuletzt führen nicht nur zu einer fruchtlosen psychischen Belastung des Verkehrsteilnehmers, der dadurch in ein permanentes schlechtes Gewissen, bald aber auch in eine Anti-Haltung hineinmanövriert wird; wo öffentliche, namentlich staatliche Instanzen sich auf diesen Weg begeben, wird früher oder später daraus eine geradezu gefährliche Entlastung der öffentlichen Verantwortung hinsichtlich struktureller Maßnahmen resultieren. Der Appell an das individuelle Ethos ist nur dann glaubwürdig und eventuell überzeugend, wenn er mit strukturellen Maßnahmen verbunden ist. Vor allem aber fehlt es - von der Sachlage her unvermeidlicherweise - an der wirklich einsichtigen Begründung des individuellen Verkehrsethos in Werten, die wohl suggeriert, aber nicht aus Gültigem wirksam verankert werden können. Dies gilt ebenso vom Wert »Mensdienlebeneo wie von gesellschaftlich akzeptierten Werten wie Zusammenarbeit, Toleranz, Rücksicht, Funktionsfähigkeit des Fahrzeugs, Funktionsfähigkeit des Verkehrs.

2. Ein zweiter Irrweg ist die zwar kaum je öffentlich propagierte aber als Tendenz um so deutlicher wahrnehmbare Neigung zur *fatalistischen Hinnahme* der Unfälle und ihren Folgen, auch der Stagnationen und der wirtschaftlichen Belastung – einer fatalistischen Hinnahme, die also »mit Freund Hein fahren«, sich dem »Schicksal Straße« einfach unterziehen will. Wie die sozialethische Betrachtung von ihrem theologischen Ansatz her das Wort von der Entmachtung der Fatalitäten konkret einzubringen und zu vertreten hat, kann hier nicht im einzelnen erörtert werden. Es geht gerade auch in einer solchen relativ übersiditlidien Situation um den »prophetischen Protest, um hoffnungsvolle Verheißung und geschichtliche Initiarivee-", in unserem Bereich genau wie in weiteren Bereichen der politischen und gesellschafllidien Stellungnahme um die überwindung des Fatums im Blick auf die basiIeia.

Eine Einschränkung ist immerhin zu machen: wo man von der technisch-organisatorischen Seite her diesem Fatalismus entgegentreten will, besteht eine Neigung zur über-

19. Z. B. auch durch die vielerorts geubte Methode, an Unfalls tellen schwarze Fahnen aufzuhängen.
20. Z. B. Aufruf der sdrwerzerisdien Kirchenleirungen zum 26. Februar 1967; Kritik des Aufrufs vom Verf. in NZZ vom 23. Februar, Blatt 3.
21. H. Thtelsdee: Was ist ein Menschenleben wert? ZfV 1967, Nr. 2.
22. H. Schurmann: Der gesellschaflskrinsdie Dienst der Kirche, in: Diskussion zur politischen Theologie, Munchen 1969, S. 149.

windung auch der letzten Randsituation, zum Beispiel in den sogenannten Verkehrsspitzen, und zwar durch relativ vollkommene Ausstattung des Leitsystems. Hier und hier allein scheint der Ort zu sein, wo ein Hinnehmen der Stagnation angebracht ist, und zwar im Hinblick auf die verhältnismäßig übergroßen Investitionen-'.

3. Manche Kulturkritik tritt direkt oder indirekt ein für eine Lösung, welche wiederum als ein Fehlweg zu bezeichnen wäre: für die *Verkehrsaskese-",* also für den Verzicht auf bestimmte Formen der Zirkulation, zum Beispiel auf privaten PW-Verkehr, um dadurch das Chaos der Straße zu entflechten und die Gefährdung von Mitmenschen zu vermindern. Abgesehen von den praktischen Schwierigkeiten und den rechtlichen Hindernissen, welche solcher Askese in unserer Gesellschaft entgegenstehen, wird man auch in solcher Askese - als ethisches Postulat oder als zwangsweise realisierte Maßnahme – keine Lösung erblicken dürfen, so wenig wie in technischer Askese überhauprö. Sozialethisch verantwortbare Regulierung der gesellschaftlichen Auswirkungen technischer Entwicklung kann nicht auf dem Wege der geforderten oder erzwungenen Askese vor sich gehen. Vielmehr bietet sich hier das Prinzip des »fead back« an[26]. - Wo immer Verzicht auf Zirkulation aus technischen Gründen seitens der öffentlichen Gewalt verordnet werden muß, kann sie nur akzeptiert werden als Schritt und Verpflichtung zur strukturellen Verbesserung. - Daß Verkehrsaskese einzelner oder zum Beispiel kirchlicher Gruppen möglich und von zeugnishafter Bedeutung sein kann, sei nicht bestritten-".

4. Der sozusagen permanent beschrittene Weg zur Lösung der StV-Problematik ist die *Verkehrsregelung* durch ein immer dichteres Netz der gesetzlichen Vorschriften und Verbote, durch Signalisierung und Verkehrsüberwachung. Diese Maßnahmen sind sicher unumgänglich, um momentane oder auch auf längere Sicht nicht zu behebende Gefahrenmomente nach Möglichkeit auszuschalten. Auch dieser Weg wird in sozialethischer Sicht zum Fehlweg, wenn er als definitive und vor allem als maßgebende Lösung betrachtet wird. Wiederum entschlägt sich die öffentlichkeit der Verpflichtung, das Kommunikationssystem des StV durch grundlegende Maßnahmen praktikabel zu machen. Die Zwangsmaßnahmen werden zur perennierenden Flickarbeit. Eine kleine Minderheit von Rowdies wird zum Maßstab der Vorschriften, die ihrerseits den Fahrer wie den Fußgänger nochmals überfordern. Die unvermeidlicherweise starren Normen der Erlasse führen zu Rechtsunsicherheit, zur Anomie *(Thielicke[28]),* wie zum Beispiel die gegenwärtig in verschiedenen Ländern geführten Diskussionen über Vorfahrtsrechte auf Autobahnen oder die äußerst komplizierten Regelungen bei den Sidierheitsstreifen-? zeigen.

---

23. *I. Smith,* a.a.O.
24. Z. B. G. *Suter:* Die großen Städte, Bergisch-Gladbach 1966, S. 152-172.
25. Vgl. *A. Rieb:* Glaube in politischer Entscheidung, Zürich 1962, Kapitel »Technik - Industrialismus-Mensch«, S. 108 ff.
26. Genfer Bericht, a.a.O. S. 241.
27. *Smelik,* a.a.O. Blz. 61 vlg.
28. *H. Thie/icke,* zitiert bei *Rüegg,* a.a.O, S. 201.
29. Der schweizerische Fußgängerverband hat eine besondere Zusammenstellung über Unfälle bei Sicherheitsstreifen und deren gerichtliche Beurteilung veranlaßt. NZZ 30. 1. 1970, S. 18.

Aus der Einsicht in das Wesen des StV, in seine Problematik und in die Fehlwege angestrebter Teillösungen einerseits, aus den prinzipiellen Ansätzen theologischer Sozialethik (Wert Kommunikation - Wert Menschenleben - Verständnis der gesellschaftlichen Strukturen als wandelbare Organisationsformen) anderseits ergeben sich »praktikable Maximen«30. Solche Maximen bieten kein umfassendes Programm. Sie erstreben kein Ideal; sie bieten vielmehr Richtlinien, wo und wie die genannten Werte realisiert werden können, vorläufige Maßnahmen, welche zwar nicht die Problematik beheben, wohl aber sie mäßigen und den StV möglich und erträglich machen können.

Sozialethik wendet dabei ihre Aufmerksamkeit den sogenannten »objektiven Gegebenheiten« zu, das heißt den Faktoren, welche den StV als Vorgang überhaupt ermöglichen und deren Gestaltung der sogenannten Habitualisierung des Verkehrsteilnehmers dient. Die Gestaltung dieser objektiven Gegebenheiten soll die Erwartungen, welche an den StV herangerragen werden, erfüllen. Der Verkehrsteilnehmer soll seine selbstgewählten oder ihm zugedachten Funktionen leisten können. Insbesondere sollen die psychologischen Belastungen und individualethischen Impassen auf ein tragbares Maß reduziert werden. Die Gestaltung der objektiven Gegebenheiten wird den individualethischen Gesichtspunkt der persönlichen Einstellung und Entscheidung nicht ausschalten; sie soll im Gegenteil gerade so ihren Ort finden.

Objektive Gegebenheiten sind das Leitsystem im weitesten Sinne (Straßen, Sicherung, Verkehrsaufteilung) - das Fahrzeug als technisches Gerät – das Recht und die Planung. Diese Gegebenheiten unterstehen der durch gesellschaftliche Strukturen vorzunehmenden Gestaltung.

1. Angesichts der weitgehenden Offentlichkeit des Vorgangs StV steht die der *staatlichen Ordnung* erwachsende Aufgabe im Vordergrund. Sehen wir als Zweck dieser Ordnung die Zusicherung eines optimalen Maßes an Freiheit und materieller Sicherheit, an Raum zur Mitgestaltung des politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebens und damit die äußerliche Ermöglichung einer vor Gott verantwortbaren Existenz-in-Gesellschaft - und als Mittel zu diesem Zweck die organisierende und rechtlich geregelte Zusammenfassung der Einwohner -, dann steht die Relevanz der staatlichen Lenkung des StV außer Frage. Der Staat leistet hier nicht einfach »Nachrwächterdienste«, er kann allein durch regelnden Eingriff, durch notfalls erzwungene »Zusammenfassung« seinem Zweck genügen.

Daraus ergibt sich als erste spezifische Aufgabe die rechtliche Regelung. Der Klarheit dient es, wenn nicht allein von der Ordnung des StV her legiferiert wird: der moderne Staat braucht ein Rahmengesetz, in welchem ihm die Sorge für die objektiven Gegebenheiten des StV überbunden wird, in welchem aus der Grundkonzeption der Staatsrolle in der Gesellschaft heraus vermeintliche Selbstverständlichkeit rationalisiert und in positives Recht überführt werden. Von hier aus ergibt sich die Aufgabe des Staates, das Leitsystem als eine der ersten Voraussetzungen moderner Kommunikation zu besorgen und zu überwachen - die Berechtigung zur Teilnahme am StV im Sinne eines fürsorglichen Hoheits-

30. A. Rieb: Christliche Existenz in der industriellen Welt, 2. Aufl., Zürich 1964, S. 227 f.

aktes an eine Bewilligung zu binden, das Fahrzeug auf seine sachgemäße Ausrüstung hin zu überprüfen und auch die Verkehrsteilung vorzunehmen.

Staatliche Aufgabe ist sodann die rechtliche Regelung, welche das Funktionieren des StV ermöglicht, verkehrsgerechtes Verhalten verbindlich festlegt und Maßnahmen zu dessen Erzwingung vorsieht: das StV-Recht im engeren Sinne. Sozialethisch gesehen wird es vor allem darauf ankommen, daß dieses Recht zur Anpassung an die fortwährend sich ändernden Verhältnisse flexibel gestaltet werde und damit der Rechtssicherheit diene. Gerade die Flexibilität der einzelnen Bestimmungen (vgI. das obenerwähnte Beispiel des Vorfahrtsrechtes) macht das Recht objektiv hantierbar, das Vergehen justiziabel>t. Daß hier von den Einsichten der Verkehrspsychologie und audi von der Verkehrssoziologie her noch viele Differenzierungen ausstehen, ist wohl allgemein anerkannt. Auch andere Aspekte der Problematik des Strafrechts werden täglich vor den Schranken der Polizei- und Verkehrsrichter deutlich: einerseits die individualethischen Aspekte, die Anforderung der Verantwortung, die Fragen der Wahl- und Handlungsfreiheit - anderseits die sozialethischen Gesiditspunkte der Gesellschaftsmächtigkeit, der Kornmunikationsstruktur, nicht zuletzt die Frage des »Strukturell Bösen«,

Je nach der grundsätzlichen sozialethischen Konzeption des Staates und seiner Aufgabenbereiche wird man weitere Aktivitäten als staatliche Aufgaben ins Auge fassen. Als Minimum werden gelten können: Ermöglichung und Koordination der Verkehrsforschung[32] - Bereitstellung des Leitsystems, dessen Gestaltung immer unter der Spannung zwischen optimaler Leistungsfähigkeit einerseits und Rücksicht auf andere Bedürfnisse der Gesellschaft, auf Landschaft und nicht zuletzt auf die finanziellen Möglichkeiten anderseits stehen wird - die Sorge für die Ordnung, auch über die zwangsweise verfügende Verhütung von Unfällen hinaus - die Verkehrsteilung – schließlich die Verkehrserziehung-t.>- Die ethischen Irnplikationen liegen auf der Hand: Wertvorstellungen sind bei Planung und Gestaltung der Forschung maßgebend - unter den objektiven Gegebenheiten sind Zustand der Straßen und Verkehrsordnung für die Kommunikation und für die Verhütung von Unfällen entscheidend - in der Verkehrserziehung geht es um die Bewußtmachung der grundlegenden Werte, auch ist das durch Verkehrserziehung zu erzielende sachliche Verhältnis zum Fahrzeug ein ethischer Wert. - Daß bei diesem Minimum der staatlichen Aktivität sinngemäße Zusammenarbeit zwischen staatlichen Instanzen und anderen Verkehrsträgern und sonstwie interessierten Gruppen möglich und auch erwünscht ist, versteht sich. Nachkontrolle der Verkehrstüchtigkeit von Fahrern, Fußgängern und Wagen können unter Umständen effektiver durch genossensdiaflliche Körperschaften übernommen werden", Das gleiche gilt von der Forschung[35].

2. Sozialethisch gesehen wird die Ausgangsfrage an die *Wirtschaft* dahin gehen, ob ihre

31. Vgl. Lit, oben Anm. 15 – zum Begriff des nicht juristisch faßbaren Verhaltens insbesondere D. *v. Klebelsberg,* a.a.O.
32. Hier ist bereits viel realisiert, fortlaufende Berichte in ZfV.
33. Vgl. *Munsch,* a.a.O, – dazu *W. Schneider:* Konzeption einer Verkehrserziehung durch Werbung, ZfV 1966, Nr.2.
34. Das gleiche gilt für das Problem der Auto-Friedhöfe.
35. Die Initiative hierzu ging meist von Verkehrsteilnehmerorganisationen und von der Wirtschaft *aus.*

vielfach verflochtenen Entscheidungsgremien und -mechanismen bereit sind, die Probleme der Produktion in einer weiteren Perspektive zu sehen. Die gegenwärtige Produktion ist vor allem ausgerichtet auf unmittelbar zu erzielenden Gewinn durch Absatz von möglichst immer neuen Fahrzeugen, durch Nachfragelenkung unter Gesichtspunkten, welche den Anforderungen der Verkehrssicherheit wenn nicht entgegenstehen so doch kaum entsprechen, nicht zuletzt durch den schwunghaften Handel mit Occasionswagen und reparierten Unfallwagen. Die seitens der Sozialethik zu erhebenden, an ihren spezifischen Werten orientierten Postulate einsichtig zu machen, wird kaum möglich sein, wo nicht eben die Bereitschaft zu einer weiteren Perspektive der Produktionsplanung und der Marktgestaltung vorhanden ist. Daß mit einer allein emotionalen Begründung sozialethische Forderungen hier nicht ankommen, ist klar; es kommt darauf an, diese Forderungen nicht nur einsehbar sondern auf weitere Sicht den Interessen der Industrie durchaus entsprechend darzustellen. - Wiederum sei die Frage aufgeworfen, ob hier bei einer Weigerung der Industrie sogleich und nur der staatliche Zwang ins Auge zu fassen wäre. Unter Umständen könnte der Druck von Interessenverbänden der Verkehrsteilnehmer schon manches erreichen, so vor allem hinsichtlich der technischen Gestaltung der Pahrzeugew, - Ganz allgemein ist der Aktivierung der Wirtschaft mehr Aufmerksamkeit zu schenken: in der Produktion - aber auch in der Beteiligung an der Verkehrsforschung, in der Schaffung von (subventionierten) Zubringer- und Parkdiensten, in der Ausgestaltung des Versicherungswesens.

3. Die Aufwertung der nicht-staatlichen Organisationen im Rahmen der Bemühungen um den StV ist allerdings gebunden an die Aufgabe, die jenseits der spezifischen Möglichkeiten des Staates oder der Wirtschaft liegt: an die Gestaltung entsprechender Normen, die in der *Gesellschaft* anerkannt sind. Die Gestaltung des StV, auch hinsichtlich der objektiven Gegebenheiten, wird immer wieder abhängig sein von der Meinungsbildung, von der Mentalität, von wirksamen Leitbildern und akzeptierten Maßstäben. Man kann die Situation bewußt machen. Man kann die grundlegenden Werte des Menschenlebens, die im Hinblick auf Kommunikation unersetzliche Funktion des StV samt den drei Kriterien zu verankern suchen. Man kann die Bedeutung des nicht rechtlich normierten (und auch nicht normierbaren) Verhaltens, der Solidarität und der Kameraderie der Straße aufzeigen. Man kann kritisch die verhängnisvolle Rolle des Prestige- und Statusdenkens entlarven. Dann ist der Weg zu einer verkehrsgerechten öffentlichen Meinung immer noch weit. Moderne, sachlich und psychologisch richtige Verkehrserziehung wird hier noch viel zu leisten haben und auch leisten können. Wichtig ist eben - um bei einem trivialen Beispiel zu bleiben -, daß einer, der sich wissentlich und willentlich verkehrswidrig verhält, der gleichen Rückweisung anheimfällt wie einer, der beim Kartenspiel mogelt oder private Schulden leugnet - daß also die heimliche Achtung vor dem scharfen Fahrer, die Toleranz gegenüber dem angetrunkenen und dergleichen einfach nicht mehr möglich sind. Gerade wenn wir von der Sozialethik her die strukturellen Fragen in den Vordergrund stellen, werden wir auch den Aspekt der gesellschaftlichen Normen im Auge behalten müssen. Die strukturellen Lösungen sind untunlich und fruchtlos, wenn nicht die im moralischen Bereich vorzu-

36. Aufwandverschiebung von der Karosserie zum Chassis, Einbau von Klimaanlagen und elektronischen Sicherungen usw. Vgl. *Smelik,* a.a.O. Blz. 94.

nehmenden Entscheidungen zumindest bewußt gemacht werden. Diese Entscheidungen gehen weit über das konkrete Fahrverhalten und seine ethische Verankerung hinaus; sie betreffen den ganzen Komplex der gesellschaftlich akzeptierten Normen und auch der entsprechenden gesellschaftlichen Sanktionen. Gerade in einem verhältnismäßig beschränkten Bereich wie StV wird sich dann die Sozialethik auch kritisch auseinandersetzen müssen mit der soziologischen Sicht der Normbildung aus gesellschaftlichen Automatismen.

4. Schließlich die *Kirche*[37]. Hier beschränken wir uns auf diejenigen Gesichtspunkte, welche sich aus vorliegender Betrachtungsweise ergeben:

a) Es ist Sache der verantwortlichen Träger kirchlicher Aktivitäten, daß alle Bemühung um den Straßenverkehr gründe auf einer positiven Einstellung zu diesem Mittel der Kommunikation, auch zu seinen technischen Aspekten. Quasi-christliche Zivilisations- und Kulturkritik könnte zur seelsorgerlichen Grausamkeit werden. Diese Grundhaltung bewährt sich in der Bemühung um den einsamen Verkehrsteilnehmer, auch um den Mitmenschen, der oft ziemlich gedankenlos als »Verkehrssünder« betrachtet wird[38].

b) Jede Bemühung um den Straßenverkehr muß eingehen auf die strukturelle Problematik und auf die strukturellen Möglichkeiten einer Verbesserung. »Straßenverkehr ist ein Humanurn« (Herrmann): die Vermenschlichung ist aber vorerst eine Sache der strukturellen Gestaltung. Erst dann hat die individualethische Anrede und vor allem die spezifisch-christliche Begründung des Straßenverkehrsethos ihre Berechtigung. Ob dazu besondere kirchliche Institutionen zu gründen bzw. weiterzuführen seien, bleibe dahingestellt. Solche Institutionen haben aber die besondere Aufgabe, die Gesichtspunkte der sozialethischen Deutung des StV, des Vorrangs der immer auch ethisch verstandenen strukturellen Aufgabe und des ethischen Gehaltes des Verkehrsverhaltens in die allgemeinen Bemühungen um den StV einzubringen, besonders in die Verkehrserziehung.

c) Die Problematik des StV ist ein Anlaß, bestimmte Aspekte der Verkündigung einer theologischen überprüfung zu unterziehen-". Insbesondere kann hier die positive Bedeutung der »säkularisierten Tugenden« für die diakonische Verkündigung zum Zuge kommen[40]. Am Rande zu vermerken, daß diese diakonische Verkündigung zum StV wie jede weitere kirchliche Arbeit in diesen Dingen durch ein beispielgebendes Verhalten kirchlicher Amtsträger und Organisationen zu verifizieren wäre, ist wohl nicht ganz überflüssig. Die Verkündigung der gnädigen Bewahrung in Gefahr ist gerade auch hier sinngemäß umzusetzen in den Nachweis der Verantwortung und in den Dank an den guten Fahrer.

Dr. H. ten Doomkaat Koolman eH *8702 Zollikon (Schweiz), Zollikerstraße 27*

37. Vgl. Lit. Anm. 1 – dazu G. *Herrmann:* Mitarbeit der Kirche in der Verkehrserziehung, ZfV 1968, Nr, 4.
38. Francke, a.a.O, S. 34 ff.
39. Auffallend ist zum Beispiel, daß *Rossler* und *Francke* beide die Aussage von den guten Engeln aufnehmen.
40. A. Rleb: Die We1tlichkeit des Glaubens, Zürich 1966, S. 98 ff., 104.

Die Lehre vom gerechten Krieg und der Friedensauftrag der Kirchen*

VON HEINZ EDUARD TÖDT

Das Problem -gerediter Krieg- führt uns auf einen seit zwei Jahrzehnten heiß umstrittenen Boden. Wer sich hier orientieren will, der muß versuchen, über die Einzelprobleme hinauszukommen und die Fragen mit etwas mehr Abstand zu erfassen. Deswegen habe ich das Thema erweitert, so daß ich weniger die Lehre vom gerechten Krieg und mehr den Friedensauftrag der Kirchen behandele. Denn unter den Bedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt kann man über Kriege nur dann sachlich zutreffend sprechen, wenn man sie der Perspektive auf den Frieden hin untererdnett. Ich möchte einen knappen überblick geben über den Weg, den die evangelische Kirche in diesem Jahrhundert bei der Behandlung des Themas Krieg und Frieden zurückgelegt hat. Erst wenn man den Weg im ganzen überschaut, wenn man sozusagen sein Gefälle vor Augen hat, wird man in der heutigen Problematik zu einem begründeten Urteil kommen.

I.

1. Im neunzehnten und in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts war die Lehre vom gerechten Krieg im deutschen Protestantismus so gut wie vergessen. Man betonte mit einer erstaunlichen Selbstverständlichkeit das Recht und die Pflicht des Christen, am Kriege teilzunehmen. Diese Einstellung ist wesentlich durch die nationale Erhebung gegen Napoleon bestimmt worden. Die Befreiungskriege waren zugleich ein religiöses Erlebnis. Patriotismus und religiöse Erweckung gingen eine enge Verbindung ein, so daß es zu einem doppelten Bündnis des deutschen Protestantismus kam. Das eine wird mit dem Stichwort -Thron und Altar- charakterisiert; es bezeichnet die tiefe Bindung der Landeskirchen an die einzelnen Dynastien. Das andere kann man am besten -Nationalprotestantismus- nennen. Es bezeichnet die Bindung an die deutsche Nation und nach 1871 die Bindung an das kleindeutsche Reich. Die Auswirkungen dieser Bindung will ich mit ein paar Sätzen aus der 1904 erschienenen Ethik des berühmten Marburger Theologen *Wilhelm Herrmann* skizzieren. Er schreibt: »Die alte Abneigung der Christen gegen den Staat äußert sich noch heute besonders gegenüber der Selbstbehauptung des Staates im internationalen Verkehr ... Wo die Staatsinteressen mit denen anderer Staaten sich kreuzen, steht er zu diesen immer im offenen oder versteckten Krieg. Nächstenliebe und Krieg stehen aber in einem schreienden Kontrast. Also scheint nichts klarer, als daß der Christ den Krieg und alles,

---

* Vortrag auf der Frühjahrssynode der Pfälzischen Landeskirche am 7. Mai 1969, durch Anmerkungen im Februar 1970 ergänzt. - Der hier vorgelegte und der anschließend abgedruckte Vortrag von G. *Scharffenorth* sind inhaltlich aufeinander bezogen; die Verfasser haben zusammengearbeitet. Der zweite Vortrag versuchte, konkrete Folgerungen zu formulieren anlaßlieh der Eröffnungssitzung des »Ausschusses fur Friedensdienst der Pfälzischen Kirche« arn 2. Oktober 1969 in Landau.

Atomzeitalter - Krieg und Frieden, hg, von G. *Howe,* Witten und Berlin 1959, S. 237.

was dazugehört, ablehnen muß.« Das aber kommt nicht in Frage. Herrmann behauptet vielmehr, daß derjenige, der den Kulturstaat will - also auch der Christ -, nur heuchelnd vorgeben kann, daß er den Krieg unter keinen Umständen wolle. Jede innere Beteiligung am Staat läßt auch den Willen zum Kriege entstehen. »Der Krieg an sich ist weder christlich noch unchristlich, weder sittlich noch unsittlich. Er ist in einer bestimmten geschichtlichen Lage die unabweisbare Äußerung der in der Kulturbewegung zu einem politischen Leben entwickelten Mensdiennatur.« Zwar ist der Krieg nicht Zur Ausbildung bestimmter Tugenden notwendig; aber er ist "sittlich gerechtfertigt, wenn er politisch richtig ist, als ein Akt der Selbstbehauptung eines Volkes in seiner Kulturaufgabe«. Oberstes Kriterium ist für Herrmann also die Kulturaufgabe eines Volkes, der auch der Staat zu dienen hat. Wie dieses Kriterium gehandhabt werden kann, erfahren wir bei Hermann selbst an folgendem erschreckenden Beispiel: »Wenn jetzt eine europäische Katastrophe die Polen oder Tschechen mit einem Staat beschenkte, so würden diese willkürlichen Gebilde schwerlich lange Dauer haben.« Es fehlt ihnen nämlich die Bürgschaft für die Dauer einer politischen Selbständigkeit, die eigentümliche Kultur, welche den Deutschen seit langem eigen ist und ihre politischen Ansprüche auf Weltgeltung legitimiert-.

Zwei Gesichtspunkte sind besonders festzuhalten: a) Kriege werden als eine unvermeidliche Lebensform der Nationalstaaten angesehen. Die Beteiligung am Kriege ist daher für den Christen selbstverständliche Pflicht; das Urteil darüber, ob ein Krieg berechtigt ist oder nicht, ist für Herrmann ausschließlich eine politische Frage. Eine christliche Lehre vom gerechten Krieg ist nicht möglich, weil es für Herrmann keine Kriterien gibt, die höheres Gewicht haben als die Kulturaufgabe eines Volkes, das sich als Nation durchsetzt.

b) Die Vorstellung, daß Staaten und Gesellschaften friedensfördernde internationale Beziehungen aufbauen können, ist Herrmann fremd. Friedensbemühungen sind ausschließlich staatspolitische Aufgabe. Einen Friedensauftrag der Christenheit gibt es also nicht. Darin stimmen die damaligen Hauptströmungen evangelischer Theologie mit Wilhe1m Herrmann überein.

2. Die Zeit zwischen den beiden Weltkriegen hat einerseits den kriegsbereiten Nationalismus in den evangelischen Kirchen gesteigert, andererseits aber auch gewichtige Gegenstimmen hervorgebracht. Ich nenne hier exemplarisch den »Weltbund für (internationale) Freundschaftsarbeit der Kirchen«, dem es um eine bewußte christliche Friedensarbeit zur Verständigung der Völker ging. Er hatte einen starken Rückhalt in der Berliner Theologischen Fakultät, die auch ihren Privatdozenten *Dietrich Bonboeffer* angeregt hat, sich energisch für die Friedensarbeit zu engagieren. Aber auch *Otto Dibelius* forderte in seinem Buch "Frieden auf Erden?« 1925 mit Nachdruck, daß die Kirche für das Recht auf Kriegsdienstverweigerung eintreten müsse.

3. Erst das Ergebnis des Zweiten Weltkrieges hat die Stellung der evangelischen Kirche zum Krieg grundsätzlich verändert.

a) Als auf deutschem Boden zwei staatliche Gebilde entstanden, die beide einem um-

2. W. Herrmanne Ethik, 3. Auf!. *1904,* S. 199, *200* und 193.

fassenden Bündnis-, Gesellschafts- und Militärsystem sich einordneten oder einordnen mußten, war es geschehen um die Selbstverständlichkeit, mit welcher der Staat den Kriegswillen seiner Bürger beanspruchen konnte. Jetzt sahen sich die Kirchen mit der absurden Frage konfrontiert, ob Christen in einem Teil Deutschlands verpflichtet werden könnten, mit der Waffe in der Hand gegen Christen im anderen Teil Deutschlands zu kämpfen. Die kirchlichen Erklärungen betonten seitdem immer wieder, daß der Krieg in keiner Form eine Lösung der deutschen Probleme und der internationalen Fragen sein kann; der Anspruch der Staaten auf die Kriegsbereitschaft ihrer Bürger wurde vielfach relativiert. Das Recht auf Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen ist von der Evangelischen Kirche in Deutschland bekräftigt worden>, Allerdings kann man kaum sagen, daß die Mehrheit der evangelischen Bevölkerung sich mit Entschiedenheit hinter diese kirchlichen Aussagen stellr'.

Wie schwierig das Problem der Wehrverpflichtung geworden ist, bemerkt man freilich erst, wenn man genauer die theologischen Begründungen für die Stellungnahmen analysiert. Traditionell berief man sich bei der Gehorsams- und Dienstpflicht der Christen gegenüber dem Staat, auch beim Wehrdienst, auf Römer 13,1-7, wo gesagt wird, daß jedermann sich den übergeordneten Gewalten unterordnen solle. Luther hat die Worte »übergeordnete Gewalten« mit dem Begriff -Oberkei«, also Obrigkeit übersetzt, so daß es bei ihm heißt: »jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat.. Wer aber ist nun in der deutschen Situation nach der Gründung der Bundesrepublik und der DDR eigentlich die Obrigkeit, die Gewalt hat? Otto Dibe1ius bestritt 1959, daß die Regierung der DDR in vollem Sinne Obrigkeit sei. Ähnliche Einschränkungen wurden, wenn auch mit entgegengesetzter politischer Tendenz, gegenüber der Bundesrepublik gemacht. Da die Bundesrepublik dem Westen und das heißt militärisch der NATO eingegliedert ist, sprachen Theologen wie *Walter Künneth* und *Hans Asmussen* von einer christlichen Verpflichtung, den freien Westen gegen den anti christlichen Osten zu verteidigen. Der Gehorsam der Christen wurde dann also nicht mehr auf den Nationalstaat bezogen, sondern auf ein supranationales Gebilde, das den Charakter einer Allianz von Staaten und eines ideologisch zusammengehörigen Blockes hat. Ob die Verpflichtung von Römer 13,1-7 einfach auf dieses supranationale Gebilde übertragen werden kann, ist fraglich. Deutlich zeigt sich die Tendenz inzwischen, die Sicherung des Friedens im universalen Maßstab zu der obersten Verpflichtung zu erheben und erst diesem Gesichtspunkt nachgeordnet die staatlichen Ansprüche an den Christen als Bürger zu beurteilen.

b) Die Fragen, die mit der Bewaffnung von Ost- und Westdeutschland aufgeworfen wurden, erhielten eine weitere Zuspitzung durch das Problem der Wiederaufrüstung und atomaren Bewaffnung der Bundeswehr, das 1956 akut wurde. Es waren die 18 Atomwissenschaftler, die in der Göttinger Erklärung vom 12. April 1957 der deutschen öffentlichkeit deutlich die Gefahren des Atomkrieges aufzeigten. In der Erklärung heißt es:

---

3. Synodale Erklärung der EKD, 6.-11. 10. 1952 in Elbingerode, in: G. *Heidtmann:* Hat die Kirdie geschwiegen? Berlin, 3. Aufl. 1964.
4. Vgl. demnächst den Band 3 der Reihe »Studien zur Fricdensforschung«: Konflikte zwischen Wehrdienst und Priedensdrensr, Ein Strukturproblem der Kirche, hg. von *U. Duchrow,* Stuttgart 1970.

»Durch Verbreitung von Radioaktivität könnte man mit Wasserstoffbomben die Bevölkerung der Bundesrepublik wahrscheinlich heute schon ausrotten. Wir kennen keine technische' Möglichkeit, große Bevölkerungsmengen vor dieser Gefahr zu schützen.« Trotz dieser offenen Worte und trotz mancher anderer Informationen gab es bis heute in der deutschen Bevölkerung wenig Neigung, diesen Tatbestand voll zu realisieren. Keine Macht der Welt ist imstande, bei Ausbruch eines großen Krieges die deutsche Bevölkerung vor annähernd vollständiger Vernichtung durch Atomwaffen zu schützen. Neuere Schätzungen besagen, daß wohl Amerika und Rußland bei einem Atomkrieg vielleicht nur 50 Prozent ihrer Bevölkerung verlieren und sich in 20 bis 50 Jahren von einem Atomkrieg erholen könntent: für Deutschland aber besteht diese Chance nicht. Das wahrscheinlichste Kriegsbild ist die Vernichtung der deutschen Bevölkerung. Dies muß in aller Schroffheit ausgesprochen werden, um jede falsche Sicherheit zu zerstören.

c) Nachdem die Einsicht sich durchgesetzt hatte, daß der Atomkrieg unter allen Umständen vermieden werden müsse, und nachdem es nicht gelungen war, bindende Abrüstungsvereinbarungen durchzusetzen, wandelte sich die Problemlage grundlegend. Man konzentrierte sich darauf, die neuen Waffen als Abschreckungsmittel mit dem Ziel der Kriegsverhinderung bereitzustellen. Diese Strategie der gegenseitigen Drohung hat den Effekt gehabt, daß die USA und UdSSR für zwei Jahrzehnte zum Verzicht auf eine kriegerische Auseinandersetzung gezwungen worden sind. Das bedeutet aber: Die internationale Ordnung wurde nur durch ein System kalkulierter Drohungen stabilisiert. Dabei erlangt die in diesem System unentbehrliche Abschreckung ihre volle Wirksamkeit erst dadurch, daß eine Großmacht, deren Land durch einen überraschungsangriff verwüstet wird, dennoch die Möglichkeit hätte, aus sogenannten »gehärteten« Stellungen heraus einen posthumen Vernichtungsschlag gegen den Angreifer zu richten. Jede Macht weiß also, daß ein eigener Präventivangriff mit hoher Wahrscheinlichkeit zur eigenen Vernichtung führt. In dieser brutalen Form wurde atomare Rüstung ein grundlegender Faktor der Friedenssicherung-.

4. a) Erst die Auseinandersetzungen über atomare Waffen führten dazu, daß man sich in der evangelischen Kirche der Lehre vom gerechten Krieg erinnerte und sie zusammenhängend diskutierte. Diese Lehre ist nach Anfängen in der Alten Kirche und bei *Augustin* vor allem im Mittelalter ausgebildet worden. Sie diente nicht der Legitimierung und sittlichen Rechtfertigung des Krieges, sondern entstand in einer Zeit, in der die Christen den Krieg noch als ein unvermeidliches übel in dieser Welt betrachten mußten. Daher bemühte man sich um sittliche Regeln, welche die Schrecken und Grausamkeiten des Krieges in Grenzen hielten. Andererseits war man überzeugt, daß die Obrigkeiten verpflichtet seien, die Bürger vor kriegerischer und räuberischer Gewalt zu schützen, notfalls auch mit dem Mittel des Krieges. Nur weil Schutz und Schirm für die Untertanen als ein Werk christlicher Ver-

---

5. Vgl. C. *F. von Weizsäcker:* Das ethische Problem der modernen Strategie, in: Europa-Archiv, 24. Jg., 1969, S. 187.

6. H. Kahn: On Thermunuclear War, New York 1960. - Strategie der Abrüstung, hg. von D. G. *Brennan,* deutsche Ausgabe von *U. Nerlich,* Gütersloh 1962.

antwortung und Liebe angesehen wurde, konnte es einen -gerechten Krieg- geben. *Thomas von Aquin* zum Beispiel behandelt dieses Thema im Traktat von der Liebe und gibt drei Merkmale für den gerechten Krieg: 1. Nur eine rechtmäßige Autorität darf ihn beginnen; 2. es muß ein gerechter Grund vorhanden sein; 3. es muß eine rechte Absicht vorliegen".

Auch die Reformatoren nahmen Elemente der Lehre vom gerechten Krieg auf. Sie erklärten: Der gerechte Krieg darf nur Mittel der Selbstverteidigung gegen schweres Unrecht und für lebenswichtige Güter sein, als ultima ratio, wenn alle friedlichen Mittel erschöpft sind. Dabei ist abzuwägen, ob durch den Krieg nicht höhere Güter aufs Spiel gesetzt werden und größeres Unrecht als der Anlaß zum Krieg entsteht. Wer einen gerechten Krieg führt, darf mit den gewaltsamen Mitteln nicht über das zur Abwehr Notwendige hinausgehen und muß einen gerechten Frieden zum Ziel haben. Naturrecht und Völkerrecht dürfen also durch die Kriegsführung nicht aufgehoben werden. Wo der Krieg nicht gerecht ist, da sind nach kirchlicher Lehre die Christen verpflichtet, sich nicht zu beteiligen. *Luther* sagte dazu in der Schrift von den guten Werken: "Wenn ein Fürst wollte kriegen, der eine öffentlich-ungerechte Sache hat, dann soll man gar nicht folgen und helfen, dieweil Gott geboten hat, wir sollen unseren Nächsten nicht töten noch Unrecht tuns.«

Diese Lehre, in der es auch nach Luther vor allem darauf ankam, gerechte von ungerechten Kriegen zu unterscheiden und sich an letzteren nicht zu beteiligen, hätte erhebliche kirchliche und politische Bedeutung gewonnen, wenn sie von den Kirchen mit Nachdruck und Konsequenz vertreten worden wäre. Zweifellos hätte sie zu einer Fülle von Konflikten zwischen der Staatsgewalt und den Christen geführt. Sie hätte auch gegenüber den expansiven Nationalstaaten der Neuzeit und gegenüber imperialistischen Tendenzen eine starke Kritik wachgehalten. Daß dieses nicht geschehen ist, darf man nicht der Lehre vom gerechten Krieg vorwerfen, sondern muß man den Kirchen und der Christenheit anlasten. Es ist ihnen in dieser Sache nicht gelungen, eine kritische 'bistanz zur politischen Welt aufrechtzuerhalten.

b) 1956 stand die Kirche vor der Frage, ob ein mit atomaren Waffen geführter Krieg überhaupt -gerechter- Krieg sein kann. Diese Frage wurde in der evangelischen Kirche in Deutschland verneint: die Kriterien des gerechten Krieges sind nicht anwendbar. Denn in einem solchen Krieg wird durch Waffengewalt zerstört, was man schützen will. So groß das Unrecht auch sein mag, welches zu einem solchen Kriege führt, die Folgen des Krieges werden ein noch größeres übel sein, nämlich die Vernichtung der Bevölkerung.

Aus dieser Lage ergab sich nun für die kirchlichen Stellungnahmen zum Krieg folgendes Fazit": 1. Die Beteiligung am Atomkrieg ist unter allen Umständen zu verwerfen. 2. Eine Beteiligung an einer Rüstung, welche der Kriegsverhinderung durch atomare Abschreckung dient, kann noch nicht unter allen Umständen als unchristlich verworfen werden. Sie steht aber unter zwei Bedingungen. a) Sie muß uneingeschränkt der Verhinderung des Atomkrieges dienen. b) Sie muß die Zeitspanne zu konstruktiver Arbeit am Frieden nützen. 3. Der Soldat darf beim Ausbruch eines Atomkrieges nicht dazu gezwungen werden, ato-

7. S. th. 2 **I r** q *40.*
8. WA 6,265.
9. 11 Thesen in: Atomzeitalter - Krieg und Frieden, a.a.O, S. 226-236.

mare Waffen anzuwenden. Sollte die atomare Abschreckung versagen, muß der Soldat noch einmal, entgegen der formalen Gehorsamspflicht. die Weigerung, sich am Einsatz der Vernichtungswaffen zu beteiligen, als eine Gewissenspflicht beanspruchen können. Wenn die militärische Führung damit rechnen muß, so schafft das freilich für sie einen Unsicherheitsfaktor; sie muß und soll aber dieses Risiko der Gehorsamsverweigerung vor Augen haben, wenn sie zu Mitteln greifen will, die zu verwerfen sind. In dieser höchst kritischen Situation fällt der Militärseelsorge eine Verantwortung zu, die ihr niemand abnehmen kannl".

c) Weil es eine weitere Aufgabe der Friedenssicherung gibt: die Abwehr von kleineren übergriffen mit konventionellen Waffen, ist der Dienst des Soldaten auch heute noch sinnvoll. Allerdings mit einer Einschränkung: Auch in einem konventionellen Krieg ist der deutsche Soldat nicht in der Lage, sein Land wirklich zu schützen. Wenn die Armeen mit ihren Waffen voll zum Einsatz kommen, werden sie das Land in eine Wüste verwandeln. Sinnvoll ist nur die abschreckende Gegenwehr bis zu einer bestimmten Schwelle, also nur der Einsatz der Bundeswehr in einer Polizei- und Grenzschutz-Funktion, so daß noch eine Zeitspanne für politische Verhandlungen geschaffen wird. Man kann also feststellen: Nur im Frieden und nur in Zeiten lokal begrenzter Gefährdung des Friedens schützt der Soldat sein Land.

d) Bedenkt man die komplizierten Sachverhalte, die ich in aller Kürze dargelegt habe, so ist es verständlich, daß die kirchliche Diskussion in der Frage des Atomkrieges und der Militärseelsorge nicht zu letzter Klarheit durchgedrungen ist. Und doch ist sie weitergekommen, als man gemeinhin denkt. Denn in einer Frage ist weitgehend Einigkeit erzielt worden: Die nationalprotestantische Anerkennung der vermeintlichen Staatsraison als oberstes Entscheidungskriterium ist durchgehend fallengelassen worden. Statt dessen wird allein der Friede, der alle nationalstaatlichen Interessen übergreift, als das für die Kirchen verbindliche oberste Ziel anerkannt.

Mit diesem verbindlichen Kriterium des Handelns muß über alle Mittel und Verhaltensweisen entschieden werden. Die gemeinsame Anerkennung der Friedensverwirklichung als verbindlicher Pflicht des Christen führte freilich noch nicht zur Einigkeit in der Wahl des Weges zu diesem Ziel. Hier gab und gibt es vielmehr in der EKD zwei konträre Grundpositionen, deren Berechtigung und deren Verhältnis zueinander jetzt zu erörtern ist.

Eine Position besteht auf dem exemplarischen Waffenverzicht als dem entscheidenden Beitrag zur Erreichung von Frieden. Die andere Position besteht darauf, daß in der gegenwärtigen internationalen Situation Rüstung und Militär als Faktoren der Friedenssicherung unentbehrlich sind. Die Konfrontation beider Positionen ist in der Spandauer Synode der EKD vom 30. April 1958 zum Austrag gekommen. Die entscheidenden Sätze aus der Entschließung lauten: »••• die Synode verwirft den mit Massenvernichtungsmitteln geführten totalen Krieg als unvereinbar mit dem Gewissen der Menschheit vor Gott '" Die unter uns bestehenden Gegensätze in der Beurteilung der atomaren Waffen sind tief. Sie reichen von der überzeugung, daß schon die Herstellung und Bereithaltung von Massenvernichtungs-

10. Vgl. *H. Kunst:* Bericht über die Evangelische Militärseelsorge, in: Der Dienst der Kirche unter den Soldaten, Godesberg 1965.

mitteln aller Art Sünde vor Gott ist, bis zu der Überzeugung, daß Situationen denkbar sind, in denen in der Pflicht zur Verteidigung der Widerstand mit gleichwertigen Waffen vor Gott verantwortet werden kann. Wir bleiben unter dem Evangelium zusammen und mühen uns um die überwindung dieser Gegensätze.«

Diese Entschließung ist manchmal abschätzig als »Ohnmachtsformel- bezeichnet worden. Aber das scheint mir allzu sehr die Problemlage zu vereinfachen. An den kontroversen Positionen drohte die Kirche auseinanderzubrechen. Indessen waren die gegensätzlichen Auffassungen noch nicht zureichend geklärt und in ihren letzten Folgen bedacht. In der Rückschau ist kaum zu bestreiten, daß jede der beiden Grundpositionen, wenn auch in verschiedenem Maße, ein bestimmtes Recht und ein bestimmtes Risiko in sich trägt. Erst wenn man sich das Risiko auf beiden Seiten klargemacht hat, kann man beurteilen, wie die Positionen einander zuzuordnen sind.

Ich beginne mit der Position, welche militärische Abschreckung für die primäre Form der Friedenssicherung hält. Sie will einen Zeitraum sichern, innerhalb dessen man durch kalkulierte beiderseitige Abrüstung zu einer tragbaren internationalen Ordnung kommt. An folgenden Punkten besteht ein Risiko: a) Das Gleichgewicht der Abschreckung, das einige Zeit funktioniert hat, wird in den siebziger Jahren seine Stabilität verlieren. Technische Beherrschung der Zerstörungskraft hat die Verluste des Atomkrieges wieder besser kalkulierbar gemacht; neue Entwicklungen destabilisieren das atomare Patt. Erfahrungsgemäß scheuen die Weltmächte, wenn sie um die Hegemonie ringen, nicht vor großen Verlusten zurück. Die Bundesrepublik und die DDR müssen in ihrer Abhängigkeit von den Weltmächten dem Gesetz, nach dem sie angetreten sind, folgen und werden dabei als der wichtigste Raum der militärischen Konfrontation der Machtblöcke die höchsten Verlustziffern in Kauf nehmen müssen. Das käme einer Vernichtung der deutschen Kultur gleich. Die Sicherung durch die Abschreckung würde dann gerade das zerstören, was gesichert werden sollte. b) Die ungeheuer aufwendige nukleare Rüstung verlangt wegen der erforderlichen finanziellen Mittel psychologische Beeinflussung der Bevölkerung: Kriegsbereitschaft muß erhalten oder geweckt werden!t. Diese Einstellung wirkt sich aus auf die Verhaltensweisen eines politischen Gemeinwesens. Durch die Massenkommunikationsmittel wird die Angst vor einem Angriff aufrechterhalten und die Bereitschaft bestärkt, darauf re-aggressiv zu reagieren. Diese Entschlossenheit erzeugt wiederum bei den Nachbarvölkern Furcht; sie können nicht sicher sein, ob die kriegerische Abwehrbereitschaft nicht in einer veränderten Situation in Angriffsbereitschaft umschlägt. Angesichts der unerledigten territorialen Probleme in Deutschlands Osten ist die Angst vor dieser Möglichkeit bei den östlichen Nachbarn erheblich, und diese Angst verschärft den ideologischen Konflikt, wobei wichtige Unterschiede zwischen der Sowjetunion und Staaten wie Polen und der Tschechoslowakei mit zu bedenken sind. c) Konsequente öffentliche Friedenserziehung wird unmöglich gemacht, wenn man gleichzeitig die Kriegsbereitschaft erhalten will. Daher gelingt es nicht, alle die geistigen, politischen und materiellen Energien freizusetzen, die zur Konkretisierung von Friedensbemühungen nötig sind. Es entsteht die Neigung, sich letztlich

11. D. *Senghaas:* Zur Analyse internationaler Politik, in: Politikwissenschalt Eine Einführung in ihre Krobleme, Köln 1969, S. 414.

doch nur auf das Funktionieren der Abschreckung zu verlassen. Dadurch stabilisiert man einen Zustand, den man im eigenen Interesse mit allen Mitteln überwinden sollte.

Angesichts des Risikos der militärischen Abschreckungspolitik besteht die Gegenposition auf einem exemplarischen Waffenverzicht. Er soll signalartig wirken und Initiativen zur Schaffung einer friedensfähigen Weltgesellschaft freisetzen. Durch Verzicht auf Verteidigung wird öffentlich dokumentiert, daß militärische Verteidigung und Rüstung keine legitimen, rationalen Mittel der Politik sein können. Alle Energien werden auf die Entdekkung und Entwicklung friedensfördernder Tendenzen konzentriert. Folgende Risikopunkte müssen genannt werden: a) Der exemplarische Waffenverzicht und die Verweigerung des Militärdienstes erzeugen, wenn sie eine bestimmte Größenordnung erreichen und sich in den potentiell gegnerischen Staaten nicht in gleicher Weise entwickeln, ein militärisches Kräftegefälle. In bestimmten Situationen kann das zu Pressionen führen und Interventionen begünstigen, wobei schon die Androhung massiver Gewalt dazu nötigen kann, sich dem Willen des Aggressors zu beugen. In letzter Konsequenz muß man also bereit sein, gegebenenfalls auch die politische Freiheit, Selbstbestimmung und Rechtssicherheit des eigenen Landes zu opfern. b) Verweigerung des Militärdienstes spricht dem politischen Gemeinwesen das Recht ab, politische Auseinandersetzungen mit militärischen Mitteln zu führen. Sie zielt daher nicht bloß auf den eigenen Staat, sondern ist – wenn sie sich nicht als Ergebnis einer absoluten Gesinnungsethik versteht – an die Bürger, insbesondere die Jugend anderer Staaten und Gesellschaftssysteme adressiert und schlägt ihnen vor, daß sie eine äquivalente Haltung einnehmen. Es ergibt sich dabei das Risiko, daß andere politische Systeme diese Haltung nicht zulassen und schon die geistigen Voraussetzungen, die zu einer solchen Haltung führen, eliminieren. c) Die Verweigerung der Verteidigungsbereitschaft schafft innergesellschaftliche und innenpolitische Spannungen. Sie bringt die betreffenden Gruppen in den Verdacht, daß sie nicht bereit seien, für Freiheit und Recht, deren Vorteile sie genießen, den Preis zu zahlen, den die Gesamtgesellschaft für sie zahlen muß. Dieser Verdacht könnte freilich beseitigt werden, wenn dem Wehrdienst äquivalente Opfer für einen Friedensdienst öffentlich zur Anrechnung gebracht wiirdent-. In beiden Verhaltensweisen, also der Bereitschaft zu militärischer Abschreckung und dem exemplarischen Waffenverzicht, ist das Risiko nur teilweise zu kalkulieren. Es können sehr schnell unvorhersehbare Konstellationen eintreten, welche die Grundlagen der bisherigen Entscheidungen in Frage stellen. Man muß also zugeben, daß keine der beiden Entscheidungen sich letztlich auf eine zwingende rationale Begründung berufen kann.

Wenn beide Handlungsweisen ihre Chancen und ihr Risiko haben, dann muß man klären, wie sie sich zueinander verhalten. In der kirchlichen Diskussion sind nun die beiden Grundentscheidungen als komplementäre Möglichkeiten einander zugeordnet worden. Der Begriff Komplementarität ist von einer Kommission der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg 1959 in die Diskussion eingeführt worden. Ich halte diesen Begriff für treffend. Er besagt folgendes: a) Sofern das gemeinsame Ziel die Friedensförderung ist, sind diese gegenläufigen Verhaltensweisen als komplementäres Handeln zu verstehen.

12. Vgl. demnächst *W. v. Etcbbom:* Erfahrungen der Fnedensdienste, in: Konflikte zwischen Wehrdienst und Priedensdrenst, siehe oben Anm. 4.

b) Als einzelner, der vor der Frage der Wehrpflicht steht, kann man nur das eine oder das andere wählen: Wehrdienst oder Waffenverzicht. c) Beide Grundentscheidungen ergänzen sich aber, wenn man ihre öffentliche Bedeutung im politischen Gemeinwesen als ganzem ins Auge faßt: die Abwehrbereitschafl: hält einen Raum frei, innerhalb dessen Schritte zur Schaffung einer Friedensordnung unternommen werden können und müssen; der Waffenverzicht aber macht deutlich, daß das bisherige System der Abschreckung nicht ständig fortbestehen kann, sondern durch eine Friedensordnung abgelöst werden muß. d) Komplementarität meint kein zeitlos-stabiles Nebeneinander beider Verhaltensweisen für alle Zukunft. Sie sind nur in einer übergangszeit möglich. Auf eine Formel gebracht: Im Schutze einer noch bestehenden Verteidigungsbereitschaft muß unter öffentlicher Würdigung des Waffenverzichtes der übergang in einen friedensfähigen Zustand des internationalen Systems vorbereitet werden.

Il.

1. a) Heute, ein Jahrzehnt nach der Auseinandersetzung über die atomare Bewaffnung, müssen wir feststellen, daß das Abschreckungssystem den Atomkrieg als größte Katastrophe verhindert hat. Durch den immer schärfer in Erscheinung tretenden Konflikt zwischen den reichen Industrieländern und den Entwicklungsländern sind jedoch zahlreiche neue Krisenherde entstanden, die eine Gefahr für den Weltfrieden bedeuten. So müssen wir prüfen, ob die 1959 errungenen und formulierten Erkenntnisse ausreichen, um heutige Fragen zu beantworten. Dazu ist es nötig, daß wir uns die Veränderung der weltpolitischen Situation vergegenwärtigen. Untersucht man die kriegerisch ausgetragenen Konflikte der vergangenen Jahre, so zeigt sich eine wachsende Tendenz zur Ausweitung lokaler Kriege. Nachdem künstliche koloniale Einheiten zu selbständigen Staaten wurden, sind alte Stammes- und Rassenkonflikte wieder aufgebrochen. Im Ringen um lebensfähige Staatengebilde stellt der Krieg in jenen Ländern noch immer ein Mittel nationaler Politik dar. Es besteht aber ständig die Gefahr, daß diese Kriege sich durch Beteiligung der Industrienationen ausweiten. Diese haben seit Jahren die Rolle der Waffenlieferanten für Konflikte in den Entwicklungsländern übernommen. Anstatt zur friedlichen Lösung beizutragen, wetteifern zwanzig Nationen um den Vorrang im Waffenhandel (USA, UdSSR, Schweiz, CSSR, Belgien an der Spitze). Diese jenseits der offiziellen politischen und ökonomischen Beziehungen sich vollziehende Einflußnahme auf Auseinandersetzungen zwischen jungen Staaten bewirkt, daß diese lokalen Kriege stets in sich die Gefahr der Internationalisierung und damit der Verlängerung der gewaltsamen Auseinandersetzung tragen.

b) Hinzu kommen Spannungen innerhalb jener Länder, deren Entwicklung an erstarrten politischen Strukturen scheitert. Hunger und Armut steigern von Jahr zu Jahr das Verlangen der Bevölkerung in den Entwicklungsländern, an der wachsenden Güterproduktion der Industrienationen teilzuhaben. Die Weltarmut wird also zu einer Quelle von Frustrationen und Konflikten, die zu Revolution und Aufstand führt. Jede Veränderung des Regimes bietet aber den Machtblöcken eine Chance, ihren Einflußbereich zu erweitern. Sie tendieren daher zu Interventionen in derartigen Bürgerkriegen. Auch hier besteht die Gefahr der Internationalisierung lokaler Konflikte.

Greift eine hochgerüstete Großmacht wie Amerika in Vietnam ein, gibt es für arme, nichtentwickelte Völker als Mittel der Verteidigung nur die Methode des Guerilla-Krieges. Wie wir besonders aus dem Vietnamkrieg wissen, kann er lange durchgehalten werden; die grausamen Methoden der Kriegsführung, die alle Regeln eines -gerechten Krieges- außer adit lassen, führen zu ungeheuren Zerstörungen und Verlusten.

c) Der Vietnamkrieg gibt uns darüber hinaus Anlaß, nach den Auswirkungen der neuen strategischen Konzepte, wie sie im Rahmen des Abschreckungssystems entwickelt wurden, zu fragen. **In** der von *Herman Kahn* entwickelten Eskalationssrrategie, die durch schrittweise Steigerung des Waffeneinsatzes den Gegner zu Verhandlungen zwingen will, ohne auf dessen totale Niederlage abzuzielen, hoffte man ein Mittel zur Bändigung des Krieges gefunden zu habent-. Diese Form, konventionelle Mittel der Verteidigung mit Methoden der Drohung zu verbinden, hat sich jedoch als Täuschung erwiesen. Es fällt leicht, begrenzte Mittel in einem Konfliktfall einzusetzen und diese jeweils geringfügig in den verschiedenen Phasen des Krieges zu steigern. Weil aber die Opfer auf den ersten Stufen der Gewaltanwendung nicht umsonst bleiben sollen, steigen auf beiden Seiten die Interessen am Gegenstand des Konflikts. Darum wird man hier und dort bereit, neue Opfer zu bringen und damit einen »Preis« zu zahlen, den beide Parteien für das, was auf dem Spiel stand, zunächst nicht geboten hätten. Je höher der Konflikt eskaliert, um so stärker wird die Notwendigkeit für den hochgerüsteten Gegner, glaubhaft zu machen, daß er noch zerstörerischere Waffen einsetzen wird. Das heißt schließlich: Nicht nur die kampfführende Truppe, sondern auch Siedlungen und Städte werden strategisches Ziel. Je glaubhafter diese Drohungen werden, um so mehr schwindet die Möglichkeit, den Gegner davon zu überzeugen, daß das Angebot des Waffenstillstands und der Verhandlung ernst gemeint ist. Auch die Eskalationsstrategie hat also keinen gangbaren Weg gewiesen, Konflikte zu lösen, ohne durch den Krieg Katastrophen großen Ausmaßes herbeizuführen.

Abgesehen von der Zerstörungskraft der nuklearen Waffen werden in den skizzierten Kriegsmodellen der Gegenwart entscheidende Regeln zur Bändigung des Krieges, wie sie im Zusammenhang mit der Lehre vom gerechten Krieg entwickelt wurden, außer Kraft gesetzt. Durch neue strategische Begriffe wie zum Beispiel der »Quasi-Kombarranten- verschwindet die Unterscheidung zwischen Zivilbevölkerung und Militär. Innerhalb der Eskalationstheorie (counter-city-strategy) wird auf fortgeschrittener Stufe des Krieges die Zivilbevölkerung bewußt zum Ziel des Angriffs gewählt, um die Kapitulationsbereitschaft zu fördern. Es sind also unter dem Schutz des atomaren Patts seit der Verschärfung des Nord-Süd-Konflikts neue Kriegsmodelle entstanden. Die Zahl der lokalen Kriege wurde nicht vermindert.

2. Bedenkt man diese Entwicklung militärischer Auseinandersetzungen in den vergangenen Jahren, so muß man sich fragen, ob das Absdiredcungssysrem wirklich leistet, was es verspricht.

a) Das Gleichgewicht des Schreckens hat den Atomkrieg zwischen den Industrienationen bisher zwar verhindert; die Gefahr konventioneller Kriege aber, die sich ausweiten und

13. H. Kahn: Eskalation. Die Politik mit der Verniditungsspirale, Berlin 1965.

zu Katastrophen führen, ist größer geworden. Technologische Entwicklungen gefährden zudem das erreichte Gleichgewicht zwischen den Machtblöcken. Nur durch anhaltenden Rüstungswettlauf, besonders durch Investitionen für wissenschaftliche Forschung auf diesem Gebiet, kann das noch bestehende Gleichgewicht aufrechterhalten werden. Nach zuverlässigen Voraussagen wird es in den siebziger Jahren seine Stabilität verlieren. Darüber hinaus erfordert dieser Weg der Friedenssicherung so hohe Rüstungsausgaben, daß ungeheure finanzielle Mittel, menschliche Arbeitskräfte und Begabungen gebunden sind, die für eine konstruktive Entwicklungspolitik unentbehrlich sind. Friedenssicherung durch Abschreckung verhindert, wenn man nicht bald über sie hinauskommt, den erstrebten friedlichen Wandel der politischen Strukturent",

b) Das Abschreckungssystem hat zu weiteren Konsequenzen geführt, die im Zusammenhang mit unserem Thema zu bedenken sind. Dieses Sicherheitssystem hat die Machtblöcke dazu gezwungen, ihre Einflußgebiete scharf abzugrenzen. Um Mißverständnissen über die politischen Absichten vorzubeugen, mußten jene Linien genau festgelegt werden, deren überschreitung zu militärischen Reaktionen führt. Bei Ausbruch von Feindseligkeiten an den Grenzen haben konventionelle Truppen die Aufgabe, festzustellen, ob es sich um Zwischenfälle oder geplante größere Aggressionen handelt (crisis management), Die scharfe Abgrenzung der Interessensphären zwingt zugleich zur Bereitschaft, sich in die Einflußsphäre des Gegners nicht einzumischen. Dies war beim ungarischen Aufstand 1956, in der Kuba-Krise und bei der sowjetischen Intervention in der CSSR genau zu beobachten. Durch das stillschweigende Abkommen der Großmächte über Nichteinmischung wächst aber audi ihre Handlungsfreiheit und Willkür im eigenen Bereich. Die USA griff mit Waffengewalt ein, als Staaten zu sozialistisch wurden (Dominikanische Republik, Guatemala), die Sowjetunion, als eine Regierung zu demokratisch wurde (CSSR). In beiden Fällen geschah dies aus Furcht, andere Staaten könnten dem Vorbild folgen und dadurch die Vorherrschaft des eigenen gesellschaftlichen Systems in Frage stellen. Auf diese Weise wird eine progressive Rechtsentwicklung innerhalb der Machtblöcke, nämlich zu sozialerer Gerechtigkeit in Lateinamerika und zu größerer politischer Freiheit im Ostblock, verhindert. Das ist der böse »Preis- einer Friedenssicherung, die primär durch Abschreckung bestimmt wird.

c) Solange durch diese Methoden der Kriegsverhütung das Denken in Freund-Feind-Kategorien weiter genährt wird, scheut man sich nicht, neue Kampfmittel zu erfinden. Wir wissen, daß sogenannte B- und C-Waffen hergestellt werden, die in Zukunft auch den übergang vom kalten zum heißen Krieg fließend machen können. Krankheitserreger zur Schädigung und Tötung von Gegnern oder Vernichtung von Pflanzen und Haustieren sind heute sehr leicht zu erzeugen. In Spray-Dosen können sie verbreitet und dadurch so unauffällig eingesetzt werden, daß sie sich auch ganz unkontrollierbar bei innerpolitischen Auseinandersetzungen brauchen ließen. Durch derartige neue Möglichkeiten, Feinde lautlos zu vernichten, werden wir von neuem vor die unausweichliche Frage gestellt, ob wir bereit sind, aus den Bedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt die Konsequenzen zu ziehen und alle verfügbaren Kräfte zur Förderung des Friedens einzusetzen.

---

14. D. *Sengbaas*- Abschreckung und Frieden. Studien Zur Kritik der Abschreckung, Frankfurt am Main 1969.

3. Angesichts der Erfolglosigkeit bisheriger Bemühungen, das Abschreckungssystem zu überwinden, die Abrüstung voranzutreiben und der Bevölkerung in den Entwicklungsländern bessere Lebensbedingungen zu schaffen, kann es nicht verwundern, wenn auf der Genfer Weltkonferenz von 1966 nach einer »Theologie der Revolution- gefragt wurde. Christen, die sich für Frieden und Gerechtigkeit engagieren, suchen nach Wegen, die notwendigen Veränderungen der Strukturen schneller voranzutreiben, um Leiden und Tod von Millionen von Menschen vorzubeugen. Vergleicht man die Kriterien des Handelns, die in einigen Theorien der Revolution entwickelt werden, so erkennt man, daß uns hier die alte Lehre vom gerechten Krieg, deren Gültigkeit unter den Bedingungen unserer Zeit verworfen wurde, in einer neuen Gestalt begegnet - vor allem in der Rechtfertigung kollektiver Gewaltanwendung. Die Unruhe in der jungen Intelligenz, ihr Protest gegen stagnierende Reformversuche und das Festhalten an alten, nicht auf die Zukunft ausgerichteten Vorstellungen und Normen rückt angesichts der hier nur kurz dargelegten Prozesse in ein anderes Licht: Die Jugend protestiert, wenn auch oft mit unzulänglicher Begründung, gegen den Vietnamkrieg. weil die internationalen Beziehungen dringend einer Wandlung bedürfen; sie fordert radikale Veränderung gesellschaftlicher Institutionen, weil friedliche Reformversuche seit Jahren in den Anfängen steckenbliebent-. Diese Protestbewegung weist uns darauf hin, daß wir uns in einem sehr tiefgreifenden unausweichlichen Umbruch befinden, dessen Dimensionen wir bisher kaum erkannt haben. Wenn es also heute um Zielsetzungen geht, die vor der Zukunft zu verantworten sind, müssen wir jetzt fragen: Was kann die Kirche zur Friedensförderung beitragen?

IH.

1. Im Spannungsfeld des Ost-West-Konfliktes hat die Evangelische Kirche in Deutschland an einigen konkreten Problemen friedensfördernde Initiativen entwickelt. Internationale Entspannung kann nur vorankommen, wenn jeder Staat seine eigenen friedensgefährdenden Konflikte anpackt und öffentlich diskutiert; gerade das aber wird oft durch Vorurteile und kurzfristige Interessenpolitik im eigenen Lande verhindert. Mit erschreckender Deut-Iidikeit wurde das durch das öffentliche Echo auf die Vertriebenendenkschrift sichtbar; während die Denkschrift in Polen eine verheißungsvolle Resonanz gefunden hat[16], hat die feindliche Reaktion auf die Denkschrift, die auch innerhalb der evangelischen Kirche zu beobachten war, für viele Ausländer den Verständigungswillen der deutschen Bevölkerung sehr zweifelhaft gemacht.

Dennoch war es von großer Bedeutung, daß dieser kirchliche Schritt getan wurde und eine Fortsetzung fand in der Studie über die Friedensaufgaben der Deutschen und in einigen evangelischen Stellungnahmen zum Vertrag über die Nichtverbreitung von Kernwaffen[17]. Die Erziehung zum Frieden und das Friedenszeugnis der Kirche kann nur glaub-

15. Report of the Theological Commission of the Christian Peace Conference (Prague) presented to the CPC advisory committee at Sofia in October 1966: The just Revolution.

16. G. *Scharffenorth:* Echo und Wirkung in Polen. BIlanz der Ostdenkschrifl:, Darstellung, Analyse, Dokumentation, Harnburg 1968.

17. Friedensaufgaben der Deutschen. Eine Studie, Gütersloh 1968. - G. *Howe:* Kriegsverhutung und Frie-

haft sein, wenn konkrete Schritte geschehen, an denen die Probleme und Aufgaben deutlich werden.

2. Nun fragt sich allerdings, ob die evangelische Kirche den Weg, der sich aus dem Fazit der Atomdiskussion ergab, konsequent weitergegangen ist. Zwei Gruppen innerhalb der Kirche, nämlich die Militärpfarrer und die Friedensdienstgruppen, sollen den konkreten Anhalt geben, um Antwort auf diese Frage zu finden.

a) Die Schaffung der Militärseelsorge hat zu Auseinandersetzungen geführt, die ich im einzelnen nicht rekapitulieren möchte; es geht um die Sachfrage, ob diese Form der Seelsorge heute legitim und berechtigt ist. Das Hauptargument für diese liegt in der Einsicht, daß die komplizierte Problematik unseres Verteidigungssystems, insbesondere im Krisenfalle, eine sachkundige Beratung der Gewissen nach militär-unabhängigen Gesichtspunkten nötig macht. Gerade wenn man neuere, gegen die Grundgedanken der sogenannten -inneren Führung- gerichtete Tendenzen in der Bundeswehr mit Beunruhigung beobachtet und wenn man weiß, wie leicht sich im Militär aller Länder eine isolierte Mentalität mit einem eigenen Schwergewicht entwickelt, wenn man weiter berücksichtigt, wie wenig die Struktur der Armeen die öffentliche Klärung der Probleme unter Offizieren und Soldaten zuläßt, ist es wichtig, daß eine klare und verbindliche Beratung im Sinne eines durchdachten Friedensauftrages erfolgt - auch wenn die Widerstände gegen solche Seelsorge innerhalb des Militärs erheblich sind. Der Militärseelsorger ist in gleicher Weise für den waffentragenden Soldaten wie für den Wehrdienstverweigerer aus Gewissensgründen da; gerade das macht seine Stellung so schwierig, weil verständlicherweise das Militär volle Solidarität von ihm fordern möchte, während er selbst kritische Distanz wahren muß. Es ist kein Zweifel, daß viele Militärpfarrer sich in dieser prekären Situation von ihrer Kirche im Stich gelassen fühlen, weil man es ihnen als einer isolierten Gruppe überläßt, die Probleme allein durchzukämpfen. Die Gefahr einer bloßen Anpassung an ihre Umwelt wird für die Militärpfarrer um so größer, je mehr sie kirchlich isoliert werden.

Nachdem seit ein bis zwei Jahren die Zahl der Wehrdienstverweigerer aus politischen Gründen sprunghaft: gewachsen ist, verschärft: sich die Problematik noch. Die bisherigen Bestimmungen für die Anerkennung der Wehrdienstverweigerung passen nicht mehr für die jetzige Situation, die Formen des Ersatzdienstes sind unzureichend. Sie bringen nicht klar zum Ausdruck, daß der Wehrdienstverweigerer kein Drückeberger ist, sondern einen eigenen Beitrag für das politische Gemeinwesen und eine internationale Friedensordnung leisten will. Die Konflikte in der Truppe häufen sich, die politische Führung und das Parlament zeigen wenig Initiative-s. Ein erfreulicher Schritt ist das Entwicklungshelfergesetz, das gerade diesen Gesichtspunkt deutlich macht. Aber es ist nur für einen kleinen Personenkreis anwendbar, also nur ein Schritt neben vielen anderen, die nötig sind.

In dieser Situation genügt es nicht mehr, was die evangelische Kirche bisher in ihren

---

densstrukturen. Eine Studie über den Vertrag Zur Nichtverbreitung von Kernwaffen, Gütersloh 1968. - Nichtverbreitung von Kernwaffen. Ein Problem der Friedenssicherung, Beiträge von L. *Raiser,*]. *Seetzen,* D. *Gupta,* l- *R. Schlesmger, A. Kramish,* C. *F. v. Weizsdcker,* G. *Howe,* Witten und Berlin 1968.

18. M. Hoogen: Jahresbericht des Wehrbeauftragten 1968, Drucksache *V/3912* vom 19. Februar 1969.

Beratungsstellen für Wehrdienstverweigerer geleistet hat; vielmehr ist es nötig, mit allem Nachdruck und im Zusammenwirken der verschiedensten Sachverständigen produktive Formen eines gesellschaftlichen Dienstes neben dem Wehrdienst zu entwickeln und diesen bewußt unter die Zielsetzung der Friedensförderung zu stellen.

b) Wie wichtig diese Aufgabe ist, läßt sich auch erkennen, wenn man die bisherige Entwicklung in den Gruppen der Kriegsdienstverweigerer beobachtet. Wer sich zum exemplarischen Waffenverzicht entschließt, wird wohl bei seiner Entscheidung beraten, aber nachher bleibt er mit seiner Gruppe isoliert. Der Ersatzdienst wird zum Aushilfsdienst, in dem Arbeiten getan werden müssen, die kein anderer tun will. Produktiv wäre es hingegen, die persönliche Entscheidung des Wehrdienstverweigerers als bewußte Entscheidung für Friedensförderung anzunehmen und planmäßig entsprechende Formen des Einsatzes zu entwickeln.

Solche Formen des Einsatzes gibt es jedenfalls schon in Ansätzen; sie entstammen durchweg aber nicht innerdeutschen kirchlichen Initiativen, sondern gehen auf die verschiedensten ökumenischen Anregungen zurück. Die Gruppen, von denen ich spreche, lassen sich nach vier unterschiedlichen Zie1richtungen gliedern: 1. Mittel- und langfristige Versöhnungsdienste; 2. Hilfsdienste durch kurzfristigen Katastropheneinsatz; 3. Entwicklungsdienste, überwiegend zum community development, zur Strukturentwicklung in Gemeinden; 4. Verständigungsdienste, vor allem in Form von ökumenischen und internationalen Jugendarbeitslagern. Die Zugehörigkeit zu diesen Gruppen ist im allgemeinen unabhängig von der Frage der Wehrdienstverweigerung.

In den letzten zwanzig Jahren haben rund zwanzigtausend Freiwillige in Deutschland an solchen Einsätzen teilgenommen. Die Hilfen, die sie durch den Staat und auch durch die Kirchen erfahren haben, sind gering. Man neigte dazu, sie als Schwärmer und Enthusiasten abzutun. Tatsächlich aber handelt es sich hier um höchst konstruktive Initiativen, die eine immer größere Bedeutung erhalten werden, wenn Kirche und Gesellschaft insgesamt begreifen, daß beharrliche Arbeit an Brennpunkten des Unfriedens, des sozialen Elends und in Ausbildung und Erziehung nötig ist.

Die erwähnten Friedensdienstgruppen haben die Erfahrung gemacht, daß sich das Engagement junger Menschen verbraucht, wenn der Einsatz nicht durch eine fundierte Ausbildung vorbereitet, ausgewertet und in der eigenen Gesellschaft bekanntgemacht ist. Das aber, was zu einer durchdachten Ausbildung im Sinne von Friedens- und Entwicklungsdienst gehört, können diese Gruppen nicht aus privaten Mitteln aufbauen. Ich bin überzeugt, daß an dieser Stelle gezielte und planmäßige Hilfe der Kirchen nötig und möglich ist, und zwar so, daß Friedensdienste und Entwicklungsdienste im Zusammenhang miteinander aufgebaut werden. Die von der Weltkirchenkonferenz in Uppsala 1968 angeregten Beschlüsse der Spandauer Synode der EKD West, zur Mobilisierung von kirchlichen Haushaltsmitteln für die Entwicklung, sind der sachgemäße Ausgangspunkt für solche kirchlichen Initiativen.

Ich möchte noch einen Schritt weitergehen: Ich finde, daß die kirchliche Entscheidung für zwei Formen der Friedensförderung, die Sicherung durch Wehrdienst und durch den exemplarischen Waffenverzicht, nur dann komplementären Charakter hat, wenn die Kirchen

nidit nur Pfarrer als Militärseelsorger abstellen, sondern über die Beratungsstellen für Wehrdienstverweigerer hinaus in großem Stil und in produktiver Weise Friedensdienste und Entwicklungsdienste von gleichem Gewicht und gleichem Rang aufbauen helfen; ihre Bedeutung wird, wenn es gelingen sollte, die Zivilisation vor großen Katastrophen zu bewahren, künftig immer größer werden. In ihrer Arbeit aber wird erst das eingelöst werden, was Synoden und kirchliche Gremien seit den fünfziger Jahren immer wieder gefordert und zugesagt haben: der entschiedene Einsatz für Friedensverwirklichung.

Die Weltkirmenkonferenz von Uppsala hat die Kirchen aufgerufen, sich ihrer Okumenizität, ihrer universalen Einheit bewußt zu werden. Das ist nur möglich, wenn die Kirchen es lernen, auch in ihrem Handeln über die provinziellen und nationalen Grenzen hinauszuwachsen. Sie können das aber nur realisieren, wenn sie mit allen Kräften die beiden entscheidenden Aufgaben angreifen: Frieden und Entwicklung. Beide Aufgaben müssen mit Sachverstand und Engagement angepackt werden; wer das tut, der wird in ganz neuer Weise entdecken, wie die Botschaft des Evangeliums eine Dynamik hat, die auch in der gegenwärtigen zerrissenen, ungerechten und friedlosen Welt uns mit all unserem Tun und Lassen nach Frieden suchen läßt, nicht nur für uns selbst, sondern auch für alle die, denen Christus Frieden verheißen hat.

Prof. t». H. E. Tödt *69 Heidelberg, Schloßwolfsbrunnenweg 20*

Die Friedensverantwortung der Kirche

Von

GERTASCHARFFENORTH

I.

Die Synode der Evangelischen Landeskirche in der Pfalz hatte am 9. Mai 1969 beschlossen, »die Verantwortlichkeit der Kirche für den Frieden zu erhöhen und zu aktivieren«, Ein Ausschuß von Vertretern der Gemeinden, der Kirdienregierung, kirchlicher Werke und am Frieden engagierten christlichen Gruppen wurde gebildet und mit der Verwirklichung des Synodalbeschlusses beauftragt. Dieser Vorgang war das Ergebnis mehrfacher eingehender Erörterung der Friedensproblematik in der Synode und in informellen Gruppen. Die Synoden aller Landeskirchen haben in den vergangenen Jahren nach den Konsequenzen des kirchlichen Friedensauftrages gefragt. Es wurden Ausschüsse für Einzelfragen - Hilfe für Opfer von Krieg und Gewalttat, kirchliche Entwicklungshilfe u. a, - gebildet. Bisher hat jedoch nur die Pfalzer Synode es gewagt, sich mit der umstrittenen Frage der Verantwortung für den Frieden zwischen den Völkern wirklich auseinanderzusetzen und auf Grund sachkundiger Information Konsequenzen daraus für ihr Handeln zu ziehen.

Diese Entscheidung verdient aus zwei Gründen Beachtung:

1. Mit diesem Beschluß wurde das vollzogen, was der Kirche heute immer wieder bestritten wird: Die Synode versuchte, die Aufgabenstellung der Kirche der veränderten Situation anzupassen. Angeblich ist die Kirche infolge ihrer Rückständigkeit oder wegen der divergierenden Meinungen in ihrer Mitte dazu nicht in der Lage.

2. An Stelle einer negativen Entscheidung, nämlich dem Beschluß, die Entlassung aus den Verpflichtungen des Militärseelsorgevertrages zu

beantragen, erfolgte innerhalb der Synode eine klare Willensbildung für konstruktive Schritte zur Realisierung der Friedensverantwortung. Daß dies geschehen ist trotz mancherlei Bedenken und einiger gewichtiger Einwände, hat exemplarische Bedeutung für die Aufgaben, die von der Evangelischen Kirche in Deutschland in den kommenden Jahren zu erfüllen sind.

Die moderne Informationstheorie hat uns Einblick vermittelt in die Prozesse, die bei derartigen Vorgängen der Information über schwierige Sachfragen, deren Diskussion und die darauffolgenden Entscheidungen sich vollziehen. Bei dem Prozeß der Information kommt es nicht nur auf den Inhalt der Nachrichten, die der »Sender« ausgibt, sondern ebenso auf deren Empfänger an. »Sender« und »Empfänger« sind nicht voneinander zu trennen. Zwei Thesen von *Carl Friedrich von Weizsäcker* besagen: 1. Information ist nur, was verstanden wird. 2. Information ist nur, was neue Information erzeuget. Wenn der »Empfänger« in seinem Bewußtseinsniveau nicht verändert wird, dann ist keine Information zustande gekommen.

Das Sitzungsprotokoll der Synode belegt gerade dies: Obwohl die Synodalen den vorliegenden Antrag sehr verschieden beurteilten, haben sie auf Grund von fundierten Sachinformationen ihr Urteil revidiert oder präzisiert. Durch die Modifikation der Meinungen wurde ein neues Informationsniveau erreicht. Der Beschluß, die Friedensverantwortung in der Pfälzer Kirche zu aktivieren, hat neue Information erzeugt: Durch Publikation und Aktion, durch gezielte Bewußtseinsbildung und den Aufbau kirchlicher Friedensdienste soll der vielfach gefährdete Friede nun nach Kräften gefördert werden.

Diese Willensbildung in der Synode kann weitreichende Wirkungen haben, wenn es dem Ausschuß gelingt, die in der Mai-Synode zur Sprache gekommenen Intentionen aufzugreifen, zu einer sachlich vertretbaren Konzeption der Friedensverantwortung zu entwickeln und diese dann in die Praxis kirchlichen Handeins umzusetzen. Damit sind zugleich zwei Stufen der Arbeit dieses Ausschusses bezeichnet.

1. C. *F. von Weizsäcker:* Materie, Energie, Information. Unveröffentlichtes Manuskript 1969, S. 10.

Die soziale Realisierung von Frieden in Kirche und Gesellschaft kann nur in der Zusammenarbeit von Praktikern der verschiedenen kirchlichen Ebenen und Sachkennern der Friedensforschung vorangetrieben werden. Die gewohnte Trennung von Theorie und Praxis verfehlt bei dieser Aufgabe die Sache, um die es geht. Erkenntnisse der Friedensforschung müssen eingehen in neue Aufgabenstellungen. Erfahrungen aus der Praxis müssen kritisch reflektiert und bei neuen Initiativen berücksichtige werden. Auf diese Weise kommt ein kooperativer Arbeitsprozeß zustande.

Die verschiedenartige Sachkenntnis und Erfahrung der Ausschußmitglieder, ihr unterschiedlicher Zugang zu den Problemen in der gegenwärtigen politischen und innerkirchlichen Situation, ist kein Hindernis, sondern die Voraussetzung dafür, daß fruchtbare Arbeit geleistet werden kann. Denn die Sache »Frieden« läßt sich abkürzend damit beschreiben, daß es darauf ankommt, von divergierenden Positionen her ein gemeinsames Handeln auf die Zukunft hin zu ermöglichen. Wie wir auf die Herausforderung der großen Zukunftsaufgaben reagieren, wird bestimmen, ob und was »Prieden« sein wird. Traditionelle Dienste und neue Ansatzpunkte oder Initiativen müssen zusammen gesehen werden, wenn wir die Friedensverantwortung der Kirche konkretisieren wollen.

11.

Friedensdienst der Kirche in der gegenwärtigen Krisensituation. Die Friedensaufgabe der Kirche ist lange Zeit überwiegend im Horizont des eigenen Staates gesehen worden. Darin haben die ökumenischen Konferenzen einen Wandel bewirkt. Durch die Konferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf 1966[2] sind den Kirchen zum erstenmal die Probleme der Entwicklungsländer in ihrem Zusammenhang mit wirtschaftlichen und politischen Tendenzen in den Industrienationen bewußt geworden. Die Konferenz für weltweite Zusammenarbeit von Beirut 1968[3] war ein erster Versuch, die schwierigen Fragen

2. Appell an die Kirchen der Welt. Berichtshand, besorgt von *H. Krüger,* Stuttgart und Berlin 1967.
3. Weltentwiddung. Die Herausforderung an die Kirchen, Konferenz für weltweite Zusammen-

wirtschaftlicher Entwicklung in ökumenischer Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche zu untersuchen, um diejenigen Veränderungen des Wirtschaftssystems in Gang zu bringen, die für die jungen Staaten von existentieller Bedeutung sind. Das Gewicht und die Kompliziertheit der ökonomischen Fragen waren Anlaß dafür, daß die Probleme der sozioökonomischen Entwicklung auf der Weltkirchenkonferenz in Uppsala (1968) aus dem umfassenden Thema der Sektion IV »Gerechtigkeit und Frieden in den internationalen Beziehungen- ausgegliedert und einer eigenen Sektion (III) zugewiesen wurden-, Ein Vergleich der Vorlagen, Protokolle und *Ab*schlußberichte von Sektion III und IV zeigt, wie eng beide Problemkreise miteinander verflochten sind. Will eine Kirche die Empfehlungen von Uppsala aufgreifen - und dieser Notwendigkeit kann sich keine diristliehe Kirche heute entziehen -, dann kann dies nicht selektiv geschehen. Die Verantwortung für weltweite Entwicklung und für Frieden und Gerechtigkeit sind nicht voneinander zu trennen.

überraschenderweise zeigt sich nun aber, daß bei den Beschlüssen der Span dauer Synode der EKD im Herbst 1968 zur kirchlichen Entwicklungshilfe unbewußt ein solcher selektiver Prozeß stattgefunden hat. Durch eine genaue Untersuchung der Texte läßt sich dies nachweisen. Es ist hier nicht der Ort, diesen Vorgang zu analysieren; das Faktum aber kann nicht verschwiegen werden und gibt Anlaß, die Entscheidung der Pfälzer Synode, Friedensdienste der Kirche aufzubauen, besonders zu begrüßen. Manches spricht dafür, daß dieser Prozeß selektiver Rezeption der Empfehlungen von Uppsala mit der Krisensituation in der Bundesrepublik seit den Studentenunruhen und der Zunahme der Kriegsdienstverweigerungen zusammenhängt. Angesichts der um den Wehrdienst entstandenen Konflikte sind in der Kirche noch einmal die Fragen aufgebrochen, die zwischen 1955 und 1959 bei der Wiederaufrüstung der Bundesrepublik und möglicher atomarer Bewaffnung der Bundeswehr leidenschaftlich diskutiert wurden. Es zeigen sich heute Tendenzen, hinter die Ergebnisse theologischer Reflexion in der Atomdebatte zurückzufallen und das großzügig gehandhabte Recht der Kriegsdienstverweigerung enger zu interpretierens, Das ist auch politisch gesehen bedauerlich, denn mit der Sicherung des Rechts auf Kriegsdienstverweigerung im Grundgesetz hat die Bundesrepublik gegenüber anderen europäischen Staaten einen wichtigen Vorsprung errungen. Die evangelische Kirche hatte im Dilemma der atomaren *Ab*schreckung durch die These vorn »komplementären« Handeln, von den bei einzelnen Personen sich gegenseitig ausschließenden, aber jeweils auf Frieden gerichteten Verhaltensweisen, einen Weg beschritten, der institutionelle Regelungen für künftige Veränderungen offenhielt. In den darauffolgenden Jahren sind allerdings wichtige Konsequenzen dieser These nicht vollzogen worden, nämlich die Einrimtung von Friedensdiensten verschiedener Art, die ergänzend zum kirchlichen Dienst in der Militärseelsorge und der Beratung der Kriegsdienstverweigerer den Aufbau neuer Friedensstrukturen ermöglichen solltens.

In den sogenannten Heidelberger Thesen von 1958, die am Ende einer zweijährigen Kommissionsarbeit über die Problematik des Atomkrieges formuliert wurden, ist bei einer aktuellen nationalen "Frage (atomare Bewaffnung der Bundeswehr) zum erstenmal die Aufgabe der Friedenssicherung in den universalen Horizont gestellt worden. Alle Bemühungen um Erhaltung des Friedens müssen heute, so wird dort gefordert, an dem Kriterium der Herstellung des Weltfriedens gemessen werden und nicht primär an Ruhe und Sicherheit, Macht und Wohlstand des eigenen Staates oder Bündnissystems. Die aus den technischen Entwicklungen resultierenden Veränderungen überholen ständig die bestehenden Formen und Instrumente der Friedenssicherung. Darum müssen die Be-

arbeit in Entwicklungsfragen, 21. bis 27. April 1968 Beirut, Genf 1968.

4. Bericht aus Uppsala 1968, hg, von *N. Goodall*, deutsche Ausgabe von *W. Müller-Rämfeld*, Genf 1968.

5. Vgl, demnächst *W. von Eichborn:* Politisierung der Kriegsdienstverweigerung; und *P. A. Hausmann:* Kriegsdienstverweigerung als Rechtsproblem, in: Konflikte zwischen Wehrdienst und Friedensdienst, siehe S. 161, Anm, 4.

6. Vgl, die 4. und 11. Heidelberger These, in: Atomzeitalter – Krieg und Frieden, siehe S. 163, Anm. 9, und S. 159, Anm. 1.

dingungen des Weltfriedens laufend verbessert werden. Frieden wurde hier als dynamischer Prozeß verstanden; er muß durch gemeinsame Anstrengungen der Völker und Staaten, der Gruppen und der einzelnen Menschen erarbeitet werden.

Dieses Ziel der Friedensförderung aber ist in der EKD zugunsten bloßer Sicherung des bestehenden Friedens aus dem Blick geraten. Die Komplementaritätsthese wurde in der Kirche aufgenommen, aber den traditionellen Vorstellungen von der nationalen Verteidigungspflicht angepaßt. So umging man einen Konflikt und verdrängte ein Problem, das auch die Aufgaben dieses Ausschusses betriffi: die Notwendigkeit, Beiträge dazu zu leisten, daß allmählich, aber konsequent die gegenwärtigen Strukturen in Kirche und Gesellschafl: verändert werden und auf lange Sicht eine Weltrechtsordnung möglich wird. Die auf dem Kirchentag 1967 umstrittene Formel vom »Priedensdienst mit und ohne Waffen« bestätigt den hier angedeuteten Vorgang. Infolge des statischen »und« verdeckt sie den notwendigen dynamischen Wandlungsprozeß, auf den die Heidelberger Thesen hinwiesen. Die Aufgabe, den Frieden zu wahren und bessere Friedensbedingungen herzustellen, bedarf unter veränderten Bedingungen immer wieder einer neuen Präzisierung. Die Fragestellungen haben sich gegenüber den fünfziger Jahren erheblich verändert. Der Vietnamkrieg, der Nahostkonflikt, die revolutionären Prozesse in Lateinamerika, die Herstellung von B-und C-Waffen, die Entwicklung von ABM-Systemen zeigen, daß Friedenssicherung durch Abschreckung die Probleme der Welt nicht zu lösen vermag.

Die Kritik der jungen Generation an unserer Gesellschafl:sordnung richtet sich zu einem wesentlichen Teil gegen die Tatsache, daß es nicht gelungen ist, konstruktive Schritte zur Friedensförderung zu unternehmen. In kirchlichen und gesellschafl:lichen Institutionen beobachten wir einen Verfall der DienstbereitschafI:; dieses Phänomen ist die Quittung dafür, daß wir zwar den Wohlstand zu steigern verstanden, aber sinnvolle, an der Zukunft orientierte Ziele nicht zu stecken vermochten. Die Chance der ersten Phase eines neuen, am Weltfrieden orientierten Verständnisses von Wehrdienst und exemplarischem Waffenverzicht wurde verpaßt. Mit dem Recht auf Kriegsdienstverweigerung wurde zwar die individuelle ethische Entscheidung geschützt; die Intentionen einer überzeugten Minderheit, die sich für den Frieden engagieren will, wurden in ihrer Bedeutung für die Förderung des Friedens nicht erkannt. Der Begriff und die Formen des »Ersatzdiensres« machten deutlich, daß diese Gruppe der Kriegsdienstverweigerer auf eine Negation festgelegt wurde. Damit blieb ihnen aber eine Chance vorenthalten, ihre Überzeugung durch Beteiligung an Friedens- und Zukunftsaufgaben zu bewähren.

Die »Politisierung« der Wehrdienstpflichtigen, die nach dem Bericht des Wehrbeauftragten der Bundeswehr erhebliche Schwierigkeiten bereitete", muß in diesem Zusammenhang gesehen werden. Ein wachsendes politisches Engagement und Kritik an der Gesellschaft ist auch bei den Friedensdienstorganisationen zu beobachten. Für diese Gruppen ist es unverständlich, daß es trotz der seit vier Jahren steigenden Nachfrage nicht gelungen ist, vermehrte Einsatzmöglichkeiten in Entwicklungsländern und an Brennpunkten sozialer Konflikte zu schaffen - daß die Gesellschafl: es sich leisten kann, qualifizierte junge Menschen 18 Monate subalterne Arbeit verrichten zu lassen, statt sie für derartige Aufgaben auszubilden und sinnvoll einzusetzen; sie verstehen nicht, daß die Kirche kein Interesse zeigt, die wichtigen Erfahrungen der meist aus ökumenischen Initiativen hervorgegangenen Friedensdienste (EIRENE, Weltfriedensdienst, Internationaler Zivildienst, Aktion Sühnezeichen u. a.) zur Kenntnis zu nehmen und in das Leben der Gemeinden einzubringen. Diese Freiwilligen haben bei ihren langfristigen Einsätzen an Brennpunkten sozialen Elends oder politischer Konflikte jene Horizonterweiterung erfahren, die es ermöglicht, Einstellungen und Verhaltensweisen zu ändern und sich an Zukunftsaufgaben zu orientieren. Für die erstrebte Bewußtseinsveränderung in den Gemeinden, von der die Beschlüsse der Spandauer Synode (1968) sprechen, sind diese Gruppen unentbehrlich.

Daß die Kirchen lernen müssen, neue Verhal-

---

7. M. Hoogen: jahresbericht 1968, siehe S. 171, Anm. 18; dort S. 5-16.

tensweisen einzuüben und sich schöpferisch an politischen Aufgaben des Friedens zu beteiligen, darauf weisen die Empfehlungen der Weltkirchenkonferenz von Uppsala mit allem Nachdruck hin. Die Mitarbeit aller Gemeinden daran wird als unerläßliche Aufgabe angesehen. Welche Formen gezielter Friedensdienste entwickelt werden sollten, bezeichnen die Empfehlungen von Sektion III und IV von Uppsala. Sie helfen uns, die Spannungen in unserer Gesellschaft unter umfassenderen Gesichtspunkten zu betrachten. Die Konflikte in unserer Kirche und in der Gesellschaft verweisen auf notwendige Wandlungen; sie können Änderungen in Gang bringen, wenn man sie nicht verdrängt, sondern bereit ist, ihre Ursachen kritisch zu durchdenken.

III.

Die Initiativen der Kirchen in den Niederlanden. Die Besinnung auf den Friedensauftrag hat sich in anderen Kirchen als ein wichtiger Faktor der Integration erwiesen, der überraschende Wirkungen zur Folge hatte. An einem Modell aus der ökumene möchte ich dies verdeutlichen. In den Niederlanden haben sich 1965 die Hervorrnde Kerk und die katholische Kirdie und mit ihnen fünf andere Kirchen und Denominationen zur Bildung einer zwischenkirdilidien Aktionsgemeinschafl für die Friedensförderung entschlossen. Dazu veranlaßte sie die Einsicht, daß die Probleme der Entwicklungsländer keinen Aufschub dulden. Hinzu kam die Erkenntnis, daß die langjährige theologische Arbeit an der Kriegsproblematik im Atomzeitalter, die in vielen Synodalerklärungen ihren Niederschlag fand, nidit vermocht hatte, friedenshemmende ,Strukturen in der Kirdie und der Gesellschaft zu überwinden. Die Bildung des »Interkerkelijk Vredesberaad« hat sich als so entscheidend erwiesen, daß es gelang, in drei Jahren etwa 200 selbständig arbeitende Gruppen in den größeren Städten des Landes zu bilden. Diese haben sich ihrerseits die soziale Realisierung von Frieden mit je verschiedenen Schwerpunkten der Aktivität zur Aufgabe gestellt. Dabei werden sie von einem neu geschaffenen Informationszentrum in Amersfoort beraten, das wichtige Ergebnisse der Friedensforschung auswählt und in »Abstracts« (Kurzfassungen) zugänglich macht. Vorschläge für Kurse der Erwachsenenbildung und für Gemeindeseminare werden dort erarbeitet und Referenten vermittelt. Zur Eröffnung des Parlamentsjahres im September wird im ganzen Land eine »Friedenswoche« veranstaltet, in der das ausgesuchte Thema des Jahres öffentlich diskutiert wird, vor allem auch mit Abgeordneten des Parlaments. Von einer interdisziplinären Studiengruppe des »zwisdienkirchlichen Friedensrates« unter Leitung von *Dr. P. van Andel* wird jährlich ein »Cahier voor Vredesfraagstukken« als Ausgangsbasis für diese Aktivitäten vorbereitet. Diese Schwerpunktbildung in der Thematik ermöglicht es, in einer sorgfältigen kritischen Nacharbeit zu prüfen, was gelungen und was nicht erreicht ist. Seit zwei Jahren sind diese neuen Aufgaben auch in das Kursprogramm des großen Laieninstituts »Kerk en WereId" in Driebergen aufgenommen worden. Akademietagungen an sechs Wochenenden im Jahre stehen dort unter der gleichen Thematik. Das Geheimnis der überraschenden Wirkungen scheint mir bei diesem Modell in folgenden Schrieren zu liegen:

1. Bildung eines Steuerungskreises (»Interkerkelijk Vredesberaad«) mit einer Studiengruppe von qualifizierten Theologen und Wissenschaftlern der Friedensforschungsinstitute und Universitäten.

2. Schwerpunktbildung in sachlicher und zeitlidier Hinsicht.

3. ökumenische Zusammenarbeit auf allen Ebenen der Kirchen.

4. Verzicht auf den Partikularismus der einzelnen Kirchen, Gruppen und Institutionen, ohne Preisgabe des eigenen Ansatzes.

5. Fortlaufende Information über die sich verändernden Fragestellungen der Friedensverantwortung (Studiengruppe, Informationszentrum, Publikationsorgan).

6. Selbstkritische Reflexion durch jährliche Nacharbeit der »Friedenswoche«.

7. Laufende Kommunikation zwischen Gemeinden, kirchlichen und gesellsmaftlichen Gruppen, Akademien und Forsmungsinstituten.

Die Frage der »Dienstpflicht, Dienstverweigerung und des Dienstangebotes« durch Friedens- und Entwicklungsdienst war das Thema der Friedenswoche 1968. Im Blick auf die zunehmenden Kriegsdienstverweigerungen hatte

Kardinal *Al/rink* im Juni 1967 einen Vorstoß beim Verteidigungsminister der Niederlande unternommen. Namens der Pax Christi und mit öffentlicher Unterstützung der Hervormde Kerk beantragte er, daß für Kriegsdienstverweigerer aus politischen Gründen eine Alternative geschaffen würde, indem man die niederländische UNO-Brigade aus der NATO herauslöste. Der Antrag wurde mit zwei Argumenten begründet: 1. Die UNO-Truppe leiste unparteiische Dienste zur Friedenssicherung. Die Teilnahme an einer Friedensaktion der Vereinten Nationen erfordere geistig, politisch und militärisch eine spezialisierte Ausbildung, die innerhalb der NATO-Truppen nicht erfolgen kann. 2. Die Herauslösung der UNO-Brigade aus der NATO würde durch die bisher noch nicht erkannte Alternative zur Wehrpflicht einen Ausweg aus den inneren Konflikten zahlreicher Wehrpflichtiger bedeuten. Diejenigen, die prinzipielle Bedenken gegen die Ableistung der Wehrpflicht innerhalb des nuklearen Abschreckungssystems haben, aber die Notwendigkeit einer UNO-Polizeitruppe zur Verhinderung von Kriegen bejahen, könnten eine spezielle, auf Friedensaktionen im Rahmen der Vereinten Nationen gerichtete Ausbildung erfahren. Weil dieser Einsatz eindeutig auf Gewaltverhinderung gerichtet ist, würden viele Wehrpflichtige nicht grundsätzlich die allgemeine Dienstpflicht verweigern.

Der Verteidigungsminister hat den Antrag im September 1967 mit der Begründung abgelehnt, es sei nicht einzusehen, inwiefern sich die AufgabensteIlung der UNO-Brigade von derjenigen der NATO-Truppe unterscheide. Die NATO-Truppe habe faktisch durch ihr Bestehen eine Friedensaufgabe erfüllt. Sie verstehe sich auch als Armee für den Frieden. Auch die UNO-Brigade habe als Vertreter der neutralen Weltorganisation gewaltsame Zusammenstöße zu verhindern oder zu beendigen. Somit bestehe eine »absolute übereinstimmung in der Zielsetzung« der NATO und der Vereinten Nationen. Der Antrag der Kirchen müsse demnach abgelehnt werden.

Da dieser Versuch scheiterte, haben Theologen und Sachkenner der Friedensforschung, insbesondere des Polemologischen Instituts von Professor *Röling* in Groningen, an diesen Fragen weitergearbeitet. Durch die Aktionen der Friedenswoche 1968 wollte der ,.Interkerkelijk Vredesberaad« das Parlament und die öffentlichkeit davon in Kenntnis setzen, daß die Christen in der Frage des Friedens auf weitergreifende Lösungen drängen. Theologisch wurde das Plädoyer für die alternative Dienstpflicht von C. *A. ter Linden*, Militärpfarrer der Hervormde Kerk, und *C,J.M. Ruygers*, Vorsitzender von »Justitia et Pax« in den Niederlanden, wie folgt begründets: 1. Wehrdienstverweigerer und diejenigen, die trotz aller Bedenken den Dienst in der Truppe absolvieren, sind nicht so weit voneinander entfernt, als es zunächst scheint. Keiner entkommt der Schuld, in die insbesondere die Industrienationen verstrickt sind; keiner entkommt der Aufgabe, gegen die bestehende weltpolitische Situation zu protestieren und sich für eine supranationale Weltrechtsordnung einzusetzen. 2. Auch dann, wenn das heutige auf Gewaltanwendung beruhende politische System allmählich durch eine internationale Weltordnung ersetzt wird, entfällt nicht die Notwendigkeit, in bestimmten Krisensituationen Gewalt auszuüben. Das ist dann allerdings eine Gewalt anderer Art: während heute der Schwerpunkt der Gewalt bei der nuklearen Abschreckung liegt, wird später in Konflikten die durch eine »Weltregierung« kontrollierte Gewalt nur durch eine mit konventionellen Waffen ausgerüstete UNO-Polizei ausgeübt. 3. Der Wehrdienstverweigerer bestreitet der Obrigkeit nicht das Schwert, das Paulus ihr in Römer 13 ausdrücklich zubilligt. Er fragt sich jedoch, um welches Schwert und um welche Obrigkeit es sich heute im Zeitalter der Atomwaffen handelt. Das von Paulus gemeinte Schwert des Römischen Reiches in der Pax Rornana habe sein Analogon im »Weltreichsschwert der Vereinten Nationen«, nicht aber in der irrationalen Abschreckungsapparatur, mit der heute Nationalstaaten und Blocksysteme einander einen gewaltsamen Frieden aufzwingen. 4. Die Gleichsetzung der Ziele von NATO und UNO stelle also eine unerlaubte Vereinfachung der Probleme dar. Die Realität zeigt, daß die Mittel, mit denen NATO und UNO ihre Aufgabe zu erfüllen suchen, völlig verschieden sind. Völlig

8. Cahiers voor Vredesvraagstukken 1968.

verschieden sind auch die Folgen ihres Handelns beim Nichterreichen dieser Zielsetzung. 5. Der »relative« oder »selekrive« Pazifismus kann ebenso auf einer Gewissensentscheidung beruhen wie der absolute Pazifismus, den das Gesetz respektiert. Das Aufnehmen von politischen überlegungen in die Festlegung des eigenen Standpunktes höhlt die Gewissensentscheidung keineswegs aus, sondern macht sie realer und konkreter. 6. Das Gesetz über Wehrdienstverweigerung muß den veränderten Bedingungen menschlichen Zusammenlebens ebenso angepaßt werden, wie man auch in anderen Fragen Veränderungen in der Gesetzgebung, der Rechtsprechung und der Seelsorge Rechnung trägt. Da Regierungen sich bei derartigen Problemen nicht zu beeilen pflegen, sei es Aufgabe der Kirchen, auf öffentliche Diskussion der Probleme und Alternativen zu drängen.

Für die Niederlande würden sich somit folgende alternative Formen des Dienstes für die Gemeinschaft ergeben: a) traditioneller Militärdienst, b) Dienst in der Polizeirnacht der UNO, c) Arbeit in einem Entwicklungsland, d) Bürgerdienstpflicht.

Mit dieser und anderen Aktionen versuchen die Kirchen in den Niederlanden, Beiträge zum Wandel unserer politischen und sozialen Strukturen zu leistens.

IV.

Rahmenkonzeption von Friedensaktivitäten in einer Landeskirche. Auf der Weltkirchenkonferenz Uppsala 1968 wurde von den Sektionen für die »wirrschafeliche und soziale Weltentwicklung« und »Gerechtigkeit und Frieden in den internationalen Beziehungen« ein Katalog von Aufgaben erarbeitet, in den Vorschläge von Vertretern der Kirchen des Westens, des Ostens und der Entwicklungsländer eingegangen sind. Es wurde den Kirchen empfohlen, vor allem die folgenden Aufgaben ohne Verzug anzugreifen:

1. Bewußtseinsbildung in Kirche und Gesellschaft.
2. Erziehung zum Frieden.
3. Beiträge zur Entwicklung der Dritten Welt.
4. Beiträge zur Strukturveränderung des gegenseitigen Wirtschaftssystems.
5. Unterstützung der Abrüstungsbemühungen.
6. Entwicklung von Modellen des Friedensdienstes,
7. Integration vorhandener Friedensaktivitäten in das Leben der Gemeinden.
8. Entwicklung von Alternativdiensten zum Wehrdienst.
9. Überwindung der Rassendiskriminierung.
10. Hilfen für die Opfer von Krieg und Gewalttat.
11. ökumenische Kooperation bei den genannten Aufgaben 1-10.
12. Förderung der internationalen Zusammenarbeit (UNO-Organisationen u. a.),

Dieser Aufgabenkatalog bezeichnet Schwerpunkte der Dienste, die heute von den Kirchen erwartet werden. Nach übereinstimmender Überzeugung der Vertreter aller Kirchen ist jede Kirche zur Wahrnehmung dieser universalen Friederaverantwortung aufgerufen. Nun kann nicht jede Landeskirche das gesamte Spektrum der genannten Aufgaben allein in die Tat umsetzen. Aus der besonderen Situation, den personellen und materiellen Möglichkeiten ergeben sich für jede Kirche Schwerpunkte ihres Einsatzes für den Frieden. Um diese Empfehlungen zu konkretisieren, müssen aber vorliegende ökumenische Erfahrungen, soweit sie übertragbar sind, aufgenommen werden. Wenn man an bereits in der Kirche bestehende Aktivitäten anknüpft, ergeben sich folgende neue Aufgaben und Ansätze zu einer Weiterentwicklung bereits vorhandener Einrichtungen:

A. Bewußtseinsbildung in den Gemeinden und in der Gesellschafl. 1. Gemeindeseminare, die unter Beteiligung von Freiwilligen der Friedensdienstorganisationen geplant werden können, sollten über wichtige Friedensprobleme informieren. 2. Akademietagungen sollten die Friedensthematik aufgreifen und Diskussionen

9. In Cahiers voor Vredesvraagstukken 1969 und *1970* werden Fragen der Entwicklungsländer und der notwendigen Strukturveränderung in den Industrienationen behandelt. Die Arbeitsgemeinschaft »Kirche und Entwicklungszusammenarbeit« (wörtliche Übersetzung) hat ein Operationalisierungsprogramm der Empfehlungen von Uppsala Sektion III ausgearbeitet, deutsche Übersetzung FEST F IV, 18.

mit wichtigen gesellschaftlichen Gruppen (Gewerkschaften, Arbeitgeberverbände, Kollegien von Schulen und Bildungsinstituten) führen, um Anstöße zu weiterer Arbeit an diesen Fragen zu vermitteln. 3. Jugendlichen sollte die Teilnahme an internationalen Jugendfreizeiten in größerem Umfang als bisher ermöglicht und vermittelt werden.

B. Erziehung zum Frieden. 1. In Anknüpfung an bereits bestehende Versuche[10] sollten Unterrichtsmodelle für den Religionsunterricht entwickelt und erprobt werden. 2. Institute für Erwachsenenbildung könnten Kurse zur Friedensthematik durchführen. 3. Ferieneinsätze von Jugendlichen in international zusammengesetzten Friedensdienstgruppen sollten angeboten und ermöglicht werden (u. a. durch den Internationalen Zivildienst, Aktion Sühnezeichen).

C. *Kirchliche Entwicklungshilfe.* 1. Eine sorgfältige Information der Gemeinden über geplante und bereits laufende Projekte ist zu erstreben, um das Engagement für diese neuen Aufgaben zu wecken. Interessierte Gruppen könnten durch laufenden Kontakt einzelne Entwicklungshelfer auf ihrem Weg begleiten. 2. Gemeinden können Hilfen für Opfer von Kriegen und Gewalttat in Entwicklungsländern organisieren (Biafra, Hilfe für elternlose Kinder aus Vietnam, Friedensdorf e. V.).

D. *Aufbau von Friedensdiensten.* 1. Als Vorläufer heute erkannter Aufgaben haben die freien Friedensdienstorganisationen ein breites Spektrum von kurz-, mittel- und langfristigen Diensten in den Industriestaaten und in Entwicklungsländern eingerichtet und dadurch Beiträge zur überwindung von Notlagen und zum lOcommunity development« geleistet. Diese Gruppen haben wichtige Erfahrungen in gewaltfreien Aktionen gesammelt und haben oft in Konfliktsituationen Entscheidendes zur Befriedung beigetragentt, Durch Patenschaften, Begleitung von Freiwilligen und Förderung bestimmter Projekte können Gemeinden an diesen Aktivitäten Anteil nehmen. 2. Neue Trägerorganisationen (e. V.) könnten sich in den Landeskirchen bilden, um Modelle eines sozialen Friedensdienstes in der Bundesrepublik zu entwickeln. Dabei sollten sich die Kirchen die Erfahrungen der Vorläufer zunutze machen. Diese Friedensdienstorganisationen haben bisher von seiten der verfaßten Kirche und der Gemeinden noch wenig Hilfe erfahren. Hier stellt sich die Frage, ob diese Gruppen durch mangelnde Beachtung ihrer Aktivitäten aus der Kirche hinausgedrängt werden. Es sollte vielmehr möglich sein, sie durch Würdigung ihres Einsatzes und Aufnahme ihrer Erfahrungen zu intergrieren,

E. Militärseelsorge. Die Fragen, vor die sich die Militärpfarrer seit der Zunahme der Kriegsdienstverweigerungen gestellt sahen, sind ein gesamtgesellschaftliches Problem. Da die Kirche ausdrücklich die Verantwortung für die Beratung der Wehrpflichtigen, Soldaten und Offiziere übernommen hat, kann sie die Militärpfarrer in ihrem umstrittenen Dienst in der heute veränderten Situation nicht allein lassen. 1. Damit ein Prozeß wechselseitiger Information über neue Fragestellungen, Probleme und Einsichten zustande kommt, ist es notwendig, daß die Kontakte mit Soldaten, Offizieren und Militärpfarrern bei Tagungen vermehrt werden, um diese Träger bestimmter politischer Verantwortung nicht in die Isolierung zu drängen. 2. Wünschenswert ist es, daß sich wie in Holland Kreise bilden, die weiter an den gesetzlichen Bestimmungen für Anerkennung von Kriegsdienstverweigerern arbeitents,

F. Entwicklung von Alternativ-Diensten zum Wehrdienst. Die Diskussionen um den Ersatz-

10. Ein Arbeitskreis badischer und württembergischer Religionslehrer erarbeitet derartige Unterrichtsmodelle. Die Münchner Studiengesellschaft für Friedensforschung, Leitung Dipl.sPsychologin *ehr. Küpper*, hat sich seit einigen Jahren auf das Thema »Erziehung zum Friedens spezialisiert und jährlich eine Tagung mit Lehrern verschiedener Schultypen durchgeführt, bei denen Unterrichtsmodelle praktisch erprobt werden. - In Holland veranstaltet »Kerk en Were1d« Tagungen und Kurse für Lehrer regelmäßig; ähnliche Kurse führen Mitarbeiter des Polemologischen Instituts in Groningen durch.

11. *H. E. Tödt:* Die vernünftige Chance der Gewaltlosigkeit, in: Recht, Gerechtigkeit und Gewalt, Vorlesungen beim 14. Deutschen Evangelischen Kirchentag 1969, hg, von *F. Lorenz*, Stuttgart 1969, S. 18-33.

12. Vgl. Uppsala-Beridit, siehe oben Anm. 4; dort Sektion IV Teil II Absatz 21 zur selektiven Kriegsdienstverweigerung.

dienst im vergangenen Jahr haben es bewirkt, daß heute die Notwendigkeit, qualifizierte Formen sozialer Gemeinschaftsdienste zu schaffen, nicht mehr bestritten wird. Hier sind aber noch große Schwierigkeiten zu überwinden. 1. Zunächst müssen weiterhin Kriegsdienstverweigerer beraten werden. 2. Um Möglichkeiten des Einsatzes der Ersatzdienstpflichtigen zu verbessern, müssen weitere Plätze in Krankenhäusern, Alters- und Kinderheimen, in der offenen Sozialarbeit und der Katastrophenhilfe beschaffi: werden[13]. 3. Ersatzdienstleistende fordern seit Jahren eine Ausbildung für ihre Dienste. Hier kommt es darauf an, Modelle zu entwickeln, um die Vorbehalte der Träger diakonischer Anstalten und Krankenhäuser gegenüber den Ersatzdienstpflichtigen zu überwinden. Dringend notwendig ist es, den Begriff Ersatzdienst abzuschaffen (diskutiert wird der Begriff „Zivildienst«).

G. *Informationszentrum für Friedensdienst.* Die hier vorgeschlagenen Möglichkeiten, die Friedensverantwortung in bestehenden kirchlichen Aufgaben zu entfalten und neue Formen des Friedensdienstes aufzubauen, sind an eine unerläßliche Voraussetzung gebunden: Informationen über Ergebnisse der Friedensforschung und Friedensaktivitäten anderer Kirchen und Gruppen müssen in einem Zentrum gesammelt und ausgewertet werdenie. Ohne sachkundige Auswahl von Informationen und deren exakte, wissenschaftlich reflektierte Umsetzung für die Praxis kirchlichen Handelns verlieren sich neue Aktivitäten leicht in Dilettantismus oder scheitern an den Widerständen, denen sie begegnen werden. Ein derartiges Informationszentrum müßte auf der Ebene der EKD für alle Landeskirchen geschaffen werden. Wichtig wäre dabei die Zusammenarbeit mit Friedensdienstorganisationen, dem Diakonischen Werk, dem Missionsrat, publizistischen Organen und ökumenischen Friedensorganisationen. Von dorther könnten Gruppen und Gemeinden in ihren Vorhaben beraten werden.

Zu den Aufgaben, die über die Möglichkeiten einer Landeskirche hinausgehen, gehört auch der Aufbau einer Ausbildungsstätte für Friedens- und Entwicklungsdiensttä, deren Aufgabenstellung und Voraussetzungen hier jedoch nicht entwickelt werden können.

Diese Rahmenkonzeption kirchlicher Friedensverantwortung sollte dazu anregen, die Möglichkeiten im Bereich der Pfälzer Landeskirche zu prüfen und auszuschöpfen. Es wird entscheidend darauf ankommen, vorhandene Initiativen zu unterstützen und die Kooperation mit Aktivitäten der katholischen Kirche (Pax-Christi-Bewegung) und gesellschaftlicher Gruppen einzuüben. ökumenische Kontakte sind, wie das holländische Modell zeigt, von entscheidender Bedeutung, um den begrenzten Horizont einer Kirche und eines Staates bei den Bemühungen um Friedensförderung zu erweitern. Die Kirche hat in den zwei vergangenenen Jahrzehnten zahlreiche Erklärungen zur Friedensverantwortung abgegebente. An den praktischen Konsequenzen, die sie aus ihren Worten zieht, entscheidet sich ihre Glaubwürdigkeit.

13. Das Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung hat gute Vorarbeiten dafür geleistet. Ohne Mitwirkung der Kirchen und Wohlfahrtsverbände werden sich diese Ansätze jedoch nicht schnell genug entwickeln lassen. - Das Bundesverwaltungsamt hat die gesetzlichen Voraussetzungen für bestimmte Formen von Ausbildung geschaffen.

14. Vgl. Studien zur Friedensforschung, hg. von G. *Picht* und *H. E. Tödt,* Stuttgart 1969; Band 1: Friedensforschung als Problem für Kirche und Theologie, Einführung in die Studien; Gesammelte Aufsätze; Band 2: *Eva Senghaas-Knobloch:* Frieden durch Integration und Assoziation, Literaturbericht und Problemstudien.

15. Vgl. G. *Picht:* Memorandum über eine kirchliche Hochschule für Entwidtlungsdienst und Sozialpädagogik, September 1969, unveröffentlichtes Manuskript. - Die Friedensdienstorganisationen haben mit Vorarbeiten für ein Lehrprogramm begonnen.

16. Vgl. G. *Heidtmann:* Hat die Kirche geschwiegen? Siehe S. 161, Anm. 3.

t». G. *Scharffenorth* *69 Heidelberg, Klingelhüttenweg 10*

Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen. Eine Denkschrift der Kammer für soziale Ordnung der Evang. Kirche in Deutschland. Hg. vom Rat der EKD. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1970. 1,80 DM.

Im Rückblick auf die NS-Zeit war nach 1945 die Frage aktuell: »Hat die Kirche geschwiegen?« - Heute würden es manche gern sehen, wenn die Kirche schweigen würde oder zu bestimmten Fragen geschwiegen hätte. Ihnen Rede und Antwort zu stehen, ist der Sinn dieser »Denkschrift über die Denkschriften«. Man kann nur hoffen, daß sie nicht zu spät erschienen ist, daß also die Kreise, die das Schweigen der Kirche für richtig halten, nicht in der Kirche die Oberhand gewinnen.

Sowohl in der Einleitung (Abschn. 1-9, künftig nur mit Zahlenangaben zitiert) als auch in dem ersten grundlegenden Teil wird der Unterschied zwischen solchen Situationen, in denen ein klares »Nein« der Kirche bei »äußerster Gefährdung des Menschseins« (4) gefordert ist, und andern Verhältnissen, in denen dies nicht so offenkundig ist, nicht übersehen. Mit Recht wird aber darauf hingewiesen, daß die Kirche »nicht warten« darf, »bis sie ein -Nein- sprechen muß, sondern sie muß die Entwicklungen mitdenkend begleiten und dabei deutlich machen, wie christliche Verantwortung zu ihrer Korrektur und Beeinflussung wahrgenommen werden kann« (14): genau dieser Standpunkt ist in unserer Zeitschrift häufig vertreten worden.

Die Begründung dafür, das die Kirche zu gesellschaftlichen und politischen Fragen Stellung nehmen muß, wird aus dem »umfassenden Verkündigungs- und Sendungsauftrag ihres Herrn« abgeleitet (10); das macht die Abwehr des Mißverständnisses notwendig, als habe es diese Verkündigung nur mit dem Bereich der »Individualethik« zu tun: »Die Ansicht, dieser Rückzug auf die -innere Linie- sei unpolitisch, ist eine Selbsttäuschung. Christliche Existenz ohne politische Relevanz gibt es nicht« (20).

Wodurch ist diese »Selbsttäuschung« ans Licht gekommen? Hier muß daran erinnert werden, daß Theologie und Kirche diese Erkenntnis nicht ihrer eigenen Arbeit, sondern der Arbeit anderer Wissenschaften, besonders der Soziologie, verdanken. Sie haben gezeigt, daß jener »Rückzug« unweigerlich die Wirkung hat, daß die Kirche sich jeweils mit den bestehenden Verhältnissen abfindet und das heißt: politisch ihre Beibehaltung unterstützt. So wurde die konkrete Verantwortung für die Mitmenschen entwertet oder auf »persönliche Liebestätigkeit« beschränkt (10). Die Vertreter jenes Rückzugs auf die reine Innerlichkeit oder auf die Individualethik verschleiern heute ja auch kaum noch, daß sie politisch in jeder Lage auf der Seite der konservativen Krafte stehen, denen die Erhaltung von Ruhe und Ordnung heute wichtiger ist als das Nachdenken über die auf uns zukommenden Möglichkeiten und Gefahren der Zukunft.

Die Denkschrift hält mit Recht den Begriff »Wächteramt« der Kirche für problematisch, weil er zu leicht »den Eindruck erweckt, als werde nur nach draußen zu einer verlorenen Welt geredet« (11). Sie zieht die Begriffe »Gruppenseelsorge« und »gesellschaftliche Diakonie« vor (13). In diesem Zusammenhang wird das Bild der Kirche als eines Partners in der öffentlichen Meinungsbildung entworfen, der sich vor andern dadurch auszeichnet, daß für ihn »kein unmittelbares Eigeninteresse-s auf dem Spiel steht (16). Ist das so allgemein richtig? Von dem alten Bündnis zwischen »Thron und Altar« hatte die Kirche allerlei Vorteile ... Wer kann sie heute vor ähnlichen Fehlgriffen bewahren (vgl. »Die Zeit« vom 17. Oktober 1969: »Thron und Altar 1969« über das umstrittene Dokument zur Frage der Wehrdienstverweigerung)? Man wird nur sagen können: die Kirche *sollte* die hier anvisierte innere Unabhängigkeit aus »eigener« Kraft erringen können. Nicht selten müssen ihr dafür aber auch die Augen von andern geöffnet werden – seien es nun wachsame Publizisten oder Soziologen, wie oben bereits erwähnt.

In einer Rezension der Denkschrift ist mit Recht darauf hingewiesen worden, daß der Begriff des *Dialogs* in diesem Zusammenhang (15 f.) nur dann mit Recht gebraucht wird,

wenn in seinem Verlauf auch die Kirche gegebenenfalls zu wirklich neuen überlegungen und Entschlüssen kommt (Evang. Kommentare 1970, H. 2, S. 91). Das dürfte damit zusammenhängen, daß es der Kirche oft sehr schwer fällt, die Interessengebundenheit ihrer eigenen Rede zu durchschauen. Die Kirche kann also die Rolle des Wächters nicht mit der Rolle des angeblich neutralen Schiedsrichters vertauschen wollen. Interessefreies Reden ist zwar hier besonders erstrebenswert, aber doch nie völlig erreichbar.

Auch die Kehrseite dieser überlegungen hätte in der Denkschrift mehr Aufmerksamkeit verdient: Denn wenn ihre Stellungnahmen auch noch so selbstlos sind, wird die Kirche bei den Betroffenen immer wieder in den Verdacht kommen, die Interessen der »andern« zu ihren eigenen gemacht zu haben. Solchen Vorwürfen ist sie dann wehrlos ausgeliefert. Gerade das sollte aber ihre Ehre in der Nachfolge ihres Herrn sein. »Der zu erwartende Vorwurf der Unzuständigkeit oder Parteilichkeit« braucht dann in der Tat »nicht gescheut zu werden« (66).

Im zweiten Teil der Denkschrift ist die Unterscheidung »zwischen Äußerungen kirchenrechtlicher Art und solchen mit Verkündigungscharakter« besonders wichtig und hilfreich (29). Im ersten Fall muß es so etwas wie rechtsverbindliche Regelungen (zum Beispiel im Verhältnis der Kirche zum Staat) geben. Nach evangelischem Verständnis können aber die Äußerungen mit »Verkündigungscharakter« niemals eine gleiche Art von Verbindlichkeit beanspruchen. Hier kommt es nur auf sachliche Verbindlichkeit an, nicht darauf, wer spricht - sei es nun ein Bischof, ein Gemeindepfarrer oder eine Synode (33). Mit Recht wird allerdings darauf hingewiesen, daß das Bemühen um einen Konsensus immer erkennbar sein muß. Und man wird im Rückblick auf die 25 Jahre seit dem Stuttgarter Schuldbekenntnis bei aller Härte der Auseinandersetzungen im evangelischen Raum doch zugeben müssen, daß dies Bemühen immer erkennbar blieb. Mehr als eine Einladung zum gemeinsamen Zeugnis vor der Welt können kirchliche Äußerungen zu sozialethischen Fragen nach evangelischem Verständnis nie aussprechen.

Die Denkschrift war aber nun nicht in der Lage, die Abfassung von Denkschriften nach allen Seiten freizugeben. Vielmehr mußte es ihr ja gerade darum gehen, »daß *auch«* (Hervorhebung vom Rezensenten) »zu gesellschaftlichen und politischen Fragen solche Äußerungen anzustreben sind, die von kirchenleitenden Organen verantwortet werden« (34). Hier ließ sich eine gewisse Inkonsequenz gegenüber den vorangestellten grundsätzlichen überlegungen nicht vermeiden. Denn hier mußte nun auch auf Verfahrensfragen Wert gelegt werden. »Die Glaubwürdigkeit solcher Äußerungen und ihre Wirkung in der Offentlichkeit wird entscheidend davon abhängen, ob das Verfahren in der rechten Weise gestaltet ist« (35). Die reine Sachautoritär und das Streben nach Konsensus schlagen hier zwangsläufig um in das Bemühen, den erreichbaren Konsensus »kirchenamtlich« transparent werden zu lassen. Das kann nur die Folge haben, daß auch im Raum der Kirche Kompromisse gesucht werden müssen, durch die dann wiederum die sachliche Durchschlagskraft notwendiger Aussagen abgeschwächt werden kann - wenn Wunder ausbleiben. Wird hier das unvermeidliche Dilemma sichtbar, das aus der übertragung demokratischer Spielregeln auf das kirchliche Handeln folgt? Oder handelt es sich darum, daß die Kirche dem Rechnung tragen muß, daß in der Offentlichkeit eben doch das Wort eines Bischofs oder einer Synode größeres Gewicht hat als das Wort irgendeines kleineren inoffiziellen Gremiums? Würde man nur diesen wohl unübersehbaren Fakten des heutigen öffentlichen Lebens Rechnung tragen müssen, dann würde in der Tat der größte Wert auf möglichst geordnete Verfahren bei der künftigen Abfassung und Veröffentlichung von Denkschriften gelegt werden müssen. Gewisse Zugestandnisse an die Gepflogenheiten einer Gesellschaft können unvermeidlich sein, und die Kirche brauchte sich nicht zu schämen, wenn sie dem Rechnung trägt. - In Wahrheit ist aber das Dilemma theologisch-kirchlich sehr viel älter als die moderne Demokratie mit ihren Forderungen nach Transparenz öffentlicher WiIIensbiIdung. Es gehört zum Wesen kirchlicher Verkündigung, daß die größere Sadiautorität oft gerade nicht bei denen zu finden ist, die an sich dazu berufen sind, über die Sachgemäßheit eben dieser Verkündigung zu »wachene.

Die Denkschrift deutet dies Dilemma an. Sie

nimmt es vor allem da ernst, wo von den Wirkungen kirchlicher Äußerungen in der Kirche selbst die Rede ist (39ff.). Dankenswerterweise findet sich hier zum Beispiel der Satz: sKirdiliche Einheit kann nicht dadurch erhalten werden, daß sich die Kirche auf -todricheige- allgemeine Äußerungen beschränkt, die der nahezu einmütigen Zustimmung *sicher* sind, weil *sie* keine Konsequenzen für das Verhalten in Politik und Gesellschafl: erkennen lassen« (41). Auch »die Ansicht, daß kirchliche Äußerungen stets vor dem Bereich sogenannter Ermessensfragen haltmachen müßren«, wird zurückgewiesen (42): Ein großer Fortschritt gegenüber den harten Diskussionen der fünfziger Jahre zu eben diesem Thema!

über die Teile III-VI kann kurz referiert werden. Es geht darum, daß die Kirche nicht nur einzelnen das Gewissen schärfen soll, »sondern daß sie auch zu den wichtigen Fragen des Gruppenverhaltens und der Gestaltung von Institutionen Stellung nehmen kann« (49). Mit Recht wird auch auf die Zusammenarbeit »mit nichtkirchlichen Organisationen« hingewiesen (51). - Zur Frage nach dem rechten Zeitpunkt kirchlicher Äußerungen wird die oben bereits erwähnte Maxime wieder ins Spiel gebracht: Wenn andere wegen »übermäßiger Interessenbindungen außerstande sind«, das Notwendige zu sagen und zu tun, sollte die Kirche einspringen (60): Dieser Grundsatz hat sich bereits bewährt, trotz der oben geschilderten, ihm innewohnenden Problematik.

In Teil V wird der Versuch gemacht, "Gesichtspunkte zur Erarbeitung kirchlicher Stellungnahmen« zusammenzustellen. Hier geht es um das Verhältnis von Glauben und »vernunflgemäßem Erfahrungswissen« (im Text wohl irrtümlich: »Erfahrungsgewissen«: 62), um die Bedeutung der »mittleren Axiome« und ähnliches (63). Daß in diesem Teil manches unscharf ist, ist auf die notwendige Kürze des Dokuments zurückzuführen; ja es muß sogar begrüßt werden, daß die Kammer für soziale Ordnung sich nicht nach beliebter deutscher Theologen-Manier in diesen Fragen (die ja systematisch an den Anfang der Denkschrifl: gehört hätten) festgebissen hat. Die angedeutete Grundrichtung ist auf jeden Fall zu begrüßen; Einzelheiten kann man getrost der weiteren Fachdiskussion überlassen. Das gilt auch von dem Problem der »Aufnahme und Auswirkung kirchlicher Äußerungen in den Gemeinden und in der öffentlichkeit« (Teil VI), das man künftig schon bei der Abfassung von Denkschriften sorgfältiger bedenken sollte, als das bisher geschehen ist. Wahrscheinlich genügt es nicht einmal, daß für jede Denkschrifl: »Arbeitshilfen« entwickelt werden (74): man wird von vornherein eine Sprache suchen müssen, die in der öffentlichkeit »ankommt«,

Prof. Dr. W. *Schweitzer* *Bethel*

Zeltner, Hermannt Ideologie und Wahrheit. Zur Kritik der politischen Vernunft. Stuttgart: Fr. Frommann Verlag 1966.

Die kritische Erforschung des Ideologie-Begriffs steht heute schon auf einer breiten Grundlage. Die Anmerkungen des Buches mit ihren Hinweisen geben eine Vorstellung davon. Eine philosophische Besinnung, die sich mit ihm auseinandersetzen und darüber hinaus der politischen Praxis raten will, muß viel historischen und soziologischen Stoff verarbeiten und sich selber eine weitmaschige Begrifflichkeit zubereiten. Das Buch ist aus akademischer Tätigkeit (Universität Erlangen) erwachsen und wird einerseits zur Orientierung, andererseits zur denkerischen Konzentration dienen, wobei das zweite seine besondere Stärke bildet. Der Politiker müßte eine Zeitlang in Klausur gehen, wenn er sein Tun auf Grund dieses Buches klären will. Auch der Theologe hat hier mittelbar vieles mitzunehmen, zumal ihm *seit* Jahren der ständige Ideologieverdacht auf seinem Felde genug zu schaffen macht. Wir stehen längst nicht mehr zwischen statischen Bereichen von Wahrheit und Lüge, sondern *in* den saugenden Wirbeln anonymer Machtbildungen der öffentlichen Meinung.

Der Vf. stellt zunächst die vier ideologischen Richtungen dar, wie sie nach Auflösung von oben gegebener Hierarchie und Gemeinschafl: durch aufgeklärte Reflexion seit ca. 1750 aufgetreten sind und dem Menschen ein Leitbild seiner Existenz gaben: die liberale, die konservative, die marxistische und die faschistische Ideologie. Im Ir. Hauptteil entwickelt er »Ideologietheorie und Ideologiekritik«, Das Wesen

der Ideologie wird hier noch einmal an Marx als ihrem ersten Theoretiker, der sie zugleich kämpferisch in seinen Wahrheitsanspruch einbaut, aufgewiesen. Neben ihn tritt Nietzsche als noch umfassenderer Verkünder einer Lebensmetaphysik, aus der sowohl die ideologische Tarnung der Mächtigen als auch das ideologische Ressentiment der Ohnmächtigen abgeleitet wird. An dritter Stelle meint dann der Positivismus mit seiner Idee der asketischen Wissenschaftlichkeit den Kampf führen zu können, vermeidet aber um so weniger die Ideologisierung der Wissenschaft selber. Vielleicht hätte der Vf. zur Ideologie-Theorie noch einen näheren Blick auf S. Freud beisteuern können, bei dem ja die Ideologien aus dem Haushalt des Unbewußten unter dem Druck des Über-Ich mannigfaltig hervorbrechen.

Sein Eigentliches bringt der Vf. auf den S. 81 ff.: "Zur Kritik der politischen Vernunfl«, Er bestimmt die Koordinaten der gesellschaftliehen Wirklichkeit, in denen in kritischer Distanz nach der "Wahrheit des Ganzen« gefragt werden kann. Dieser Begriff wird im Buch zu einer Art Wasserscheide. Er scheint zunächst nur selber das ideologische Vermögen des Menschen widerzuspiegeln, aber der Vf. grenzt ihn so methodisch ein, daß er sinnvoll und notwendig wird, gerade auch für das Handeln des Politikers. Grundsätzlich werden die objektiven und subjektiven Bedingungen der Sozialität festgelegt, wozu audi die sozialen Ideen und Leitbilder gehören, wie auch die konkreten Absprungsebenen der Situation, in denen es zur Verwirklichung kommt. Die Vernunft kann nicht anders als mit der »Imagination« zusammenwirken. Aber sie "bewährt sich in der Treue, mit der sie an der realen Basis festhält: die Wahrheit des Ganzen als Wahrheit der Praxis ist eben nidrt in einer radikalen Abstraktion von allen Bedingungen des konkreten Daseins zu erreidien, sondern nur dadurch, daß der ganze Reichtum der Bezüge in diesem Dasein erfahren und ... (dann) ins Allgemeine erhoben wird« (102). Die Wahrheit des Ganzen ist also in der "Wahrheit der Siruation« verankert; der Zwang Zum Handeln kann eine perspektivische Enge des Bewußtseins nicht vermeiden. Die Wahrheit des Ganzen kann darum natürlich auch höchst einseitig beansprucht werden, sie kann auch sogar eine integrierte Gesamtheit in die Verblendung eines Unrechtstaates hineinführen. Der Vf. bietet eine Lösung an: "Gemeinsamkeit in der Wahrheit des Ganzen ist nur möglich in dem Aufweis gemeinsamer, für alle gültiger Ziele« (115) - er hält einen Kanon der politischen Vernunft für möglich, sowohl für das bewahrende wie für das verändernde Handeln. Die vorfindliehe Wirklimkeit muß richtig analysiert, die individuelle Gebundenheit an Situation und Disposition kann »weitgehend« überwunden werden. Und gegenüber *Marx* und *Nietzsehe:* »... eine Klassengebundenheit und Interessenbedingtheit des Denkens existiert zwar faktisch, aber nidit prinzipiell - sie kann, sie soll, sie muß durch Vernunft überwunden werden« (118). Womit also die grundsätzliche Gesdiichtlichkeir der Vernunft und der Wahrheit des Ganzen nicht aufgehoben wird.

An diesem Kanon werden noch einmal (120 bis 133) die Verfehlungen der vier ideologischen Richtungen gemessen, wobei insbesondere der humanistische Selbstwiderspruch des Marxismus eindrücklich wird. Die Kritik mündet dahinein, daß bestimmte Ideen, aus der Einmaligkeit ihrer Entstehungssituation, überbestimmt, mithin dogmatisch fixiert werden. Daran zerbricht dann die beanspruchte Integration der Faktischen Antriebe. Ohne die wesentlichen Aporien der politischen Vernunft zu leugnen, traut der Vf. es ihr zu, sich durch die existentielle Erfahrung der Antinomien zu reinigen und sich von der Faszination der Ideologien zu lösen. In ihrer Distanzierung wirkt die Spontaneität der Vernunft als "Kraft des Gewissens« - nicht in einen leeren Raum hinein, sondern in immer neuer Durdiarbeitung auch der Ideologien, die ja doch »ursprünglich Versuche der Vernunft sind, sich der Wahrheit des Ganzen zu nähern« (144).

Das Buch stellt in seiner konzentrischen Gedankenführung eine anspruchsvolle Geistesarbeit dar, in der kein Aspekt des vielfältigen und proteushaften Ideologie-Problems ausgelassen erscheint. Der theologische Bereich wird nicht ausdrücklich beschritten, ist aber im Hintergrund einer geschichtlichen Gewissensbindung mit gegenwärtig. Man wird daran erinnert, wie verantwortliche Politiker sich heute einen "Stab« zum Nachdenken und Vordenken zulegen müssen, um nicht den Täuschungen und Selbsttäu-

schungen der Macht zu erliegen, die in Gestalt von Ideologien auftreten. Hier wird eine Art philosophische Fibel für das politische Geschäft angeboten, die im Raum der Botschaft der Bibel für unsere Zeit einen unentbehrlichen Platz einnimmt.

P. Dr. Martin Storch *Hannover*

Ich schwöre. Teil 11: Studien zum Zeugen- und Soldateneid. München: ehr. Kaiser 1968, 11, *100* S.

Oberamtsrichter Freiherr *von Schlotheim* und Militäroberpfarrer *Heinrici* zeichnen in diesem zweiten von Oberkirchenrat *Gott/ried Niemeier* herausgegebenen Abschlußband zur Eidesfrage verantwortlich. Es sind beide überarbeitete Referate vor der »Eides-Kommission« der EKD 1965 in Frankfurt a.M. gehalten worden.

Schlotheim erörtert entlang der Literatur seit 1597 die Problematik des Gerichtseides, daß einerseits durchlaufend beim Publikum kein Verständnis für den Eid vorhanden gewesen sei, trotz Belehrung von frühester Jugend an, daß andererseits auch zum Eidproblem germanisches und römisches Verständnis bei Zeugen miteinander konkurrierten. Im späteren Verlauf wurde der Zeugeneid vor Gericht »Gewissenszwang zur wahrhaften Aussage«, damit »eine Subjektivierung und eine Individualisierung des Rechtshandelns und Rechtsverfahrens« eingeleitet (S. 11). Durch den Zug zur Ausübung staatlicher Hoheit, durch Verpflichtung des Staatsbürgers zum Gehorsam wurde der Eid vor Gericht vom religiösen Eid zur bloßen Repression umfunktioniert: der Staat war nicht religiös gebunden, bediente sich aber der Religiosität seiner Bürger durch Schaffung eines psychologischen Zwanges.

In einem weiteren Sachgespräch durchleuchtet Schlotheim die gesetzlichen Fälle des assertorischen Eides (Parteieid, Zeugeneid, Sachverständigeneid etc.), Der Offenbarungseid, das Strafverfahren, Jugendgericht, DDR, Parlamentarische Untersuchungsausschüsse runden die Untersuchung, während in Einzelfragen in einem weiteren Teile die Eidesfähigkeit, ferner die Eidesformel, Schwurgebärde und die Verweigerung des Eides, zum Beispiel bei Zeugen Jehovas, erklärt wird, wie es in der gegenwärtigen Diskussion an den Tag tritt. Ein Teil C untersucht das Verhältnis zwischen Eidesnorm und Eidesformel.

Positive Kritik ist in einem Teil D in Vorschläge gekleidet, die einem Bruch zwischen Unverständnis der Eidesgeber und den hohen, althergebrachten Normen der Eidesnehmer wehren sollen. S. 49 interessante Beobachtung am »Polizisreneid«, der in der öffentlichkeit immer als auch bevorrechtigte Aussage in seinem Wert vor Gericht bekrittelt wird.

Militäroberpfarrer *Hartmut Heinrici,* bislang an der Schule für Innere Führung Sachkenner theologischer Probleme in der Armee, bringt in seiner »Darstellung und Kritik« zum »Eid und Gelöbnis in der Bundeswehr und in der Evangelischen Militärseelsorge« einen von der Mehrheit der Militärpfarrer unterstützten und seit 1965 immer wieder aufbegehrenden Wunsch zum Ausdruck: der Eid in der Armee ist überfällig, da das Bewußtsein der Soldaten nicht mehr christlich religiös unterbaut ist. (Der Berichterstatter hat selber einmal im Dritten Reich, einmal in der SBZ, aber sieben Male in der BRD einen Eidesersatz oder Eid leisten müssen, was in der Bundeswehr zum Spott über die »Eidesinflation« führte.) »Der Eid wurde nicht nur von Gegnern der Wiederbewaffnung in Frage gestellt« (S. 54). Die Gründer der Bundeswehr lehnten mit dem Bundesrat den Soldateneid ab, während die Bundesregierung den Soldateneid durchdrückte. Der Soldateneid galt analog zum Beamteneid. Ein anderer Diskussionspunkt ist die Formel; da besonders: »Ich gelobe ... die Freiheit des deutschen Volkes tapfer zu verteidigen.« Gilt das für Königsberg? Für Breslau? Ein weiterer Punkt: der Soldat ist kraft des Gesetzes zur Einhaltung seiner Pflichten gezwungen. Was will der Eid an Mehrsubstanz? Verräterisch war der Vorläufer der Zentralen Dienstvorschrift ZDv *10/8:* Der Eid zielt auf die religiösen und moralischen Kräfte, die ein bloßer Rechtsakt nicht erfassen kann« (a.a.O, Abschnitt B, Abs. 6). Wehrpflichtige können sich weigern, das Gelöbnis abzulegen, sie bleiben dann von Beförderungen ausgeschlossen. Im neuen Zivilschutzkorps werden Eid und Gelöbnis bereits völlig vom christlich-religiösen Untergrund gelöst betrachtet, es gibt im Zivil-

schutzkorps keine Militärseelsorgeparallele, darum muß dort der religiöse Ursprung des Eides zur Farce werden. Die Kirche kann Formsachen um ihrer selbst willen nicht verbrämen. Das Widerstandsrecht ist darum der Kirche aufgegeben, zu untersuchen und zu interpretieren. Ein Abschnitt ist diesen Fragen gewidmet. Heinrici bietet einen überblick über das kirchliche Handeln an den Soldaten zu diesen Fragen und stellt fest, daß die Kirche vor der Einberufung der Wehrpflichtigen nichts zur Information getan habe und die Militärseelsorge das erste Mal beim jungen Christen diese Fragen aufwürfe. Das letzte große Problem ist die Diskontinuität des Eidnehmers in der Geschichte. Wer kommt in Zukunft an die Regierung? Ist es zweckmäßig, auf die Dauer die Bundesrepublik Deutschland als Eidnehmer firmieren zu lassen? In einem Abschlußkapitel untersucht Heinrici die katholische naturrechtliche Position des Eidnehmers wie die evangelische und fordert eine ökumenische Debatte zum Eid auch mit den anderen Nationen. Zur Bundeswehr selber ist es interessant zu wissen, daß 56 Angehörige an den Verteidigungsminister ein Modell geschickt haben, in dem ein Einsatz für sie kraft Eides nicht in Frage käme, wenn Art. 87 a GG es auch fordere (Einsatz in Straßenkämpfen bei nicht ausreichender Macht der Polizei gegen bewaffnete Gruppen auf Befehl der Bundesregierung).

K. Stock *Köln-Wahn*

Begemann, Helmut: Strukturwandel der Familie. Witten: Lurher-Verlag 1966. 2., überarbeitete Aufl. 213 S.

Die erste, vergriffene Auflage des Buches erschien 1960 im Furche-Verlag. Es ist dem Verf. zu danken, daß er sich der Mühe einer Neubearbeitung unterzogen hat. Veränderte Kapiteleinteilungen, Textstraffungen und -auslassungen und manche übersetzung von Fachausdrücken ins Deutsche erleichtern die Lektüre. Es ist zum Beispiel kein Schade, daß ein ohnehin zu knapp geratenes Kapitel über den römisch-katholischen Ansatz zu einer Theologie der Familie jetzt fehlt. Die zweite Auflage gibt sich auch, Kritik berücksichtigend, gelegentlich bescheidener als die erste. So heißt es nun nicht mehr wie 1960 (157): „Wenn es so ist, daß die Soziologie Ordnung *sucht,* das Recht Ordnung *fordert,* dann ist es die Kirche, die Ordnung *verwirklicht.«* Und vorsichtiger: Die partnerschaftliche Ordnung gilt dem Verf. nicht mehr schon als die Wirklichkeit, sondern vielmehr als die Aufgabe unserer Zeit (170/129). Dem aber entsprechen durchgehende stilistische Änderungen, die den Zweck haben, die theologische Konzeption klarer herauszuarbeiten. Mit Hilfe eines dynamischeren Begriffsapparats versucht H. Begemann das Mißverständnis abzuwehren, er sei noch in einem ungeschichtlichen Ordnungsdenken befangen. Mit dem Begriff Ordnung selber wird sparsamer umgegangen, vor allem aber im Hinblick auf das heilsgeschichtliche Verhältnis von Familie und Gemeinde das Urbild-Abbild-Schema aufgegeben. Statt dessen wird betont, daß die Institutionen sowohl »Verheißungscharakter« auf die Gemeinschaftsgestalt des Reiches Christi hin haben als auch »Entsprechungscharakter«, insofern nämlich die eschatologische Hoffnung schöpferisch auf die Institutionen zurückwirke, sie öffne und vergeschichtliche (vgl. insbes. 96 f./64). Aus dem »Leitbild- für die Familie ist das »Richtbild- geworden.

Der Verf. bleibt hingegen bestrebt, im Anschluß an die theologische Institutionentheorie von »Hemer« (vgl. *H.-A. Dombois:* Recht und Institution, Witten 1956) »die unaufgebbaren Momente des traditionellen Ordnungs- und des Bonhoefferschen Mandatsbegriffs zu einer neuen Größe, die eben mit dem theologischen Begriff Institution bezeichnet ist«, zu vereinigen. Ganz abgesehen davon, daß H. Begemanns Buch noch immer ein gutes Kompendium des soziologischen Strukturwandels der Familie bietet, kann auch kein Zweifel an der theologischen Fruchtbarkeit seines Ansatzes sein. Die Schilderung der Wechselwirkung von Oikos und Ekklesia in ihrer biblischen Geschichte erbringt wertvolle sozialethische Erkenntnisse. Erwähnt sei lediglich die Beobachtung zu Lev 18 als der »Nahtstelle«, wo der alttestamentliche Offenbarungsglaube anfange, magisch-totemistische Vorstellungen abzulösen. Nur unterscheidet der Verf. nicht zwischen der historischen und der systematischen Berechtigung seiner Einsichten in den biblischen Prozeß einer Analogieprägung zwischen Sozial-

srruktur und Gottesbild mit der Tendenz zur Partnerschaft. Im Gegenteil: Sie werden in ein Säkularisierungsschema übertragen, auf Grund dessen der Kirche die Verantwortung zukommt, die Familie vor dem Säkularismus zu bewahren. Wie nach Begemann der »Srifiungsvorgang der Familie« im Alten Testament nichts Geringeres bedeutet als den »Beginn menschlicher Geschichte überhaupt« (73), so hat für ihn die Geschichte der Ehe im Christentum ihr Ziel in der universal-eschatologischen Christusherrschaft; durch das Zeugnis der Gemeinde findet sie »zu ihrer wahren Weltlichkeit, zu ihrem eigenen Gesetz zurück« (127). Der Säkularisierungsthese entspricht eine Ent- oder wie es jetzt heißt Transsoziologisierungsthese: Die soziologische Dimension der theologischen Aussagen soll aus der Vergangenheit in die Gegenwart gerückt werden. Das bedeutet im Zusammenhang der Heilsgeschichte, daß heute die Kategorie der Partnerschaft für das Gottesbild transparent wird, nachdem der biblische Gott selbst bereits die patriarchalischen Herrschaftsformen in solche der Bruderschaft umgewandelt hat.

Theologisch ist das unzulänglich, weil Gotteserkenntnis so unmittelbar nicht mehr zu haben ist, und die Fragwürdigkeit des Bildes vom »Vater« GOtt, die H. Begemann sieht, wird nicht durch eine scheinbar heilsgeschichtlich notwendige Umsetzung ins Bild Gottes als des »Bruders« behoben (132 ff.). Sozialethisch aber verstellt das Ineinander von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft - die trinitarisch-heilsgeschichtliche Hermeneutik - die Freiheit des heutigen Menschen und blockiert auch das Gespräch zwischen Theologie und Soziologie. Nicht nur deutlicher, sondern verräterisch schreibt der Verf., Partnerschaft sei gewandeltes, sozusagen »sdemokratisierrese Patriarchare (129); in der 1. Auf!. hieß es: »Partnerschaft aber ist das Ende des Patriardiats.« Das deutet genau die Verwurzelung in der Tradition an, um die es H. Begemann zu tun ist: Der Mensch kann den vorgegebenen Grundriß der Familie ausgestalten, nicht aber über ihn verfügen. Sie ist für den Verf. nicht nur ein Ergebnis der christlichen Kulturgeschichte, sondern »von ihrer Stiftung her und ihrem Wesen und Sinn nach auf Unauflöslichkeit hin angelegte. Die »Stiftung« ist aber ja selbst ein Datum der Religionsgeschichte, die Unauflösbarkeit der Ehe infolgedessen Sache des Glaubens und seiner sozialen Evidenz. Der Verf, unterstellt die Individualität der Partner der transpersonalen Ordnung der Ehe und diese wiederum der Familieninstitution. Muß die Reihenfolge nicht umgekehrt sein? In der Scheidungsproblematik könnte die Probe auf das Exempel liegen: Ist die Kirche wirklich noch gut beraten, wenn sie »Mut zum Kinderreichtum« machen soll, um die Ehe von der Familie her zu stützen? Hier droht die berechtigte Kritik am theologischen Personalismus in Antimodernismus umzuschlagen.

OKR Prni-Doz, Dr. H. Ringeling Hamburg

Buchhinweise

Clor, Harry M.: Obscenity and Publie Morality. Censorship in a Liberal Sociery, Mit einem Vorwort von Herman Pritchett. Chieago und London: The University of Chieago Press 1969. 315 S. $ 6.-.

Der Autor, Associate professor im Department of Politieal Seienee am Kenyon College, Chieago, behandelt den Bereich des Obszönen unter dem Gesichtspunkt eines umfassenden und permanenten Problems der zivilisierten Gesellschaft. Die sexuelle Obszönität wird dabei nur als eine besondere Form des Obszönen gesehen. Das Wesen der Obszönität entwickelt Clor auf dem Hintergrund ethischer, literarischer und psychologischer Erwägungen. Er hält eine systematische, nicht ausschließlich auf religiösen oder emotionalen Überlegungen beruhende Begründung einer legalen Kontrolle des Obszönen für möglich. Im Mittelpunkt der Erörterungen stehen die mit dem ersten Änderungsantrag des Supreme Court in Washington zur Garantierung der Rede- und Pressefreiheit in den Staaten verbundenen Probleme. Eine Reihe von Geriditsurteilen, die besonderes Aufsehen in aller Welt erregt haben, u. a. das Verfahren gegen»Fanny Hill«,soll das schwierige Verhältnis von Gesetz und Moral unterstreichen. Unter Einbeziehung der politischen und literarischen Obszönität kommt Clor zu einer Art Methodik der Zensur in einer pluralistischen Gesellschaft, die dem öffentlichen In-

teresse in einer liberalen Demokratie an der Moral, an der Rede- und Pressefreiheit sowie an der literarischen Wertung gerecht wird.

Cole, William Graham: Sexualität in Christentum und Psychoanalyse. Vergleich und Orientierung. Aus dem Amerikanischen. Mit einem Vorwort von]oachim Scharfenberg. München: Claudius Verlag 1969. 348 S. 12,80 DM.

Cole, Mitarbeiter am Department of Religions, Williams College, geht es um eine Sichtung christlicher und psychoanalytischer Deutungen der Sexualität. Seine Information umfaßt historische, biblische bzw. kirchlich-konfessionelle Aussagen. Der heutige Katholizismus und Protestantismus sind ebenso vertreten wie die Psychoanalyse Freuds und die der Gegenwart. Cole zeigt historische und heutige Standorte, zieht die notwendigen Vergleiche und stellt sich kritisch der Problematik, um zu exakten Argumenten für die Sicht auf eine neue christliche Sexualethik zu gelangen. Die Grundpositionen der Psychoanalyse werden übersichtlich und verständlich referiert.

Hardy, Alister: The Divine Flame. An Essay Towards a Natural History of Religion. London: Collins Publishers 1966. 254 S. 30 s.

Es handelt sich um die Zusammenfassung einer Vorlesungsreihe der »Gifford Leerures on Seienee, Natural History and Religion«, die der Autor, Honorary Fellow der Merton und Exeter Colleges sowie Professor emeritus der Zoologie an der Universität Oxford, während der Session 1964-1965 an der Universität Aberdeen durchgeführt hat. Sir Alister geht davon aus, daß die Fakten der biologischen Evolution keineswegs zu einem simplen Materialismus führen, sondern ein System aufweisen, in dem Platz ist für eine spirituelle und religiöse Gefühlswelt des Menschen. Es wird dargelegt, welche Rolle diese Gefühlswelt im Rahmen des Evolutionssystems spielt. Das religiöse Verhalten des Menschen sowie seine religiösen Erfahrungen sind nach der Meinung des Autors ebensosehr ein Teil der natürlichen Geschichte des Menschen wie die Sexualität oder die Kunst und ebenso wichtig für seine Zukunft. (Aus dem Inhalt: Der biologisdie Hintergrund - Erkenntnisse der sozialen Anthropologie - Die religiöse Erfahrung - Das Numinose, die Liebe zur Natur und die Inspiration durch die Kunst - Verwurzelung im tierischen Verhalten - Die Bedeutung der Seelenforschung - Ein Appell an die Theologie, natürlicher zu sein - Die Theologie als Wissenschaft und der Glaube als Experiment.)

Niftrik, G. C. van: Menschheit im Fortschritt. Aus dem Niederländischen. Mit einem Geleitwort von]ürgen Moltmann. Neukirdien-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins 1969. 270 S. 15,20 DM.

Dies ist weder eine wissenschaftliche Abhandlung noch ein frommer Traktat, sondern eine Zusammenfassung anspruchsvoller Essays. Das Buch geht auf zehn Vorträge zurück, die der Autor, ein holländischer Theologe, Anfang 1965 im Auftrag der Niederländischen Radio-Vereinigung (NCRV) gehalten hat. Van Niftrik geht es um die Entstehung der modernen Welt, der er an ausgewählten Knotenpunkten ihrer Entwicklung nachgeht. Er versucht nicht, noch einmal eine Geschichte der Neuzeit zu schreiben. Es geht ihm vielmehr um die Zeitgenossenschaft von christlicher Hoffnung und den offenen Problemen der modernen Welt. So ist ein zugleich altmodisches und sehr modernes Buch entstanden, das biblische Theologie und aufmerksame Beobachtung der Zeit zu vereinen weiß. »Man darf wohl hinzufügen, daß diese Verbindungen nirgendwo anders so blühen können wie in Holland. Ist dieses Land doch seit seiner Unabhängigkeit zu einem Kreuzzug der Bewegungen des europäischen Geistes geworden« (Moltmann). (Aus dem Inhalt: Gibt es Fortschritt für den Menschen? - Der Ursprung des Glaubens an den Fortschritt - Franz von Assia: Das Heil hier und jetzt - Der Siegesgesang der Aufklärung - Lied in Moll: Rousseau - Christlicher Pessimismus - Das Tausendjährige Reich - Die Heiligung - Die Menschlichkeit.)

Vaux, Kenneth (Hg.): Who Shall Live? Medieine - Technology - Ethics. Philadelphia: Fortress Press 1970. 393 S. $ 7,-.

Der Band enthält die wichtigsten Diskussions-

beitrage der Ersten Internationalen Houston-Konferenz über Fragen und Probleme der medizinischen und technologischen Ethik. Sie befassen sichvor allem mit der Darstellung und Kritik der durch Organtransplantation, Geburtenkontrolle und medizinische Technologie geschaffenen neuen Situation sowie um ihre ethische Relevanz. Beiträge u, a. von Robert Drinan (Abtreibung und Gesetz), Joseph Fletcher (Technologische Entwürfe in der medizinischen Versorgung), Margaret Mead (Der kulturelle Umriß der ethischen Situation), Emmanuel G. Mesthene (Technologie und Werte), Paul Ramsey (Ethik der Geburtenkontrolle), Helmut Thielicke (Der Arzt als Richter über Leben und Tod).

Sarstedt, Werner, Gustav Heinemann, Fritz Werner, Kurt Sontheimer und Martin Haug: Justiz im Wandel der Gesellschaft. Stutzgart und Berlin: Kreuz-Verlag 1968. 80 S. 4,80 DM.

In vier Beiträgen namhafter Juristen und einem theologischen Beitrag (Was erwartet die Praxis von einem neuen Strafrecht? - Gedanken zur Strafrechtsreform - Vom Richteramt in unserer Zeit - Justiz und Demokratie in Deutschland - Mensehliche Rechtsprechung und göttliche Rechtfertigung) wird die Frage nach der Übereinstimmung von Recht und Gesetz mit den sittlichen Grundvorstellungen der demokratischen Gesellschaft gestellt und beantwortet. Das Heft ist ein wichtiger Beitrag zur Reform des Strafrechts.

Bibliographie

1. Allgemeine Fragen politischer Ethik

Baudissin, Wolf Graf von: Soldat für den Frieden. München: Piper 1969. 335 S. *14,80* DM.

Boettcber, Carl-Heinz: Der Aufstand wird vorbereitet. Köln: Markus Verlag 1969. *160* S. *14,80* DM.

Buchheit, Gert: Die anonyme Macht. Frankfurt a, M.: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion 1969. 373 S. 29,- DM.

Cumming, Robert Denoon: Human Nature and History. A Study of the Development of Liberal Political Thoughe. Chicago: The University of Chicago Press 1969. 352 S. $ 10.00.

Czempiel, Ernst Otto u.: Die anachronistische Souveränität. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1969. 312 S. 30,- DM.

Ehmke, Horst: Politik der praktischen Vernunft. Frankfurt a. M.: S. Fischer Verlag 1969. 227 S. 9,80 DM.

End, Heinrich: Zukunft oder Vergangenheit der Diplomatie. Neuwied und Berlin: Luchterhand 1969. 144 S. 9,80 DM.

Frank, [erome David: Muß Krieg sein? Darmstadt: Verlag Darmstädter Blätter 1969, 491 S. 25,- DM.

Friedrich, Carl }.: Politik als Prozeß der Gemeinschaftsbildung. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1969. 550 S. 60,– DM.

Gerstenberger, Heide: Der revolutionäre Konservatismus. Ein Beitrag zur Analyse des Liberalismus. Berlin: Duncker& Humblot 1969.171 S. 29,60 DM.

Goss-Mayr, }ean und Htldegard: Une autre revolution, Paris: Editions du Cerf 1969. 184 S. 16 F.

Gregor,]ames: The Ideology of Fascism. The Social and Political Rational of Totalirianism, New York: The Free Press 1969. 450 S. $ 9.00.

Hartuncb, Hans-Hermanns Sozialstaatspostulat und gesellschaftlicher Status quo. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1969. 500 S. 24,- DM.

Hermens, Ferdmand Alois: Zwischen Politik und Vernunft. Gesammelte Aufsätze aus drei Welten. Berlin: Duncker & Humblot 1969. 438 S. 66,60DM.

Khol, Andreas: Zwischen Staat und Weltstaat. Die internationalen Sicherungsverfahren zum Schutz der Menschenrechte. Wien: W. Braumüller, Universitäts-Verlagsbuchhandlung 1970. 628 S. 66,- DM.

Kramish, Arnold: Die Zukunft der Nichtatomaren. Opladen: C. W.LeskeVerlag1969.150 S.6,80DM.

Mager, Friedrich, und Ulrich Spinnarke: Wollt Ihr den totalen Staat? Frankfurt a, M.: S. Fischer Verlag 1969. 320 S. 18,- DM.

Maier, Hans: Politische Wissenschaft in Deutschland. München: Piper 1969. 320 S. 19,80 DM.

Monnerot, [ules: Sociologie de la revolution, Paris: Fayard 1969. 772 S. 50 F.

Potter, Ralph B.: War and Moral Discourse. Richmond: John Knox Press 1969. 123 S. $ 2.45.

Richter, Hans-Peter: Gewalt. Freiburg: Alsaria 1969. 180 S. 12,- DM.

Renesse, Ernst-Albrecht u.: Revolte und Revolution in Entwicklungsländern. Gütersloh: Bertelsmann Universitätsverlag 1969. 224 S. 6,80 DM.

Rylfel, Hans: Grundprobleme der Rechts- und Staatsphilosophie. Neuwied und Berlin: Luchterhand Verlag 1969. 544 S. 48,- DM.

Schultz, Hans Jürgen: Politik für Nichtpolitiker. Stuttgart und Berlin: Kreuz-Verlag 1969. 368 S. 17,50 DM.

Senghaas-Knobloch, Eva: Frieden und Integration und Assoziation. Stuttgart; Klett Verlag 1969. 192 S. 20,- DM.

Stučka, Petr. I.: Die revolutionäre Rolle von Reche und Staat. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 1969. 188 S. 8,- DM.

Zechlin, Egmont: Die deutsche Politik und die Juden im Ersten Weltkrieg. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 592 S. 36,- DM.

2. Christentum und Politik

Beckmann, Klaus-Martin (Hg.}: Rasse, Kirche und Humanum. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1969. 372 S. 24,- DM.

Bratton, Fred Gladstone: The Crime of Christendom. The Theologieal Sourees of Christian Anti-Semitism. New York: Beaeon 1969. 214 Seiten. $ 5.95.

Bridston, Keith R.: Church Polities. London: World Publishing 1969. $ 3.95.

Carling, Francis: »Move Over«: Students, Polities, Religion. NewYork: Sheed & Ward 1969. $ 3.95.

O'Collins, Gerald: New Theologian Dialogs with Marx, Freud and Mao Tse-tung. New York: Herder and Herder 1969. $ 5.50.

Cox, Harvey Callaghen: God's Revolution and Man's Responsibility. London: SCM Press 1969. 128 S. 8 s. 6 d.

Davies, Alan T.: Christian Anti-Semitism after Auschwitz. New York: Herder and Herder 1969. $ 5.95.

De Clercq Bertrand].' Religion, ideologie er politique, Paris: Castermann 1969. 136 S. 10 F.

Der Friedensdienst der Christen. Eine Thesenreihe zur christlichen Friedensethik in der gegenwärtigen Weltsituation. 3. Auf!. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1970. 30 S. 1,80 DM.

Girardi, Guilio: Marxism and Christianity. New York: Maemillan Company 1968. 267 S. $ 5.95.

Hudson, Darril: Okumene und Politik. Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1969. 260 S. 14,- DM.

[ames, Walter: The Christian in Politics. London: Oxford University Press 1969. 226 S. 30 s.

Kreiterling, Willi: Kirche - Katholizismus – Sozialdemokratie. Von der Gegnerschaft zur Partnerschaft. Bielefeld: Verlag Neue Gesellschaft 1969. 86 S. 9,80 DM.

Littel, Franklin Hamlin: The Church and the Body Politie. New York: Seabury Press 1969. 175 S. $ 5.95.

Novak, Michael: A Theology for Radical Polirics. New York: Herder and Herder 1969. 128 S. $ 4.50.

Peukert, Helmut: Diskussion zur »politisdren Theologie«, München: Chr, Kaiser 1969. 252 S. 16,80 DM.

Ricceur, Paul: Politiek en Geloof. Utrecht: Ambo 1968. 200 S. 10,50 F.

Risse, Heinz Theo, und Reinhold Lehmann: Den Frieden planen. Möglichkeiten einer Friedenspolitik in Europa, München: Chr, Kaiser 1969. 160 S. 6,80 DM.

Robinson, Jat: Christian Freedom in a Permissive Society, London: SCM Press 1969. 18 s.

3. Demokratie, Parteien, Verbände

Beyme, Klaus von: Interessengruppen in der Demokratie. München: Piper 1969. 233 S. 14,80 DM.

Bütow, Hellmutb G.: Radikale Demokratie oder Demokratie der Radikalen. Berlin: Colloquium-Verlag 1969. 144 S. 9,80 DM.

Burrichter, Clemens: Fernsehen und Demokratie. Gütersloh: Bertelsmann Universitätsverlag 1969. 336 S. 40,- DM.

Doerdelmann, Bernhard: Minderheiten in der Bundesrepublik. München: Delp 1969. 254 Seiten. 15,-DM.

Feldho/f, [ilrgen: Die Politik der egalitären Gesellschaft. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1968. 210 S. 22,- DM.

Flam, Leopold: Democrarie et marxisme. Paris: Presses Universitaires de France 1969. 196 S. 28 F.

Flohr, Heineis Parteiprogramme in der Demokratie. Göttingen: Otto Schwartz 1968. 219 S. 39,50 DM.

Fülles, Mechtild: Frauen in Partei und Parlament. Bd. 1: Die Frau in der Politik. Köln: Verlag f. Wissenschaft und Politik 1969. 160 S. 14,50 DM.

Gerber, Claus-Peter, und Man/red Stosberg: Gesellschaft und Kommunikation. Band 2: Die Massenmedien und die Organisation politischer Interessen. Gütersloh: Bertelsmann Universitätsverlag 1969. 168 S. 19,80 DM.

Görlitz, Axel: Demokratie *im* Wandel. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1969. 189 S. 12,80 DM.

Harnisch/eger, Horst: Planung in der sozialstaatlichen Demokratie. Neuwied und Berlin: Luchtorhand 1969. 171 S. 14,80 DM.

Helms, Hans Georg: Fetisch Revolution. Marxismus und Bundesrepublik. Neuwied und Berlin: Luchterhand 1969. 205 S. 9,80 DM.

Holzer, Horst: Massenkommunikation und Demokratie in der Bundesrepublik. Opladen: C. W. Leske Verlag 1969. 96 S. 7,- DM.

Kaack, Heino: Struktur und Geschichte der deutschen

Parteien. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1969. 660 S. 24,- DM.

Kaltefleiter, Werner: Die Funktion des Staatsoberhauptes in der parlamentarischen Demokratie. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1969. 330 S. 35,- DM.

Kulbach, Roderich, und Helmut Weber: Parteien im Blocksystem der DDR. Köln: Verlag f. Wissenschaft und Politik 1969. 123 S. *6,80* DM.

Mannheim, Karl: Freiheit und geplante Demokratie. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1970.

Oelinger, [ose], Die neue Linke und der SDS. Die politische Theorie der revolutionären Opposition. Köln: Verlag J. P. Bachem 1969. 240 Seiten. 13,80 DM.

Sandmann-Bremme, Gabriele: Das Wahlverhalten der Frauen. Köln: Verlag Wissenschall: und Politik 1969. 170 S. 14,50 DM.

Siewert, Regina, und Helmut Bilstein: Gesamtdeutsche Kontakte. Opladen: e. W. Leske Verlag 1969. 164 S. 7,50 DM.

Ste/fani, Win/ried: Parlamentarismus ohne Transparenz. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1969. 300 S. 16,- DM.

Steiner, [ürg: Bürger und Politik. Meisenheim: Verlag Anten Hain 1969. 292 S. *30,-* DM.

Bemerkungen des Schriftleiters

Die drei ersten Beiträge dieses Heftes sind, wie angekündigt, Herrn *Prof. Dr. A. Rieb* zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet. Die beiden folgenden Beiträge von *H. E. Tödt* und G. *Scharffenortb* bilden eine thematische Einheit und sollen sich gegenseitig ergänzen. An der dankenswerterweise zunehmenden Diskussion um das Friedensproblem will sich die ZEE auf diese Weise beteiligen. Das Problem ist ja auch schon in früheren Jahrgängen behandelt worden.

Ein im ganzen sehr wohlmeinender Kritiker des Heftes *1/2* dieses Jahrganges der ZEE hat bemängelt, daß bei der Behandlung des Themas »Entwicklungspolitik« von der Bevölkerungsexplosion und der Empfängnisregelung zu wenig die Rede gewesen sei. Diejenigen, die das Heft geplant haben, geben das zu. Der Grund ist aber nicht darin zu sehen, daß wir uns etwa die Ansichten von »Humanae Vitae-s zu dieser Frage zu eigen gemacht hätten. Vielmehr wäre hierzu zu verweisen auf den Bericht einer ökumenischen Studiengruppe, die im April 1959 in Oxford im Mansfie1d-College getagt hatte (daher meist »Mansfie1d Report« genannt). Er trägt den Titel: »Verantwortliche Elternschaft und das Bevölkerungsproblem« und wurde zusammen mit einer Einleitung des in dieser Frage besonders aktiven Fachmannes des Weltkirchenrates *Ricbard M. Fagley* unter der Gesamtüberschrift »Verantwortliche Elternschaft und das Problem der übervölkerung der Erde« in der ZEE in ihrem 4. Jahrgang *1960,* S. 113-121, veröffentlicht. Uns schien es nicht notwendig zu sein, diese Thesen ausdrücklich zu wiederholen, da sie bei uns Allgemeingut geworden sind. Aber vielleicht ist das ein Irrtum? *W. Schweitzer*

Schriflleiter: Prof. Dr. W. Schweitzer, 4813 *Bethel bei Biele/eld, Bethelweg* 43 • *Buchbesprechungen: Frau D. ehr. Bourbeck, Bad Pyrmont, Bornbergallee15a . Bibliographie: Dr, H. Kühne, Güterslob, Post/ach 643*

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint zweimonatlich . Preis je Heft im Abonnement 4,- DM; einzeln *4,50* DM. Sonderpreis für Studenten im Abonnement 3,50 DM; einzeln 4,- DM . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Hall:ung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Eigentümer: Gütersioher Verlagshaus Gerd Mohn. Gesamtherstellung: F. L. Wagener, Lemgo, Printed in Germany

Person und Struktur am Beispiel internationaler Beziehungen*

VON MAX KOHNSTAMM

Vielleicht könnte ich am besten etwas zu Ihrem Gespräch beitragen, wenn ich über die Struktur sprechen darf mit der meine Arbeit mich in Berührung gebracht hat und bringt und die mich zum Nachdenken über die Beziehungen zwischen Person und Struktur veranlaßt hat: die Struktur der internationalen Beziehungen, so wie sie sich in Europa ausgeprägt hat,

Jeder, der sich für Geschichte und Politik interessierte und, wie ich, in den dreißiger Jahren an die Universität ging, um dann hinterher Krieg und Besatzung zu erleben, wurde selbstverständlich mit dem Problem der Struktur der internationalen Beziehungen konfrontiert. Ein Buch wie *CarTS* »Twenty Years Crisis« war damals für manche Zeitgenossen eine Offenbarung, gerade weil es die internationale Politik der zwanziger und dreißiger Jahre nicht nur beschrieb, sondern auch die europäische Struktur auf ihre Zwangsläufigkeiten analysierte.

Auch war es damals nicht schwierig zu sehen, wie moralisch unannehmbar die sich auf das Prinzip der nationalen Souveränität stützende Behauptung ist, daß das, was innerhalb eines Landes geschieht, nur die Bürger des eigenen Landes angeht und nicht die anderen.

Aber es war doch erst die *praktische* Konfrontation mit zwischenstaatlichen Beziehungen, die mir - ziemlich schlagartig – die Gebundenheit der Person durch die Struktur enthüllte. Ich hatte damals, kurz nach Kriegsende, mit den für mein Land sehr wichtigen wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Holland und Deutschland zu tun. »Deutschland« war für die Situation damals ein etwas euphemistisches Wort, denn in Wirklichkeit ging es um dieses merkwürdige Geschöpf, das Bizonia genannt wurde. Die Geschäfte, jedenfalls die wichtigen, wurden auch nicht mit Deutschen, sondern mit Vertretern der Besatzungsmächte, mit unseren Freunden, den Engländern und Amerikanern erledigt. Das machte es aber noch unverständlicher, daß, wider die klare wirtschaftliche Vernunft, die Interessen unserer Wirtschaft - wie zum Beispiel unsere landwirtschaftliche Produktion und die Kapazität unserer Häfen – immer wieder zugunsten deutscher Interessen vernachlässigt wurden. Die wirtschaftlich völlig absurde, von Hitler bis aufs äußerste betriebene Autarkie durch Diskriminierung unserer Produktion, unserer Häfen und Transportwege wurde von unseren Freunden weitergeführt: und dennoch - denn der Marshallplan war schon angelaufen – sprachen sie von Europa!

Eines Tages, nach einem erfolglosen Gespräch mit den Besatzungsbehörden, auf dem Rückweg nach Hause, in einem dieser damals noch kalten Züge, die endlos an Grenz-

* Vortrag vor einem interfakultativen Treffen über »Person und Struktur« an der Universität Hamburg im November 1969; die Form des Vortrags wurde nicht verändert, nur einige einleitende Bemerkungen wurden fortgelassen und einige Literaturnachweise wurden hinzugefügt.

bahnhöfen hielten, wurde es mir auf einmal sonnenklar, daß man sich nicht um Rotterdam und Amsterdam kümmern könne, wenn man zwar für Hamburg und Bremen - *nicht* aber für Rotterdam und Amsterdam verantwortlich ist. Die befreundeten Besatzer, die in unsere Wünsche nicht einwilligen wollten, waren weder wirtschaftlich dumm noch meinem Lande unfreundlich gesinnt - nur hatten sie in der *Struktur*, in der sie handeln mußten: meine Verantwortlichkeit hier - deine da -, keine Möglichkeit, keine Freiheit, etwas anderes zu tun. Wenn die Dinge aber so lagen, dann war es auch klar, daß keine Lösung für die Probleme unserer Wirtschaft und unserer Häfen Rotterdam und Amsterdam möglich wäre, solange nicht eine gemeinsame Sicht auf und eine gemeinsame Verantwortlichkeit für die holländische und die deutsche Wirtschaft, die holländischen und deutschen Häfen bestünde. (Ich darf Sie zwischen Klammern daran erinnern, daß diese Probleme damals in einer sich mühsam wieder belebenden Wirtschaft ungleich ernster waren als heute, wo wir meistens gegen eine überhitzung der Wirtschaft zu kämpfen haben!)

Solche Erfahrungen ließen erkennen, daß der Vorschlag *Robert Schumans* - der nun gerade darauf zielte, mit dieser Organisation der *gemeinsamen* Verantwortlichkeit einen Anfang zu machen – von historischer Bedeutung war. Denn nur auf diesem Wege würde es möglich sein, nicht nur unsere wirtschaftlichen Probleme, sondern auch unsere politischen zu lösen.

Dieses unser politisches Problem war doch im Grunde ganz einfach. Die Jahre 1933 bis 1945 hatten uns gelehrt, wie schwierig es war, *mit* Deutschland zu leben, die Nachkriegsjahre dagegen, leider, würde ich damals gesagt haben, daß es *ohne* Deutschland auch nicht möglich war. War es wirklich unvermeidlich, daß Deutschlands wirtschaftlicher Aufbau aufs neue eine Bedrohung für seine Nachbarn sein würde? Gäbe es wirklich keinen Weg aus diesem Teufelskreis? War nicht die Struktur der internationalen Beziehungen selbst: jeder für sich und Gott für uns alle, *im* starken Maße mitverantwortlich, ja Ursache, für die Katastrophe gewesen, die uns alle überwältigt hatte? Aber sollte es vielleicht nicht auch einen »virtuous circle« - einen tugendhaften Zirkel - geben, in dem die Sorge für den anderen nicht mehr einem Deus ex machina, an den man übrigens gar nicht mehr wirklich glaubte, überlassen wurde, sondern in dem man allmählich dazu kommen würde zu sagen: »Jeder für sich und jeder für uns alle«? Sollte es nicht möglich sein, das, was über die Jahrhunderte innerhalb unserer Länder gewachsen war, nämlich ein zwar nicht ideales, aber doch einigermaßen geregeltes Zusammenleben zwischen den Menschen, auch zwischen den Völkern zustande zu bringen?

Der Weg, den Frankreich im Jahre 1950 wies, war damals der einzig mögliche, der einzig konstruktive, und es scheint mir noch heute weder vernünftig noch auch wirklich möglich, ihn wieder zu verlassen. Diesen Weg zu gehen bedeutet grundsätzlich nur eines: eine Änderung in der Struktur der zwischenstaatlichen Beziehungen zustande zu bringen.

Es war erst viele Jahre später, als ich entdeckte, daß *Kant* alles, was zu dieser Struktur und der Notwendigkeit, sie abzuändern, zu sagen ist, schon in einem Satz und einer Fußnote zu diesem Satz gesagt hat. Ich darf Satz und Fußnote hier wiederholen:

»Der Friedenszustand unter Menschen, *die* nebeneinander leben, ist kein Naturzustand (status naturalis), der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, d. i. wenngleich nicht immer

ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben. Er muß also *gesti/let* werden; denn die Unterlassung der letzteren ist noch nicht Sicherheit dafür, und ohne daß sie einem Nachbar von dem andern geleistet wird (welches aber nur in einem *gesetzlichen* Zustande geschehen kann), kann jener diesen, welchen er dazu aufgefordert hat, als einen Feind behandeln.«

»Gemeiniglich nimmt man an, daß man gegen niemand feindlich verfahren dürfe, als nur, wenn er mich schon tätig *lädiert* hat, und das ist auch ganz richtig, wenn beide im *bürgerlich-gesetzlichen* Zustande sind. Denn dadurch, daß dieser in denselben getreten ist, leistet er jenem (vermittels der Obrigkeit, welche über beide Gewalt hat) die erforderliche Sicherheit. - Der Mensch aber (oder das Volk) im bloßen Naturstande benimmt mir diese Sicherheit, und lädiert mich schon durch eben diesen Zustand, indem er neben mir ist, obgleich nicht tätig (facto), doch durch die Gesetzlosigkeit seines Zustandes (statu iniusto), wodurch ich beständig von ihm bedroht werde, und ich kann ihn nötigen, entweder mit mir in einen gemeinschaftlich-gesetzlichen Zustand zu treten, oder aus meiner Nachbarschaft zu weichen. - Das Postulat also, was allen folgenden Artikeln zugrunde liegt, ist: Alle Menschen, die aufeinander wechselseitig einfließen können, müssen zu irgendeiner bürgerlichen Verfassung gehörenl.«

Diese Sätze sind wie aus Stein gehauen, und dazu so perfekt, daß man Angst hat, daran herumzudeuteln. Dennoch: essentiell scheint mir dieser Gedanke zu sein:

1. Friede ist nicht natürlich, er muß gestiftet werden.
2. Das kann nur durch die Schöpfung eines gesetzlichen Zustandes geschehen.
3. Ohne diesen gesetzlichen Zustand der Friedensordnung »benimrnt« jeder Mensch die Sicherheit der anderen - jedes Volk die Sicherheit des anderen.

Das heißt also, daß da, wo Friede nicht durch die Errichtung eines gesetzlichen Zustandes gestiftet wird, der andere nicht Nächster, sondern Feind ist. Das bedeutet aber auch, daß in diesem Naturzustand - und die zwischenstaatlichen Beziehungen sind ja nicht aus dieser Struktur oder, wenn Sie wollen, dieser *Nicht-Struktur* herausgewachsen - die Nächstenliebe zutiefst beeinträchtigt wird, der wirklich offene Dialog - das Aufeinanderzugehen der Menschen - nicht zustande kommen *kann.* Ich denke an ein Jugendgedicht von *Man/red Hausmann,* in dem er beschreibt, wie er während des Krieges im Schützengraben im Licht einer Leuchtkugel im Gesicht eines Feindes das Gesicht seines Nächsten erkennt. Er möchte nicht schießen - doch nicht schießen ist Verrat an seinem Nächsten im eigenen Schützengraben -, er muß schießen auf den Feind, den er als Nächsten erkannt hat.

Ich glaube, wir tun Kant und - wichtiger! - der Wirklichkeit unrecht, wenn wir meinen, diese durch eine Struktur verursachte Tragik bestehe nur im Ausnahmefall, nur im Kriegszustand. Sicher, die Strukturgebundenheit ist nur im Ausnahmefall *so* tragisch. Aber diese Tragik wohnt doch dem Naturzustand inne - das heißt dem Zustand, in dem Friede nicht durch einen gesetzlichen Zustand zustande gebracht worden ist. Das ist der Grund, warum Friedensappelle leere Worte bleiben *müssen.* Zum Waffenstillstand gibt es manchmal Wege - zum Beispiel ist der eine schneller erschöpft als der andere -, zum Frieden

1. 1. *Kant:* Zum ewigen Frieden, 1795, Anfang des H. Absdmittes, hg. von *K. Vorländer,* Leipzig: Meiner 1914, S. 11.

aber gibt es nur den langen schwierigen mühseligen Weg der Änderung der Struktur der zwischenstaatlichen Beziehungen.

Für die Wirkung dieser Struktur im politischen wie im wirtschaftlichen Gegeneinander der Staaten können viele Beispiele gegeben werden. Sie kennen sie selbst, und ich möchte Sie damit jetzt nicht aufhalten. Wenn Sie es für nützlich halten, können wir ja in unserem Gespräch auf diesen Punkt zurückkommen. Gern möchte ich aber hier an das bis jetzt Gesagte vier ziemlich unkoordinierte Bemerkungen anknüpfen.

Erstens: Kant und alle, die ihm auf diesem Weg folgen, auch wenn sie den Weg ohne ihn entdeckt haben, gehen aus von *freien* Menschen. Das bedeutet nicht, daß der Mensch als völlig frei gesehen und der Teil des Schicksals im menschlichen Handeln geleugnet wird. Aber es ist gerade die dem Menschen dennoch bleibende Freiheit, die ihn für den Nächsten gefährlich macht; der Mensch ist frei zum Guten und zum Bösen - und seine Wahl kann niemals im voraus mit Sicherheit festgestellt werden. Dieses Menschenbild scheint mir mit dem biblischen Bild des Menschen übereinzustimmen. Und es ist Gott, der Schöpfer des Noachitischen wie des Mosaischen Bundes, es ist Gott der Gesetzgeber, der den Frieden zwischen den Menschen ermöglicht. Deshalb müssen wir mit dem Alten Testament die Freude des Gesetzes - der Weisungen, wie *Buber* sagt - feiern. Denn nur durch diese Weisungen kann unsere Freiheit Freiheit zur Nächstenliebe werden.

Gute Politik ist Politik, die das Aufeinanderhören und Aufeinanderzugehen der Menschen fördert. Solche Politik ist unmöglich, wo der Mensch verachtet, als bloßes Objekt angesehen wird. Solche Politik ist aber ebenfalls unmöglich, wo vom Bild des guten, harmlosen Menschen ausgegangen wird. Auch dieses Menschenbild, eben weil es nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmt, führt immer zur Grausamkeit. Denn wenn der Mensch gut und harmlos ist - und doch Böses tut -, braucht man nur diejenigen auszurotten – nämlich die Träger einer Struktur, die letzten bösen Menschen -, die es den anderen unmöglich machen, das zu sein, was sie im Grunde sind: gut. An die Stelle der geduldigen, niemals endenden Arbeit der wirklichen Politik - die Anpassung der Gesetze an das, was heute die Gerechtigkeit fordert - treten die in Grausamkeit endende Illusion des tausendjährigen Reiches der Wiedertäufer zu Münster und alle die Illusionen, die diesem gefolgt sind. Es ist schwer zu sagen, was in der Politik gefährlicher ist: die Verachtung oder die überschätzung des Menschen. Vielleicht sollte man sagen, daß die Überschätzung des Menschen im Grunde auch Menschenverachtung ist, nämlich Verachtung seiner Freiheit, seiner Freiheit zum Guten und zum Bösen. Im *biblischen* Denken allerdings ist der Engel - der immer gute, weil nicht freie - weniger als der Mensch.

Zweitens, aus Unkenntnis wage ich nicht zu sagen, was Kant genau meint, wenn er von Recht und von einem gesetzlichen Zustand spricht. Aber die soeben zitierten Sätze haben nur dann tiefe Bedeutung, stimmen nur dann, wenn man unter »Recht« viel mehr versteht, als die positivistische Rechtswissenschaft darunter verstanden hat. Recht ist nicht etwas, das von Gerechtigkeit getrennt werden kann. Wenn dies geschieht, bleibt nur ein Trugbild, das sich zum wirklichen Recht verhält, wie die Fata Morgana zur echten Oase. Recht muß den Kontext im Auge behalten, lebendig und konstruktiv bleiben, sich ändern können. Wie *TIlich* uns gelehrt hat, kann wirkliches Recht nur im Bündnis mit Liebe und Macht

bestehen. Wo das Bündnis dieser drei, Recht, Liebe und Macht, fehlt, gibt es kein wirkliches »Recht«, sondern nur einen utopischen Traum oder eine Tyrannei des Status quo-,

Drittens: In einem Punkt geht das Gedankengut, das hinter dem Schumanplan und hinter der europäischen Einigungspolitik steht, über Kants Einsicht in die Struktur der zwischenstaatlichen Beziehungen hinaus: nämlich in der Einsicht, daß die Stiftung des Friedenszustandes bei den *konkretesten,* das heißt den *materiellen* Interessen des Menschen anzusetzen hat: »La mise en commun de leurs ressources elimine le soupcon et la mefiance entre les peuples«, hat *Jean Mannet* gesagt", Deshalb fängt die Friedensstiftung bei der gemeinsamen Verwaltung wirtschaftlichen Potentials an - eine gemeinsame Verwaltung, zu der die technologische Entwicklung, das heißt die materielle *Notwendigkeit,* uns schon drängt. Aus dieser Not eine Tugend zu machen, das heißt, den realistischen Weg zum Frieden gehen.

Viertens: Wir sogenannten Europäer haben fast ganz versagt im Aufzeigen der Zusammenhänge zwischen den endlosen, unvermeidbar technischen und notwendigerweise meist kleinlich erscheinenden Debatten in Brüssel *und* dem wirklichen Ziel: dort einen Anfang zu machen mit dem Aufbau eines gesetzlichen Zustandes, wo es bisher nur Dschungel, nur Urwaldverhältnisse gab, das heißt, einen Anfang zu machen mit der Stiftung des Friedens. Erlauben Sie mir, in diesem Zusammenhang zu wiederholen, was ich vor kurzem in einer Tagung über Europa, an der auch junge Menschen teilnahmen, sagte:

»In der heutigen Morgenandacht wurde Auschwitz als das schrecklichste Beispiel für das erwähnt, was der entmenschte Mensch seinem Nächsten antun kann.

Als einer, der sich an einiges erinnert, was in den 20er Jahren, und an vieles, was in den 30er Jahren geschehen ist, bin ich überzeugt, daß es niemals zu Hitler und Auschwitz gekommen wäre, hätte es nicht eine Wirtschaftskrise und ein Millionenheer von Arbeitslosen gegeben. Diese Wirtschaftskrise aber und die Millionen von Arbeitslosen jahraus, jahrein waren nicht Schicksal oder göttliche Strafe. Die Wirtschaftskrise war eine von Menschen gemachte Krise, und zwar eine, die man mit Vernunft hätte verhindern können. Tatsächlich hat bereits 1919 ein Wirtschaftswissenschaftler vorausgesagt, was geschehen würde. Im letzten Kapitel seines Buches -Die wirtschaftlichen Konsequenzen des Friedens- (The Economic Consequences of the Peace) schrieb *Keynes:*

>Wenn wir uns auf den Standpunkt stellen, daß man Deutschland wenigstens für den Zeitraum der kommenden Generation nicht auch nur ein bißchen Wohlstand anvertrauen kann, daß alle unsere ehemaligen Verbündeten Engel des Lichts sind, während alle unsere ehemaligen Feinde, Deutsche, österreicher, Ungarn und alle übrigen Teufelskinder sind, daß Deutschland Jahr um Jahr verarmt und seine Kinder unterernährt und verkrüppelt bleiben müssen und daß das Land selber von Feinden umgeben sein muß, dann werden wir alle Vorschläge dieses Kapitels, besonders diejenigen> die Deutschland helfen könnten, einen Teil seines früheren materiellen Wohlstandes wieder zu erlangen und Lebensmöglichkeiten für die Industriebevölkerung seiner Städte zu finden, ablehnen. Wenn aber

2. P. Tilluh: Liebe, Macht, Gerechtigkeit (ursprüngl, englisch); deutsche Ausgabe, Tübingen: Mohr 1955.
3. [ean Monnet: Les Etats-Unis d'Europe ont commence, 1955, Robert Laffont, S. 38.

dieser Standpunkt im Blick auf die Nationen und ihre Beziehungen zueinander von den Demokratien Westeuropas angenommen und von den Vereinigten Staaten finanziert wird, dann möge der Himmel uns allen gnädig sein. Wenn wir bewußt die Verarmung Zentraleuropas anstreben, wird, das wage ich vorauszusagen, die Rache nicht auf sich warten lassen. Nichts kann dann schließlich noch lange den Bürgerkrieg zwischen den Kräften der Reaktion und den verzweifelten Zuckungen der Revolution hinausschieben, vor dem die Schrecken des letzten deutschen Krieges sich in Nichts auflösen werden und der, ganz gleich wer der Sieger ist, die Zivilisation und den Fortschritt unserer Generation zerstören wird. Müssen wir nicht, auch wenn die Ergebnisse uns enttäuschen, unsere Maßnahmen auf bessere Erwartungen gründen und glauben, daß die Prosperität und das Glück eines Landes Wohlstand und Glück der anderen fördern, daß die Solidarität des Menschen nicht eine Fiktion ist und daß Nationen es sich immer noch leisten können, andere Nationen als Mitgeschöpfe zu behandelnth

Man hörte damals nicht auf Keynes. Wirtschaftskrise und Arbeitslosigkeit ließen die Menschen unmenschlich werden. Schließlich schuf der entmenschte Mensch Auschwitz, vor dem die Schrecken des vorhergehenden deutschen Krieges verblaßten. Seit dieser Zeit haben wir allerhand über Wirtschaftssteuerung gelernt. Seit 1945 haben wir ernste Wirtschaftskrisen soweit vermieden. Wir sollten aber vorsichtig sein und unsere Errungenschaften nicht zu sehr für selbstverständlich halten.

Fassen wir unsere gegenwärtige Situation in Europa ins Auge. Der Gemeinsame Markt hat einige der Lektionen von Keynes auf die Situation nach dem Zweiten Weltkrieg angewandt. Hier liegt einer der Gründe für unsere wirtschaftliche Prosperität. Die Europäische Gemeinschaft steht heute vor der folgenschweren Entscheidung, ob sie von einer Zollunion zu einer umfassenden Wirtschaftsunion übergehen soll. Wie im Jahre 1919 erheben sich auch heute die Stimmen der Vernunft und weisen darauf hin, daß unsere Währungssituation ohne eine integrierte gemeinsame Wirtschaftspolitik sich in gefährlicher Weise verschlechtern wird; daß wir leicht wieder in einem Deflationszirkel landen und zur -beggar your neighbour--policy der Jahre zwischen den Weltkriegen zurückkehren. Das wäre nicht nur für Europa, sondern auch für die ganze Welt katastrophal. Eine solche Politik könnte für die Welt der Entwicklungsländer leicht das wiederholen, was der Deflationszirkel zwischen den Kriegen Europa antat. Ein holländischer Wirtschaftswissenschaftler, Prof. *Conrad Dort,* spricht von der Gefahr des in seinem gegenwärtigen Zustand der Zollunion stagnierenden Gemeinsamen Marktes, von den Gefahren, die uns bedrohen, wenn wir unsere gemeinsamen Institutionen nicht weiter ausbauen. Denn solche Stärkung ist die conditio sine qua non für den Quantensprung. der für eine Wirtschaftsunion notwendig ist.

---

4. Das ganze Zitat ist übernommen aus: European Issues - September 1969, Christian Srudy Group for European Uniry, Geneva. - In dem Zitat zitiere ich weitet: *Keynes:* Economic *Consequences* of Peace, McMillan and Co, 1920, S. 250-251. Meine Übersetzung,
Für *das* Folgende ist daran zu erinnern, daß *dieser* Vortrag *vor* den wicheigen Entscheidungen der EWG im Winter und Frühjahr 1969/70 gehalten wurde.

»... die Auswirkungen einer solchen Entwicklung auf die Weltwirtschaft wären folgenschwer, wenn nicht katastrophal. Wenn Westeuropa in eine Situation hineintreiben sollte, in der ein oder zwei Präferenzabkommen die nationale Freiheit zur Durchführung einer aktiven Wirtschaftspolitik ernsthaft begrenzten, ohne diese nationale Freiheit durch eine wirksame Maschinerie mit Entscheidungsbefugnissen auf der Ebene der Gemeinschaft zu ersetzen, dann würde das größte Handelsgebiet in der Welt lahmgelegt und unfähig sein, seine Verantwortung, die sein Wirtschaftspotential ihm auferlegt hat, wahrzunehment..

Darum ist die Entscheidung für einen Übergang von der Zollunion zur Wirtschaftsunion nicht eine uninteressante, rein technokratische Entscheidung, sondern ein Beschluß, der unsere Kirchen, ja alle von uns interessieren muß, weil es bei diesem Beschluß um eine Entscheidung geht, die die Weltsituation im nächsten Jahrzehnt in starkem Maße beeinflussen wird. Dieser Beschluß wird entscheidend sein für die Chancen der Errichtung einer Welt, in der Vögel nicht notwendigerweise grau sind, sondern farbenfreudige Geschöpfe werden könnten.

Das ist gar nicht so verwunderlich. Währungsunion, Wirtschaftsunion sind nur technische Begriffe für eine sehr einfache Sache: rechtlich festgelegte und verankerte Solidarität zwischenNationen und Völkern, und das heißt zwischen den Menschen.

Nun werden vielleicht besonders die Jüngeren unter uns sagen, eine europäische Solidarität, eine Solidarität zwischen den Besitzenden interessiert uns nicht. Wir sind nur an einer Solidarität mit den Habenichtsen interessiert. Sie haben recht und auch unrecht. Sie haben recht, weil mangelnde Solidarität zwischen den Besitzenden und den Habenichtsen den Menschen entmenscht, und zwar sowohl die Besitzenden als auch die Habenichtse. Wir wissen aber, was der entmenschte Mensch seinem Mitmenschen antun wird. Sie haben unrecht, weil wir, wenn wir nicht lernen, Mirbürger mit unseren nächsten Nachbarn zu sein, niemals Solidarität mit anderen, die weiter entfernt wohnen, lernen werden. Sie haben unrecht, weil unser europäischer Erfolg oder Mißerfolg bei der Errichtung unserer wirtschaftlichen und politischen Organisation für die Chancen eines wirtschaftlichen Wachstums in sehr vielen Teilen der Welt entscheidend sein wird.

Darum gilt: Die Entscheidungen, vor denen Europa jetzt steht, sind nur scheinbar technischer Natur. Um ihre Auswirkungen zu begreifen, muß man gewiß denken, diskutieren, studieren und vernünftig argumentieren. Aber im tiefsten Grunde sind sie ethische Entscheidungen über Stiftung des Friedens durch Strukturänderung der zwischenstaatlichen Beziehungen und über rechtlich dauerhafte Organisation der Solidarität und des Lebens von Menschen, damit sie zu Mitbürgern, zu Nächsten werden. Aus diesem Grund kann es sich niemand, ob jung oder alt, leisten, an den Entscheidungen, die wir jetzt zu fällen haben, nicht innerlich beteiligt zu sein.«

Ob während der Brüsseler Marathonsitzungen oder auf der nächsten Gipfelkonferenz'v: es geht letzten Endes um etwas sehr Einfaches: um eine Änderung der Struktur der

---

5. *Conrad*]. *Oort:* Economic Coordinarion in the European Economic Community, Midiigan International Business Studies, Nr, 9, S. 28. Meine Übersetzung.

5a. Sie hat bekanntlich inzwischen stattgefunden.

zwischenstaatlichen Beziehungen - um die Erhaltung und Ausdehnung einer auf Gesetzlichkeit basierenden Solidarität - um den Bau am Fundament des Friedens.

Bis jetzt habe ich nur an Hand eines mir vertrauten Beispiels über *eine* Struktur gesprochen. Wir sind aber aufgefordert, zusammen über Person *und* Struktur nachzudenken.

Nun zeigen sich gerade im Denken über das Verhältnis zwischen Person und Struktur große Gegensätze. Diese Gegensätze sind nicht rein theoretischer Natur, sie beeinflussen unser ethisches Denken und unser politisches Handeln zutiefst. Sind es die Strukturen, die die Menschen bedingen - oder sind es die Menschen, die die Strukturen schaffen und bedingen? Sollten wir uns in unserem politischen Handeln um den Menschen oder um die Strukturen kümmern?

Bei den beiden extremen Standpunkten sollten wir uns nicht zu lange aufhalten. Kaum jemand wird die Auffassung verteidigen, daß unsere Ethik, unser Handeln sich nur auf die Einzelperson richten sollte. Wenn es je einen reinen Pietismus gegeben hat, so ist der heute wohl tot. Dafür ist es uns allzu klar geworden, daß der Mensch ein soziales Wesen ist, ohne den anderen gar nicht als Mensch denkbar. Und sobald es den anderen gibt, gibt es die Umstände, Gewohnheiten und Regeln, das heißt die Strukturen, die das Verhältnis zwischen ihm und uns bestimmen oder jedenfalls im starken Maße beeinflussen.

Aber auch die Auffassung, daß der Mensch total und vollkommen von den Strukturen abhängt, nur ein Produkt von objektiven Faktoren ist, braucht heute kaum widerlegt zu werden. *Karl Marx* selbst hat schon gegen diese Auffassung in seinen *Thesen über Feuerbach* die richtige Mahnung ausgesprochen:

»Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergißt, daß die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muß6.«

Da, wo heute dennoch versucht wird, den extremen Standpunkt zu verteidigen, macht die Praxis sie völlig unglaubhaft. Da, wo das marxistische Denken lebendig und konstruktiv geblieben ist, ist die Position nie absolut, wird die Freiheit des Menschen nie völlig geleugnet.

Aber auch wenn wir zu der Schlußfolgerung kommen, daß es gerade um das »und« in unserem Titel, um das Verhältnis zwischen beiden geht, bleibt die Frage: Wo liegt das Primat - wo soll der Ansatzpunkt gefunden werden? Beim Menschen oder bei den Strukturen? Gerade hier also, wo das in unserem Gesprächstitel enthaltene »und« ernst genommen wird und wo die extremen Positionen verlassen werden, wird das Problem schwierig.

H. Thielicke hat in seinem Vortrag »Können sich Strukturen bekehren?« diese Frage gestellt und sie verneinend beantwortet. Strukturen können geändert werden durch das bewußte Wollen von Menschen oder auch durch menschliches Handeln, das die Strukturen an sich gar nicht im Auge hat: zum Beispiel durch technische Erfindungen und technologi-

6. K. Marx: Thesen über Feuerbach (1845/46), 3. These. (Zit. nach: *K. Marx:* Die Frühschriften, hg. von S. *Landsbut,* Sruttgart, Kröner 1953, Kröner Taschenausgabe, Bd, 209, S. 339 f.)

sehe Entwicklungen. Aber Strukturen sind nun eben keine Personen, die aus einer ihnen innewohnenden Freiheit eine Wahl treffen können. Und kann Bekehrung etwas anderes bedeuten als eine Wahl, eine Wahl zugunsten des anderen - sei es Gott oder der Nächste? Nur Menschen können Strukturen ändern, gerade aus dem den Menschen immer bleibenden Rest der Freiheit heraus. Es sind Menschen, sagt Marx, die die Umstände ändern.

Nun läßt dies doch eine Gegenfrage aufkommen: Können Strukturen Menschen ändern - vielleicht sogar bekehren? Diese Frage scheint mir für unser Handeln und für unsere Ethik so wichtig, daß ich mich dabei noch kurz aufhalten möchte. Jeder Blick auf die Geschichte lehrt uns, daß Menschen sich ändern. Wir wissen heute aber auch, daß wir es nun nicht gerade herrlich weit gebracht haben. Dennoch läßt es sich nicht leugnen, daß in den Beziehungen von Mensch zu Mensch über die Jahrhunderte einige Dinge besser geworden sind. In den 30er Jahren verteidigte einer meiner Professoren an der Universität von Amsterdam die Demokratie mit einem ziemlich kindlichen und doch wahren Satz: »Es ist besser, Köpfe zu zählen, als sie einzuschlagen.« Ganz bestimmt bedeutet Köpfe zählen nicht, daß man den Nächsten liebt wie sich selbst. Und doch freue ich mich darüber - freue ich mich sogar sehr darüber -, wenn mein Kopf gezählt und nicht eingeschlagen wird. Dazu muß ich anerkennen, daß Köpfe zählen, anstatt sie einzuschlagen, geschichtlich gesehen, eine ziemlich neue Erfindung ist, bei der außerdem noch fortwährend Betriebsunfälle stattfinden.

Es läßt sich also nicht leugnen, daß der Mensch, der Homo faber, auch sich *selbst* ändert - und ich würde sogar sagen: sich in gewissen Dingen verfeinert, zum Beispiel anfängt, auf den Gebieten der Sozialethik und der Rechtspflege größere Anforderungen zu stellen, ja, es läßt sich sogar nicht leugnen, daß der Mensch sogar imstande ist, sein Gefühl der Solidarität auszudehnen, über seine Sippe hinaus auf sein Volk, über sein Volk hinaus vielleicht allmählich auf eine Europäische Gemeinschaft, eines Tages vielleicht sogar über diese Gemeinschaft hinaus auf die Welt.

An diesem Punkt angelangt (ein sehr gefährlicher Punkt, denn ich weiß, daß ich mir jetzt den Vorwurf, ein unverbesserlicher Technokrat zu sein, zuziehen werde), möchte ich drei Bemerkungen machen.

Erstens: Gerade diese sozialethische Veränderung und Verfeinerung des Menschen hat ohne festgefügte Rechtsstrukturen keinen Bestand. Nicht mit Unrecht sind Begriffe wie Mildtätigkeit und Barmherzigkeit heute mit einem starken Diskonto belastet. Wer möchte anstatt vom Schutz durch das Recht von der Barmherzigkeit seines Nächsten abhängen? Zu oft haben wir Liebe von Recht und Macht getrennt und haben vergessen, daß dann nur eine völlig unzuverlässige Sentimentalität übrigbleibt. Nur wo auf sozialethischem Gebiet die Liebe auch die Strukturen beeinflußt und verändert, gibt es die Möglichkeit, daß etwas Bleibendes entsteht. Ich darf nochmals Jean Monnet zitieren:

»Es sind die Institutionen, die die Beziehungen zwischen Menschen regeln; sie sind es, die die wirkliche Stütze der Zivilisation sind.« Und aus demselben roten Büchlein der Europäischen Integration: »Schon lange bin ich betroffen über eine Bemerkung des Schweizer Philosophen *Amiel*, der sagte: -Die Erfahrung jedes Menschen beginnt immer wieder aufs neue. Nur die Institutionen werden weiser, weil sie die kollektiven Erfahrungen sam-

meln. Aus dieser Erfahrung und dieser Weisheit werden die Menschen, denselben Regeln unterworfen, nicht ihre Natur, aber ihr Benehmen allmählich geändert sehen/x«

Wenn das aber so ist, bedeutet dies dann nicht, daß Strukturen Menschen ändern können, ja daß sie Menschen für den bis jetzt noch nicht als Nächsten erkannten Menschen öffnen können? Und darf man in solchen Fällen nicht sagen, daß Strukturen Menschen bekehren? Das bringt mich zu meinem zweiten Punkt. Der von Monnet zitierte Schweizer *Amiel* sagt, daß Institutionen nicht die Natur des Menschen ändern - sondern *nur* sein Benehmen. Was bedeutet das? Das bedeutet, daß die Institutionen den Menschen Regeln, Weisungen auf seinen Weg mitgeben und daß sie ihn durch diese Regeln und Weisungen audi ändern; ich würde sogar sagen, friedlicher, vielleicht sogar besser machen - weiter aber, daß diese Regeln und Weisungen, diese Strukturen, niemals die Freiheit des Menschen ganz aufheben. Und es ist gerade diese Freiheit, die seine Natur ausmacht - eine Freiheit, die aber immer Freiheit zum Guten und Freiheit zum Bösen bleiben wird. Nimmt das biblische Denken das Geschehen auf dem Berg Sinai, die Gesetze und Weisungen nicht deshalb so tiefernst, weil sie den Menschen lehren, dem Menschen helfen und ihn dazu bekehren, gerecht zu sein zu seinem Nächsten? Gott und seine Propheten rufen die Mensehen immer wieder auf, seinen Weisungen zu folgen, Gerechtigkeit zu üben, das bedeutet: zur Bekehrung. Immer wieder, denn die menschliche Natur ändert sich nicht. Aber in den und durch die Weisungen verändert sich dennoch ihr Benehmen. Und kann dieses veränderte Benehmen klar von Bekehrung getrennt werden.

Zum Schluß mein dritter und letzter Punkt. Wenn ich anerkenne, daß sich das Verhalten der Menschen durch die Strukturen ändert, sogar besser werden kann, kann ich dann ausschließen, daß eines Tages die Quantität in Qualität umschlagen wird, daß also die Natur des Menschen sich dennoch ändern wird? Und wenn ich das für möglich halte, bin ich dann nicht völlig verweltlicht, habe ich dann Gott nicht wirklich für tot erklärt, die Transzendenz geleugnet, die vertikale Linie ausradiert und den Homo faber an die Stelle seines Schöpfers gestellt? Auf diese Frage vermag ich nur *eine* Antwort zu geben, und ich bin nicht sicher, ob diese Antwort weise, feige oder beides ist. Es ist aber die einzige Antwort, die ich bis jetzt zu geben vermag. Meine Antwort ist, daß ich die Frage für nicht relevant, weil nicht kontextuell halte.

Wir sind damit beschäftigt, ganz elementare Änderungen, hoffentlich Verbesserungen im Zusammenleben zwischen Menschen und Völkern zustande zu bringen. Um einen ganz banalen Vergleich zu geben: Wenn man mein Gehalt um einige Prozente aufbessert, ist die Frage, ob es gut für mich wäre, Multimillionär zu werden, nicht sehr relevant.

Wenn die Frage nun nicht relevant ist, sollten wir sie dann vorläufig nicht einfach unbeantwortet stehen lassen, vielleicht sollte man sagen: die Antwort Gott überlassen? In der Bibel begegnet uns eine kosmische, transzendentale Erwartung und Hoffnung.

»Da werden die Wölfe bei den Lämmern wohnen und die Panther bei den Böcken lagern. Ein kleiner Knabe wird Kälber und junge Löwen und Mastvieh miteinander treiben. Kühe und Bären werden zusammen weiden, daß ihre Jungen beieinander liegen,

7. Jean Mannet: Les Etats-Unis d'Europe ont commence, 1955, Robert Laffont, 1. Zitat S. 37, 2. Zitat S. 36. Meine Übersetzung.

und Löwen werden Stroh fressen wie die Rinder. Und ein Säugling wird spielen am Loch der Otter, und ein entwöhntes Kind wird seine Hand stecken in die Höhle der Natter. Man wird nirgends Sünde tun noch freveln auf meinem ganzen heiligen Berge; denn das Land wird voll Erkenntnis des Herrn sein, wie Wasser das Meer bedeckt« (Jesaja 11, *6/10)*.

Aber zur Frage nach dem *Wie* und *Wann* der Erfüllung dieser Hoffnung möchte ich schweigen. »Das Verborgene gehört Gott.« Was wir aber nicht aufgeben können, um unserer selbst und unseres Nächsten willen, ist der Glaube an und die Hoffnung auf eine bessere Welt, eine Welt mit mehr Gerechtigkeit, mit besseren Strukturen - hic et nunc; denn ohne diesen Glauben an und ohne diese Hoffnung auf eine bessere Welt, das heißt eine Welt, in der der Mensch auf seinen Nächsten zugeht und an ihm nicht auf der Straße nach Jericho vorbeigeht, ohne diese Hoffnung erkrankt der Mensch, entfremdet von sich selbst, von seinem Nächsten, von seinem Gott. Diese Hoffnung richtet sich in concreto auf den Menschen, den Nächsten, auf das eigene, auf das andere Volk, auf unsere Welt. Diese Hoffnung wird sich immer wieder den Strukturen und deren Änderungen zuwenden müssen, gerade weil wir wissen, daß wir unsere Freiheit ohne die Hilfe des Gesetzes, der Regeln und der Institutionen mißbrauchen werden, gerade weil wir wissen, daß gerechtfertigte Gesetze, Regeln und Strukturen uns helfen können, dem anderen wirklich zu begegnen.

Person oder Struktur, wem gehört das Primat? Ich fürchte, im Grunde habe ich Ihnen heute nichts gesagt, das nicht schon im Titel unseres Gespräches Ausdruck und Antwort gefunden hat: Es geht um Person *und* Struktur.

M. Kohnstamm *1180 Bruxelles (Belgien),* 12, *Avenue Casalta*

Zum »Studentischen Ordnungsrecht«

Von

HANNS-JüRGEN WIEGAND UND AXEL AZZOLA

1.

Heinrich Maaek eröffnet seine Monographie »Grundlagen des Studentischen Disziplinarredrts«! mit der Bemerkung, die gesetzgeberische Produktion auf universitätsrechtlichem Gebiet sei in besonderer Weise »Gelegenheitswerk« und lasse die notwendige Bezogenheit auf die Grundlagen der Universitätsverfassung vermissen-. Dies treffe vor allem für das studentische Disziplinarrecht zu. Maack orientiert sein Verständnis dieser »Grundlagen« an der Auffassung von Wesen und Aufgabe der Universität, die seit Anfang des 19. Jahr-

1. H. *Maack:* Grundlagen des Studentischen Diszlplinarredits, Freiburg 1956.
2. *Maack,* a.a.O. i. A. an *A. Kottgen:* Deutsches Universitätsredrt, Tübingen 1933, S. 61.

hunderts überkommen ist: die Universität ist Institution der akademischen Freiheit von Forschung und Lehre und einer diesem bürgerlichen Ideal entsprechenden »Persönlichkeitsbildung zum akademischen Menschen«, das heißt einer »Elite«, die sich durch das »akademische Lebensideal '" von der Menge abhebre'. Das studentische Disziplinarrecht dient demgemäß zur Wahrung einer bestimmten ethischen Haltung, die der Sitte und Ehre akademischen Lebens gemäß isr',

Dieser Auffassung ist *Hartmut Rotter* in zwei Arbeiten, die vor wenigen Jahren erschienen sind, entschieden entgegengetreten-e Im Gegensatz zu einer »ethisdien Totalbindung des Studenten« dürfe das studentische Disziplinarrecht lediglich zum Schutze einer »funktionalen Ordnung« des Universitätsbetriebes dienen", Maack unterstelle der verfassungsmäßigen Garantie der Freiheit von Forschung und Lehre (Art. 5 Abs. 3 Grundgesetz) einen inhaltlich umrissenen zeitgebundenen Wissenschaftsbegriff, der dem Prinzip eines kritisch gegen sich selbst gerichteten, in ständiger Veränderung begriffenen pluralistischen Wissenschaftsverständnisses widerstreite, dessen Entfaltung zu sichern der Sinn dieser Garantie sei/.

Rotter beklagt den desolaten Zustand des bisher geltenden Disziplinarrechts, seine mangelhafte wissenschaftliche Durchdringung und die damit verbundene Rechtsunsicherheit über seine Fortgeltung. Er prüft seine verfassungsmäßige Zulässigkeit aus der Sicht seines Verständnisses von Art. 5 Abs. 3 GG mit dem Ergebnis, die meisten Diziplinarordnungen der Universitäten seien überaltert und zu weiten Teilen verfassungswidrig. Im Zuge der Hochschulreformen der einzelnen Länder beginne eine allmähliche Neuregelung; eine wissenschaftliche Neuordnung sei dringend geboten",

Rotter entwirft ein - seiner Ansicht nach - wertfreies, rein »funktionales« Ordnungsrecht, dessen Aufgabe lediglich darin besteht, den Bereich des akademischen Wissenschaftsbetriebes von Störungen freizuhalten. Bei erheblichen Störungen sei der Ausschluß von der Hochschule gerechtfertigt, wenn er nach dem Grundsatz der Verhältnismäßigkeit und Erforderlichkeit der Mittel die einzige Möglichkeit darstelle, die Ordnung innerhalb der Hochschule aufrechtzuerhalten".

Dieser Ansatz, der die heutige Diskussion um das stud. Ordnungsrecht bestimmt, hat seinen Niederschlag in den Gesetzgebungsvorhaben der letzten Jahre gefunden, die regelmäßig darauf verzichtet haben, den Verstoß gegen ethische Normen zu inkriminieren. Er bedeutet insofern einen Fortschritt, als mit seiner Hilfe die Diskussion um das ak. Disziplinarrecht auf rational überprüfbaren Voraussetzungen geführt werden kann, während Maacks irrationale Werthaltung dazu führen würde, außerrechtliche ethische Normen bestimmter Meinungsgruppen rechtlich zu verabsolutieren. Er bedarf aber der Kritik, denn

3. *Maack,* a.a.O. S. 122, 9 f., 99-126 u, ö.
4. *Maack,* S. 122.
5. *H. Rotter:* Ethische Totalbindung des Studenten? Bonn 1965, zir, *Rotter* 1. - *Ders.:* Enklave des Rechtsstaates. Studentisches Disziplinarrecht in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1968, zit. *Rotter* II. Bei *Rotter* I, S. 9, weitere Literaturhinweise zum Thema.
6. *Rotter* II, S. 89.
7. *Rotter* II, S. 48-60, 84.
8. *Rotter* I, S. 11-13; II, S. 13-25.
9. *Rotter* II, S. 81.

er bleibt bei einem abstrakten Ordnungsdenken stehen, das nicht zur Analyse derjenigen sozialen Bedingungen vordringt, unter denen jene formale »funktionale« Ordnung funktionierte, bzw. heute nicht mehr funktioniert. Da diese Bedingungen nicht mitreflektiert werden, erscheint diese Ordnung als selbstverständliche, keiner weiteren überlegung bedürftige Gegebenheit, deren Schutz als solcher bereits legitim ist, und diejenigen erscheinen als legitimiert, welche die »Funktionalität« dieser Ordnung gegen alle aktuellen und potentiellen »Störer« verteidigen.

Prellich liegt der Anlaß, welcher die Bemühungen um eine Hochschulreform, vor allem aber eine Reform des stud. Ordnungsrechts, beschleunigen sollte, jenseits des Gesichtskreises dieser Arbeiten: Mit dem Tode von *Benno Ohnesorg* im Sommer 1967 griff die Unruhe in der Studentenschaft von Berlin auf die westdeutschen Universitäten über. Damit brach die bereits vorhandene Unzufriedenheit über die Ergebnislosigkeit einer theoretischen Kritik am mangelhaften Zustand des Universitätsbetriebes und darüber hinaus am Zustand der gesamtgesellschaftlichen demokratischen Institutionen in demonstrative Empörung aus.

Mit den neuen Formen, die Bedingungen des Funktionierens einer in allzu schleppender Veränderung begriffenen Universitäts- und gesamtgesellschafblidien Ordnung zu analysieren und damit diese kritisch in Frage zu stellen, erhob sich zur Abwehr auch der Ruf nach Instrumenten, diese »Ordnung« gegenüber jener »Störung« aufrechtzuerhalten. Das »Studentische Ordnungsrecht« ist dabei nur ein wenn auch besonders bezeichnendes Teilstück eines rechtlichen und sozialen Instrumentariums, das voll einzusetzen man noch vor nicht allzu langer Zeit ernsthaft erwog. Als Konfliktsrecht derjenigen Institution, in der sich Veränderungen in Wissenschaft und Gesellschaft signifikant manifestieren, ist es Indikator nicht nur des Zustandes, in dem sich die Universität, sondern zugleich das Lebensgefüge der Gesellschaft und der staatlichen Institutionen befindet, in welchem die Universität existiert. Nur in diesem Zusammenhang kann es sinnvoll interpretiert werden.

11.

Dieser Zusammenhang ist nicht neu[10]: Die mittelalterliche Universität steht im Gefüge der sie umgebenden feudalen Institutionen als selbständige, allenfalls durch kirchliche Rechte eingeschränkte Korporation von Studenten, Magistern und »Universitatsverwandten«. Sie ist von der weltlichen Gerichtsbarkeit ausgenommen und bildet eine Gerichtsgemeinde mit eigenem Recht, das sich gleichmäßig auf alle Angehörigen erstreckt. Mit Hilfe dieser Standesgerichtsbarkeit wahrt sie Frieden und Ansehen im Inneren wie nach außen. Mit dem Aufkommen des Landesfürstentums und der Stiftung neuer Universitäten durch die Landesherren im Gefolge der Reformation wird die ak. Gerichtsbarkeit zugunsten der »suprema iurisdictio« des Landesherrn und seines Hofgerichts eingeschränkt. Die soziale Kluft zwischen Professoren und Studenten und das Bestreben des Professorenstandes, die akademischen Rechte mit der Billigung des Landesherrn als »rector magnificentissimus- allein auszuüben, führen dazu, daß die ak. Gerichtsbarkeit vor allem gegenüber den Studenten

10. Vgl. *Maack,* 1. Teil: Grundzüge der geschichtlichen Entwicklung des Disziplinarrechts an den deutschen Hochschulen, S. 27-80.

gehandhabt wird. Die Disziplinarordnungen jener Zeit entsprechen den Vorstellungen, welche die Regierungsaufgabe des »väterlichen« Landesherrn beherrschen: sie sollen »die der Universität anvertraute Jugend anstelle der Eltern unter strenger Betonung der Gehorsamspflicht bevormundend, ermahnend und väterlich strafend zur Wohlanständigkeit anleiten und sie vor den Folgen leichtsinnigen Tuns bewahrenett.

Das Recht des absolutistischen Staates überlagert das Universitätsrecht, ohne die Autonomie der Korporation grundsätzlich anzutasten. Die ak. Gerichtsbarkeit, die vom Senat oder anderen Universitätskollegien ausgeübt wird, bleibt beseehenv. Rektor und Senat sind dem Staate gegenüber für die Erfüllung ihrer richterlichen Pflichten verantwortlich-'. Die Gerichtsbarkeit verlagert sich nun vollends auf die Studenten; die Professoren werden seit der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts endgültig zu beamteten »Staatsdienern« und damit zunehmend dem Beamtendisziplinarrecht unterstellt. Zwar drängte der Mißbrauch, der bei einer laxen Gerichtspraxis über so verschiedene Materien wie Zivil-, Straf- und Disziplinarsachen zu einer fragwürdigen Privilegierung studentischer »Freiheiten- führte, auf Abhilfe; es bedurfte jedoch einer neuen Auffassung von Universität, Gesellschaft und Staat, um einen Wandel herbeizuführen. Das Wissenschaftsideal des deutschen Idealismus und der Gedanke der Selbstverwaltung, der die Steinschen Reformen beherrschte, führte in Preußen einerseits zu einem neuen Selbstverständnis der Universität und dem Versuch einer freieren korporationsrechtlichen Verfassung, andererseits stärkten die Reformansätze die Macht des spätabsolutistischen Staates. Die Universitäten unterlagen einer verstärkten Staatsaufsicht; die alte ak, Selbstverwaltung wurde durch staatliche Kuratoren oder Syndizi mit der Staatsverwaltung verklammert. Man schränkte die akademische Gerichtsbarkeit endgültig auf die Studenten ein und nahm die gravierenderen zivil- und strafrechtlichen Materien heraus; sie wurden der ordentlichen Gerichtsbarkeit unterstellt. Der eingeschränkten ak. Gerichtsbarkeit verblieben lediglich Schuldensachen, Ehrenhändel und Ordnungswidrigkeiten, die mit dem Universitätsleben innerhalb und außerhalb der Hochschule zusammenhingen. Diese Gerichtsbarkeit übte in Preußen der staatliche Syndikus im Verein mit dem Rektor aus.

Das neue Selbstverständnis der Universität, das die Reduzierung des ak, Disziplinarrechts auf den Schutz seiner Grundlagen, die Verklammerung von sittlicher und wissenschaftlicher Bildungsaufgabe, geradezu forderte, legitimierte zugleich den Staat, das alte Universitätsprivileg einer ak, Gerichtsbarkeit abzubauen. Dieser Abbau erreichte durch das alsbald wachsende politische Mißtrauen des Staates gegenüber der Studentenschaft einen ersten Höhepunkt.

Die Karlsbader Beschlüsse vom August 1819 leiteten eine Epoche ak. Disziplinarrechts ein, dessen geistige Mitte nicht im ak. Sittlichkeitsbewußtsein lag, sondern das »im Dienste eines weit außerhalb der Universität liegenden eigenartigen staatlichen Verfassungsschutzes stand. Indem man ... mit Hilfe akademischer Disziplinarstrafsanktionen die Ideen der

11. Maack, S. 41.

12. »Zur nachdrücklichen Aufrechterhaltung der Ruhe und Ordnung auf Academien ist dem academischen Senate die Gerichtsbarkeit über alle sowohl lehrende als lernende Mitglieder verliehene, § 69 11 12 Preuß. Allg. Landrecht (zit, bei *Maack*, S. 43).

13. So nach § 86 11 12 Preuß. ALR.

akademischen Freiheit, des nationalen Einheitsstaates und der bürgerlichen Freiheitsrechte zu unterdrücken suchte, wurde die nach Ursprung und Wesen ... zur Wahrung des geistig-sittlichen Bestandes der Universität bestimmte akademische Disziplinargewalt gegen die Idee der Universität feindlich gerichtet, gegen *die* Universität, die als Repräsentant der nationalen Kulturgemeinschaft durch jene Gedanken das nationale Geistesleben erneuert hatte«!". Das Instrumentarium, mit dem man in Preußen der Unruhe an den Universitäten Herr zu werden suchte, bestand - neben allgemeinen polizeilichen Maßnahmen – in einem erheblich verschärften Sonderstrafrecht, das im ministeriellen Verordnungswege und in Sondergesetzen geschaffen wurde'>. Es richtete sich vor allem gegen Mitglieder studentischer Vereinigungen. An die Spitze der ak. Gerichtsbarkeit trat ein staatlicher Universitätsrichter, der die Funktionen des Staatsanwaltes, des Richters und der Vollstreckungsbehörde in sich vereinigte. Er unterstand einem außerordentlichen Regierungsbevollmächtigten, der bei laxer Handhabung der Disziplin das Verfahren mit Hilfe des Ortsgerichtes im Wege der Ersatzvornahme durchführen konnte. Damit lag die ak. Disziplinargewalt in den Händen der Vertreter des Staates. Hatte die Epoche des Absolutismus die Disziplinargerichtsbarkeit als Bestandteil der ak. Satzungsgewalt grundsätzlich respektiert, so wurde sie nun aus politischen Motiven im Wege der staatlichen Sondergesetzgebung praktisch aufgehoben.

Mit der Beseitigung der Ausnahmevorschriften durch den Deutschen Bund im April 1848 begann eine neue Epoche des ak. Disziplinarrechts. Es ging freilich - entgegen den Anforderungen einer konstitutionellen Rechtspraxis, wonach Eingriffe in Freiheit und Eigentum des Bürgers eines formellen Gesetzes bedurften - häufig auf Ministerialverordnungen oder auf vom ak. Senat erlassene Satzungsvorschriften zurück, die vom Kultusminister genehmigt werden mußten. Die ak. Rechtspflegeorgane, Senat bzw. Rektor mit Beisitzern, lebten wieder auf; die Befugnisse des Universitätsrichters wurden eingeschränkt, Man reinigte das materielle Disziplinarrecht von allen zivil- und strafrechtlichen Beimischungen; es sollte lediglich »Ordnung, Sitte und Ehrenhaftigkeit des akademischen Lebens«16 wahren. Diese Generalklausel enthält die beiden Grundgedanken des ak. Disziplinarrechts, die bis heute die Diskussion bestimmen: den ethischen und den funktionalen. Die ak. Gerichtsbarkeit im älteren Sinne wurde endgültig aufgehoben'". Seit dieser Zeit stehen Straf- und ak. Disziplinarrecht nebeneinander; das Problem einer genauen inhaltlichen Abgrenzung und die Frage der Kumulation von Strafe und disziplinarischer »Maßnahme«, die im Ergebnis auf eine Doppelbestrafung hinauslaufen kann, ist seither ungelöst.

Die gesellschaftlichen und rechtlichen Veränderungen der Weimarer Republik führten auch zu Veränderungen im Bereich des Hochschulrechts. Die Studenten forderten, sich an der ak. Selbstverwaltung beteiligen zu können. Bei den Reformbestrebungen nahm das ak. Disziplinarrecht eine hervorragende Stellung ein: dies zeigt vor allem die Entwicklung in Baden, wo Studenten als Beisitzer der Disziplinargerichte hinzugezogen und rechts-

---

14. Maack, S. 57.
15. Übersicht bei *Maack,* S. 55 f.
16. Vgl. § 2 des Preuß. Ges. vom 29.5.1879. Weitere Texte bei *Maack,* S. 66.
17. Zuletzt in § 15 Gerichtsverfassungsgesetz vom 1. 10. 1879.

staatliche Verfahrensgarantien, wie obligatorische mündliche Verhandlung und das Recht auf Verteidigung, gewährt wurdent".

Während der NS-Zeit fiel die gesetzgebende Gewalt auf hochschulrechtlichem Gebiet dem Reichswissenschaftsminister zu. Im April 1935 wurde die reichseinheitlich geltende »Strafordnung für Studenten, Hörer und studentische Vereinigungen« erlassen, welche unter dem Etikett einer »ständischen Ehrengerichtsbarkeit« politisch-gemeinschaftswidriges Verhalten ahnden solltet", Zum weiteren Instrumentarium nationalsozialistischer Hochschuldisziplinierung bedarf es keiner näheren Ausführungen'P,

Die Epoche von 1945 bis 1967 brachte wenig Neues; Rechtsprechung und Wissenschaft erörterten vor allem die Frage, ob und inwieweit älteres Disziplinarrecht weitergilt-'. Die meisten Entscheidungen ergingen zum Komplex der Restauration des traditionellen Verbindungswesens an den Hochschulen, das heißt zum Verbot des Mensurenschlagens, Farbentragens im Universitätsbereich oder der Zulassung entsprechender Verbindungen. Die Anschauung, daß ak. Disziplinarausschüsse wegen der Abhängigkeit ihrer Mitglieder nicht Gerichte, sondern Verwaltungsbehörden sind, setzte sich allgemein durch. Bei ihren »Urteilen« handelt es sich um Verwaltungsakte, die vor den Verwaltungsgerichten angefochten werden können. Erst Ende der Fünfziger Jahre setzten umfassendere Reformbemühungen ein, die im Zuge der allmählich anlaufenden Hochschulgesetzgebung der Länder weitergeführt wurden/-.

IH.

Die jüngste Epoche der Entwicklung studentischen Disziplinarrechts seit Beginn des Jahres 1969[23] fand ihren ersten Höhepunkt im »Staatsvertrag über Grundsätze zur Reform der wissenschaftlichen Hochschulen und über die Vereinheitlichung des Ordnungsrechts an den Hochschulen«, den die Ministerpräsidenten von neun Bundesländern-t am 27. März 1969 in Bonn unterzeichneten. Mit Hilfe dieses Vertrages hoffte man, der voraufgegangenen und zu erwartenden Unruhen an einzelnen Universitäten und in der öffentlichkeit Herr zu werden. Wenn auch - dank der öffentlichen Kritik - die Ratifizierung des Vertrages

18. Vgl. *Maack,* S. 76-79.
19. Vgl. *Maack,* S. 79 f. Abdruck der »Strafordnung ... _ bei *Rotter* II, S. 141-144.
20. Vgl. *Maack,* a.a.O,
21. Vgl, hierzu die Arbeiten *von Rotter.* Für die Rspr. vgl. insbes. das Urteil *des* LVG Hannover vom 25. 3. 1954 zum Verbot des Mensurenschlagens (abgedruckt bei *Rotter* I, S. 83 ff.). Das Gericht verneinte die Weitergeltung der »Serafordnung ... _ von 1935. Weitere Entscheidungen bei *Rotter* I, S. 91 ff. und *Waibel:* Die Rechtsprechung auf dem Gebiet des Hochschulrechts seit 1945, Freiburg 1966.
22. Sie begannen bereits mit der Entschließung der Rektoren auf der Nordwestdeutschen Hochschulkonferenz am 28.5.1946 in Göttingen und wurden in einem Beschluß der Westdeutschen Rektorenkonferenz (WRK) vom 6. 1. 1954 fortgeführt. Die meisten Länderregierungen lehnten die Vorschläge ab, die darauf hinausliefen, eine ak. Gerichtsbarkeit zu restituieren.
    Der erste bedeutsame Versuch einer Neuordnung ist der »Musterentwurf einer Disziplinarordnung für die Studenten der deutschen wiss. Hochsdiulen«, der 1958 von einer Kommission aus Vertretern der Kultusministerkonferenz, der WRK und des VDS vorgelegt wurde (abgedruckt bei *Rotter* I, S. 72-80). - Zur Gesamtemwicklung vgl, *Rotter* 11, S. 26 ff., 31 ff.
23. Der Bericht stützt sich auf Mitteilungen von »dpa-Dienst für Kulturpolieik« und größerer Tageszeitungen. Für die überlassung des Materials danken wir der Pressestelle der TH Darmstadt.
24. Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen traten dem Vertrag nicht bei.

durch die Länderparlamente nicht mehr aktuell ist, so sind wesentliche Bestimmungen über das Ordnungsrecht im Zusammenhang der Hochschulgesetzentwürfe einzelner Bundesländer diskutiert und in Baden-Württemberg im Juli 1969 als Gesetz verabschiedet worden. Daher sollen diese Bestimmungen ausführlicher dargestellt werden.

Erweckt das Vertragswerk in seinem Titel den Eindruck, als seien Hochschulreformen und studentisches Ordnungsrecht Bestandteile eines umfassenden Reformunternehmens, so erkennt man bei näherem Zusehen sein eigentliches Anliegen: Während Art. I sechs allgemeingehaltene und schon nach dem Stande der damaligen Diskussion weitgehend überholte »Grundsätze« zur Hochschulreform enthält, verpflichten sich die Vertragspartner in Art. 11, das seither bestehende studentische Ordnungsrecht aufzuheben und ein einheitliches Ordnungsrecht zu beschließen. Es wird in vier Paragraphen entfaltet:

§ 1 verpflichtet alle Mitglieder der Hochschule, »daran mitzuwirken, daß die Hochschule ihre Aufgabe ordnungsgemäß erfüllen kann«, Sie haben insbesondere die Ordnung der Hochschule und ihrer Veranstaltungen zu wahren.

Nach der Generalklausel des § 2 können »gegen Mitglieder einer Hochschule ..., soweit für sie keine beamtenrechtlichen und arbeitsrechtlichen Vorschriften anzuwenden sind, ordnungsrechtliche Maßnahmen getroffen werden, wenn sie die Wahrnehmung der Aufgaben der Hochschule beeinträchtigen oder gegen die Ordnung der Hochschule verstoßen«, Dies gilt vor allem bei Störung oder Behinderung von LehrveranstaItungen, des Forschungsbetriebes, der Tätigkeit der Organe oder der Verwaltung (§ 2 Abs. 1, 1.), dem widerrechtlichen Eindringen in Hochschulräume (§ 2 Abs. 1, 2.), der Zerstörung oder Beschädigung von Hochschuleinrichtungen (§ 2 Abs. 1, 3.), bei mit Strafe bedrohten Handlungen gegen Hochschulmitglieder oder zur Sicherung der Ordnung der Hochschule eingesetzte Personen (§ 2 Abs. 1, 4.) sowie bei öffentlicher Aufforderung zu einer dieser Handlungen (§ 2 Abs. 1,5.).

Die Sanktionen in § 3 sind sechsfach gestuft und reichen von mündlicher Verwarnung bis zum Ausschluß vom Studium an allen Hochschulen des Landes bis zu drei Jahren (Relegationj>, Nach § 4 Abs. 1 ist dem Studenten, der in einem Land der Bundesrepublik relegiert wurde, »für die Zeit des Ausschlusses die Immatrikulation zu versagen«, § 4 Abs. 3 sieht vor, daß die betreffende Disziplinarbehörde den Kultusminister des Landes und dieser seine Kollegen in den anderen Bundesländern über die getroffenen Maßnahmen verständigt. Damit wird die Wirkung der Relegation von allen Hochschulen eines Bundeslandes auf die ganze Bundesrepublik erstreckt und die lückenlose Wirksamkeit der »Ordnungsmaßnahme« sichergestellt.

Dieser Typus eines neuen, lediglich am Funktionieren des Universitätsbetriebes ausgerichteten »Funktionalen Ordnungsredirs« schien - und hierauf haben seine Befürworter immer wieder hingewiesen - eine Reihe von Reformwünschen zu befriedigen: man glaubte den »alten Zopf der Ethisierung des Disziplinarrechts abgeschnitten« zu haben. Der alte Streit um die Zuständigkeit, Disziplinarordnungen zu geben – hier Autonomie des Hochschulsenates, dort Landesgesetzgebung -, sollte im Sinne einer bundeseinheitlichen Landes-

25. § 55 b (1) 6. Bad.Württ.Hsch.G. sieht eine zweijährige Relegation vor. Ähnlich einige ältere Hsch.G.-Entwürfe anderer Länder.

gesetzgebung beendet und damit zugleich die Frage nach der Weitergeltung älteren Disziplinarrechts erledigt werden.

Vor- und Nachgeschichte dieses Staatsvertrages zeigen die Motive seiner Befürworter und Kritiker und beleuchten seinen Stellenwert und Bezugsrahmen. Ende Januar 1969 forderte der damalige Bundeskanzler *Kiesinger* die Ministerpräsidenten der Länder auf, die Hochschulreform voranzutreiben und studentischen Ausschreitungen, insbesondere Demonstrationen, entgegenzutreten. Die Vorgänge an den Hochschulen seien nicht länger als interne Ereignisse, sondern im Rahmen planmäßiger Umsturzvorbereitungen zu sehen. Bund und Länder sollten gemeinsam gegen die »Kämpfer gegen die demokratische Grundordnung«26 vorgehen. Die hektische Aktivität, die auf Bundes- und Länderebene einsetzte-", führte zur Bildung eines Minisrerpräsidenten-Ausschusses-", der Ende Februar beschloß, ein einheitliches Ordnungsrecht durch einen Staatsvertrag der Länder zu schaffen. Dieser Beschluß stand im Zusammenhang weiterer Erwägungen zu einem Disziplinierungsinstrumentarium: Man wollte den »Aufrührern« die Stipendien nach dem Honnefer Modell aberkennen-t. Die Relegation sollte – in Ergänzung von § 42 StGB - gegebenenfalls auch als Nebenstrafe verhängt werden können. Ungebührliches Verhalten vor Gericht sollte mit schärferen Ge1d- oder Haftstrafen geahndet, die Richter durch den speziellen Tatbestand einer »Richternötigung« und die Gerichte mit Hilfe einer Bannmeile geschützt werden. Den Journalisten wollte man empfehlen, »aus Verantwortung für das Ganze andere Maßstäbe zu setzen als bisher«30. Auch die strafrechtlichen Bestimmungen zur Sicherung des Gemeinschaftsfriedens (Landfriedensbruch, Auflauf) sollten auf ihre Tauglichkeit gegenüber Demonstrationstätern überprüft werden-". Die »Welt« bezeichnete diese Bemühungen als »konzertierte Aktion aller demokratischen Kräfle« mit dem Ziel, der »Umsturzstrategie der studentischen Minderheiten und antiparlamentarischen Gruppen« eine »staatliche Strategie mit ordnungsrechtlichen, aufklärenden und reformerischen Maßnahmen« enrgegenzuserzenv. Die »Frankfurter Rundschau« kommentierte: »Karlsbader Beschlüsse - das erste Ordnungsrechc'>.« Diese Anspielung legte sich auch dadurch nahe, daß man am Tage der Unterzeichnung des Staatsvertrages gegen den VDS als denjenigen Verband vorging, den man als Hort des Umsturzes ansah. Nicht daß er als verfassungswidrige Vereinigung verboten worden wäre - man sperrte ihm die Zuschüsse aus Bundesmireeln>'. Damit geriet der Dachverband der deutsdien Seudeneensdiaflen in eine Krise, die ihn zu immer weiterer Radikalisierung und an den Rand des Zusammenbruchs führte. Sie

---

26. VgJ. Frankf. Allg. Zeitung vom 1. 2. 1969.
27. Weitere Einzelheiten in .EvangeJ. Kommentares, H. 5,1969, S. 281 ff.
28. Den Vorsitz fühne der hessisdie Justizminister *Strelitz,* auf den auch der fast gleichlautende Text des § 52 Abs. 1-3 des Hess.Univ.Gi-Entwurfes vom März 1969 zurückgeht.
29. So der damalige Bundesinnenminister *Benda* auf der 128. Tagung der Ständigen Kultusministerkonferenz, dpa-Kulturdienst 7/69 vom 17. 2. 1969, S. 3.
30. Beratung der CDU/CSU-Fraktionsvorsitzenden in Köln, dpa 7/69 vom 17. 2. 1969, S. 1 f.
31. Bundesjustizminister *Heinemann* vor den Spitzengremien der SPD in Bonn, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 14.2.1969, S. 1.
32. »Welt« vom 3. 2.1969.
33. Frankfurter Rundschau vom 3. 4.1969.
34. Zugleich riefen Gruppen an den Universitäten (z. B. der RCDS) zur Verweigerung der AStA-Beiträge auf.

wirkte unmittelbar auf die Studentenschaften der einzelnen Hochschulen zurück[35]. Die seitherige Debatte um. die gesetzliche Auflösung der Studentenschaften als zwangsweiser Teilkörperschaften der Hochschulen wird maßgeblich vom Disziplinierungsgedanken bestimmt: Unter der Herrschaft radikaler Gruppen sei diese Institution politisch mißbraucht worden.

Der Staatsvertrag, dessen Wortlaut in einer für eine Demokratie befremdlichen Weise an die öffentlichkeit gelangte's, rief heftige Kritik und überwiegend Ablehnung hervor. Sie reichte von den Studenten - nicht nur der Linken -, einzelnen Ordinarien und Universitätsgremien bis hin zu liberalen und sozialistischen Journalisten, Parteipolitikern und Gewerksdiaflsvertrerern-". Ihre Gründe waren rechtliche und politische: man bezweifelte vor allem die verfassungsrechtliche Zulässigkeit der Generalklausel, die unklare Formulierung einzelner Disziplinartatbestände und die unverhältnismäßige Schärfe der Sanktion mittels eines dreijährigen Ausschlusses von allen Hochschulen. Die Möglichkeit der Kumulation von Strafen und Disziplinarmaßnahmen zeigte, daß letztere weitgehend überflüssig seien und im Ergebnis zu einer Doppelbestrafung führen müßten. Das Ordnungsrecht schaffe ein Sonderrecht für Studenten, das nicht eigentlich zum Schutze des Universitätsbetriebes, sondern der Verfassung diene. Es sei kein taugliches Mittel, den Universitäts- und allgemeinpolitischen Frieden herzustellen, und verhindere tiefergehende Reformen. Daher sollten die Landtage seine Ratifizierung ablehnen. Die Regierungsgespräche, die Ende Mai zwischen Bundeskanzler *Kiesinger* und den Ministerpräsidenten der Länder stattfanden, schoben unter dem Eindruck dieser Kritik" die Frage auf ein neues Geleis: man stimmte weitgehend darin überein, den Staatsvertrag nicht ratifizieren zu Iassen-", wollte aber dafür seine Ordnungsrechtsbestimmungen ganz oder teilweise in die Hochschulgesetzentwürfe der Länder einbauen. Während sich bei einigen Ländervertretern eine zurückhaltendere Tendenz zeigte, erklärte der bad.württ. Ministerpräsident *Filbinger*, sein Land werde nicht aus der Reihe der Länder ausscheren, die den Staatsvertrag über das

35. Auf die Entwicklung des VDS seit seiner Kölner Tagung im Frühjahr 1969 und die der sich von ihm abspaltenden Gruppierungen, das IDS und ADS (Initiativaussdiuß bzw. Arbeitsgemeinschaft Deutscher Seudentensdiaflen) kann hier nur hingewiesen werden. Sie ist ein wichtiger Teilbereich des Gesamtzusammenhanges.

36. Er wurde Mitte April wahrscheinlich zuerst durch die »Evangelisdie Akademikerschaft- der Diskussion zugänglidi gemacht und erst einige Tage darauf in großen Tageszeitungen abgedruckt (in der FAZ am 25. 4. 1969 auf S. 12!). - Zum ominösen Vorgang des Bekanntwerdens vgl. auch die Rede des Abg, Dr. *Leuze* vor dem Bad.-Württ. Landtag vom 15. Juli 1969. - Beridit von der 38. Sitzung, 2128.

37. Vgl. u, a.: »Erklärung des Vorstandes der Evangel. Akademikerschaft in Deutschland und des Gesmäftsführenden Ausschusses des Beirates der Evangel. Studentengemeinde ...e an die Mitglieder des Rates der EKD vom 22.4.1969 (in: Ev, Kommentare, H. 5,1969, S. 285 ff.), - Erklärung des VDS: .Konzertierte Reaktion ... gegen die Selbstverwaltung einer demokratischen Studentensdiafl ...e, des Cartellverbandes kath. dts, Studentenverbindungen (CV), des Akadem. Senats der Univ. Göttingen, des AStA und RCDS in Kiel, des RCDS-Landesverbandes Baden-Württemberg, des Großen Senates der Univ, Konstanz mit gutachtlichen Stellungnahmen der Prof. *Fuhrmann* und *Scharpf*, des Conventes dts. Korporationsverbände (CdK) – vgl. dpa-Kulturdienst 19/69 vom 12. 5. 1969 und 29/69 vom 30. 6. 1969.

38. Die Fraktionsvorsitzenden der FDP hatten sich gegen den Staatsvertrag ausgesprochen: er stelle den Gesetzgeber vor vollendete Tatsachen, Auch in einzelnen Landesverbänden der SPD und kleineren, aber nicht einflußlosen Kreisen der CDU (Rheinland-Pfalz) wuchs die Gegnerschafl, so daß man mit Widerständen in den Landtagen rechnen mußte. - Vgl. dpa 25/69 vom 23. Juni 1969.

39. Lediglich Hamburg hatte den Staatsvertrag im April ratifiziert.

Ordnungsrecht unterzeichnet hätten[40]. Im Juni beschloß das bad.-württ. Kabinett eine Regierungsvorlage zur Novellierung des Hochschulgesetzes, welche die ordnungsrechtlichen Bestimmungen des Staatsvertrages übernahnr". Das gesamte Verfahren von der Ermittlung bis zum Erlaß der Ordnungsmaßnahme sollte in schweren Fällen von einem »Ordnungsbeauftragten« durchgeführt werden, der auch ohne Mitwirkung der Universität vom Kultusminister bestellt werden konnte. Polizei und Staatsanwaltschaft hatten ihn vom Verdacht einer ordnungswidrigen Handlung zu unterrichten und Rechts- und Amtshilfe zu leisten. Gegen die Ordnungsrnaßnahmen sollte der Betroffene vor eigens zuständigen Verwaltungsgerichten vorgehen könnenv. Außerdem war vorgesehen, die Studentenschaften als Zwangskörperschaften des öff. Rechts aufzuheberr",

Die Regierungsvorlage, die in der Institution des »Ordnungsbeauftragten« den preußischen Universitätsrichter nach den Karlsbader Beschlüssen wiedererstehen ließ, wurde mit den gleichen Argumenten wie der Staatsvertrag verteidigt und kritisiert: die Kritik betraf sowohl die Prozedur ihres Zustandekommens wie ihren Inhaltr'. Auf gravierende verfassungsrechtliche und hochschulpolitische Bedenken des Großen Senates der Universität Konstanz erwiderte *Filbinger,* die Freiheit von Forschung und Lehre sei im Vergleich mit einer dreijährigen Relegation das höhere Rechtsgut. Es gebe heute reisende Berufsrevolutionäre, die nicht studieren, sondern Universität und Gesellschaft umfunktionieren wollten. Ein Ordnungsrecht müsse dem Maß der Gefährdung entsprechen. Die studentische Zwangskörperschaft unterliege - abgesehen von dem einer solchen Organisation nicht zukommenden, das heißt mißbräuchlich in Anspruch genommenen politischen Mandat - verfassungsrechtlichen Bedenken".

An fast allen bad.-württ. Hochschulen brachen Demonstrationsstreiks aus. Am 15. 7. 69 debattierte der Stuttgarter Landtag in zweiter Lesung die durch Ausschußberatungen in einzelnen Punkten veränderte Vorlage. Während die Vertreter der »Großen Koalition« das neue Ordnungsrecht verteidigterr's, lehnte die FDP/DVP-Opposition den Entwurf

---

40. dpa 25/69. Ähnlich votierte der Vertreter des Berliner Senates.

41. VgI. Regierungsvorlage §§ 55, 55 a, 55 b (Abs. 1, 6: Relegation von allen Hochschulen des Landes *bis* zu drei Jahren), § 55 f (Versagung der Immatrikulation bei Relegation von einer Hochschule anderer Länder).

42. §§ 55 c, 55 d, 55 e Regierungsvorlage.

43. § 68 a Regierungsvorlage.

44. Zur Prozedur vgl, die Rede des Abg. *Leuze* während der 2. Lesung. Bericht von der 38. Sitzung des Bad.-Württ. Landtages, 2128 f. und dpa 26/69, S. 5.
Kritisch zum Inhalt der Regierungsvorlage vor allem die Vertreter der FDP/DVP: Leuze bezeichnete den Ordnungsbeauftragten als »Sonderstaatsanwalt«, Prof. *Dahrendorf* erklärte, der Novellierungsvorschlag gehe in seinen »extremen Zwangsmaßnahmen« noch über die Bestimmungen des Staatsvertrages hinaus. Die Auflösung der Studentenschaft bedeute gegenwärtig eine staatlich verordnete Anarchie. - dpa 26/69 vom 30. 6. 1969, S. 5 ff.

45. VgI. dpa 26/69, S. 4.

46. Von seiren der CDU durch *Pi/binger, Ganzenmüller* und vor allem Kultusminister Prof. *Hahn.* (Mit Hinweisen auf die »Methoden des Psydioterrors«, mit denen die Studentische Linke gegenüber einzelnen Ordinarien arbeite. - Bericht von der 38. Sitzung, 2143 ff.) Hahn hatte die Regierungsvorlage während der 1. Lesung, die hinter einer Sracheldrahtsperre stattfand, damit begründet, die Hochschulen seien auf Grund des Terrors der »Berufsrevolutionäre« des SDS nicht mehr in der Lage, die Disziplin aus eigener Kraft zu gewährleisten. Daher müsse der Staat subsidiär eingreifen. Die Studentenausschüsse hätten ihre Rechtsform durch den Anspruch auf ein allgemeines politisches Mandat mißbraucht. - dpa 26/69, S. 6.

kategorisch ab[47]. Die teilweise tumultuarische Debatte, in die Ministerpräsident *Eilbinger* und Kultusminister *Hahn* eingriffen, endete mit einem Abstimmungssieg der Koalition. Am 18. Juli wurde die Novelle als Gesetz verabschieder's. Während die Tatbestandsvoraussetzungen der Ordnungswidrigkeiten unverändert blieben, wurde der Studiumsausschluß auf höchstens zwei Jahre herabgesetzr'". Die Versagung der Immatrikulation wegen Ausschlusses von einer anderen Hochschule der Bundesrepublik blieb erhalten'<. An Stelle des Ordnungsbeauftragten wurde eine »Einleitungsbehörde« geschaffen, die grundsätzlich nur ermitteln soll, aber für den Fall, daß die Disziplinarorgane einer Universität nicht funktionieren, einen Antrag auf Erlaß einer Disziplinarmaßnahme beim Verwaltungsgericht stellen kann!', Besondere Kammern für Hochschulordnungssachen können dann die Ordnungsmaßnahme durch Urteil erlassen und für vorläufig vollstreckbar erklären[52]. Die Studentenschaften als Gliedkörperschaften werden aufgehoben, sobald durch ein besonderes Gesetz die Fortführung ihrer Aufgaben gewährleistet ist[53].

Die Entwicklung, die im Juli 1969 in Baden-Württemberg einen Höhepunkt erreichte, war in anderen Bundesländern rückläufig: Bereits im Juni hatte sich der rheinland-pfälzische Kultusminister *Vogel* (CDU) gegen ein für alle Länder geltendes Ordnungsrecht ausgesprochen. Seine Thesen zu einem Hochschulgesetz vom Dezember 1969 sehen kein

---

Leuze bezeichnete die Art der Darstellung Hahns als »vom Kultusministerium ... betriebene Propaganda« (Bericht 38. Sitzung, 2148).
Von seiten der SPD durch die Abg, *Bühringer* und Dr, *Veit,* der auch in der 3. Lesung den Entwurf noch einmal für die Koalition ausführlich begründete (Bericht 40. Sitzung, 2287 f.). Bühringer betonte, daß die liberalisierenden Veränderungen der Regierungsvorlage vor allem auf die SPD-Vertreter zurückgingen. Das Ordnungsrecht habe den Sinn, Raum für Reformen zu sichern (Bericht 38. Sitzung, 2126 ff.).

47. Für die *FDP/DVP* rügte *Leuze* insbes, das Verfahren: Der Landtag sei kurz vor der Sommerpause in Anbetracht der kommenden Bundestagswahlen in einem »jenseits der Grenzen einer parlamentarischen Demokratie« liegenden Stil unter Zeitdruck gesetzt worden. Das Ordnungsrecht sei rechtsstaatlich bedenklich und von »rein repressivem Charakter-e (Bericht 38. Sitzung, 2128-2135). Die durchdringendste Kritik lieferte *Dahrendorf:* das Ordnungsrecht sei ein zweckwidriges, das Vertrauen in Hochschulreform und parlamentarische Demokratie zerstörendes »miserables Gesetz, das denen, die ihm zustimmen, kein Zeugnis politischer Verantwortung ausstellt« (a.a.O. 2136-2138).
48. Gegen die Stimmen der FDP und zweier SPD-Abgeordneter.
49. § 55 a, 55 b (1) 6 des Ersten Ges, zur Änderung des Hsch.G. vom 18.7.1969.
50. § 55 i: a.a.O.
51. § 55 f., a.a.O, Die Verfassungsmäßigkeit dieser Bestimmung wird inzwischen vom Bundesverfassungsgericht geprüft: Im Januar 1970 hatte der Heidelberger Ordnungsbeauftragte *Fliegauf* bei der für Ordnungssachen der Universitäten in Baden zuständigen Kammer des Verwaltungsgerichts Karlsruhe ein Verfahren gegen den Heidelberger Soziologiestudenten *Schiel* mit dem Antrag eingeleitet, Schiel die Relegation anzudrohen. Weitere Verfahren sollten folgen. Schiel wurde angeschuldigt, den Rektor der Universität Heidelberg an einer Diskussion mit Studenten gehindert und mit Tomaten und Eiern beworfen zu haben. In einer Resolution bezeichnete der Große Senat der Universität Heidelberg dieses Vorgehen als »mittelhochschulpolitische Auseinandersetzunge. Die Einleitung des Verfahrens vor der Kammer des VwG. war erfolgt, weil an der Universität Heidelberg zur Zeit kein Ordnungsausschuß existierte. Das Gericht beschloß auf das Vorbringen des Anwalts, wonach § 55 f. gegen das Grundgesetz verstoße, weil er in die Hochschulautonomie eingreife, eine Normenkontrolle beim BuVerf.Gericht einzuleiten und das Verfahren auszusetzen. - dpa *4/70* vom 26. 1. 70, S. 14, und dpa *8/70* vom 23. 2. 70, S. 12.
52. §§ 55 c, d, g, h: a.a.O,
53. § 68 a: a.a.O, *Leuze* bezeichnete diese Vorschrift als »Gesetz ohne Gesetzesbefehl«, den »letzten Kretin, der in der Geschichte der Gesetzgebung geboren wurde«, um einen politischen Irrweg aus Koalitionsrücksichten zu verschleiern. - Bericht 38. Sitzung, 2129 f.

Ordnungsrecht vor. Die »Hausordnung« der Universität soll als Selbstverwaltungsangelegenheit in der Hochschulsatzung geregelt werden'", In Hessen hatte der Kleine Senat der TH Darmstadt erklärt, daß eine anderwärts ausgesprochene Relegation aus hochschulpolitischen Erwägungen kein Grund sei, die Immatrikulation zu versagen's, Die gegenwärtige Vorlage des Hessischen Universitätsgesetzes sieht kein Ordnungsrecht vor. Die Regierung des Saarlandes, die den Staatsvertrag unterzeichnet hatte, legte Mitte Juli einen Hochschulgesetzentwurf vor, in den das Ordnungsrecht nicht aufgenommen wurde[56]. Die Niedersächsische Landesregierung stellte im September 1969 den »Vorentwurf eines Niedersächsischen Hochschulgesetzes« zur Diskussion, dessen Ordnungsrechtsbestimmungen nur teilweise mit denen des Staatsvertrages übereinstimmen'". Die Schleswig-Holsteinische Landesregierung zog im November 1969 die Vorlage des Staatsvertrages zurück[58]. Das Nordrhein-Westfälische Hochschulgesetz vom 18. 3. 1970 enthält keine Ordnungsrechtsvorsdiriflen.

Diese Entwicklung vollzog sich nicht zuletzt auf Grund allgemeiner innenpolitischer Liberalisierungstendenzen: Die Wahl *Heinemanns* zum Bundespräsidenten führte zu Gesprächen des Staatsoberhauptes mit Vertretern der Studentenschaft, die nicht ohne Rückwirkung auf die studentische Verbandspolitik blieben'", Nachdem im Wahlkampf die studentischen Unruhen von konservativer Seite als Folie des Rufes nadi »Ordnung« und »Sicherheit« noch einmal hochgespielt worden waren, führte der Bonner Regierungswechsel zu Ansätzen einer Entspannung. Am 18. März 1970 verabschiedete der Bundestag mit knapper Mehrheit das »Dritte Gesetz zur Reform des Strafredits« (Demonstrationsgesetz), das eine Liberalisierung der Straftaten gegen den Gemeinschaftsfrieden zum Inhalt hat[60], und das Straffreiheitsgesetz 1970« (Amnestiegesetz), das rund 5000 laufende oder

54. dpa *51/69* vom 22.12.1969, S. 2.
55. dpa *26/69* vom 30. 6.1969, S. 8.
56. Entwurf vom 15. 7. 1969. Nach § 75 Abs. t ist aber die Immatrikulation zu versagen, wenn ein Bewerber von einer anderen Hochschule der Bundesrepublik relegiert wurde. Diese Bestimmung geht auf den Staatsvertrag zurück. - Die Studentenschaft bleibt als Gliedkörperschaft bestehen.
57. §§ 45 ff. § 46 kennt im Gegensatz zum Staatsvertrag keine Generalklausel. Die Ordnungswidrigkeits-Tatbestände sind erschöpfend aufgezählt. § 46 Abs. 2 sieht eine Relegation von der betr, Hochschule für höchstens zwei Jahre vor. Die Immatrikulation ist zu versagen, wenn der Student im Geltungsbereich des Grundgesetzes relegiert wurde und ein gleich schweres Ordnungsvergehen zu befürchten steht (§ 38 Abs. 2,5).
An Stelle der Studentenschaft sollen öffentlichrechtliche »Studentenwerke« mit sozialen Aufgaben treten (§ 45).
58. dpa *46/69* vom 17. 11. 1969, S. 2 f. Kultusminister *Braun* erklärte im Januar 1970, an Stelle eines Disziplinarrechts solle ein »Hausrecht« mit einem Schlichtungsverfahren treten, das von der Universität zusammen mit den Studenten erarbeitet werden solle. - dpa *4/70* vom 26. 1. 1970, S. 9 f.
59. Vgl. dpa *29/69* vom 21. 7. 1969, S. 7. Im ersten Gespräch zwischen Vertretern des ADS und Heinemann forderten jene unter anderem eine Amnestie und die Einstellung der damals rund 3000 anstehenden Verfahren gegen Studenten.
60. Freilich ohne sich zur Interpretation von »Gewalt« im Tatbestand der »Nötigung« (§ 240 StGB) zu äußern. Damit bleibt die Frage der verfassungsmäßigen Ausdehnung der Demonstrationsfreiheie, deren Behandlung durch den Bundesgerichtshof im sogenannten »Laepple-Urreil« heftig kritisiert worden war, weiter offen. Vgl. Frankfurter Rundschau vom 11. 12. 1969 und dpa 33/69 vom 18. 8. 1969, S. 8 f. Der BGH vertrat die Ansicht, das Lahmlegen des Verkehrs durch die Blockade von Straßenbahnschienen sei »Gewalt« i, S. des § 240 StGB.

bereits abgeschlossene Strafverfahren gegen Demonstranten und Polizisten gegenstandslos machen 5011[61].

IV.

Die jüngste Vergangenheits- hat gezeigt, in welchem inner- und außeruniversitären Zusammenhang studentisches Ordnungsrecht heute steht. Wenn auch die Ratifizierung des Staatsvertrages nicht mehr aktuell ist, so sind doch wesentliche Bestimmungen in das Hochschulgesetz von Baden-Württemberg als dem hochschulreichsten Land der Bundesrepublik eingegangen. Die rückläufige Bewegung in den meisten Bundesländern zeigt, daß der Gesetzgeber zur Zeit ein Ordnungsrecht für nicht angebracht hält. Ob diese Tendenz anhält, dürfte von der weiteren Entwicklung derjenigen hochschulpolitischen und gesamtgesellschaftliehen Bedingungen abhängen, welche ein Ordnungsrecht hervorbringen oder weitgehend überflüssig machen können.

Versucht man, den Zusammenhang zu analysieren, so zeigt sich, daß eine lediglich rechtliche Kritik des studentischen Ordnungsrechtes, also etwa die Prüfung der verfassungsmäßigen Zulässigkeit seiner Formulierungen, des Eingriffes in die Freiheit der Berufswahl durch eine Relegation, des Eingriffes in die Autonomie der Hochschule o. ä. bereits den Kern der Sache verfehlt. Eine soldie Erwägung setzt voraus, daß der heutige hochschulpolitische Streitstoff mit Hilfe der Justiz auskömmlich geregelt oder doch wenigstens beherrschbar gemacht werden könnte. Wer glaubt, ihn der Justiz zuschieben zu können, zieht diese in ihn hinein. Die weitgehend polarisierte hodisdrulpolitisdie Situation würde in die Urteilsfindung hineingetragen: die Gegensätze würden sich unter allen Prozeßbeteiligten bis hinein in das Richterkollegium fortpflanzen. Vor allem aber müßte die Entscheidung im Gewande einer sogenannten grundrecheliehen »Wertabwägung« auf eine polarisierende Verfassungsauslegung hinauslaufen. Ein soldies Urteil könnte aber dann nur die Kritik derjenigen Partei hervorrufen, zu deren Lasten entschieden wurde und möglicherweise nicht einmal einen vorläufigen Rechtsfrieden herstellen. Hieran zeigt sich, daß die Prämisse des Gesetzgebers, man brauche mit Hilfe eines instrumentalen Ordnungsrechtes nur Exzesse zu bekämpfen, um die Situation zu beherrschen und ihre Probleme lösbarer zu madien, falsch ist: die gesetzgebundene Justiz kann damit ihre Aufgabe, die Integration der Rechtsgemeinsdiafl zu fördern, nur in ihr Gegenteil verkehren.

Ein instrumentales Ordnungsrecht muß deshalb aus der Sicht der faktischen Bedingungen der Ordnung geprüft werden, die es gewährleisten soll. Diese Bedingungen bestimmen den gegenwärtigen Gesamtzustand unserer Universitäten. Es bleibt deshalb zu fragen, ob sich an diesem Zustand mit Hilfe der gegenwärtigen Reformgesetzgebung etwas Wesentliches ändern würde, ja selbst bei optimaler Reformbereitschaft des Gesetzgebers ändern könnte.

Stellt man diese Frage aus der Sicht derjenigen, die vom Ordnungsrecht betroffen sind,

---

61. Zur Kritik der Gesetze durch die CDU/CSU-Opposition und einen Vertreter der APO vgl, »Der Spiegel. vom 13. 3. 1970. Auf Antrag des Landes Bayern hat der Bundesrat am 17.4. 1970 den Vermittlungsausschuß angerufen. Dadurch ist die Amnestie vorlaufig blockiert.
62. Der vorangegangene Bericht wurde im April 1970 abgeschlossen,

der Studenten, so wird ein Beobachter, der sich nicht von terroristischen oder anarchistischen Erscheinungen täuschen läßt, sondern trotz - oder gerade wegen - dieser Erscheinungen nach den Ursachen fragt, erkennen, daß sich die Lern- und Ausbildungssituation an den meisten Fakultäten in den letzten Jahren verschlechtert hat und ein Ende dieser Tendenz noch nicht abzusehen ist. Steigenden Studentenzahlen stehen verhältnismäßig geringfügig wachsende, den Erfordernissen eines modernen Wissenschaftsbetriebes kaum angepaßte sachliche und personelle Kapazitäten der Universitäten gegenüber. Dies führt heute in sehr vielen Fächern zum numerus clausus und zu Studienbeschränkungen, welche die »Lernenden- in Zwangslagen bringen. Sie können zugleich als Disziplinierungsmaßnahmen verstanden und mißbraucht werden. Ob die Gesetzgebungsvorhaben und Sofortprogramme des Bundes und der Länder, die sich Zur Zeit vor allem um einen Abbau des numerus clausus durch Erweiterungen der sachlichen Kapazität bemühen, auf lange Sicht durchgehalten und zu einem Erfolg führen werden, bleibt abzuwarten; kurzfristig wirken sie sich noch nicht aus. Sie haben bei uns immer wieder ihre Grenze an den »Erfordernissen« einer Wirtschafts- und Finanzpolitik gefunden, deren Prioritäten die gegenwärtige Bundesregierung zugunsten der Bildungspolitik zu korrigieren versprochen hat[63]. Diese äußere Bedingung erschwert auch eine echte innere Studienreform. Sie trägt maßgeblich dazu bei, eine Verbesserung der Personalstruktur zu verhindern. Dieser inneren Reform steht ein weiterer Umstand entgegen, auf den von studentischer Seite immer wieder hingewiesen wurde: ein wissenschaftliches »Angebot«, das von einem bestimmten Wissenschaflsverständnis der »Lehrenden- geprägt ist, welches sich an einer traditionellen Auffassung der Freiheit von Forschung und Lehre orientiert. Es läßt häufig den Bezug zu den praktischen Erfordernissen einer Ausbildung in Lehrplänen, Studiengängen und Prüfungsordnungen vermissen.

Es ist unter diesen Voraussetzungen verständlich, wenn der politisch interessierte Teil der Studentenschaft eine Wohlstandsgesellschaft kritisiert, die sich auf Grund einer mangelhaften Verteilung des Bruttosozialprodukts einen Bildungsnotstand in Form eines numerus clausus glaubt leisten zu können oder Abhilfen vorschlägt, die das Problem verdecken oder zu neuen Zwangslagen und Konflikten führen[64]. Ebenso verständlich ist die Kritik an der Bewußtseinslage und Verhaltensweise derer, welche die inneren Bedingungen des Wissenschaftsbetriebes bestimmen und durchgreifendere Reformen verhindert haben. Scheiterte diese Kritik immer wieder, solange sie in den herkömmlichen Formen geäußert wurde, so mußten ihre Forderungen zuletzt »revolutionären- Charakter gewinnen. So stehen sich heute an den Universitäten die Gruppen der »Revolutionäre« oder »radikalen Reformer« und der »Konservariven«, zumeist Ordinarien, feindlich gegenüber.

---

63. VgJ. hierzu die Etatrede von Bundesfinanzminister *Möller* bei der Beratung des Bundeshaushalts 1970. - dpa 8/70 vom 23.2.1970, S. 8 ff. und das Spiegel-Interview von *H. Leussink,* »Spiegel« vom 9.3. 1970, S. 38 ff. Möller führte aus, in früheren Finanzplänen seien die bevorstehenden Aufgaben der Bildungspolitik verkannt worden. Der Wiederaufbau im Bildungswesen sei allzu bescheiden und restaurativ gegewesen. - A.a.O. S. 8. *Leussink* wies darauf hin, man könne die überkommenen Probleme seit dem Regierungswechsel nicht in kurzer Zeit lösen. - A.a.O. S. 40 f.

64. VgJ. die Sdiülerdemonstrationen gegen den num. clausus und die Zulassungs voraussetzurigen zur Universität, die in einigen Bundesländern seit Beginn dieses Jahres stattgefunden haben.

Wenn diese Skizze Lage und Motivation der Studenten in emigen Hauptzügen zutreffend wiedergibt, so bringen angesichts dieser Lage die bisherigen reformerischen Thesen, Entwürfe und Hochschulgesetze wenig Abhilfe:

Zur Aufgabe der Hochschule sowie zur Studien- und Prüfungsreform kann ein Gesetzgeber nur Programmsätze formulieren; sie müssen von der Hochschule selbst verwirklicht werden[65]. Die Verbesserung der Personalstruktur wird nur am Rande berührtse. Angesichts der äußeren Zwangslage ist der numerus clausus - wenn auch im einschränkenden Sinne - im neuesten Hochschulgesetz verankert wordenv. Im wesentlichen enthalten die Reformvorschläge detaillierte organisatorische Vorschriften zu Aufbau, Zusammensetzung (Paritäten) und Verfahrensweise der Universitätsgremien und zum Status der Hochschulangehörigen. Damit möchte man das disfunktionale Ordnungsdefizit einer überalterten Honoratiorenselbstverwaltung ausgleichen, vor allem aber den Streit um Kompetenzen, Zusammensetzung und Verfahrensweise der Universitätsgremien durch einen autoritativen Akt des Gesetzgebers beenden. Damit kuriert aber der Gesetzgeber doch nur am Symptom der Krankheit, nicht an ihrer Wurzel: Die Organisation der Hochschule ist keine primäre Gegebenheit, sondern ihr Funktionieren hängt vielmehr ab von den in ständiger Veränderung begriffenen Lehr- und Lernprozessen und der Rolle, welche die Beteiligten auf Grund ihrer sozialen Positionen und inneren Einstellungen darin spielen. Die Studenten haben nicht um ihre Beteiligung in den Organen der Selbstverwaltung der Hochschule gekämpft, um irgendwelche Paritäten als Selbstzweck durchzusetzen; sie hofften vielmehr, mit Hilfe dieser Paritäten bestimmte inhaltliche Veränderungen, insbesondere die Verbesserung ihrer Studiensituation. herbeizuführen.

Heute scheint ihnen erwiesen, daß noch die scheinbar großzügigen Regelungen der Paritäten von einem konservierenden Interesse geleitet sind und konservierend wirken müssen: so läuft z. B. im hessischen Entwurf die Drittelparität im »Konzil« praktisch leer, da die meisten Gegenstände eines satzunggebenden Organs im Gesetz vorab entschieden werden. Es bleibt hier im wesentlichen die Wahl und Abwahl des Präsidentenss. Der relativ hohe Einfluß von Studenten und Assistenten im »Fachbereiche (Verhältnis 5:3:2) muß auf dem Hintergrund der Fachaufsicht des Kuratoriums gesehen werdens". In den Instituten als

65. Vgl, z, B. §§ 1-5 Saarl, Entwurf; §§ 3 und 40 Niedersächs. Entwurf. *Leussink* hat auf das Problem in einer Antwort auf die Kritik seiner im Februar 1970 veröffentlichten 14 Thesen zur Vorbereitung eines Bundeshochschulrahmengesetzes hingewiesen. - dpa 9/70 vom 2. 3. 1970, S. 5.

66. Vgl, die Kritik der Bundesassistentenkonferenz (BAK) an Leussinks Thesen, dpa 7/70 vom 16. 2. 1970, S. 9, und das Leussink-Interview, »Spiegel« vom 9.3. 1970, S. 41.

67. Das Nordrh.-Westf. Hsch.G. schreibt eine genaue Kapazitätsermittlung vor. Der num, claus. ist möglich, solange er zur Aufrechterhaltung einer geordneten Wahrnehmung der Aufgaben der Hochschule in Forschung, Lehre und Studium erforderlich ist.

68. Zu welchen Konflikten dies führen kann, zeigen die Vorgänge um Wahl und Amtsführung des Berliner Universitätspräsidenten *Kreibich.*

69. Nach *Hess. Univ.G.-Entwurf* befanden sich die Hodisdiulvereereter im »Kuratorium« gegenüber denjenigen des Staates und der öffentlichkeit in der Minderheit. Diese Situation dürfte sich durch den jüngsten Änderungsvorschlag des SPD-Fraktionsvorsitzenden Dr, *Best,* im Rahmen einer Landesgesamthochschule ein »Landeskuratorium« zu schaffen, noch verschärfen, Das LK soll weitgehende Kompetenzen über äußere und innere Hochschulangelegenheiten erhalten. Es setzt sich überwiegend aus Mitgliedern zusammen, die nicht der Hochschule angehören, insbes, Vertretern der staatI. Bürokratie. - Vgl. dpa *9/70* vom 2.3.1970, S. 13 ff.; *11/70,* S. 15 f. Das *Nord1hein-Westf. Hsch.G.* sieht lediglich für den verfassung-

unmittelbaren Stätten von Forschung und Lehre wird sich praktisch wenig ändern[70]. Daß alle Paritäten unter dem Gesichtspunkt einer möglichen Veränderung der Personalstruktur revisionsbedürftig sind, liegt auf der Hand. Dies dürfte die Debatte um die Zusammensetzung der Universitätsgremien erneuern, noch bevor sie zur Ruhe gekommen ist. Daß aber alle Paritäten prinzipiell fragwürdig bleiben, solange die alten Abhängigkeitsverhältnisse - der Studenten und Assistenten von den Ordinarien und der Ordinarien voneinander - bestehen, liegt ebenfalls offen.

Es kann nach allem kaum verwundern, daß bisher *kein* Gesetz oder Gesetzentwurf bei allen Gruppen gleichzeitig auf Zustimmung oder zumindest die Bereitschaft zum duldenden Hinnehmen gestoßen ist. Änderungsvorschläge werden zur Zeit in erster Linie unter der Kategorie von »Gewinn« und »Verlust-e verbucht, wobei Gewinn und Verlust an der Einbuße oder der Vergrößerung des persönlichen Status und Prestiges sowie von Macht und Einfluß derjenigen Gruppe gemessen werden, zu der man sich zählt. Es zeigt sich, daß der staatliche Gesetzgeber den Minimalkonsens nicht autoritativ herstellen kann, ohne den im Rahmen einer Selbstverwaltung auskömmliche Konfliktlösungen heute nicht gefunden werden können. Der Staat kann allenfalls eine der streitenden »Parteien« auf Zeit unterwerfen: die studentische Kritik mit Hilfe des Ordnungsrechts, die Ordinarien, welche die Kooperation in den Universitätsgremien verweigern, oder den Präsidenten, der ins Kreuzfeuer beider Seiten gerät, mit beamtendisziplinarredirlichen Drohungen'". Der Zerfall der Selbstverwaltung könnte praktisch nur mit der Einsetzung von Staatskommissaren enden.

Unter diesen Bedingungen kann ein »Studentisdies Ordnungsrecht-s als Bestandteil eines Hochschulgesetzes die Reform der Ordnung, die es ermöglichen soll, nicht nur nicht gewährleisten, sondern nur hindern. Für die Studenten, die sich in der Rolle der Abhängigen befinden, hat es lediglich Repressionscharakter. es unterdrückt jeden kritischen, nicht von vornherein ineffektiven Austrag eines Konflikts, der den Anspruch auf fundamentale Änderungen erhebt, durch die kollektive Angst, die es durch *die* generalpräventive Abschreckungswirkung der Androhung schwerer Disziplinarmaßnahmen oder durch den Ausschluß derjenigen Personen oder Gruppen von der Universität erzeugt, die sich auch durch jene Androhung nicht davon abhalten lassen, »Spielregeln« zu kritisieren, die ungleich angelegt sind und bleiben. Dadurch können gerade diejenigen ausgeschaltet werden, die durch ihre Aktivität die bisherigen Reformbestrebungen maßgeblich herbeigeführt, ja ermöglicht haben, daß Reformnotwendigkeiten heute kaum noch ernsthaft bestritten werden.

Daß der Gesetzgeber heute weitgehend davon abgekommen ist, ein Ordnungsrecht im Hochschulgesetz zu verankern, kann als Einsicht in die Zusammenhänge, Beweis seines

---

gebenden sKonvent« eine Zusammensetzung 4:2:3:1 vor. Die Quoten in den Universitätsgremien festzusetzen bleibt der Satzung überlassen. – dpa 12/70 vom 23. 3. 1970, S. 19 f.

70. In Hessen soll die Institutsleitung von einem Kollegium geführt werden, dem alle am Institut tätigen Hochschullehrer von Amts wegen angehören. Unabhängig von ihrer Zahl kommen zwei Assistenten und ein Student hinzu.

71. Vgl. den Konflikt zwischen Kultusminister *Braun* und 37 Professoren der Phs, Fakultät in Kiel im Dezember 1969, die ihre Teilnahme an Prüfungen und Berufungsverfahren einstellen wollten. - dpa 49/69, S. 18 f. Auch das Direktorium der TH Darmstadt wies einige Professoren auf mögliche disziplinarrechtliche Folgen der Nichtübernahme ak. Ämter hin. - Vgl. insbesondere die Auseinandersetzungen zwischen *Kreibich* und den Dekanen der PU Berlin, dpa 51/69, S. 15 f.

Reformwillens, Opportunität, jedenfalls aber als Erleichterung der gegenwärtigen Situation gewertet werden. Damit wird der Austrag des Konfliktes an die Universität als den Ort seiner Wurzel und primären Bewältigungsmöglichkeit zurückverlagert - sofern man einmal von seinen gesamtgesellschaftlichen Implikationen absieht. Es bleibt zu fragen, ob es gelingen wird, die äußeren und vor allem die inneren Bedingungen des Wissenschaftsbetriebes so zu verändern, daß ein Ordnungsrecht in Zukunft weitgehend überflüssig wird. Dies dürfte maßgeblich vom Bewußtsein und der Verhaltensweise derjenigen Personen und Gruppen abhängen, welche über die Gestaltung des Wissenschaftsbetriebes heute verfügen können.

Die Konsequenzen, die in der vergangenen Entwicklung liegen, sollten zu denken geben: es wäre ja vorstellbar, daß mit Hilfe eines Ordnungsrechts eine Selektierung zwischen »Lernwilligen« und »revolutionären Rädelsführern« um den Preis einer trügerischen Ruhe für einige Zeit gelänge und die Solidarisierungsprozesse, welche aus konkreten Anlässen immer wieder weite Teile der Studentenschaft erfaßten, aufhören würden. Der Preis wäre nicht nur ein hochschulpolitischer: Die Angst könnte Ansätze einer demokratischen Bewußtseinsbildung ersticken, die nicht zuletzt eine echte Frucht der gegenwärtigen Verwirrung sein könnte. Wer unter dem Eindruck der Aussichtslosigkeit seiner Änderungsbemühungen zum »Anarchisten« wird, könnte gerade durch ordnungsrechtliche Maßnahmen zu extremen Verhaltensweisen gelangen: er wäre zuletzt als revolutionärer »Gesinnungstäter« weder durch Ordnungsrnaßnahmen noch durch Kriminalstrafen zu beeinflussen. Einer größeren Gruppe derartiger »Extremisten« wäre weder mit Hilfe der individuell orientierten Strafjustiz noch mit den gängigen Mitteln des Strafvollzuges beizukommen'", Es bliebe - und das wäre das Ende unserer Rechtsstaatlichkeit - nur der polizeiliche Verwaltungsweg, möglicherweise durch eine Zwangsinternierung mit Hilfe einer »Vorbeugehafl«. Dieser Erprobung der eingangs aufgestellten These einer Manifestation des gesamtgesellschaftlichen Zustandes im Bereich der Universität und ihres Konfliktsrechtes wird sich kein demokratisch und rechtsstaatlich denkender Staatsbürger aussetzen wollen[73].

V.

Eine theologische Anmerkung zum Thema muß zunächst die Sachlage und ihre Einschlüsse ins Auge fassen: einzige Alternative zur schlechten ist die bessere, auskömmlichere, allseitig optimal zustimmungsfähige Ordnung. Sie kann nur im Wege durchgreifender Reformen erreicht werden. Ihre Sicherung durch Rechtsvorschriften würde dann vom größten Teil der Beteiligten auch nicht als repressiv empfunden/f.

72. Die Einlieferung von verhafteten SDS·Studenten der Universität Heidelberg in das Zentralgefängnis Mannheim im Januar 1969 führte zur Solidarisierung von Häftlingen und Besuchern, welche die Anstaltsdisziplin erschütterten. Die Studenten wurden daraufhin einzeln verlegt.

n. »Alles dies wird weder heute noch morgen in unseren Hochschulen zu der manchen noch gewohnten Ruhe führen. Sagen wir es den Menschen im Lande doch ehrlich: Es gibt überhaupt keinen Weg zu solcher Ruhe als den, massenhaft aufsässige Studenten einzusperren und damit die Grundlagen für ein Staatswesen zu legen, in dem jeder eingesperrt wird, der niche das denkt, was die Obrigkeit wünscht.« *Dabrendot]* vor dem Bad.-Württ. Landtag, Bericht 38. Sitzung, 2138.

74. Zum Beispiel als »Allgemeine Benutzungsordnunge,

Die Voraussetzungen besserer Ordnung liegen tiefer, als Maßnahmen des Gesetzgebers reichen können. Schon das säkulare ethische Urteil mag erschrecken über die unsinnige, scheinbar wertneutrale Identifikation einer geradezu polizeirechtlich verstandenen »Ordnung« und ihrem Funktionieren, welche die Debatte um das studentische Ordnungsrecht weitgehend bestimmt und jeden Kritiker dieses Zusammenhanges als potentiellen »Störer« erscheinen lassen muß.

Wer die Gelegenheit hatte, im Großen Senat einer Hochschule die öffentliche Debatte um eine schwerwiegende Satzungsänderung - die Einführung der Drittelparität im Fakultätsbereich - zu erleben, kennt das gefährliche Schema eines neurotischen Freund-Feind-Denkens, in dem sich allseitige ideologische Verblendung und Angst vor sozialem Positions- und Prestigeverlust unter dem Mantel der Verteidigung der Freiheit der Wissenschaft oder ihrer unreflektierten Inanspruchnahme zur gesellschaftlichen Veränderung zu wechselseitiger Zerstörung zusammenfinden.

Unter diesen Voraussetzungen erscheint die Chance gering, daß Wissenschaft als kritisches Postulat zu einem radikalen überdenken der eigenen Position und zu neuer Verstehens-, Konsens- und Kooperationsbereitschaft führt.

Wer sich in seinem Urteil von zentralen Aussagen des Neuen Testaments mitbestimmen läßt, weiß um die tiefere Bedeutung gesetzlicher Selbstbehauptungsversuche und ihre verhängnisvollen Folgen und darf die ihm angebotene Verheißung an seinem Ort in innerer Freiheit von Angst vor vermeintlicher Selbstaufgabe verwirklichen.

Assist. H.-]. Wiegand und A. Azzola *355 Marburg, Ketzerbach 35*

Das Problem des »emanzipatorischen Interesses« und seiner gesellschaftlichen Wahrnehmung*.

Zur Begründung einer reflektierten, kommunikativen Gesellschaftsforschung und -Technologie- zwischen hermeneutischer »kritisdier Theorie- und kybernetisch »kritisdiem Rationalismus«

VON DIETRICH BöHLER

1. ZUM BEGRIFF DES EMANZIPATORISCHEN INTERESSES

Das Verständnis des Begriffssinns, den man beansprucht, wenn von emanzipatorischem Interesse die Rede ist, kann man aus jenem stillschweigenden Konsensus erheben, der von Popper bis Adorno, ja von Steinbuch bis Habermas zwar nicht an dem Begriff, wohl aber an der damit gemeinten emanzipatorischen Intention der Aufklärung haftet. Sie richtet sich hier wie dort auf Freiheit und Mündigkeit der Menschen als den -Subjekten- ihrer Ge-

* Mit dieser Arbeit verbindet sich ein besonderer Dank an Herrn *Hans P. Schmidt.*

sellschaftund Geschichte oder mit *K. R. Popper:* als den »Schöpfern ihres Geschickset. Den Begriff selbst hat m. W. erst *jürgen Habermas* wissenschaftstheoretisch eingeführt und begründet. Anknüpfend an *Karl-Otto Apels* »erkenntnisanthropologische« Frage nach »allen Bedingungen, welche eine wissenschaftliche Fragestellung als sinnvolle Fragestellung möglich machen-e-, unterscheidet auch Habermas zunächst zwei verschiedene »erkenntnisleitende Interessen«, die formal und kraft ihres Status' (als Bedingungen der Möglichkeit von Wissenschaft) *stranszendental«;* inhaltlich und kraft ihrer Genese (als Momente und Produkte des Entwicklungsprozesses der Menschengattung) aber *geschichtlich* der Erkenntnis je schon zugrunde liegen. Diese »Erkenntnisinteressen« sind -transzendenral, in einem postklassischen und nachkantischen Sinn. Sie sind nicht -katholou-, nicht übergeschichtliche ewige Prinzipien, die an dem -Nous- oder dem ‚Vernunftvermögen< hängen, also letztlich an dem griechischen -Gort der Philosophen.'. Es handelt sich nicht um die apriorischen Strukturen -der Vernunfl-, der letztlich -göttlichen-, darum ahistorischen und -reinen- *tbeoria.* Die Frage nach Erkenntnisinteressen setzt eine Historisierung der traditionellen Version der Transzendentalphilosophie voraus, wie sie von Hegel und Marx ermöglicht wurde: von *Hegels,* wie immer objektiv idealistisch verkürztem Konzept der Selbstkonstituierung der Menschengattung durch *Interaktion* als kommunikativer Erfahrung und reflexiver Aneignung dieser - und von *Marx',* wie immer einseitigem, dogmatisch materialistischem Konzept der Produktion und Reproduktion der Menschengattung durch *Arbeit* als materiell-technischem Eingriff in Natur und Aneignung von Natur. Weil sie an »Arbeit und Interaktion« als den »fundamentalen Bedingungen der möglichen Reproduktion und Selbstkonstituierung der Menschengattung« hängen[4], sind die beiden, von Apel und Habermas ins Auge gefaßten, komplementären Erkenntnisinteressen -transzendental-, das heißt nicht hintergehbar. Sie sind weder psychologisch auf besondere Motive oder ideologiekritisch auf soziale Bedürfnisse resp. Herrschaftskonstellationen reduzierbar, also nicht empirisch zu erklären und auf eine besondere historische Situation zurückzuführen, sondern sie gelten für alle Situationen geschichtlich gesellschaftlichen Lebens.

An »Arbeit« (verstanden als instrumentell-technisches und zweckrationales, prinzipiell in Wenn-Dann-Sätzen objektiv beschreibbares Handeln in Produktion und entsprechender Forschung) haftet das *»tedmisdie« Verjügungsinteresse* an »erfolgskonrrollierten« vergegenständlichten Prozessen-. Dieses Erkenntnisinteresse hat die Fragestellung und Verfahrensweise der neuzeitlichen *Naturwissenschaf/en* konstituiert. Sind sie doch gekennzeichnet durch die vorgängige Bindung ihrer Fragestellung an den technischen Eingriff des Experiments zur Ermittlung instrumentalen Sinns - ausgehend von dem Vorverständnis zumal einer Forschungssituation-. An »Interaktion« (wohlverstanden als intentionales und

1. Offene Gesellschaft 1I, Bem 1958, S. 347. - Vgl. zu *Steinbuch:* Falsch programmiert, Stuttgarr 1969 (6. Aufl.), S. 70, 117,152 f., 154, 155 *t.;* 172, vgl. 184 ff.
2. *K.-O. Apel:* Szientifik, Hermeneutik, Ideologie-Kritik: Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht, in: Man and World I, 1968, S. 38.
3. Vgl. G. *Picht:* Wahrheit - Vernunft - Verantwortung, Stuttgart 1969, S. 242 ff., 194 ff., vgl. 208 ff., 221 ff.
4. *Habermas:* Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a, M. 1968, S. 242. Vgl. *ders.:* Arbeit und Interaktion, in: Technik und Wissenschaft als -Ideologie-, Frankfurt a, M. 1968, S. 9 ff.
5. *Habermas,* Arbeit und Interaktion.
6. Vgl. *Apel,* a.a.O, S. 39, 41.

kommunikatives, nicht prinzipiell objektiv beschreibbares Handeln im öffentlichen und existentiell-privaten Leben) haftet das *»praletische« Verständigungsinteresse* an der Erhaltung und Erweiterung der Intersubjektivität möglichen handlungsorientierenden Sinns. Dieses Erkenntnisinteresse hat die Fragestellung und Verfahrensweise der *historisch-hermeneutischen* Wissenschaften konstituiert. Sie sind gekennzeichnet durch die vorgängige Bindung ihrer Fragestellung an das hermeneutische -Engagement- der Vermittlung intentionalen Sinns - ausgehend von dem Vorverständnis einer geschichtlichenGesamtsiruation/. Beiden Erkenntnisinteressen ist aber ein mögliches *emanzipatorisches Moment* gemeinsam. Das »technische« zielt auf die Verfügung über Natur, aber zugleich damit auf die Befreiung der Menschen von unkontrollierter Naturgewalt (vgl. das Pathos der neuzeitlichen Naturwissenschaft: regnum hominis). Das »praktische Erkenntnisinteresse« zielt auf die Verständigung der Menschen über sich in ihrer Geschichte, aber zugleich damit auf Befreiung von politisch oktroyierter und auch von unreflektiert tradierter Kulturgewalt.

Das beiden Interessen gemeinsame mögliche emanzipatorische Moment will Habermas nun durch die Annahme eines obersten, *aller* Erkenntnis von vornherein zugrunde liegenden *»emanzipatorisdie Erkenntnisinteresses«* begründen. Dieses Interesse wäre aber das nämliche, das die Fragestellung der *»kritisdien Tbeorie«* und überhaupt -kritisdier Sozialforschung-, der Ideologiekritik sowie der Psychoanalyse, aber auch einer »Philosophie als Aufklärung« *(Kl. Oehler)* erst möglich macht. Das würde bedeuten: das von diesen verwissenschaftlichten Formen der je situativ engagierten Aufklärung (durch Selbstreflexion unreflektierter Interessen- oder verdrängter Motivbindungen) beanspruchte emanzipatorische Engagement-Interesse ist schlechthin allgemeingültig; ist eins mit dem von *jeder* Erkenntnis vorausgesetzten Interesse an Freiheit, Mündigkeit und Subjektseint.

Die wissenschaftstheoretische *und* praktische Bedeutung von Habermas' Annahme liegt auf der Hand. Einmal wäre, wenn Habermas recht hat, der kontemplative Erkenntnisbegriff der klassischen theoria und seine moderne Version der -wertfreien- Forschung, die sich dualistisch von der sirrationalen. Wertsetzung durch subjektive Dezision absetzt, von vornherein als szientistischer Schein entlarvt, da er sein leitendes *Erkenntnisinteresse* objektivistisch leugnet. Zum andern wäre die Notwendigkeit eines aktuellen -kritisch ernanzipatorisdien- Engagements aller Erkennenden und Wissenschaftler *als* Erkennender begründet; das hieße aber: die allgemeine -transzendentale- Reflexion auf das oberste Erkenntnisinteresse erschließt die Verpflichtung zu jenem bestimmten geschichtlichen Engagement, das »kritische Wissenschaften« im Sinne der -kritischen Theorie- verfolgen - also zu einem neomarxistisch gesellschaftsverändernden Engagement. Konservative wären dann

---

7. Vgl. *Apel,* a.a.O. S. 51, **47 ff.**
8. Technik und ..., S. 159, 163 f. - Habermas' System der Erkenntnisinteressen sähe dann so aus:

emanzip. Erk.-Int,

konstitutiert Erkenntnis überhaupt, formale Erk.-Leistungen (Logik etc.)
und engagiert kritische Erk.-Leistungen (Ideologiekritik, Psychoanalyse)

prakt. Erk.-Int.	*tedm, Erk.-Int.*
konstituiert: hist.sherm, Wissenschaften	konstituiert: empir.sanalyr. Wissenschaften

Vgl. Erkenntnis und Interesse, S. 259,256 **ff.,** 241 f.

von vornherein im Unrecht, da sie im Widerspruch zu dem obersten, qua Erkenntnis auch von ihnen je schon beanspruchten emanzipatorischen Erkenntnisinteresse politisch handeln und denken.

Die Strategie zur gesellschaftlichen Wahrnehmung emanzipatorischen Interesses, die sich aus der angedeuteten Position ergäbe, wäre dann: >transzendentale< Reflexion zum Aufweis des allgemeingültigen substantiell-emanzipatorischen Interesses - und Aufklärung der Menschen über dieses ihr eigentliches Interesse, um sie auf diesen -an sich- apriorischen emanzipatorischen Konsensus festzulegen und ihnen ein entsprechendes Handeln abzugewinnen.

Wie steht es mit dieser Strategie? Kann ein emanzipatorisches Interesse überhaupt allgemein begründet werden - und wenn, mit welchem Geltungsanspruch? Sowohl die Vertreter eines -kritischen- pragmatischen Szientismus um *Popper,* aber auch die einer existentialistischen pragmatischen Hermeneutik um *Gadamer* würden diese Fragen strikt negativ beantworten und auf die subjektiv-existentielle Entscheidung des je Einzelnen als der *einzigen* Begründung emanzipatorischen Interesses verweisen.

Vor einer Entscheidung der Frage, und das heißt vor einem -Urteil- über Habermas' Begründungsversuch, sollte man sich tunliehst der hermeneutischen Anstrengung einer immanenten Aufarbeitung des Problemzusammenhangs unterziehen, den Habermas voraussetzt. Das Problem, von dem Habermas gemeinsam etwa mit dem Begründer der »kritischen Theorie«, *Max Horkheimer,* ausgeht, ließe sich so formulieren: Läuft es nicht auf pure Willkür hinaus, das emanzipatorische Interesse der rational undiskutierbaren existentiellen Einzelentscheidung preiszugeben? Und bedarf es nicht einer *Orientierung,* die *über die jeweilige Situation hinausweist,* gewissermaßen einer entmythologisierten eschatologischen Spannung, damit Selbstverständnis und Handeln vor dem opportunistischen Situationspragmatismus des je und je Anfallenden bewahrt werden? Mit dieser Frage nimmt die »kritische Theorie« ein *theologisches Problem* auf. Es macht die eigentümliche Würde und die ethische, das heißt zugleich gesellschaftspraktische Faszinationskraft der »kritischen Theorie« aus, nach jener Orientierung zu suchen *und* das vermeinte Wissen einer solchen handlungsanleitend weiterzugeben. Nach dem Selbstverständnis des Schulzusammenhanges, dem Habermas angehört, handelt es sich dabei um das Problem der *"substantiellen Vernunft«,* wie sie zunächst von Horkheimer im Gegenzug zur szientifisch-technischen »instrumentellen Vernunft- postuliert wurdet, Das heißt aber, es handelt sich um die philosophische Begründung einer »unbeirrbaren Parteinahme, welche die historische Situation erhellt«, um sie zu verändem'P,

Eindringlich führt die »kritische Theorie« seit Horkheimer vor Augen, was die Verabsolutierung der szientifisch-technischen -Vernunfl- als *der* Vernunft schlechthin gesellschaftlich und ethisch bedeutet. Denn wo mit der Logic of Science die Naturwissenschaften zum Kriterium der Wissenschaftlichkeit und zum Zentrum eines Programms der »Einheitswissenschaft« gemacht werden, wird >Vernunft< formalisiert:

---

9. M. Horkheimer: Kritische Theorie, Bd. I und II, hg, *A. Schmidt,* Frankfurt a, M. 1968. *Ders.t* Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt a. M. 1967.

10. Kritische Theorie II, S. 115.

Als theoretisch -vernünflig- gilt wissenschaftliche Tätigkeit nur nodi in dem Maße, wie ihre Zuordnung von Tatsachen in Wenn-Dann-Sätzen formuliert wird, deren Richtigkeit von (prinzipiell stets wiederholbaren) Experimenten müßte bestätigt werden können. Praktisch -vernünflig- wäre wissensdtaftliche Tätigkeit, insofern sie *technische Herrschaft* über alle -Objekte- ermöglicht: über Natur und ebenso über die Gesellschaft.

Die einst ethisch orientierende -praktische Vernunfl- wäre damit auf die Rationalität eines *Herrschaftswissens* herabgebracht, die ethisch nicht mehr zu orientieren vermag, sondern sich auf Mittelwahl beschränkt. Schon Horkheimer hat herausgearbeitet, daß sich die, auf Gesellschaft angewandte, -insrrumenrelle Vernunfl- bloß als die Fähigkeit erweist, Wahrscheinlichkeiten zu berechnen und dadurch einem gegebenen Zweck die richtigen Mittel zuzuordnen. Hat diese Ansicht recht, dann gibt es kein »vernünftiges Ziel an sich, und es wird sinnlos, den Vorrang eines Ziels gegenüber anderen unter dem Aspekt der Vernunft zu diskutieren«,

Daraus zogen die Vertreter der »kritisdien Theorie« das deprimierende Fazit, daß »Gerechtigkeit, Gleichheit, Glück, Toleranz, alle die Begriffe, die ... in den vorhergehenden Jahrhunderten der Vernunft innewohnen oder von ihr sanktioniert sein sollten ..., ihre geistigen Wurzeln verloren (haben) ... Die Feststellung, daß Gerechtigkeit und Freiheit an sich besser sind als Ungerechtigkeit und Unterdrückung, ist wissenschaftlich nicht verifizierbar und nutzlostt.«

Horkheimers Alternative fiel allerdings sehr traditionell aus, nämlich in enger Analogie zur klassischen -theoria-, deren traditionskritische Aufarbeinmgt- im Sinne eines reflektiert geschichtlichen Denkenst-s er sich erspart. Er hebt hervor, daß in den großen Tagen der Plato und Aristoteles -die Vernunfl- unangefochten als Objektives gegolten hatte, als »ein der Wirklichkeit innewohnendes Prinzipe'? - schlechthin allgemeingültig, identisch, -katholou-, Hier wußte man, woran man sich zu halten hatte. Der verdächtige Pluralismus mit seiner »Liberalität gegen abweichende Meinungenett, den Horkheimer für die Sozialforschung und für die »unbeirrbare Parteinahme« des Materialisten emphatisch zurückweist, stand noch aus. Klassisch postuliert auch Horkheimer -die Vernunfl- als ein »allgemeinverbindlidi« Objektives. Nur, daß sein Materialismus dazu neigt, die Bestimmung dieser -Vernunfl, - die Ideen Freiheit, Mündigkeit, Selbstverwirklichung, Autonomie, Glück und Gerechtigkeit - als objektive Intention der menschlichen Natur zu lokalisieren.

Diese Lösung mußte in dem Augenblick verworfen werden, wo die »kritische Theoriee die wissenschaflstheoretische Reflexionsstufe eines hermeneutisch, traditionskritisch und erkenntnisanthropologisch belehrten gesdiidulichen Denkens erreicht: bei Habermas. Die bisher nur materialistisch (unter Anknüpfung an die klassische theoria) postulierte »substantielle Vernunfl« soll nun durch die vom nadtkantischen Idealismus eröffnete Reflexion der -Vemunfl, auf ihr -Engagement- begründet werden. Habermas knüpft an *Fichte* an. Die Philosophie Johann Gottlieb Fichtes will »allgemeine Wissenschaftslehre« sein, weil

11. Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, S. 32 f.
12. Dazu *Hans P. Schmidt:* Frieden, Stuttgarr 1969, bes. S. 42 ff.
12a. Dazu bald meine Diss., Metakritik der Marxschen Ideologiekritik, Teil I.
13. Kritik der instrumentellen Vernunft, S. 16, vgl. 21 ff.
14. Kritische Theorie I, S. 246.

sie zeigt, daß ihre idealistische Selbstreflexion des Ich nur entfaltet, was alle Erkenntnis impliziert. Fichtes These ist: So etwas wie -Ich- und damit Selbstbewußtsein gibt es nur, weil es sich selber »setzt« in einer höchsten »Tathandlung«. Der *Philosoph* macht diese nur bewußt, indem er den Gedanken des mit sich selbst identischen Ich festhalt, dabei aber von allen möglichen Denkinhalten abstrahiert, da sie nur »Vorstellungen« der »Dingwelt« seien. Deshalb setzt das philosophierende Ich jene als »Nicht-Ich« sich entgegen und kommt dabei zum *Bewußtsein* seiner selbst als eines freien und autonomen Ich[15]. *Unbewußt* setzt aber *jeder* Erkennende einen Akt der Selbstsetzung, Freiheit und Emanzipation von dem Andern, der »Dingwelt« vorausls. Ohne die Setzung eines freien Selbst, eines *autonomen Subjekts,* das sich Freiheit, Mündigkeit und Selbstbestimmung vorgibt und so die fremde Welt der Inhalte distanziert, könnte das erkennende Ich seine Vorstellungen, das Gedachte, nicht als *sein* Denken identifizieren. Es könnte nur als Leinwand unbegriffener Wahrnehmungsbilder dienent/,

Mit dieser Reflexion gewinnen Fichte, Habermas und neuerdings auch die von *P. Lorenzen* repräsentierte »Protologik« die transzendentale Pointe eines, auch der formalsten Erkenntnis wie der Logik zugrunde liegenden emanzipatorischen Interesses. »Das Bedürfnis der Emanzipation und ein ursprünglich vollzogener Akt der Freiheit sind aller Logik vorausgesetzt« (Habermas)!". Das heißt, die -Vernunfl- impliziert immer schon den Willen zur -Vernunfl- im Sinne eines emanzipatorischen Interesses: »Das höchste Interesse und der Grund alles übrigen Interesses ist das *für uns selbst.* So bei dem Philosophen. Sein Selbst im Räsonnement nicht zu verlieren, sondern es zu erhalten und zu behaupten, dies ist das Interesse, welches unsichtbar alles sein Denken leitet« (Pichtel!",

Was hat diese Reflexion erbracht? Was kann ihr Resultat mit Fug bedeuten? Sie liefert die Ableitung eines *formal emanzipatorischen Interesses* als *shiidisten Punkt< der Erkenntnis.* Die -Idee- eines *solchen* ersten Erkenntnisinteresses wäre m. E. tatsächlich die legitime philosophische, nämlich -transzendentale- Begründung des (oben behaupteten) emanzipatorischen Moments sowohl in dem technischen wie in dem hermeneutisch-spraktischen- Erkenntnisinteresse: Das emanzipatorische Moment im technischen Interesse, das die Unbegriffenheit von Natur und damit deren blinde Macht über Menschen ausschließen will, und jenes im hermeneutisch-sprakeischen- Interesse, das das Unverstandensein von (selbstverständnis- und handlungsorientierender) Tradition und damit deren unkontrollierte (ideologische) Macht über Menschen überwinden will, kann dann zurückgeführt werden auf das *formal* emanzipatorische Erkenntnisinteresse an umfassender und undogmatischer Erkenntnis, das alles von der Erkenntnis (noch) nidit Erhellte erhellen, das heißt alles (noch) nicht Erkannte erkennen will.

Von diesem Erkenntnisinteresse ließe sidi sagen, daß es ein apriorisches Interesse an überprüfbarer Erkenntnis und allgemeinverständlicher Sprache ist, das insofern undogma-

15. *Fichte:* Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, ed, Medicus, Hamburg 1961, S. 162 ff.
16. Versuch einer neuen Darstellung ..., in: Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, ed, Medicus, Hamburg 1965, S. 112 f.
17. Die Bestimmung des Menschen, 2. Buch, Hamburg 1962, S. 80 f.
18. Erkenntnis und Interesse, S. 253.
19. Zit. bei *Habermas,* a.a.O. S. 254.

tischen und formal emanzipatorischen Charakter hat. Denn die Explikation dieses Erkenntnisinteresses im Vollzug einer -transzendentalen- Reflexion würde das Erkenntnissubjekt in der Tat von dem, im Grunde metaphysischen, Dogmatismus des erkenntnistheoretischen Objektivismus (bei Naturalisten, Materialisten und bei Szientisten aller Spielarten) *emanzipieren* - und damit zugleich von dem korrespondierenden Dogmatismus eines praktischen Irrationalismus und Dezisionismus, den Existentialisten und Szientisten gemeinsam vertreten. - Hier käme die »Kririk der instrumentellen Vernunfl« in der Tat zum Zuge. Als -transzendenrale- Reflexion könnte sie ihrem Hauptgegner, der objektivistischen Erkenntnis- resp, Wissenschaftstheorie, die Brüchigkeit ihrer These nachweisen, allgemein und rational sei nur die experimentell Falsifizierbare theoretische Objekt-Erkenntnis, nicht aber die praktische Erkenntnis und das Handeln in einer Situation, die völlig auf die Einzelentscheidung des Individuums zurückfielen. Denn als stranszendentale. Reflexion würde sie über die *Konstitutionsproblematik* des -transzendentalen- Subjekts aufklären. Diese Konstitutionsproblematik geht aber nicht einfach, wie Fichte solipsistisch meint, auf die apriorische Selbstsetzurig eines Subjekts zurück, das als solches autonom, autark und monadisdi-? vorstellbar wäre. Sondern sie geht auch auf die apriorische Selbstkonstitution eines Subjekts zurück, das apriori sprachlich ist und deshalb an die *-transzendentalen« Regeln der Kommunikation überhaupt* (allgemeine Verständlichkeit, Beurteilbarkeit, verstehbares und insofern sinnvolles, rationales Reden) gebunden ist.

Gerade diese letzte Pointe unterschlagen sowohl der theoretische Objektivismus als auch der ihn ergänzende praktische Subjektivismus. Sie unterschlagen, daß jede Erkenntnis, jeder gesprochene Satz, aber auch jede Handlung und ethische Entscheidung *als* Erkenntnis, *als* sprachlicher Ausdruck und *als* verstehbare Handlung resp, Entscheidung schon das -transzendeneale- Sprachspiel der Allgemeinverständlichkeit, Kritisierbarkeit und möglichen Vereinigung aller theoretischen Erkenntnisse, aber auch aller praktischen Standpunkte voraussetzt. Gewiß kann - empirisch - ein Obskurautist sich zu widersinnigem Sprechen und Verhalten entschließen. Aber selbst dieser Entschluß, sofern er nicht durch Geistesverwirrung entstehtö, sondern bewußt und das heißt sprachlich motiviert wurde, nimmt noch die angedeutete Voraussetzung in Anspruch: die Möglichkeit des Verstandenwerdens und der allgemeinen Beurteilung.

Dieses Argument hat *Karl-Otto Apel* im Anschluß an Peirce und Wittgenstein als das »Apriori der Kommunikarionsgemeinsdiafl« zu entfalten begonnen-". Habermas hat es offenbar aufgenommen", Es erweitert das allgemeine Reflexions-Argument des -transzendentalen- Subjekts als erkenntniskonstitutiver Selbstsetzurig gegenüber der Welt durch das allgemeine Reflexions-Argument des -transzendenralen- Sprachspiels als erkenntnis-

20. Vgl. *H. P. Schmidt,* a.a.O. S. 52.
21. Aber selbst diese kann durch analytische Erklärung (vgl. Psychoanalyse) noch in die Allgemeinverständlichkeit zurückgeholt werden.
22. *K.-O. Apel:* Entfaltung der sprachanalytischen Philosophie und das Problem der -Geiseeswissenschaflen-, in: Phil. Jahrbuch, 72. Jg.• München 1965. S. 239 ff. *Ders.:* Die erkenntnisanthropologische Funktion der Kommunikanonsgerneinsdiafl ..., in: Information und Kommunikation, ed. S. *Moser,* München und Wien 1968, S. 163 ff. *Ders.:* Sprache und Reflexion, in: Akten des XIV. Internat. Kongresses für Philos., Wien 1969.
23. Erkenntnis und Interesse. Kap. 5 ff.

konstitutiver Einbeziehung des Subjekts in Kommunikation überhaupt. Die Reflexion auf die Sprachlichkeit des Subjekts erwiese sich als formal-emanzipatorisch, indem sie die *absolute Wertfreiheitsthese* der streng theoretischen Objekterkenntnis *und* die *absolute Entscheidungsthese* der praktischen Sinngewinnung, die *jede* Wertsetzung dem bloß sjemeinigen- Engagement des isolierten Individuums zuschreibt, als falsch erweist durch Aufweis des *allgemeingültigen,* weil apriori voraus-gesetzten, *›Werts‹ der Kommunikation überhaupt.*

Allerdings wäre damit nur ein formaler >Wert<, ein formales -Interesse- begründet. Der Erkenntnis schlechthin, also die abstrakteste (wie formale Logik und Transzendentalphilosophie) eingeschlossen, liegt nur ein Interesse an mündiger und gelingender Erkenntnis zugrunde. Die Mündigkeit der Erkenntnis setzt die Reflexion auf die Selbstsetzurig des stranszendentalen- Ich voraus. Das Gelingen der Erkenntnis setzt die Reflexion auf ihren kommunikativen Charakter voraus, aus der die *wissenschaftliche* Verpflichtung der Bewährung in der Kommunikation und die *wissenschaftspolitische* Verpflichtung zur Sicherstellurig der wissenschaftlichen Kommunikation folgt. Zwar schließen diese Verpflichtungen eine (Minimal-)Ethik für das Verhalten der Theoretiker untereinander *und* ihr Engagement zur praktischen Sicherstellung des *Erkenntnisfortschritts* ein[24], *nicht* aber eine darüber hinausreichende Ethik des gesellschaftlichen und privat-existentiellen Lebens und ein parteiergreifendes Engagement zur Gewährleistung eines Fortschritts der praktisdien Humanität.

Auf der höchsten Allgemeinheitsstufe, die Habermas im Interesse einer allgemeinverbindlichen -substantiellen Vernunfl- anstreben muß, läßt sich darüber hinaus kein Engagement, keine konkrete Ethik begründen: Weder das - nicht zuletzt von Habermas und anderen Neomarxisten vertretene - uneingeschränkte emanzipatorische Engagement, das die Menschen in -freier Assoziation- zu -selbstbewußten Subjekten- ihrer selbst und ihrer Geschichte machen will und damit ein Interesse an -herrschaflsfreiem- und glücklichem *Leben* verfolgt, noch das bereits eingeschränkte Engagement zur praktischen Gewährleistung einer soffenen Gesellsdiafl- als repressionsfreier *Kommunikationsgesellschaft aller Bürger* können wir auf dieser Ebene verbindlich postulierenö, Wir gelangen hier nicht weiter als bis zur Kommunikationsgemeinschaft der Theoretiker und Forscher[26].

Wie kann Habermas das übersehen? Die Frage spitzt sich zu, da er zunächst selbst die Beschränkung des *schlechthin* allgemeinen Erkenntnisinteresses auf die Erkenntnis und Reflexion *als solche* - ungewollt? - zum Ausdruck bringt. Er kann nicht umhin zu sagen, in der Reflexion gelange »eine Erkenntnis um der Erkenntnis willen (!) mit dem Interesse an Mündigkeit (möglicher Erkenntnis) zur Deckung-s. Denn, wie Habermas in der Vorlesung

---

24. Eine solche Kommunikation der formalen und analytischen Wissenschaften, der theoretischen *Erkenntnis*wissenschaften, kann, wofür die unmittelbare Gegenwart ein Beispiel sein dürfte, durchaus am Rande geselIschaftlicher Inhumanität funktionieren.
25. Das wäre die hermeneutisch reflektierte Version der Poppersdien Idee der »Offenen Gesellschafte. Wie und inwieweit sie allgemein begründbar ist, skizziere ich in Teil 11 dieser Arbeit.
26. Das heißt zur »Communiry of Investigatorse *(eh.* S. *Peirce),* die zugleich eine »Community of Interpretation« (J. *Royce)* hinsidirlich theoretischer Rahmen, sogenannter Basissätze, Axiome und überhaupt des vorausgesetzten Sprachspiels ist.

"Erkenntnis und Interesse« fortfährt: "Das emanzipatorische Erkenntnisinteresse zielt auf den Vollzug der Reflexion als solchen-/,»

Andererseits kann Habermas dank suggestiver Formulierungskraft und der fehlenden Unterscheidung von (formaler) Reflexion und (geschichtlich-situativ engagierter) Selbstreflexion unvermittelt das Gegenteil behaupten. Das oberste Erkenntnisinteresse sei nicht nur auf den Vollzug der Erkenntnis und damit der Reflexion überhaupt gerichtet, sondern es sei zugleich substantiell: das »technische« *und* das »praktische« Erkenntnisinteresse sind nur dessen "eingeschränkte Form«28 - das oberste Erkenntnisinteresse widerlegt den Sinn reiner Theorie, der »den Erkenntnisprozeß von Lebenszusammenhängen prinzipiell scheidet«29, *und* es begründet offenbar zugleich einen interessierten Bezug auf die Lebensverhältnisse. Denn es konstituiert angeblich auch "die kritisch orientierten Wissenschaften«, die nach dem Vorbild der Ideologiekritik Verhältnisse verändern wollen. Das aber würde einen direkten Widerspruch in der Bestimmung des - doch vorgeblich - *einen* emanzipatorischen Erkenntnisinteresses bedeuten. Denn demnach würde es nicht mehr auf den "Vollzug der Reflexion« als solchen zielen, sondern gerade auf ihre *praktische* Transzendierung im Sinne der von der Ideologiekritik parteilich entworfenen Weltveränderung. Also – handelt es sich hier offenbar doch *nicht* um dasselbe emanzipatorische Interesse und *nicht* um dieselbe Reflexion.

Habermas scheint das sogar zu bestätigen, indem er einmal von »Reflexion«, ein anderes Mal von »Selbstreflexion- spricht. Aber der Schein trügt. Beide Begriffe werden *synonym* gebraucht: Seine These, »das emanzipatorische Erkenntnisinteresse zielt auf den Vollzug der Reflexion als solchen«, setzt er fort mit dem Fazitsatze *»In der Kraft der Selbstreflexion sind Erkenntnis und Interesse eins*[30].« Und bei der Bestimmung der kritisch engagierten Handlungswissenschafl:en heißt es, ihr methodologischer Rahmen bemesse sich »arn Begriff der Selbstreflexion-!'.

Die fehlende Unterscheidung erspart Habermas die Ernüchterung seiner überschwenglichkeit, Die *formale* und allgemeingültige *Reflexion* ist das Geschäft der Transzendentalphilosophie: eine Erkenntnisleistung auf dem abstrakten Niveau des *>Bewußtseins überbaept«* (an dem auch die formal allgemeingültigen Erkenntnisleistungen der Logik und Mathematik teilhaben). Reflexion leistet die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis (z. B. nach »Erkenntnisinreressen«). Das vermag sie nur auf Grund der Abstraktion der Inhalte im Sinne jener, von Fichte beschriebenen, Entgegensetzung der Welt der Inhalte und alleinigen Aufrechterhaltung des ‚Ich denke-, Sie ermöglicht damit die formale »exzentrische Positionalitäte-? des Menschen, der sich von der Welt distanzieren und diese zu seinem Objekt machen kann.

Damit ist in der Tat auch die *Bedingung der Möglichkeit von Kritik* und *praktischer Emanzipation* qua Distanzierung bezeichnet, *nicht aber die Emanzipation* selbst. Denn

---

27. Habermas: 'Technik und •.., S. 164.
28. Erkenntnis und Interesse, S. 259.
29. A.a.O. S. 257f.
30. Technik und ..., S. 164.
31. A.a.O. S. 159.
32. H. Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin 1965, bes. S. 292ft, 309ft

eine praktische Emanzipation setzt zwar Distanzierung eines Unreflektierten, Undurchschauten voraus, in dessen Herrschaft man verstrickt war. Damit diese Distanzierung aber eine *konkrete* Abkehr (und -Aufhebung-) *von bestimmten,* in ihrem Sinn nicht begriffenen wie in ihren möglichen Auswirkungen nicht durchschauten Lebensverhältnissen und Lebensweisen ermöglichen kann (vgl. atl, »Buße«: teschuba), ist die parteiergreifende *Identifizierung* mit einem Antizipierten, in das man sich entwirft, schon vorausgesetzt (vgl. das vorlaufende Engagement des pisteuein eis im NT).

Zu einer *Lebens-Emanzipation* bedarf es also zwei sich wechselseitig voraussetzender, aber komplementärer Bedingungen: der exzentrisch reflexiven Distanzierungshaltung und der »zentrisch« engagierten Identifizierung. Zwischen diesen Polen vollzieht sich die praktische Emanzipation als eine *geschichtliche Selbstref/exion.* Sie zielt nicht auf den Vollzug einer allgemeinen Erkenntnis resp. einer allgemeingültigen Reflexion als solcher. Vielmehr zielt sie auf die *praktische Umsetzung* der situativen Erkenntnis, die bestimmte Menschen durch Aufklärung ihrer persönlichen Lebensgeschichte und ihrer intersubjektiven Sozialgeschichte erwerben können-', Der geschichtlichen Selbstreflexion geht es also nicht um formal-emanzipatorisches *Erkenntnis-Wissen* überhaupt, sondern um praktisch-emanzipatorisches *Handlungs-Wissen* in einer konkreten, sinnverstandenen Lebenssituation.

Wenn die -transzendentale- Reflexion das Erkenntnissubjekt emanzipiert, indem sie ihm bewußt macht, wie es sich beim Erkennen apriori der Welt *entgegensetzt,* so emanzipiert die geschichtliche Selbstreflexion ein Handlungssubjekt, indem sie ihm zeigt, wie es sich beim Verstehen und Handeln mit seiner Welt *vermitteln* kann. So nämlich, daß es als Subjekt, als Schöpfer seines Geschicksin der Welt ist. *Das* ist das emanzipatorische (Erkenntnis-) Interesse »kritischer Wissenschaften« vom Typus der Ideologiekritik-t. Es hängt nicht an notwendigen objektiven Lebensbedingungen der Menschheit: nicht an Erkenntnis überhaupt - wie das allgemeine formal-emanzipatorische (soberste-) Erkenntnisinteresse, aber auch nicht an Arbeit und Interaktion - wie das technische und das praktische Erkenntnisinteresse. Es hängt vielmehr an einer möglichen -subjektiv- engagierten Lebenserfahrung besonderer Menschen. Die Bedingung der Möglichkeit des vierten, des *kritisch-emanzipatorischen, situationsbezogenen* Erkenntnisinteresses ist eine *Entscheidung.* Sie ermöglicht die ideologiekritische Situationsdeutung, derzufolge die Lebensbedingungen Arbeit und Interaktion in einer Gesellschaft so -undurdisichtig- wahrgenommen würden, daß der Mensch -entfremdet- und (zum Teil) Quasiobjekt gesellschaftlicher Verhältnisse sei; und da er nicht Subjekt seiner Lebenspraxis sei, würde auch die selbstbewußte Wahrnehmung der Erkenntnisinteressen an mündiger und kommunikativer Erkenntnis, an Verfügung über

---

33. Das wäre das Problem einer von »kritischen Wissenschaften« angestrebten Vermittlung der kritisch engagierten Theorie in Lebenspraxis - durch wohlverstandene Ideologiekritik (dazu demnächst meine Diss.) oder durch wohlverstandene Psychoanalyse (dazu *Apel:* Entfaltung der sprachanalytischen Philosophie; ferner *ders.:* Szientifik, Hermeneutik, Ideologiekritik. - *Habermas:* Erkenntnis und Interesse, Kap. 10 und 11).
34. Hinsichtlich des Geltungssinns handelt es sich um ein praktisch situatives oder Lebens-Interesse: es wird durch Entscheidung konstituiert. Hinsichtlich seiner Funktion für Ideologiekritik handelt es sich um ein erkenntnisleitendes oder Erkenntnis-Interesse: es konstituiert die ideologiekritische Fragestellung.

Natur Zur Befreiung von unkontrollierter Naturgewalt, an Verständigung über Sinn zur Befreiung von unreflektierter Kulturgewalt in Frage gestellt, -enrfremdet-.

In der Tat, die vom ideologiekritischen Erkenntnisinteresse hervorgerufene Fragestellung reicht weit. Insofern ist sie ssubstantiell- - als sie sich je bewähren kann. Aber das vom ideologiekritischen Erkenntnisinteresse implizierte Engagement der Kritik ist nicht -subscantiell- im Sinne von umfassend und umfassend gültig (katholou), weil dieses Engagement und dieses Erkenntnisinteresse selber Entscheidungscharakter hat. Habermas, der das nicht berücksichtigt, kommt nochmals zu einer Dialektik, die sich auf ihrem höchsten Punkt, der Begründung eines 'substantiellen emanzipatorischen Erkenntnisinteresses, in stheoretisdien-Schein verstrickt.

Die letzte Ursache dafür, daß auch Habermas - nicht nur der vergleichsweise unreflektierte Horkheimer - wieder der Verführung des substantiell überschwenglichen, weil übergeschichtlichen, Scheins erliegt, den die klassische -rheoria- verbreitet, scheint mir dieselbe wie bei Horkheimer *und* Fichte zu sein. über seinem Neofichteanismus unterschlägt Habermas, was er SOnst mit größtem Recht als ein wissenschaftstheoretisches *(und* praktisch relevantes!) Hauptargument ins Feld führt[35]: die *»Lntersubiektioitiitsrelation«* (Apel) des Erkennens'", das heißt die geschichtliche Sinn-Vermittlung zwischen Subjekten. Sie ist unserem inhaltlichen Denken und Erkennen durch dessen Sprachlichkeit immer schon vorgegeben, so daß wir nicht nur an das -transzendenrale. Sprachspiel sinnvollen Redens gebunden, sondern je in ein geschichtliches Sprachspiel inhaltlicher Sinnverständigung hineingestellt sind. Diese Sinnverständigung geht *.zentrisdu, sengagiert«* und *sdogmatisd»* vor sich: als Traditionsverrnittlung, als sich in einer Situation Verstehen, als Sinnverstehen überhaupt.

Fichte dachte lediglich in der *Subjekt-Objekt-Beziehung,* also jener Erkenntnisrelation, die die klassische -rheoria- verabsolutierte", welche Verabsolutierung Descartes und Kant folgenschwer erneuerten. Die bloße Subjekt-Objekt-Beziehung kann nicht die vorgängige Weltvermittlung der Erkenntnis durch intersubjektive Sprache und ihr Weltverstehen berücksichtigen, da sie den Erkenntnisvorgang naiv zwischen dem Ich und der Welt als Außen-Welt, als Objekt, ansiedelt. Nur deshalb kann Fichte unterstellen, seine Reflexion auf das emanzipatorische, selbstbewußte -Subjekt. habe zugleich mit der Distanzierung der materiellen Objekt-Welt die Welt der Inhalte überhaupt distanziert. Das läßt ihn - und auch Habermas - übersehen, daß ihre angeblich durch reine Reflexion gestiftete, also von jedem möglichen Selbstbewußtsein jederzeit nachvollziehbare, Einheit VOn Erkenntnis überhaupt und einem *zugleich* praktischen Engagement der Weltveränderung das je -zentrische- Sinnverstehen in der eigenen Lebenssituation voraussetze-t.

---

35. *Habermas:* Zur Logik der Sozialwissensdiaflen, Beiheft 5 der Philos. Rundschau, Tübingen 1967.
36. *Apel:* Szientifik, Hermeneutik, Ideologiekritik.
37. Eben das tut jeder Objektivismus, heute etwa der Szientismus (und der dialektische Materialismus). Dazu *Apel:* Szientismus oder transzendentale Hermeneutik? in: Hermeneutik und Dialektik, Festschrift für H.-G. Gadamer, Tübingen 1970.
38. Fidites -substantielle-, durch sein eigenes Situationsengagement konstituierte> übersdrwengliche Verbindung von Reflexion und situativer Handlungsanleitung geht etwa aus den »Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters« und der »Bestimmung des Menschen« hervor.

Obwohl Habermas, *in* Orientierung an der Hermeneutik und einer hermeneutisch verstandenen Psychoanalyse, der Ideologiekritik die Dimension der Kommunikation zurückgewinnt und damit ihre Angewiesenheit auf das kommunikative Sich-Verständigen grundsätzlich anerkennt-", entzieht er sich dieser hermeneutischen Pointe an der höchsten Stelle. Das ist ethisch-praktisch relevant: Wenn es nämlich ein an sich allgemeines emanziparorisches Interesse gibt, dann scheint sich zwar zunächst der Weg einer kommunikativen Aufklärung darüber anzubieten. Wenn aber dieser Weg wenig erfolgversprechend oder sogar versperrt erscheint angesichts der (von Habermas selbst beschriebenen) Schranken der »Entpolitisierung der Masse der Bevölkerungv", ja selbst der >>>Refeudalisierung< der Gesellschaft«41 und dem korrespondierenden »Herrschaflssystem«, das den »Zerfall einer politischen öffentlichkeit« durch seine Tendenz vollendet, »praktische Fragen aus der öffentlichen Diskussion auszusdilieẞenev, dann rechtfertigt die Allgemeingültigkeit des emanzipatorischen Interesses gerade die nicht mehr diskutierende, sondern durchsetzende *Gewalt der revolutionären Aktion*.

Wie immer dieser Weg Habermas' politischer Einstellung einer (sozialistischen) Liberalität widerspräche, er ist doch die *mögliche Konsequenz* seiner Identifikation von Erkenntnis überhaupt und emanzipatorischem Interesse in dem »Vollzug der Reflexion als solchem«, Nun kann aber der beanspruchte Vollzug der Reflexion als solcher schon deshalb kein substantielles »Interesse der Vernunft an Emanzipation« verbürgen, weil er, wie Fichte zeigen wollte, gerade die absolute Distanzierung aller Inhalte, damit aber - über Fichte hinaus - auch des Inhalts eines praktischen emanzipatorischen Interesses bedeutet. Die -rranszendentale. Reflexion, die das Allgemeingültige (eines jeden -Bewußtseins überhaupt<- Kant) zur Geltung bringen will, zieht sich zurück von besonderen Inhalten, welche erst durch das Engagement eines vertretenen Standpunkts konstituiert werden. Sie zieht sich zurück auf die formale Ebene der Gleichberechtigung aller besonderen Inhalte und Standpunkte *als* besonderer Inhalte und Standpunkte. (über das mögliche Vorrecht des einen vor dem anderen kann erst die jeweilige Diskussion pragmatisch entscheiden - in der Naturwissenschaft auch das Experiment.) Dieser -Rückzug- ist nicht nur die Bedingung der Möglichkeit des Verstehens fremder Standpunkte, sondern auch der gesellschaftlichen Anerkennung und Toleranz Verschiedener und Entgegengesetzterv, Damit bezeichnet diese reflexive Distanzierung der Inhalte und Standpunkte zugleich die *Bedingung der Möglichkeit eines undogmatischen,* weil auch zu sich selbst in reflexive Distanz treten könnenden, emanzipatorischen *Engagementst«,* Anders wäre nur das »disranzlose Engagement« möglieh, das die phänomenologische Rollentheorie zu Recht als Merkmal von -Entfremdung- ansieht[45].

39. Erkenntnis und Interesse, Kap. 10 und 11, vgl, Kap. 3. 40. Technik ..., S. 138.
41. Strukturwandel der öffentlichkeit, 3. Aufl., 2. Aufl., Neuwied 1965, bes, S. 157 f., 174,251 f.
42. Technik .... S. 138 f.
43. Das findet seinen Niederschlag in der idealistischen Idee der deutschen Universität und in der liberalen Idee der Demokratie. *Rosa Luxemburg* und *Ernst Bloch* haben diese Bedingung der Möglichkeit der Entdogmatisierung intentional innerhalb des Sozialismus geltend gemacht.
44. Vgl. *K.-O. Apel:* Reflexion und materielle Praxis, Hegelstudien, Beiheft 1, S. 151 ff.
45. Zuletzt: *P. L. Berget* and *Tb. Luckmann:* The Social Construction of Reality, NY 1966; und *H. P. Dreitzel:* Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft, Stuttgart 1968.

Eines der eigentümlichsten, aber am wenigsten berücksichtigten Phänomene der aktuellen wissenschaftstheoretischen Debatte scheint mir gerade jener gekennzeichnete Reflexions- und damit Distanzverlust zu sein, der je *Dogmatismus* freisetzt. Er stellt eine unfreiwillige und unangenehme Gemeinsamkeit der entgegengesetzten wissenschaftstheoretischen -Lagere dar: sowohl der dialektisch neomarxistischen, bei Habermas erstmalig hermeneutisch (aber nicht konsequent -transzendental-) reflektierten, »kritischen Theorie« als auch des »kritischen Rationalismus« der Popperianer und zumal der, von ihm ausgehenden, kybernetischen Technologen. Karl *Steinbuch,* den ich als charakteristischen deutschen Vertreter der kybernetisch-technologischen Version eines »kritischen Rationalismus« ansehe, demonstriert nochmals, wie diese Position den Dogmatismus der Positivisten hinter sich gelassen hat. Mindestens gleichweit hat ja Habermas den handgreiflichen Dogmatismus der Marxisten hinter sich gelassen. Gleichwohl vertreten beide einen Dogmatismus - auf höherem Niveau. Schien uns Habermas zu suggerieren, alle Wissenschaft würde von vornherein jene emanzipatorische Wertorientierung voraussetzen, die von der situativ und praktisch engagierten »kritischen Theorie« beansprucht wird - so scheint uns Steinbuch zu suggerieren, Wissenschaft (insbesondere Technologie) sei vorn emanzipatorischen Interesse zunächst absolut getrennt: durch den *Dualismus* wertfreier *Analyse* und subjektiv engagierter *Wertsetzung.* Insofern die wissenschaftliche Technologie allerdings zur konkreten Gesellschaftsplanung schreitet, müsse sie als Wissenschaft gleichsam pausieren und sich bei der Politik die jeweilige Wertorientierung holen. Offenbar erlaubt dieser Dualismus eine undogmatische Fassung des kritisch situationsbezogenen, emanzipatorischen Interesses (das Steinbuch mit den neomarxistisch Engagierten teilt): Es gilt ihm selbst als ein >Wert<, für den man sich allererst entscheiden, zu dem man sich bekennen muß. So bekennt er sich zu einern »utopischen Sozialismus«. Dieses Engagement leitet als Erkenntnisinteresse seine Ideologiekritik der »Hinterwelt« und der Gesellschaft, die sich ihrer als Ideologie bedienr",

So weit, so gut. Aber der Objektivismus der Wertfreiheitsthese bewirkt einen eigenen Dogmatismus, der die gesellschaftliche Wahrnehmung eines kritisch-praktischen emanzipierten Interesses wieder hintergehen kann. Die für gesellschaftliches Handeln und Planen notwendige >Wertdezision< will Steinbuch »in einern bewußt demokratischen Entscheidungsprozeß« vollzogen und geprüft seherr", Aber sowohl die künftigen politischen Entscheidungsprozesse als auch die wissenschaftlich technologische Gesellschaftsplanung und sZukunflsforschung- sollen -wertfrei- und daher inkommunikativ abgewickelt werden. Gewiß nicht nach dem Vorbild technokratischer Gesellschaftsmodelle, wohl aber in enger Analogie dazu hält er es mit der »Regierungsmaschine«: »Wenn in Zukunft die -künstlidie Intelligenz- über die menschliche Intelligenz hinausgewachsen ist, dann wird sie auch für die wichtigsten Entscheidungen benutzt, vor allem im politischen Bereich. Damit entsteht das Modell der .Regierungsmaschine-. Deren Programmierung kann nicht nur auf Grund

46. K. Steinbuch: Falsch programmiert, Stuttgart 1968, S. 156, vgl, 155 5.
47. A.a.O. S. 172.

von Tatbestandsinformationen und logischen Prinzipien, sondern muß überwiegend auf Grund von Wertvorstellungen und moralischen Prinzipien gesdieherr't.«

Wie sollen wir aber anders als abstrakt und willkürlich -moralische Prinzipien- und >Wertvorstellungen< gewinnen, wenn wir sie nicht in der Diskussion - auch auf Grund sozialwissenschaftlicher sAnalysen. und technischen Wissens - auf *jeweilige Situationen* beziehen und ihren -praktischen- Sinn prüfen, indem wir uns über ihre Anwendbarkeit *verständigen?* Steinbuch freilich meint auch diese Aufgabe einfach der szientifischen, *monologischen »Analyse«* überlassen zu können. Er fährt fort: »Hierzu bedarf es einer sorgfältigen Analyse, welche Prinzipien geeignet sind, in der zukünftigen technisierten Welt und dichten Massengesellschaft menschliches Leben möglich und lebenswert zu machen[49].« Wozu eigentlich bedarf es dann noch des demokratischen Entscheidungsprozesses - außer zur Eliminierung von -Hinterwelt-P? Das emanzipatorische Interesse scheint in Methode und Modell keinen Platz zu finden. Selbstverständnis und methodische -Praxis- klaffen auseinander.

Immerhin motiviert jenes Selbstverständnis Steinbuchs Kritik an Schelskys Modell des »technischen Staats« und seinen Gegenwurf eines »>Kybernetischen Staates.«: »Die Technik liefert nicht nur Sachzwänge, sie liefert auch Verfahren, Sachzwänge zu überwinden.« Die »Methoden der Operations Research, Computer und Informationsbankeneu sieht Steinbuch als »starke Waffe(n) gegen die Sachzwänge (an), welche der Gesellschaft scheinbar über den Kopf wachsen«52. Ja, sie würden geradezu die ideologiekritische Entlarvung der Rede von Sachzwängen als immanenter Gesetzlichkeit der Technik erleichtern, insoweit es sich in Wahrheit um Zweckbehauptungen oder praktische Auswirkungen einer kapitalistischen Einspannung der Technik in ein marktwirtschaftliches System des materiellen Gewinns handeltv, Zudem »verneinen« die Methoden der Operations Research (zur Feststellung jeweils vorteilhafter und zu maximierender oder nachteiliger und zu minimierender Systemeigenschaften) geradezu »die Vermutung, man könne komplexe (gesellschaftliche) Systeme ohne Wertsysteme auf Grund eines Sachzwanges optimierene'".

Durch die notwendige >Wertsetzung< und die Benutzung jener Methoden samt Informationstechnik werde der Mensch »der Kybernetes« des »politischen Geschehens, er gibt Maßstäbe und setzt Ziele«55. Wenn aber die endgültige Auswahl praktikabler Maßstäbe und Ziele der -Analyse- überlassen bleiben soll, *wozu* dann noch die Wert- und Zielprüfung in einem »bewußten demokratischen Entscheidungsprozeß«? Der Mensch wird unter der Hand auf die Funktion des Bereitstellers von Wertvorstellungen reduziert, die szientifische *»Analyse«* wählt je definitiv aus und »die danach optimale Entscheidung zu finden, das wird mehr und mehr Sache der Computer sein«56. Steinbuch expliziert sein Modell am Bei-

48. A.a.O. S. 116.
49. Ebd.
50. A.a.O. S. 172 f,
5t. A.a.O. S. 15t.
52. A.a.O. S. 152.
53. A.a.O. S. 151 f., vgl. 157.
54. A.a.O. S. 15t.
55. A.a.O. S. 152.
56. A.a.O. S. 173.

spiel der »Zukunftsforschung«: »Eine erfolgreiche Zukunftsforschung muß wohl drei verschiedene Zutaten sinnvoll koordinieren:

Die Ideenproduktion intelligenter und weitsichtiger Individuen,
die kritische Kommunikation von Experten verschiedener Fachrichtungen und
die Verknüpfungsarbeit großer Computer.

Aber auch hier zeigt es sich, daß nicht alle möglichen ZukünA:e betrachtet werden können, sondern eine Beschränkung auf die wünschenswerten ZukünA:e unumgänglich ist. Damit tritt in das zunächst wertfreie Erforschen der ZukunA: das normative Element: (Wir wollen, daß ...), und es wird eine Sache der politischen Parteien, ihre Absichten durch konkrete, kritisierbare gesellschaftliche Entwürfe zu verdeutlichen und sie demokratischen Urteilen zu unterwerfen.

Solche Entwürfe sind das Ergebnis langwieriger Systemanalyse, bewußter ideologischer Entscheidungen und der überlegungen, wie diese Entwürfe in einem historischen Prozeß realisiert werden können'".«

Aber gehorcht -Zukunflsforschung- wirklich dem Dualismus swertfreier- Faktenerforschung und -wertsetzendem- Zukunfts-Enrwurf-, so daß die *Parteilichkeit* den Parteien, die *Wissenschaf/* der Forschung zugehörig, eindeutig und sauber geschieden *ohne vorgängige Vermittlungsproblematik?* Ich befrage daraufhin die drei Verfahrensschritte, die Steinbuch für den -rein wissenschaftlidien-, vorgeblich -werefreien- Teil der -Zukunflsforschung- ins Auge faßt. Zunächst könnte man differenzieren, welche Art von -Ideen- bei der als erstem Schritt genannten »Ideenproduktion intelligenter und weitsichtiger Individuen- gemeint sind. Schwerlich platonische Ideen. In Frage kämen solche methodologischen Ideen, die Kant als »regulative Prinzipien« und Popper als methodologische Konventionen thematisiert hat. Gewiß hat Steinbuch außerdem oder gar hauptsächlich technologische Theorien, Ansätze und »Utopien« im Blick[58].

Diese beiden Arten von -Ideen- haben gemein, daß sie konstituitiv auf eine jeweilige Umgangs- oder Muttersprache (die noch den formalisiertesten Kalkülsprachen als letzte Metasprache zugrunde liegt) als auf ihre Motivationsbasis und Bedeutungs- sowie Verständigungsinstanz bezogen sind. *Philosophische Hermeneutik (E. Heintel, [, Derbolao, K.-O. Apel, H.-G. Gadamer,* vgl. die Ansätze bei *W. Benjamin, M. Heidegger,* ferner die hermeneutische Tradition von *Hamann-Herder* bis *Dilthey)* und *philosophische Anthropologie (E. Rothacker,* vgl. *H. Plessner)* belehren uns, daß die Umgangssprache immer schon eine situations- und traditionsvermittelte, vorwissenschaA:liche Sinnkonstitution und Weltdeutung ist. Als solche ist sie von vornherein swertend-, weil sie >engagiert< und gleichsam -dogmatisch- verstehend in eine geschichtliche Gesamtsituation einbezogen ist - eben im Sinne der von Apel so genannten »Intersubjektivitätsrelation«, die von vornherein swerthaflen- Charakters ist.

Das gilt in besonderer Weise für die inhaltliche technologische -Ideenproduktion-, die immer schon situationsbezogen interessiert ist und ein gesellschaA:liches Situationsverständnis vor allem im Sinne eines engagierten Zukunfls-sßnrwurfs- beansprucht. Es gilt aber,

57. A.a.O. S. 137 f. 58. Vgl. etwa a.a.O. S. 160.

wie K.-O. Apel gezeigt hat, selbst für abstrakte formale Erkenntnisleistungen wie die -Produktion- einer -regulativen Idee-, eines methodologischen Prinzips, eines Allgemeinbegriffs etc., die zwar nicht als formaler Gedanke überhaupt, wohl aber als ein besonderes Gedachtes situativ und durch engagiertes Verstehen vermittelt sind[59]. Wie sonst wäre es zu erklären, daß dieselben -Ideen-, Prinzipien und Kategorien in der Wissenschafts- und Philosophiegeschichte von anderen Denkern in anderen Situationen anders verstanden worden sind, d. h. einen anderen Sinn hatten? Der vorgängige sprachvermittelte *Situationsbezug* beider Arten von sIdeenprodukrion- bringt - nicht nur auf Grund aktueller Interessenbildung, sondern auch auf Grund der Traditionsbindung an die antik-abendländische -Geiseesgesdiiditee? – immer schon *)Wert<-lmplikationen* mit sich, die man nicht dadurch los wird, daß man sie verschweigt. Es käme vielmehr darauf an, sie sich bewußt zu machen: durch traditionsgeschichtliche Aufarbeirung tradierter Kategorien, Denkfiguren und Sinngehalte und durch hermeneutische Verständigung über aktuell situativen Sinn, die (gegebenenfalls) durch ideologiekritische Situationsinterpretation aufzuklären ist. - Das wäre denn auch mein Vorschlag für den ersten Schritt einer -Zukunftsforsdiung. (s.u.).

Steinbuchs *zweiter Schritt,* »die kritische Kommunikation von Experten verschiedener Fachrichtungen«, impliziert ebenfalls die angedeutete hermeneutische Problematik. Denn auch die Kommunikation der Forscher untereinander ist auf die Sinnbasis und Verständigungsinstanz einer sie verbindenden allgemeinen oder Umgangssprache angewiesen und damit auch in deren vorwissenschaftlichen -werthaflen- Situationshorizont einbezogen. Diese hermeneutische Bedingung der Möglichkeit wissenschaftlicher Kommunikation gewinnt heute ständig an Aktualität und praktischer Bedeutung durch die Spezifizierung der Wissenschaftszweige und damit ihrer Begriffssprache einerseits, durch die Akkumulation der wissenschaftlichen Spezialpublikationen andererseits. Interdisziplinäre Kommunikation vollzieht sich zunehmend über die Umgangssprache, zum Beispiel durch die allgemeinverständlichen übersetzungsleistungen eines wissenschaftlichen joumalismus-', Dessenungeachtet suggeriert die szientistische Scheidung »wertfreier« Forschung und swertsetzendere politischer öffentlichkeit, dergemäß Steinbuch Forschungsprozeß und öffentlich politische -Enrwurf-Produktion in formalem Nacheinander isoliert erörtert, den Eindruck einer internen Wissenschaftskommunikation, die -rein- nach szientifisch technischen Kriterien verfahren würde. Er überspielt dabei, wie schon gesagt, die hermeneutische Problematik und die >Wert<-Implikationen an der Basis wissenschaftlicher Kommunikation: der Gewinnung von nicht-trivialer Information.

Bei gesellschaftlichen -Daten- kommt der hermeneutischen Problematik, wie K.-O. Apel gegenüber Th. Abel gezeigt hat[62], eine qualitativ besondere Bedeutung zu: Die verstehende

---

59. Apel: Die Idee der Sprache ..., Ardiiv f. Begriffsgeschidite, Bd. 8, Bonn 1963, S. 44 ff,

60. Damit läge die Notwendigkeit und Bedeutung einer »Traditionskritik« *(H. P. Schmidt)* der theoria-Tradition auf der Hand. Dazu G. *PIcht:* Gott der Philosophen und Wissenschaft der Neuzeit, Stuttgart *1966; H. P. Schmidt,* a.a.O, S. 48 **ff.**

61. H. Krauch: Tedmische Information und öffentliches Bewußtsein, in: Atomzeitalter, September 1963, S. 238. VgI. *Habermas:* Technik und ..., S. *140* **ff.**

62. VgI. *Tb. Abel:* The Operation caIIed -Verseehen-, in: *H. Feigl* und *M. Brodbeck* (Hg.): Readings in the Philosophy of Science, NY 1953, S. 677 **ff.** - Dazu *Apel* in: Man and World 1,1968, S. 44 **ff.**

Verknüpfung solcher -Daten- ist nicht im Sinne des prinzipiell wiederholbaren naturwissenschaftlichen Experiments falsifizierbar, weil diese -Daten- an eine einmalige historische Gesamtsituation gebunden und von den variablen Intentionen der handelnden Menschen abhängig sind, weil sie außerdem von vornherein aus dem Situationsverständnis der Forscher verstanden und zu einem plausiblen Zusammenhang verknüpft werdens>.

Davon ist bei Steinbuch nicht die Rede. Wie Popper erkennt er aber das subjektive Moment der Datenselektion an: »Jede nichttriviale Information ist .,. das Ergebnis einer wertenden Auswahlv',« Ebensowenig freilich wie ihm sein szientistisch-technischer Dogmatismus, der ohne reflexive Selbstdistanz und Rückfrage vorgeht, die hermeneutische Versrehensproblematik zu reflektieren erlaubt, gestattet er ihm, Konsequenzen für Selbstverständnis und Verfahrensweise aus der Selektionsproblematik zu ziehen. Wenn eine -Technologie- und -Zukunflsforschung-, die im Dienst der Gesellschaftsplanung steht, diese Reflexion leisten würde, sähe sie sich m. E. vor der Notwendigkeit, ihr szientistisches Selbstverständnis und Verfahren von Grund auf zu revidieren: zugunsren einer a priori -normativenx Planungs- und interpretativen -Prognose«Wissenschaft, die in ständiger Kommunikation mit der informierten Gesamtgesellschaft stehen müßte. Da die Datenselektion und das Verstehen des gesellschaftlichen oder gesellschafl:sbezogenen Problemkreises ja bereits die Fragestellung der -Zukunflsforschung- und technologischen Gesellschafl:splanung a priori von dem vorwissenschafl:lichen Gesellschafl:sbild und dem politisch sozialen Horizont der -Zukunflsforscher- und -Technologen- konstituiert ist, müssen diese sengagierten-Voraussetzungen in der Gesamtgesellschafl: offengelegt, diskutiert, kritisiert und möglicherweise verändert werden. Das technologische Wissen setzt immer schon ein interpretatives Vorwissen voraus. Damit aber kommt das *hermeneutisch-praktische Erkenntnisinteresse* zum Zuge. Denn insofern Gesellschafl:swissenschafl:en überhaupt, und prospektive Forschung und Planung im Dienst der Gesellschafl: insbesondere, Interpretation und Engagement voraussetzen, sind sie zur rationalen Verständigung mit denen verpflichtet, die ebenfalls Gesellschaft interpretieren und sich gesellschafl:lich engagieren, das heißt aber prinzipiell: mit allen Bürgern.

Die Rationalität gesellschafl:sbezogener Forschung und Planung, die diese als wissenschafl:liche Tätigkeit in Anspruch nimmt, verlangt unbeschränkte Diskussion. Poppers Idee einer *»open society«* ist insofern nicht das Resultat einer existentiellen Entscheidung, sondern eine *gesellschaflswissenschaflliche Notwendigkeit* auf Grund des hermeneutisch praktischen Erkenntnisinteresses. Um die Rationalität hinsichtlich der Durchsichtigkeit und zureichenden Begründung ihrer Voraussetzungen wie ihres Verfahrens wissenschafl:lich gewährleisten zu können, ist gesellschafl:sbezogene Forschung und Planung auf die praktische - politische und soziale - Gewährleistung einer *optimalen Kommunikationsgesellschafl* angewiesen. Das wäre die undogmatisch mögliche und wissenschaflsrheorerisdi notwendige *allgemeine Begründung* eines emanzipatorischen Leitpunktes, der über die je gegebene Situation hinausweist. Denn die Idee einer optimalen Kommunikationsgesellschaft würde im

63. Vgl, *W. Dray:* Laws and Explanation in History, Oxford 1964; *A. C. Danto:* Analytical Philosophy of History, Cambridge 1965; *I- Habermas:* Zur Logik der Sozialwissenschaften, a.a.O. (bes. S. 33/f., 161/f.).
64. *Steinbuch,* op, eit., S. 117.

Wandel der Situationen stets neue Anforderungen stellen und neue Anstrengungen erfordern. Insofern wäre mit der Idee der Kommunikationsgesellschaft auch der formale Rahmen eines gewissen – wenn auch zweifellos nicht eines spekulativ-utopischen, zum Beispiel *alle* -Entfremdung- beseitigenden - Fortschritts der Humanität allgemein abgesteckt.

Steinbuchs transzendentale *und* hermeneutische Reflexionslosigkeit läßt ihn nicht nur diese wissenschaftstheoretische Pointe des notwendigen öffentlichkeitsbezugs durchsichtiger (den Anspruch wissenschaftlicher Rationalität erfüllender) -Technologie,verfehlen, sondern bringt ihn auch dazu, die hermeneutische Basisproblematik der technologischen Verfahrenspraxis zwischen Regierung und big science - center zu überspielen. *[ürgen Habermas* hat die -Rückkopplung- wissenschaftlich technischer (Auftrags-)Forschung auf die politisch -werthafle- und situationsdeutend umgangssprachliche Kommunikation der Politiker am Beispiel der amerikanischen -Technologie- offengelegt. Habermas zeigt, daß nicht nur durch die Beauftragung eine gesellschaftliche Wertung und hermeneutische Verständigung (zwischen Wissenschaftlern und Politikern zur Konkretisierung und Formulierung des Auftrags) am *Anfang* des Forschungsprozesses steht, sondern daß der Forschungsprozeß fortwährend durch Kommunikation mit den Politikern auf deren -werthafle- Situations- und Bedürfnisinterpretation bezogen *bleibt* und daß schließlich das Forschungsresultat wieder in die politisch interpretierte gesellschaftliche Situation *rückübersetzt* und *praktisch übertragen* werden muß65.

Die in der Forschungspraxis implizierte hermeneutische Problematik überführt die kybernetische Version der -Technologie- und damit den zugrunde liegenden Dualismus, aber auch den Wertbegriff selbst ihrer Unzulänglichkeit. Der von Steinbuch postulierte »bewußte demokratische Entscheidungsprozeß«, aber auch der bisher funktionierende intern politische oder -naturwüchsig- teil demokratische Entscheidungsprozeß -setzt- nicht einfach programmierbare ‚Werte<, sondern versteht eine geschichtliche Situation, interpretiert Bedürfnisse, bestimmt deren Legitimität, setzt Prioritäten und nimmt - alles auf dem Wege der Verständigung kommunizierender Menschen - geschichtliche Traditionen auf, die bisherige Handlungsmotivationen, Selbst- und Situationsverständnisse prägten. Auf diese geschichtliche Weise werden ‚Werte< faktisch schon immer gewonnen, und so - freilich explizit, in wissenschafl:lich kontrollierter und gesellschaftlich institutionalisierter Form – wären gesellschaftliche Ziele zu formulieren und, konkretisiert durch technologische sowie sozialwissenschaftliche Forschung, zu realisieren. Das hieße einmal, es kann strenggenommen keinen .redmischen. Staat und ebensowenig einen -kybernerischen- Staat geben. Vielmehr wären diese Begriffe Ausdruck eines *objektivistischen Scheins.* Sie spiegeln nur das unreflektierte Selbstverständnis und verkürzte Modell von -Technologie- und Gesellschaftsplanung, die in Wahrheit nicht anders als auf dem Boden unkontrollierter Bedürfnis- und Situationsinterpretationen sowie verschwiegener hermeneutischer Verständigungs- und Übersetzungsakte stattfindet. Das hieße ferner, daß es darauf ankäme, diese geschichtlichen Vorgänge ihrer -Narurwüchsigkeir- zu entkleiden und sie -selbstbewuß« (Marx) zu VOllziehen66. Davon geht mein allgemeiner, das heißt aus Reflexion auf die zugrunde liegen-

65. Technik und ..., S. 131 /f.

66. Insofern argumentiere ich *mit Habermas* - im Sinne seines *»pragmatlstisdren Gesellschafismodells#* - gegen

den Bedingungen der Möglichkeit hervorgegangener, Rahmen einer -Technologie-, -Zukunflsforschung- und Gesellschaftsplanung aus.

IU. VORSCHLAG EINES ALLGEMEINEN RAHMENS FÜR EINE REFLEKTIERTE, KOMMUNIKATIVE GESELLSCHAFTSFORSCHUNG UND -VERÄNDERUNG

Erste Ebene. Zweifellos hat Steinbuch recht, wenn er sein Modell einer »Zukunftsforschung« mit dem Punkt »Ideenproduktion« im Sinne hypothetischer Zukunfls-Entwärfebeginnt. Doch wäre zu berücksichtigen, daß es sich dabei zugleich um die Produktion oder doch Implikation eines *gesellschaftlichen* Situationsverständnisses und -‚Entwurfs< auf Grund eines engagierten, werthaften Horizonts handelt. Diese Implikation ist offenzulegen.

1. Deswegen geht der erste Schritt meines Rahmens auf die *Explizierung* und *öffentliche Diskussion* dieser stillschweigenden vorwissenschaftlichen und bereits implizit politisch-engagierten Voraussetzung.

Nun zeigen Hermeneutik und Ideologiekritik, daß Situationsverständnis und -Enrwurfeinem jeweiligen Traditions- und Sozialzusammenhang verpflichtet sind. Daraus ziehe ich die Konsequenz, daß zwei weitere Schritte notwendig sind:

2. Die *Aufarbeitung der Traditionsgeschichte* eines jeweiligen *»Entsuuris«* einschließlich des *kategorialen Rahmens,* der ihm korrespondiert.

3. Die *ideologiekritische Befragung* von -Enrwurf- und Kategorien im Blick auf die jeweilige gesellschaftliche Situation, in der sie bestimmte Funktionen ausüben, durch die sie aber selbst schon ideologisch (unreflektiert) vermittelt sein können.

Zweite Ebene. Aber schon der letzte Punkt setzt zu seiner Ausführung eine *gesellschaftliche Situationsforschung* voraus. Außerdem kommt es darauf an, den -Entwurf- allererst an den Sozialverhältnissen zu konkretisieren, soll er nicht wiIIkürIich bleiben. Diese Sozialforschung müßte sich selbst als *zugleich interpretative* und darum kommunikative Situationsforschung begreifen, die methodisch und reflektiert leistet, was sonst unkontrolliert und gleichsam marurwüchsig- je schon vor sich geht: die Bildung und Veränderung eines gesellschaftlichen Situationsverständnisses.

1. Die erste Bedingung dazu wären selbstkritisch fortzusetzende Einzel-xAnalysen- gesellschaftlicher Teilbereiche.

2. Die zweite Bedingung wäre die interpretative Zusammenfügung der resultierenden Einzelergebnisse zu einer *Interpretation der gesellschaftlichen Gesamtsituation,* die die gegenwärtige gesellschaftliche Lage als Bedingung und Ausgangsbasis einer möglichen absehbaren Gesellschaftsveränderung wertet und deren Grenzen, die von den objektiv realen Möglichkeiten der gegenwärtigen Situation abhängen, absteckt.

---

das Modell einer kybernetischen .Zukunflsforschung- und Gesellschaftsplanung. Prellich hat Habermas sein in wissenschaftspolitischer Polemik entfaltetes Argument für eine aktive öffentlichkeit und die Rückkopplung der Technologie auf diese informierte und diskutierte Offeneliehkelt noch niche grundsätzlich und selbstkritisch reflektiert - was nämlich zur Revision seines Ansatzes bei einer -substantiellen Vernunfb führen müßte. - Zum »pragmatistisdien Modell-e Technik und ..., S. 120 ff., bes. 126 ff.

3. Aber schon die Ausführung dieser letzten Aufgabe wäre, soll sie dem Anspruch wissenschaftlicher Rationalität genügen, auf Maßnahmen zur Errichtung einer *Kommunikationsgesellschaft* angewiesen. Denn insofern jene Interpretation einerseits schon ein Werten voraussetzt und andererseits auch die Einzel-xAnalysen- (je nach -Gegenstandsbereich-) hermeneutische und engagierte Implikationen enthalten können, insofern die Situationsforschung ferner Interessen, Bedürfnisse und Wertvorstellungen der beteiligten Menschen zum Gegenstand hat, ist sie auf die Errichtung einer offenen Gesellschaft kommunizierender Bürger angewiesen: einmal, weil eine optimale Kenntnis jener Interessen, Bedürfnisse und Wertvorstellungen nur durch das öffentliche Gespräch der Bürger selbst gewährleistet würde *und* weil eine Beurteilung der -Objektivität- jener in der bisherigen und ihrer Bedeutung in einer künftigen Gesellschaft nur durch eine ideologiekritische Gesamtinterpretation im Rahmen einer öffentlichen Diskussion undogmatisch geleistet werden kann; andererseits auch, weil besagte Implikationen der Korrektur durch die Kommunikation mit allen Interessierten und Interpretierenden bedürfen.

Zur Ermöglichung einer unbeschränkten Kommunikation der Bürger und ihrer Einbeziehung in eine reflektierte Sozialforschung sind m. E. folgende gesellschaftliche Veränderungen nötig:

a) *Zentren für gesellschaftliche Situationsforschung,* die ihre vorgängige -Vermittlung- durch die -Praxis- einer vorgefundenen und verstandenen gesellschaftlichen Situation ideologiekritisch und hermeneutisch aufdecken. Auf Grund dieser Vorbereitung würden sie Einzel-xAnalysen- *und,* dank dieser Einzel-xAnalysen-, gesellschafl:liche Situationsinterpretationen erarbeiten und veröffentlichen.

b) Die Errichtung eines Informationssystems, das über internationale Forschungsergebnisse und nach Möglichkeit bereits über Forschungsvorhaben detailliert unterrichtet; welches ferner politische, ökonomische und soziologische Informationen speichert und aufbereitet. Und woran Presse und Funk nach gesetzlicher Regelung anzuschließen wären'".

c) Maßnahmen zur schrittweisen Errichtung einer informierten, kommunizierenden Gesellschaft, die den Bürgern eine, am Forschungs- und Planungsprozeß teilnehmende, Diskussion über die vorgelegte Situationsinterpretation, über wünschenswerte Gesellschaftsveränderungen, deren Prioritäten usw. ermöglichte".

Dritte Ebene. Da die Situationsinterpretation nur »narrativ« und im Vorblick auf situationsexterne Gesichtspunkte (wünschenswerte Gesellschaftsveränderungen!) möglich ist, setzt sie bereits eine -Vermittlung- mit dem anfänglich explizierten und kritisch diskutierten Ziel-sßntwurf- voraus. Nun käme es darauf an, diese -Vermittlung- systematisch durchzuführen zugunsten einer wechselseitigen *Konkretisierung* des engagierten -Entwurfs- und der (auf Grund des -Entwurfs- und dessen öffentlicher Diskussion) im Vorblick auf mögliche Gesellschaftsveränderungen erarbeiteten Situationsinterpretation. Diese Konkretisie-

67. Hierbei wäre der Vorschlag *Steinbuchs* zu berücksichtigen, »daß unterschiedliche Informationsbanken in dauernder Konkurrenz sich der öffentlichen Benutzung anbieten. (Falsch programmiert, S. 117).

68. Vgl. *V. K. Zworykins* Vorschlag in: New Scientist (»1984.), London 1964. Dt, übers. in: Unsere Welt 1985, München 1965. - Vgl. *H. Krauch:* Forschungsplanung, Ms, der Heidelberger Studiengruppe für Systemforschung, 1969.

rung würde *als praktische* auf *Gesellschaflsplanung, als reflexive* auf *Selbstkritik* hinauslaufen.

1. Die praktische Konkretisierung müßte die *Formulierung begründeter Planungsziele* ermöglichen, die als solche nicht nur durch einen engagierten -Entwurf- motiviert, sondern sowohl durch dessen öffentliche Diskussion legitimiert und durch Situationsforschung abgesichert wären. Das kann m. E. nicht anders erreicht werden als durch die systematische sVermittlung- des diskutierten sEntwurfs- und der diskutierten Situationsinterpretation in Form einer *Umrißkonstruktion* der in absehbarer Zeit realisierbaren, gewünschten GesellschaA:sveränderung.

a) Von einer solchen Umrißkonstruktion aus können jeweils *konkrete* Alternativen zu Politik und ökonomie formuliert und der interessierten öffentlichkeit als *Handlungsvorschläge* und *Planungsziele* unterbreitet sowie mit ihr diskutiert werden.

b) Im Rahmen einer solchen Umrißkonstruktion und Diskussion müßte von -Technologie- und -Projekt-Wissensdiaflen. die Aufgabe langfristiger *Einzelplanung* und *Entwicklung technologischer Strategien* vorgenommen werden. Hier würden dann die prognostische Verwendung der Systemtheorie, ferner Methoden der Operations Research, Entscheidungs- und Spieltheorien sowie weitere Methoden der sogenannten »erforschenden Vorausschau« ihren systematischen Ort haben.

2. Die reflexive Konkretisierung würde hergestellt durch eine *Rückkopplung* der Ergebnisse aus Forschung (Traditionskritik, Ideologiekritik, Situationsforschung), Planung und Diskussion auf das bisherige *Selbstverständnis,* die bisherige *Sprache* (Begriffe, Denkmodelle, kategoriale Rahmen) und die bisherigen *Methoden.*

Ass. D. *Böbler* *66 Saarbrücken, Hochwaldstraße 12*

Demokratisierung des Pfarramts - Hindernisse und Chancen

Von

EBERHARD RANFT

Vorbemerkungen: Strukturfragen der Kirche können nicht recht ohne Berücksichtigung oder zumindest Kenntnis der religions- und kirchensoziologischen Forschungssituation bedacht werden. Es wäre vor allem darauf hinzuweisen, daß die traditionellen religionssoziologischen Systementwürfe (*Weber, Troeltsch, Wach, Otto)* seit der zweiten Hälfte der 50er Jahre durch die empirische kirchensoziologische Forschung abgelöst worden sind *(Köster, Wölber, Freytag,* Forschungen des Sammelbandes »Soziologie der Kirdiengemeinde«, u, v. a.), Nach und nach erscheint ein Jahrzehnt später im Rahmen der Säkularisierungsproblematik nicht nur die empirische Kirchensoziologie einer breiteren Thematik bedürftig, sondern eine ältere Fragestellungen *(Troeltsch, Weber)* wieder aufgreifende, breiter thematisierte Religionssoziologie begreift Kirchensoziologie als inkludierte Phase ihrer selbst und versucht sich in einer umfassenden Fragestellung zu einer Soziologie des Christentums weiterzuentwickeln *(Luckmann, Matthes, Rendtorff).* In dieser weiterführenden Problemstellung begreift sich die Religionssoziologie zunehmend in einer Unterschiedenheit vom vorfindliehen »kirchlichen Christentum- *(Rendtorff),* weil dieses »kirchliche Christenrum- im ganzen diejenige Gestalt des Christentums ist,

die für die kirchensoziologische Fragestellung der Religionssoziologie relevant ist. Innerhalb dieser gesamten Fragestellung ergeben sich narürlidi auch Anfragen an die gängige systemarisdie Theologie.

Im folgenden handelt es sich nicht um eine empirische Untersuchung. Es kann in diesem Rahmen auch nicht um umfassende wissensdiafliliehe Erörterungen gehen. Der Modellbegriff »Team« soll innerhalb der breiteren Fragestellung nadi der »Demokratisierung« seinen Ort haben. Aus Erfahrung und Kenntnisnahme mehrerer großer traditioneller Innenstadtgemeinden mit drei bis fünf besetzten Pfarrstellen sollen einige Strukturprobleme geschildert und unter dem Gesichtspunkt der Themasrellung kritisch erörtert werden.

A. Die traditionelle Kirchengemeinde

Unter den Pfarrern der großen Kirchengemeinden gibt es mehrere Möglichkeiten einer autoritären Stellung: 1. Geschäflsführender Pfarrer; 2. dienstältester Pfarrer; 3. der »beliebtesre« Pfarrer; 4. der Superintendent als Mitpfarrer; 5. der Pfarrer mit dem größten Durdisetzungsvermögen.

Die Zusammenarbeit der Kollegen richtet sich nach ihrer persönlichen Abgesrimmtheit. Von Zusammenarbeit kann man desto weniger reden, je differenter oder rivalitätsgefährdeter die Kollegen sind. Traditionelle Gemeinden sind in ihrer Struktur Gemeinden mit mehreren Pfarrbezirken. Je nachdem wurde traditionell mehr Wert auf die Selbständigkeit des Pfarrbezirks gelegt als auf die Abgestimmtheit der Pfarrer. Dieser Tatbestand institutionalisierte sich zu einer Isolierung der einzelnen Pfarrämter, die im allgemeinen nicht dadurch abgeschwächt werden kann, daß eine einzelne vakante Stelle je neu besetzt wird. Eine Neubesetzung hat im allgemeinen zunächst nicht eine Veränderung der Strukturen kirchlicher Arbeit zur Folge; vielmehr wird eine ganz bestimmte Hierarchie innerhalb der traditionellen Strukturen vorgefunden.

An großen innerstädtischen Gemeinden mit mehreren Kollegen kann die Isoliertheit des einzelnen Pfarramtes und die damit inkludierte Unabgestimmtheit der Pfarrer insoweit institutionell abgesichert sein, als jedes Pfarramt ein eigenes Büro, eigene Mitarbeiter und eigene Ressorts haben kann. Damit ist auch die Selbstverständlichkeit von »Personalgemeinden« angesprochen und der Umstand, daß die Pfarrer nur noch dazu zusammenkommen, laufende Technika der Gemeindekirchenrarssitzungen vorzubesprechen. Die im Pfarrkollegium getroffenen Vorentscheidungen von Beschlüssen des Gemeindekirchenrares beeinträchtigen wiederum die Funktion der Mitglieder des GKR, die die differenzierten Hintergründe von Vorenrsdieidungen nicht überblicken können oder in die Schwierigkeit gelangen, bei differenten Ansichten der Pfarrer die Mühe selbständiger sadilicher Kontrolle zu umgehen. Angesichts vorherrschender autoritärer Strukturen hat sich der GKR selbst nicht eigentlich als Pendant entwickeln können, wie denn auch die Maßstäbe der Wahl und Zusammensetzung eines GKR dem traditionellen Kirchentum entsprechen,

Es ergibt sich die Frage nach den Vorgegebenheiten, die etwa ein neuer »Pfarrstelleninhabere antriffi:

1. Eine traditionelle Form pastoraler Autorität und eine gesicherte Hierarchie der Mitarbeiter;

2. das Wahrnehmen traditioneller kirchlicher Aufgaben, wie Straßen- und Haussammlung, Helferdienste, Opfergroschensammlung;

3. ein geprägtes Verhältnis der Mitarbeiter zur Gesamtgemeinde insbesondere zu den anderen Pfarrämtern und deren Mitarbeitern;

4. derGesamtkomplexvorentsmiedenerdienstlidier Obliegenheiten, insbesondere die Entscheidung des GKR über die festgelegte Liturgie und Gestaltung der Gottesdienste, die Betreuung von Gemeindekreisen, den Konfirmandenunterricht und die Benutzung von Räumen;

5. festgefügte Erwartungshaltungen der Kirdiengemeinde an Äußerungen, Arbeitsstil und Gesamtverhalten des Pfarrers;

6. die traditionelle Unterschiedenheit von »Geistlidien« und »Laien« samt versmieden gewerteten Befugnissen.

Auf Grund der vielfältigen Vorgegebenheiten ergibt sich zunächst die Notwendigkeit, den Erwartungen zu entsprechen und die Rollen zu spielen. Ist eine Zusammenarbeit mit den anderen Pfarrämtern der Gemeinde nur geringfügig möglich, wird zu prüfen sein, ob zumindest partiell autoritäre Strukturen abgebaut werden

können. Generell muß behauptet werden, daß auslaufende Strukturen und Verhaltensweisen nur noch ruinös und intrigant wirken, wenn ihr Auslaufen nicht erkannt wird.

Rollenerwartungen, die an den Pfarrer herangetragen werden, sind zu bedenken

a) in bezug auf die Gemeinde als ganze,

b) in bezug auf die hauptamtlich Tätigen,

c) in bezug auf die eigenen Mitarbeiter des Pfarrbezirks.

ad a): Im Zuge einer weithin noch vorherrschenden, von der Kirchenkampfzeit her geprägten kirchlichen Verkündigung und Aktivität sind gegenwärtige Gemeinden entsprechend kirchensoziologisch als stimulierte Gebilde zu bezeichnen:

1. Verständlicherweise war die Verkündigung der Kirchenkampfzeit auf eine Diastase von Kirche und Welt eingestellt, wie denn auch die kirchlichen Aktivitäten dieser Konzeption in der Nachkriegszeit auf fruchtbaren Boden fallen konnten. Mit dem Auslaufen der Nachkriegszeit und dem Abflauen der kulturkritischen Konzeptionen auf breitester Ebene erfaßte die gemeindekirchliche Konzeption der Diastase von Kirche und Welt zunehmend soziologisch nur noch Desintegrierte. »Randsiedler« der Gesellschaft, die »gesellsdiafllidi Kranken«: die Einsamen, Alten, Schwachen und Gescheiterten. Hiermit im Zusammenhang konnten sich in der Nachkriegszeit gebildete Gemeindekerne weithin durchhalten, wenn auch die Verhaltensweisen weithin sich zu einem sogenannten»Traditionschristenturne verbreiterten. Je stärker sie die Konzeption der Kirchenkampfzeit durchhalten konnten, um so mehr übten sie eine die Kerngemeinde immer mehr in ihrer kirchensoziologischen Befindlichkeit bestätigende und somit stimulierende Wirkung aus. Die an den Pfarrer gestellten Erwartungen sind die des »Seelenarztes« für die private Innerlichkeit, Erwartungen und Verkündigung pendeln sich in ein Beziehungsverhältnis ein. Bei den zum großen Teil mehr oder minder gesellschaftlichdesintegrierten Kirdientreuen besitzt der Pfarrer noch ein beachtliches Sozialprestige - in einem deutlichen Gefälle zu den anderen Mitarbeitern der Kirchengemeinde hin. Es ist Kennzeichen der Stimulation, daß die für sich selbst daseiende von der »Welt« geschiedene »Gemeinde« dauernder Selbstbestätigung bedarf.

2. Ist die Struktur innerstädtischer Bauweise (Gründerjahre) samt der soziologischen Struktur weithin ein historisches Phänomen, so ist in Relation dazu auch die innerstädtische Kirchlichkeit weithin traditional geprägt. Wichtige soziologische Kennzeichen sind Wertpluralismus, Indifferenz, dezimierte Sozialbeziehungen (ein soziales Desintegrationsgefälle, indem Sozialbeziehungen weit häufiger als anderswo unter einem zurnutbaren Wert liegen), damit im Zusammenhang rein institutionelle Erwartungen an die Kirche. Die institutionellen Erwartungen, die durchaus der» Volkskirchlichkeit« zuzurechnen sind, hätten nicht abwertend oder neutral bedacht, sondern positiv bedacht und hinsichtlich latenter Hintergrundserwartungen genutzt werden sollen.

3. Sowohl die Gemeindekirchlichkeit wie auch die Volkskirchlichkeit, die übrigens beide zunehmend in eine Konkurrenzsituation treten, stellen autoritäre Erwartungen an den Pfarrer. Für die Gemeindekirchlichkeit gilt dies in einem gewissen Korrelat zur Stimulierrheit, für die Volkskirchlichkeit im Rahmen institutioneller Erwartungen an die Kirche (ohne daß damit das Sozialprestige des Pfarrers mitdefiniert wäre). Die Erweichung rein institutioneller Erwartungen zugunsren einer Neudefinition des pastoralen Sozialprestiges durch Nutzung volkskirchlicher Hintergrundserwartungen wäre keineswegs ohne Chancen. Weithin trifR jedoch das Schlagwort von der »Ernigration der Kirche aus der Gesellschaft« (Matthes) generell zu, damit die Beibehaltung autoritärer Erwartungen an den Pfarrer.

ad b): Bei den an traditionellen Gemeinden zum Teil viele Jahre und Jahrzehnte hauptamtlich Tätigen hat sich ein bestimmter Komplex festgefügter Rollenerwartungen eingespielt. Unbezweifelt ist der Pfarrer eine Autoritätsperson. Vor allem ältere Mitarbeiter sind bereit, dem Pfarrer eine Autoritätsstellung abzusichern und zuzusichern. Diese Absicherung und Zusicherung geschieht im wesentlichen unreflektiert.

Probleme ergeben sich hier bei sogenannten »Autorirätskonflikten«, wenn etwa ein Pfarrer mit Mitarbeitern der anderen Pfarrämter dienstlich zu tun hat, wie etwa bei Kindergottesdienstvorbereitungen, Die Konflikte der Mitarbeiter sind um so größer, je differenter Pfarrer bzw, Pfarrämter zueinander stehen.

Die an den Pfarrer von den hauptamtlichen Mitarbeitern gestellten Rollenerwartungen betreffen die korrekte und gute Durchführung der dienstlichen Obliegenheiten, im persönlichen Umgang eine »menschliche Atmosphäre«. Neue Formen der Gemeindearbeit und sogenannte »Experimentee, die zumal die Mitarbeit von hauptamtlich Tätigen erfordern, stoßen bei langjährigen und älteren Mitarbeitern um so mehr auf Skepsis, je jünger und kurzfristig tätiger der Pfarrer ist. Vor allem kann sich die Skepsis bei den Kollegen zu erheblicher Kritik verstärken, wenn die Kollegen selbst differenter, autoritärer oder generationsverschiedener sind. »Konflikte um der Sache willen« konkurrieren dann oft mit »Kompromissen um der Sache willen« - oder es gibt nur eine Alternative.

ad c): Die eigenen Mitarbeiter des Pfarrbezirkes sind weithin vorgegeben, besonders wenn die pfarrbezirkliche Arbeit eine stabile Tradition hat.

Vorgegeben sind hauptamtliche (Gemeindehelferin oder Gemeindegehilfin) und ehrenamtliche Kräfte. Diese Mitarbeiter können einen ganz bestimmten Arbeitsstil gewohnt sein, was einem neuen »Pfarrstelleninhaber« um so prägnanter erscheint, je differenter der bisherige war. Die ehrenamtlichen Mitarbeiter sind im allgemeinen Helfer für bestimmte Dienste (Sammlungen, Austragen des Gemeindeblattes, Besudisdienste), es bestehen auch ganze Helferkreise. Die Erwartungen an den Pfarrer bestehen meist in der Bestärkung der gewohnten Aktivität. Je differenter der Pfarrer allerdings sich zu dem gewohnten Arbeitsstil verhält, um so mehr können Konfliktsituationen entstehen, besonders wenn die engeren Mitarbeiter schon über lange Jahre mit dem Pfarrbezirk persönlich verwurzelt sind. Die Frage, welche Autorität anerkannt werden soll, kann durchaus zu Alternativlösungen führen samt personellen Konsequenzen.

B. Möglichkeiten einer »Demoleratisierung«

»Demokratisierung« ist hier als Gegenbegriff zum autoritären Gefüge der Strukturen verstanden und inkludiert in sich etwa auch das Arbeitsmodell »Team«, Die Frage der Aufweichung autoritärer Strukturen soll untersucht werden

a) in bezug auf die Kirchengemeinde als ganze,

b) in bezug auf die Arbeit des einzelnen Pfarrbezirks.

ad a): Die mehr oder minder starke Isoliertheit der einzelnen Pfarrbezirke kann natürlich dadurch überwunden werden, daß zwei oder mehrere Pfarrer harmonisch zusammenarbeiten. Verstehen sie für sich, ein Team zu bilden und in ihrer Arbeit nach und nach die autoritäre Staffelung abzuschwächen, die Verantwortung der »Laien« voll zur Geltung zu bringen, vor allem aber die Aporien einer aus der Gesellschaft emigrierten Kirche zu bedenken, ist durchaus viel getan. Begrenzungen solcher Engagements ergeben sich in doppelter Hinsicht:

1. Die Initiative der einen Pfarrer der Kirchengemeinde bringt sie in einen Gegensatz zu den Kollegen – bis hin zur Gefahr einer inneren Spaltung der Gemeinde. Eine Beeinträchtigung des »Betriebsklimas« hat auch immer eine Beeinträchtigung der gesamten Gemeindearbeit zur Folge.

2. Ist tatsächlich eine Abgestimmtheit aller Pfarrer in Richtung vorerwähnter Engagements möglich, so muß bedacht sein, daß es sich - zumal in der Innenstadt – um traditionelle Gemeinden handelt. Generationsgefälle, traditionelle Erwartungen und Manipuliertheit der Bevölkerung müssen in ihrem vollen Gewicht berücksichtigt werden. Enttäuschte Erwartungen traditioneller Kirchentreuer können in der Regel nicht leichtfertig hingenommen werden.

Eine die soziologische Struktur der Bevölkerung und die Entwicklungstendenzen der Gesellschaft voll berücksichtigende Arbeit hat am ehesten Erfolg. Ein verbindendes Konzept wird die durchaus flexiblen Phänomene gesellschaftlicher Integration bedenken, die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Gesellschaft systematisch aufarbeiten und das Ziel kirchlicher Wirksamkeit formulieren. Das Bedenken der sozialen Funktion gemeindlicher Arbeit ist bedeutsam. Allmählich könnte dann eine den Erfordernissen der modernen Industriegesellschaft auch strukturell (etwa im Sinne eines teamartig organisierten »Gruppenamtes« gleichberechtigter Experten) gerecht werdende kirchliche Wirksamkeit Anerkennung finden - soweit sich nicht durch Grundordnung und andere kirchenjuristische Festgelegtheiten sowie durch einzelne bekenntnisgebundene Richtweisungen

überholungsbedürftige Retardismen noch geltend machen.

ad b): Grundsätzlich hat der einzelne Pfarrbezirk die Möglichkeit, in einem gewissen Rahmen die Arbeit frei zu gestalten. Wieweit dieser Rahmen gesteckt sein kann, ist von der Gesamtsituation der Kirchengemeinde abhängig. Im allgemeinen steht es offen, beliebig Mitarbeiter in einem Helferkreis zu sammeln wie auch das zum Pfarrbezirk gehörende gemeindliche Ressort flexibel zu gestalten. Neue Formen der Gemeindearbeit zu erproben ist nicht ausgeschlossen. Es ist möglich, in ständigen pfarrbezirklichen Mitarbeiterbesprechungen auch eine teamartige Arbeitsorganisation zu bedenken und zu verwirklichen. Mit Experten kann teamartig manches Projekt organisiert werden. Es ist möglich, daß von hier aus auch Anstöße für die anderen Pfarrbezirke ausgehen.

Die Anfrage ist an das »Berriebsklima« gestellt, ebenso wie das Verhalten der Gesamtgemeinde bedacht sein muß. Im allgemeinen werden Einzelengagements um so weniger Chancen gegeben, je differenter sie sich zur Arbeit der übrigen Pfarrbezirke verhalten und je mehr sie Einzelengagements bleiben. Um jedem Pfarrer großer Kirchengemeinden die ihm gemäße Wirksamkeit zu ermöglichen, muß, sollte dies menschlich nicht möglich sein, eine institutionelle Begrenzung autoritärer Haltungsweisen gesichert sein, wie auch das Generationsproblem und die Vielzahl der Gaben unter Pfarrern nicht zu Differenzen, sondern zu gegenseitigen Bescheidungen führen sollten.

t». E. Ranft *1 Berlin, Bundesallee 76/1//*

Jugendkriminalität in Frankreich

Von

RUDOLF PFISTERER

Ein alarmierendes Zeichen in unserer modernen Industriegesellschaft ist die bestürzende *Zunahme der Jugendkriminalität.* Im ganzen steht man diesem Sachverhalt noch ziemlich hilflos gegenüber; offenbar geht es hier um eine tiefgreifende Fehlhaltung, deren Symptome Tag für Tag die Zeitungen füllen, deren Wurzeln aber noch lange nicht genügend erforscht sind. Doch ist es ermutigend, daß man überall sich Gedanken macht, wie man diesem übelstand unserer technisierten Welt abhelfen kann. Dies geschieht auch in unserem Nachbarland; es ist sicher sinnvoll und auch im weitesten Sinn anregend, sich darüber zu informieren.

1. Umfang und Ausmaß

Nach dem Ersten Weltkrieg erlebte die Jugendkriminalität zum erstenmal einen *gewaltigen Aufschwung;* doch ging die Zahl in den folgenden Jahren ziemlich rasch zurück, so daß man von einer weitgehenden Normalisierung sprechen konnte (im Jahre 1919 waren es 23000, im Jahre 1939 dagegen nur 13000). Nach dem Zweiten Weltkrieg stieg die Zahl der straffälligen Jugendlichen begreiflicherweise wieder erheblich an; zunächst sah es so aus, als ob sich der Rhythmus wiederholen würde, der nach dem Ersten Weltkrieg festzustellen gewesen war. Waren es im Jahre 1945 noch 35000 Jugendliche, die vor Gericht standen, so ging diese Zahl bis zum Jahre 1960 auf 28 000 zurück. Doch setzte von diesem Zeitpunkt an eine dauernd steigende Zunahme ein, die bis heute noch nicht ihren Höhepunkt erreicht hat (30000 im Jahre 1960, 37000 im Jahre 1964,45000 im Jahre 1965, und nach den letzten Angaben rechnet man damit, daß es sich für das Jahr 1966 um etwa 50000 handelt).

Diese Statistik enthält aber nur einen *Teil der Wahrheit.* Denn es geht hier nur um die Zahl der Jugendlichen, die vor Gericht gestellt wurden. Neben der für 1964 genannten Zahl von 37000 Jugendlichen muß man von den 250000 Verbrechen reden, die bei der Polizei bekannt sind, die aber zu keiner Anklage geführt haben, weil man die Täter nicht ermitteln konnte. Auf der anderen Seite entgehen viele Delikte der Strafverfolgung, weil die Opfer und ihre Familien oft zögern, Anzeige zu erstat-

ten; meist handelt es sich hier um Verbrechen gegen die Sittlichkeit. Schließlich muß man noch unterstreichen, daß im Verhältnis zur Gesamtzahl der Straftäter der Anteil der Minderjährigen sich in einem Zeitraum von zehn Jahren mehr als verdoppelt hat. Lag damals ihr Anteil an allen Verbrechen bei 6%, so ist dieser Anteil im Jahre 1964 auf 13% angestiegen; dabei ist das Durchschnittsalter dieser jugendlichen Straftäter von 17 auf 15 Jahre gefallen.

Man fragt sich dabei natürlich, woher diese jugendlichen Rechtsbrecher stammen. Darauf muß die – vielleicht für manche verblüffende - Antwort gegeben werden, daß *keine Schicht der Bevölkerung davon ausgenommen* ist, als Potential und Reservoir für diese jugendlichen Straftäter zu dienen. Es kommt sogar nicht selten vor, daß sie aus recht angesehenen Familien kommen. Manchmal besuchen sie das Gymnasium, ja die Universität. Ein kürzlich verhaftetes Quartett solcher Jugendlichen versuchte zunächst hartnäckig ihre Herkunft zu verschweigen; doch stellte es sich dann heraus, daß von ihren Vätern einer Berufsoffizier, der andere ein hoher Beamter, der dritte ein Arzt und der vierte ein Geschäftsmann waren. Dabei fällt bei den Banden ihre *große Einheitlichkeit* auf. Es kommt nur selten vor, daß Hilfsarbeiter und Gymnasiasten zusammen einem gleichen Gang angehören; alle Angehörige einer solchen Bande gleichen sich in ihrem Alter, ihrem sozialen Milieu und ihren Interessen. So weiß man von einer auf das Autoknacken spezialisierten Bande, daß sie sich ausschließlich aus Schlossern zusammensetzte, während eine andere Gruppe, deren Kennzeichen Einbrüche in Schlössern waren, nur aus Studenten bestand.

Die *brutalen Gewaltverbrechen* stellen im Verhältnis zur Gesamtzahl der Delikte nur einen kleinen Ausschnitt dar. Doch ist es bestürzend, daß auch hier der Anteil der Jugendliehen wächst. Von 170 derartigen Fällen in Paris waren es 25 jugendlidie unter 18 Jahren, während die Hälfte dieser Verbrechen von Mensdien unter 25 Jahren begangen wurden. Die Vergewaltigung ist nidrt mehr das Verbrechen eines schon erwachsenen Mannes, auch wird diese scheußliche Tat nicht mehr wie früher von einer Einzelperson begangen; man vergeht sich immer mehr kollektiv an den Frauen. Dabei hat sich in Frankreich auch dieses Verbrechen stark »dezentralisiert«, neben Paris weisen hier Lyon und Toulouse eine erhebliche Quote auf.

Die *Taktik dieser Banden* ist ganz auf überraschung abgestellt. Man weiß alle die Punkte, an denen die Kontrolle durch die Polizei schwach und ungenügend ist. Wo man sich im Schutz eines solchen vermeintlichen toten Winkels befindet und den raschen Zugriff der Polizei nicht zu befürchten hat, werden einzelne Frauen angegriffen, teils um ihre Handtaschen an sich zu reißen, teils um dieselben zu mißbrauchen, Meistens werden diese Taten von motorisierten Jugendlichen vollbracht, es besteht dann die Chance, rasch wieder zu entkommen. Dafür nur ein Beispiel: der 19jährige Chef der »Alfa-Romeo-Bande« fischt sich ein junges Mädchen, das er einlädt, mit ihm in ein knallrotes Auto zu steigen. Es ist dies das Fahrzeug seines 23jährigen Komplizen. Kaum hat das Mädchen Platz genommen, als aus den beiden Hintersitzen zwei weitere Gesellen mit dem Revolver in der Hand auftauchen. Die Fahrt geht dann weiter an einen verschwiegenen Platz am Seineufer, wo schon zwei weitere Angehörige dieses Gangs warten. Diese beiden schleppen das verängstigte Mädchen in einen Keller. Man ahnt den Fortgang. Am nächsten Morgen kann man dann auf ein bleiches junges, ganz mittelloses Mädchen in der Nähe von Paris stoßen. Schließlich fiel diese Bande in die Hand der Polizei; aber sie hatte immerhin schon 40 derartige Verbrechen auf dem Kerbholz,

Die Jugendkriminalität verteilt sich in ihrer Aktivität auf das ganze Jahr. Doch erreicht sie einen unbestrittenen *Höhepunkt während der Ferien.* Vor allem in verschiedenen Küstenstreifen treiben sich diese jugendlichen herum. Sie wählen dabei meist größere Orte in der Nähe von Badestränden als Operationsbasis aus, um dann ein derartiges Gebiet durch Raub- und Diebeszüge unsicher zu machen. So hat man erst kürzlieh eine Bande von sechs Jugendlichen (Durchschnittsalter 17 Jahre) dingfest gemacht; sie war eigens aus Paris in die Bretagne gekommen, um hier während der Ferien ihr »Glück« zu versuchen. Seit etwa 1956 hat sich diese »Ferienarbeit« von seiten krimineller Jugendlicher so ausgeweitet, daß die Polizei ihre örtlichen Kommissariate während dieser Zeit verstärken mußte.

2. Gründe und Ursachen

Wie kann man diese Verhaltensweise der Jugendlichen *erklären?* Woher stammt dieses überborden manchmal hemmungsloser Gewalttätigkeit? Die von vielen Jugendlichen dafür abgegebene Begründung klingt recht zynisch. »Wir amüsieren uns dabei. Wir können uns nicht anders arnüsieren.« Tatsächlich scheint es unter den Jugendlichen Kreise und Gruppen zu geben, die ihre Freizeit vorzugsweise mit dem Terrorisieren anderer zubringen. Gewiß, man hat früher in der Jugend auch über die Stränge geschlagen und gewisse Streiche angestellt; es war dabei immer auch ein gewisser Drang dabei, seine eigenen Kräfte zu messen und auf diesem Gebiet Erfahrungen zu machen. Doch macht man heute immer wieder die bestürzende Feststellung, daß die in der Pubertät früher ablaufende Grausamkeitsneigung heute zunimmt; man kann hier oft von einer wirklichen Perversion des Instinkts reden, in dem Sinn, daß es Spaß bereitet, anderen Nebenmenschen Schaden und Leiden zuzufügen.

Ein anderes Kennzeichen dieser Gewalttätigkeit ist der Sachverhalt, daß man derartige Dinge *rudelweise* praktiziert. überall tritt man in Rudeln und in Gruppen auf, dabei kann man - etwa bei Musikveranstaltungen oder beim Tanzen - so in Ekstase geraten, daß ein wilder Vernichtungstrieb freigesetzt wird, der sich hemmungslos austoben kann. Diese Grundhaltung begünstigt natürlich die Formierung von Banden. Dabei ist zu beobachten, daß es bei den meisten Angehörigen solcher Gangs um junge, zu kurz gekommene Menschen handelt, deren tiefes Unbefriedigtsein plötzlich umschlägt in eine gewalttätige Aggression. Darüber hinaus verleiht ein solches Auftreten in Gruppen und Banden das Gefühl einer *Sicherheit,* der man sonst entraten mußte. Wenn ein Jugendlicher noch Gewissensbisse haben sollte, so werden sie durch die Existenz der den gleichen Weg gehenden Kameraden beschwichtigt. Außerdem werden Schuld und Fehler gemeinsam getragen. Diese »Geborgenheir« ermutigt auch zu persönlichem Einsatz, der mit Opfern verbunden sein kann. Denn man möchte um keinen Preis die Solidarität in dieser verschworenen Gemeinschaft missen oder gar aufs Spiel setzen.

In Frankreich – aber nicht nur dort - ist es kennzeichnend, daß derartige Banden mit gewalttätiger Aktivität sich hauptsächlich in den großen Städten ansiedeln. Auf dem Land haben sie noch keine großen Chancen. Denn hier scheint durch den gleichen Rhythmus der Arbeit mit den Erwachsenen und durch den dadurch bestehenden Kontakt die Einsamkeit und auch die Frustrierung nicht ein solches Ausmaß zu erreichen. Die Familien sind als Zellen der Gemeinschaft noch vorhanden und darum auch gegenüber derartigen Versuchungen nodi widerstandsfähiger.

Welche *Ursachen* kommen für dieses Fehlverhalten in Frage? Nach der Meinung vieler Ärzte und Psychologen liegt die erste Ursache für das schnelle Anwachsen der Jugendkriminalität in der *Krise,* in der fast alle *Familien* stecken. Eine Umfrage hat ergeben, daß diese von Ärzten, Richtern und Pfarrern geteilte Meinung gut begründet ist. Diese Untersuchung bezog sich auf 500 jugendliche Rechtsbrecher zwischen 14-18 Jahren. Dabei wurde festgestellt, daß 29 % einen »ganz starken Alkoholiker« zum Vater und eine mehr oder weniger auch dem Alkohol verfallene Mutter haben. Man wußte schon darum, daß der Alkoholismus ein nationales Unheil ist. Aber man hatte dieses übel meist nur von seiner medizinischen, nicht aber von seiner sozialen Wirkung her ins Blickfeld bekommen.

Die zweite bei dieser Untersuchung festgestellte Ursache ist die *Zerrissenheit der Ehe bei den Eltern.* 64 % dieser jugendlichen Rechtsbrecher haben darunter gelitten, daß zwischen ihren Eltern überhaupt kein Einvernehmen mehr bestand; dies führte häufig zur Trennung und zur Scheidung. Die Hauptopfer einer geschiedenen Ehe sind die Kinder, die meistens während ihres ganzen Lebens an affektiven Frustrationen leiden. Der jugendliche Rechtsbrecher hat meist in seiner frühen Jugend unter einem ganz erheblichen Mangel an liebevoller Zuwendung gelitten. Dazu kommt im Bereich der Familie noch ein weiterer Faktor, nämlich das zu *niedere wirtscha/lliche und soziale Niveau;* dies ist sehr häufig ein ausschlaggebender Grund für den Rechtsbruch Jugendlicher. Dabei spielt auch das Vorbild von seiten der Väter eine ungute Rolle. Man stellte schon vor einigen Jahren fest, daß 20% der Väter, denen man in Paris eine

schlechte Kindererziehung vorwarf, »berufsmäßige Arbeitslose« waren.

Dazu gesellt sich die oft ganz *miserable Wohnmägltchkeit.* Es geht hier nicht nur um die fürchterlichen Notunterkünfte arn Rande der Großstädte, sondern auch um die ungesunden und überbelegten Wohnungen innerhalb der normalen Ansiedlungen. Meist fehlt für den Jugendlichen ein ruhiger Platz, wo er gewissenhaft seine Schularbeiten erledigen könnte. Dazu kommt noch häufig der Lärm von Rundfunk und Fernsehen zum Geschrei der Schwestern und Brüder hinzu. Kein Wunder, daß Jugendliche eine derartige Behausung so rasch wie möglich verlassen und ihren Schwerpunkt auf die Straße verlagern.

Nicht unwichtig ist auch die Beobachtung, daß man bei jugendlichen Rechtsbrechern erhebliche *Mängel bei der Unterweisung* wahrnahm. Sie rühren alle davon her, daß es an einer für sie besonders ausgearbeiteten Pädagogik fehlt. Sie werden von niemand für das Leben als Erwachsene in der rechten Weise zugerüstet. Man konnte nachweisen, daß das geistige Niveau der Rechtsbrecher nicht viel niedriger liegt als der übrige Durchschnitt im gleichen Alter; man rechnet nur mit 3% von Mangelbegabungen. Darum kommt sicher dem Unterricht in der Schule eine große Bedeutung zu. Charakterliche Mängel und Störungen machen sich schon hier bemerkbar. Undisziplinierte junge Schüler machen sich oft darum so auffällig, weil sie ihre Opposition zur Gesellschaft in Streichen gegen den Lehrer zum Ausdruck bringen. Die Lehrer wären aber überfordert, nach den wirklichen Ursachen eines solchen Fehlverhaltens zu forschen. Dies ist Sache der Psychologen und der Psychiater. Doch könnte man von seiten der Lehrer diesen Spezialisten wichtige Fingerzeige geben.

Die Schule kann sicher der Jugendkriminalität nicht wirkungsvoll begegnen. Entscheidend ist die Frage, wie sich die Jugendlichen in der *Freizeit* verhalten. Hier wird deutlich, wie der häufige Besuch der Kinos und das Begehen von Straftaten in einer Beziehung zueinander stehen. Von *500* jugendlichen Rechtsbrechern besuchten alle mindestens zweimal in der Woche einen Film, während von *2500* normalen jungen Leuten nur 1% ins Kino ging. Dazu kommt, daß die Mehrzahl der *500* jugendlichen Rechtsbrecher die bekannten mit Texr versehenen Bildstreifen sich anschauten und Polizeiromane lasen. Außerdem konnte man feststellen, daß diese jugendlichen Kriminellen recht wenig Sport treiben, auch wenn sie sich als Zuschauer bei der sportlichen Betätigung anderer in Massen einfinden. In dieser Frage der Freizeitgestaltung geht es in einer ganz dringlichen Weise um die Verantwortung der Eltern. Denn sie müssen hier vorangehen und unter Umständen Entgleisungen und Fehlhaltungen ihrer Kinder wieder in Ordnung bringen.

Diese so oft kritisierte *Kapitulation der Eltern* vor ihren Erziehungsaufgaben wurde noch dadurch verschärft, daß in den großen Städten die Entfernung zwischen Wohnsitz und Arbeitsplatz immer größer wird. Was kann ein Vater noch für die Aufsicht über seine Kinder praktisch tun, wenn er am frühen Morgen das Haus verläßt und erst spät abends wieder heimkommt? Oft kehren die Kinder aus der Schule zu einer Zeit heim, in der die Türen noch verschlossen sind! Man braucht kein Prophet sein, um zu ahnen, wie Kinder mit anderen zusammen diese Hohlstunden ausfüllen, wenn ihnen jegliche Anleitung und Aufsicht fehlt.

3. Schutz und Oberwindung

Wie kann man hier helfen? Es geht hier um das Eingreifen der öffentlichen Hand, das unter den drei Aspekten der Verhütung, der Bestrafung und der Wiedereingliederung sich vollzieht.

Als wichtiger Punkt wird gleich zu Beginn genannt, daß eine gesunde Sozialpolitik die Arbeit der Mutter in der Familie attraktiv gestalten müsse. Daneben müßte aber auch von seiten der Verwaltung für eine bessere soziale Ausstattung der einzelnen Wohnbezirke gesorgt werden. Es geht hier im wesentlichen um die Ermöglichung und Förderung einer großangelegten Freizeitgestaltung, die eine wirkliche Anziehungskraft auf die Jugendlichen ausüben kann.

Die *Verhutung und der Schutz* liegen aber auch in der Hand des *Jugendrichters.* Er muß durch seine Maßnahmen eingreifen, um den gefährdeten Jugendlichen vor manchmal schon früh erkennbaren Gefahren zu schützen. Er kann helfen, wenn ein Konflikt zwischen Eltern und Kindern auftaucht; hier ist ihm durch das

Gesetz die Rolle eines guten Schiedsmannes zugewiesen. In allen diesen Fragen kann er die verschiedenen sozialen Einrichtungen als wirksames Hilfsmittel zu einer Bewahrung des betreffenden Jugendlichen einschalten. Auch die Kriminalpolizei könnte hier manchmal hilfreich eingreifen. Doch ist ihre Zahl so ungenügend, daß sie sich solchen Aufgaben neben der Aufklärung von Verbrechen kaum mehr widmen kann. Während die Bevölkerung ständig zunimmt, liegt die Durchschnittsstärke der Kriminalpolizei in Paris etwa 30% unter dem Soll ihrer Mindeststärke. Im Jahre 1883 wurden für eine Bevölkerung von 800000 Einwohnern 23 Kommissariate eingerichtet; jetzt zählt Groß-Paris drei Millionen. Seither wurden aber nur vier neue Kommissariate geschaffen!

Oft sind alle Schutzmaßnahmen vergebens. Darum muß man zur *Bestrafung* schreiten. Dieser harte Eingriff ist auch dadurch wohl begründet, weil es gilt, die neun Zehntel der Jugend in Frankreich gegen die Umtriebe der kleinen Minderheit kriminell auffällig gewordener Jugendlicher zu schützen. Wer mehrfach vor den Schranken des Gerichts erschienen ist, kann nidit mehr mit einer Aussetzung auf Bewährung rechnen; eine derartige Milde würde nur als Schwäche des Richters mißverstanden. Natürlich weiß man, daß diese Bestrafung nur eine vorläufige Maßnahme sein kann; denn man darf sich nicht damit begnügen, diese jugendlichen Rechtsbrecher durch ihre Einweisung in ein Gefängnis in ihrer unguten Tätigkeit verhindert zu haben. Denn man weiß auch in Frankreich gut, daß die weithin überbelegten Gefängnisse nur zu Infektionszentren werden, wenn man nicht gleichzeitig energisch darauf ausgeht, schon im Gefängnis wirksame Umerziehungsmaßnahmen einzuleiten und durchzuführen.

90% dieser Jugendlichen im Gefängnis waren schon vor ihrer Verurteilung auffällig geworden. Wenn man nach den vergeblichen Versuchen einer Beeinflussung in der Freiheit zum letzten Mittel der Inhaftierung greift, so hat dies nichts mit einem endgültigen Abschreiben zu tun. Es ist eine gute und richtige Auffassung, daß man auch diese jugendlichen Rechtsbrecher im Gefängnis nicht verdammen darf, ohne ihnen Hilfe zu einer wirklichen Umstellung angedeihen zu lassen. Es wird in diesem Zusammenhang ausdrücklich das Wort angeführt, daß Gott nicht den Tod des Sünders wolle, sondern seine Umkehr und seinen *Neuanfang.Es* kommt nicht darauf an, den Jugendlichen auf seine Schuld anzureden und ihn womöglich in seinem Fehlverhalten zu fixieren. Entscheidend bleibt, ihm Vertrauen in sich selbst zu schenken dadurch, daß man ihm bewußt macht, welche Möglichkeiten zu einem wirklichen Neuanfang ihm geboten werden. Damit wehrt man der Entmutigung, die sich sehr rasch wieder in Aggression umwandeln kann.

Dabei kommt es bei allen Bemühungen um den Jugendlichen darauf an, daß er sich nicht mehr für den Spielball eines blinden Schicksals hält, sondern daß er im Rahmen und Maß seiner Möglichkeiten aufgerufen ist, gute Entscheidungen für sein Leben selbst zu fällen und zu vollziehen.

So kann, recht verstanden, der Weg ins Gefängnis nur ein"Umweg« zur *Wiedereingliederung* sein. Wenn es gelingt, Jugendliche dazu zu führen, daß das Leben für sie einen anderen Sinn haben kann, als die Kräfte für die Verübung von Verbrechen einzusetzen, dann ist schon viel gewonnen. Gewiß, es kann guter Wille wachsen und auch der Entschluß sich festigen, neu zu beginnen. Diese Umerziehung kann aber nur gelingen, wenn gleichzeitig auch eine tiefgreifende Änderung der Gesellschaft gelingt. Sie darf nicht mehr so unversöhnlich den entlassenen Rechtsbrechern gegenüberstehen, wenn sie nicht wesentlich schuld sein will, daß der Teufelskreis zwischen Rechtsbruch, Gefängniszeit und Rückfall nicht zerbrochen wird.

Ob.-Pf. D. R. Pfisterer *717 Schwäbisch Hall, Breslauer Weg 42*

Zuck, Rüdiger: Subsidiaritätsprinzip und Grundgesetz. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1968. XXXIX und 139 S.

Die Tübinger juristische Dissertation von R. Zuck geht der Frage nach, ob und inwieweit das Subsidiaritätsprinzip der katholischen Soziallehre Verfassung, Rechtsprechung und rechtswissenschaftliche Diskussion in der Bundesrepublik Deutschland beeinflußt hat. Sie verarbeitet eine Fülle an vornehmlich juristischer Literatur (das Literaturverzeichnis umfaßt 21 Seiten!). Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Formulierung des Subsidiaritätsprinzips in der Enzyklika Quadragesimo anno Nr. 79, die im Anhang (S. 135) wiedergegeben ist. Zu Recht betont Zuck, daß das Wort »Subsidiarität«, »subsidiär« im Grundgesetz selbst nicht vorkommt, und weiterhin, "daß das Subsidiaritätsprinzip erst einmal auf einen weltlichen Rechtssatz reduziert und - sozusagen - neutralisiert werden muß, bevor man an die Frage seiner Geltung als Verfassungsrechtssatz gehen kann« (S. 50).

Ein erster Abschnitt behandelt "Das Subsidiaritätsprinzip als Begriff der katholischen Soziallehre« (S. 3 ff.). Dabei zeigt der Verfasser zutreffend auf, daß über die Interpretation und das Verständnis des Subsidiaritätsprinzips auch unter katholischen Autoren durchaus keine einhellige Meinung herrscht. Insbesondere bei der Anwendung auf konkrete Probleme ergeben sich erhebliche Differenzen, da strittig ist, wie das Subsidiaritätsprinzip zum Gedanken des Gemeinwohls, zu anderen Sozialprinzipien wie dem Solidaritätsprinzip und der berufsständischen Ordnung sich verhält, wann eine untergeordnete Gemeinschaft die ihr vom Subsidiaritätsprinzip zugewiesenen Aufgaben nicht mehr wahrnehmen kann und anderes mehr.

Der zweite Abschnitt befaßt sich mit der Bedeutung, welche dem Subsidiaritätsprinzip außerhalb der katholischen Soziallehre zugemessen wird, und zwar (1.) außerhalb der Rechtsordnung (S. 15 ff.), (2.) im einfachen Gesetzesrecht (S. 26ff.) und (3.) im Verfassungsrecht (S. SOff.). Zunächst werden evangelisch-theologische Autoren referiert, welche sich zum Subsidiaritätsprinzip geäußert haben, nämlich *Emil Brunner, F. Karrenberg* (S. 16), *Cord Cordes, Trutz Rendtorff* (S. 17). Das Referat ist sehr knapp, stellt jedoch richtig fest, daß evangelische Sozialethik das Subsidiaritätsprinzip der katholischen Soziallehre nicht akzeptiert hat - vornehmlich wegen der ihm zugrunde liegenden Naturrechtsmetaphysik und Sozialphilosophie –, sondern allenfalls ein allgemeines Vorrangsdenken kennt, das heißt, daß die Person einen Vorrang vor Organisationen hat (S. 19). In systematisch nicht ganz durchsichtiger Zusammenstellung folgen auf die Darstellung der evangelischen Autoren Erörterungen zum Thema »Subsidiaritätsprinzip und Natur-e (S. 19 ff.), »Subsidiaritätsprinzip und Betriebswirtsdiafl« (S. 21 f.), »Subsidiaritätsprinzip und Sozialpolitik« (S. 22 ff.) und »Subsidiaritätsprinzip und Sozialreform« (S. 24 f.), Der überblick über die verschiedenen Bereiche, für welche man die Geltung eines Subsidiaritätsprinzips behauptet hat, ergibt, »daß von einer -weltweiten Anerkennung- des Subsidiaritätsprinzips kaum gesprochen werden kann« (S. 25). Nach dem folgenden überblick über die Argumente in der rechtswissenschaftlichen Diskussion (S. 26 ff.) bringt der dritte Abschnitt, »Das Subsidiaritätsprinzip als weltlicher Reditssatz« (S. 67 ff.), knapp die rechtssystematischen grundsätzlichen Erwägungen. Zuck versteht das Subsidiaritätsprinzip als Formalsatz im Anschluß an rechtsphilosophische Erwägungen zur Formalität des Rechts bei Kelsen (S. 69) und Kant (S. 70 f.), Materiell enthält dieser Formalsatz die Anschauung eines Personalismus, nach dem jeweils die personnähere Gruppe handlungsbefugt ist. So kommt Zuck zu folgender Definition: »Damit kann das Subsidiaritätsprinzip als Rechtssatz als eine Norm verstanden werden, die Handlungsrechte und -pflichten von in einem Rangverhältnis stehenden Gruppen so festlegt, daß *nach* der absolut vorrangigen Person, unter der Bedingung der Bedürftigkeit oder des Versagens jeweils die personnähere Gruppe so zu handeln berechtigt und (oder) verpflichtet ist, daß dies dem Wohl der Person oder der personnäheren Gruppe dient-e (S. 76). In einem vierten Abschnitt "Das Subsidiaritätsprinzip in der Sicht einzelner Verfassungsbestimmungen« (S. 77ff.)

werden an Hand dieser Definition die einschlägigen Artikel des Grundgesetzes einer minutiösen juristischen Exegese unterzogen. Als Kernproblem stellt sich dabei abschließend die Frage heraus, »ob dem GG ein Menschenbild zugrunde liegt, das die Rezeption des Subsidiaritarsprinzips fordert« (5. 119). Zuck kommt zu dem Ergebnis, daß das Grundgesetz sich zwar nicht für *ein* weltanschauliches Wertsystem - etwa den christlichen Personalismus - entschieden hat (5. 129), daß es aber eine Grundentscheidung für den absoluten Vorrang der Person vor anderen Organisationen getroffen hat (5. 133). Das Subsidiaritätsprinzip »erweist sich als *die* KoIlisionsregel des GG« (S. 133), wonach beim Zusammenstoß mehrerer Grundrechte oder bei Divergenzen zwischen Organisationsprinzipien und Grundrechten jeweils die »personnächste, dem Eigenwert der Person förderlichste Lösung« den Vorrang haben soll (5. 133). Diese Kollisionsregel kann in einer weltanschaulichen pluralistischen Gesellschaft nur Formalcharakter tragen und nicht eine materielle, etwa konfessionell-katholische Wertentscheidung zur inhaltlichen Norm erheben. Diesem Ergebnis wird man beizupflichten haben, da Zucks Interpretation des Grundgesetzes überzeugt und seine Folgerungen zwingend sind. Allerdings hätte er seine Arbeit noch in dreifacher Hinsicht weiterführen können.

1. Zuck berücksichtigt die Diskussion nur bis 1964. Das Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 18. 7. 1967 (in: Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts, 22. Bd., 1968, S. *180* bis 220), in dem über das Verhältnis von freier Jugendhilfe und freier Wohlfahrtspflege zu öffentlicher Jugendhilfe und Sozialhilfe und damit indirekt über das Subsidiaritätsprinzip entschieden wurde, *ist* nicht mehr *in* die Darstellung einbezogen. *Dieses* sehr eng auf die Klärung juristischer Einzelfragen sich begrenzende Urteil bestätigt Zucks These insofern, als es auf den Gebrauch des Wortes »Subsidiarität« verzichtet, also gerade keine weltanschauliche Grundsatzentscheidung gefällt hat, sondern alles lediglich auf einen möglichst zweckmäßigen Einsatz der finanziellen Mittel abstellt. Das Bundesverfassungsgericht hat durch diese Zurückhaltung einen wesentlichen Beitrag zur Entideologisierung der Rechtsordnung in der Bundesrepublik geleistet. Darum wäre es angebracht gewesen, wenn Zuck dieses Urteil nicht nur beiläufig im Vorwort erwähnt hätte.

2. Die evangelischen Stellungnahmen zum Subsidiaritätsprinzip werden stiefmütterlich behandelt. Nicht genannt sind neben dem Aufsatz von *Siegfried Heinke:* Die Neuordnung der sozialen Selbstverwaltung als gesarntpolitisdies und sozialethisches Problem, ZEE 6, 1962, S. 18-31 und und einigen kleineren, weniger gewichtigen Abhandlungen vor allem folgende Aufsatzsammlungen: *Georg Suhr:* Evangelische Stimmen zum Bundessozialhilfegesetz und Jugendwohlfahrtsgesetz, 1962; *Paul CoUmer:* Beiträge zum Verfassungsstreit über das Bundessozialhilfegestz und das Jugendwohlfahrtsgesetz, 1963; *Johannes Doehring:* Gesellschaftspolitische Realitäten, 1964 (darin die Beiträge von S. *Heinke,* S. 173 *tf.,* u. *T. Rendtorlf,* S. 191 *tf.).* Bezieht man diese Beiträge in *die* Reflexion ein, so wird sehr deutlich, wie stark die evangelischen Äußerungen zum Subsidiaritätsprinzip vom aktuellen Anlaß des Verfassungsstreites um den Vorrang der freien Sozial- und Jugendpflege veranlaßt sind, weiterhin, daß das Subsidiaritätsprinzip für die evangelische Sozialethik nur als weltlicher Rechtssatz bedeutsam ist, nicht aber, wie in der katholischen Soziallehre, einen naturrechtlidien, sozialphilosophischen Grundsatz darstellt, von dem aus die Gesellschaftsordnung insgesamt zu konzipieren ist. Die mangelnde Beachtung der evangelischen Autoren weist auf eine Schwäche *in* der Kommunikation zwischen den einzelnen Wissenschaften hin, die auch daran zu beobachten ist, daß dem Verfasser die *in* der evangelischen Theologie üblichen Abkürzungen unbekannt sind (z. B. EKL statt EvKL, ZEE statt ZfeE).

3. Schließlich vermißt man eine ausdrückliche kurze Reflexion darüber, warum es möglich ist, daß ein weltlicher Rechtsatz in der Verfassung eines religiös neutralen Staates - der absolute Vorrang der Person - mit einem weltanschaulichen Sozialprinzip, dem katholischen Subsidiaritätsgedanken, sich in materiellen Konkretionen decken kann, ohne dessen Begründung zu teilen. Seitens der katholischen Soziallehre müßte man von *einem* Dissimulieren eines Prinzips des kirchlichen Lehramtes, seitens des Staates von einer Neutralisierung konfessionel-

ler Wertentscheidung reden. Dahinter steht das grundsätzliche Problem, inwiefern in einer pluralistischen Gesellschaft, welche den Staat zu weltanschaulicher Neutralität nötigt, überhaupt weltanschauliche und konfessionelle Wertentscheidungen die Rechtsordnung beeinflussen und gestalten können und dürfen. Die Besinnung auf diese Frage hätte freilich vermutlich den Rahmen einer juristischen Dissertation weit gesprengt.

Verdienstvoll an Zucks klar gegliederter, durch ein Sachregister erschlossener Abhandlung ist vor allem die Sammlung und Diskussion der juristischen Argumente.

Prof. Dr. M. Honecker *Bann*

Breidenstein, Gerhard: Das Eigentum und seine Verteilung. Eine sozialwissenschaftliche und evangelisch-sozialethische Untersuchung zum Eigentum und zur sozialen Gerechtigkeit. Stuttgart und Berline Kreuz-Verlag 1968. 345 S. 12,80 DM.

Breidenstein faßt die bisherige Diskussion in der nationalökonomisdien Literatur über die Vermögensverteilung und die Behandlung der Eigentumsfrage in der neueren evangelischen Sozialethik in ausgezeichneter Weise zusammen. - Teil I »Die heutige Wirklichkeit des Eigentums« stellt die nationalökonomische Problematik in einer Art dar, daß auch der nationalökonomische Laie eine gründliche Aufklärung über die theoretischen Zusammenhänge zwischen Einkommens- und Eigentumsverteilung erhält. Alle Begriffe werden sorgsam erklärt. Dabei stützt sich der Verfasser auf die neueste theoretische und statistische Literatur in der Nationalökonomie. B. kommt zu dem Ergebnis, daß eine wirksame Vermögenspolitik »nur zur Bildung von Kleinvermögen«führen würde. »Eine solche Vermögenspolitik könnte jedoch nicht die als ungerecht empfundene Vermögensverteilung nachhaltig ändern. Wer die soziale Gerechtigkeit in Quoten und Prozentzahlen verwirklicht sehen will, muß im Blick auf die Verteilung der Vermögen resignieren.« Begründung dafür: Bei allen Maßnahmen der Vermögenspolitik, die keinen konfiskatorischen Charakter gegenüber den jetzt bereits angesammelten Vermögen hätten, würden auch »die bisherigen Vermögenden weiter Vermögen bilden, und zwar mit einer weithin höheren Sparquote als die vermögenspolitisch Geförderten«, B. befindet sich damit in der guten Gesellschaft der nationalökonomischen Kritiker der bisherigen Eigentumsideologie. Durch die im gleichen Jahr erschienenen Untersuchungen *Wilhelm Krelles* und Mitarbeiter über »Uberbetriebliche Ertragsbeteiligung der Arbeitnehmer« wird B.s Darstellung nicht entwertet, sondern im Gegenteil einmal mehr bestätigt.

Teil II bringt eine gründliche Auseinandersetzung mit den evangelischen Äußerungen zur Eigentumsfrage seit 1945. Von *Emil Brunner,* mit dem B. mit Recht einsetzt, über *Alfred de Quervain, Gottfried Locher, Helmut Tbtelidee, Heinz-Dietrich Wendland, Wolfgang Trzllhaas* bis hin zur Eigentumsdenkschrift der Kammer für Soziale Ordnung der EKD, den wichtigsten Aufsätzen in Zeitschriften und Sammelbänden sowie der rechtstheologischen Arbeit von *R.-P. Calliess* werden im 6. Kapitel alle wesentlichen Stellungnahmen erfaßt. Keine genügt jedoch den kritischen Ansprüchen des Verfassers. Es zeigt sich in der Tat, daß - mit Ausnahme von *Wendland* und *Trzllhaas* - zu wenig die verschiedenen Arten von Eigentum unterschieden wurden und zu wenig die sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Erkenntnisse von den Theologen berücksichtigt wurden. - Das 7. Kapitel untersucht die im vorherigen Kapitel nach Autoren dargestellten Probleme nach Sachgesiditspunkten. Dabei kommt B. auch auf die biblischen Äußerungen zum Eigentum zu sprechen und ist der Meinung, daß diese »für die spezifisch sozialethische Fragestellung nichts ergeben«. Damit seien »alle christlichen, jedenfalls alle evangelisch-theologischen Aussagen zur Ordnung des Eigentums ohne Legitimations. Es bleibt aber die Frage, wie B. als Theologe zur Eigentumsfrage Stellung nehmen will. Er müßte - theoretisch wäre das durchaus denkbar - eine Methode entwickeln, die jenseits biblisch-hermeneutischer Fragen zu einer sozialethischen Grundlegung kommt. Zugegeben, daß diese Frage weit über die spezielle Eigentumsproblematik hinausgreift. Aber wie anders will B. als Theologe zum Eigentumsproblem Stellung nehmen? Eine solche Methode entwickelt B. jedoch nicht, seine Äußerungen über die Ideologiekritik sind nicht gerade tiefschürfend. - Da über eine sog. Vermögenspolitik im jetzigen marktwirr-

schaftlichen System schwerlich eine größere soziale Gerechtigkeit zu erreichen ist, greift das Schlußkapitel Fragen auf, die im weiteren Zusammenhang zur Eigentumsproblematik gehören: Bessere Wohnungspolitik, Kontrolle wirtschaftlicher Macht, Chancengleichheit und soziale Sicherheit. Man vermißt ein Eingehen auf die Mitbestimmung.

Diese kritischen Einwände können jedoch Gehalt und Ertrag dieses Buches nicht schmälern. Es ist zu dem geworden, was sich B. vorgenommen hatte: Ein Schlußstrich unter der bisherigen Debatte. Es wird jetzt also eine neue Konzeption von Eigentumspolitik entworfen werden müssen - auch gerade in sozialethischer Hinsicht. Aber auch wenn dies geschehen sein wird, wird dieses Buch seinen Wert behalten. Es ist ein vorzügliches Dokument über die eigentumspolitische Diskussion der 50er und 60er Jahre.

t». H. Weber *Münster (Westf.)*

Heimann, Eduard: Theologie der Geschichte. Ein Versuch. Stuttgart und Berlin: Kreuz Verlag 1966. 268 S.

Der Verfasser beschenkt uns hier mit einem Buch, das viel mehr ist als eine theologische Monographie zum Thema Geschichte. Diese Kapitel geben Zeugnis von einem langjährigen Dialog zwischen einem SozialwissenschaftIer und verschiedenen theologischen Richtungen. In besonderer Weise ist der Verfasser von zwei ehemaligen amerikanischen Kollegen geprägt: *Paul Tillich* und *Reinhold Niebuhr.* Bei ihnen stieß der SozialwissenschaftIer auf besseres Verständnis als bei deutschen Theologen, die sich zu stark isoliert haben.

Sogleich am Beginn weist H. auf den Zusammenhang von geschichtlichem und persönlichem Leben, der von der protestantischen Theologie weithin übergangen wurde, sofern sie primär am Individuum orientiert war. Die Bibel weist u, a, mit dem Reich-Gottes-Begriff darüber hinaus. Darum muß die Theologie auch die kollektiven Beziehungen berücksichtigen, in denen Menschen konkret leben (vgl. 13).

Wie versteht H. nun Geschichte? Sie ist nach ihm wesentlich geprägt durch den Eintritt des Ewigen in die Zeit. »Die ewige Wahrheit ist außerhalb der Zeit, aber sie bleibt nicht außerhalb der Zeit.« Den Eintritt in die Geschichte kennzeichnet H. im Gefolge TiIlichs als »Kairos«, Zwar setzt sich diese Wahrheit nicht überall durch, aber sie »rumort in den Köpfen und Herzen der Gläubigen« (20) und wird letztlich normativ für die weitere Geschichte. Sie läßt sich nicht wieder unterdrücken. Wo die Verwalter der Offenbarung diese Wahrheit unterschlagen, schaffi sie sich neue Zeugen, evtl. bei den Atheisten (vgl. 39).

Geschichte ist für H. Fortsetzung der Schöpfung. »Geschichte ist der Schöpfung 2. Teil.« Sie ist nicht creatio ex nihiIo, sondern schaffi aus Bisherigem Neues (48). Sie hat kein Gesetz, sie ist »völlig offene, So ist auch Fortschritt möglich. Aber dieser ist »weder kontinuierlich noch gewiß, noch vor allem unbegrenzt« (26). Die biblische Lehre vom Antichristen steht gegen alle übermäßig optimistischen Deutungen (27 f.). Andererseits aber ist der biblische Glaube »ein durchaus optimistischer Glaube, der allen Lehren der letzten Verzweiflung entgegengesetzt ist« (51). Schöpfungsglaube ist Glaube an die Güte Gottes in der Geschichte, an seine Ordnung und Gerechtigkeit (57 ff.). Diesen Glauben sieht H. in der Geschichte Israels arn Werk. Dies Volk lebte in der Erwartung göttlichen HandeIns. Diese Ausrichtung auf die Zukunft qualifiziert nach H. Geschichte, ja sie allein ermöglicht Geschichte. »Ohne die Erwartung des Reiches Gottes gibt es keine Geschichte« (73). Diese Erwartung sieht der Verfasser auch heute verborgen am Werk. Sie stand hinter den großen Revolutionen der Neuzeit, obgleich Christen sich in die Etappe zurückgezogen haben. H. wehrt sich aber entschieden gegen die Behauptung, christliche Ethik sei durchgängig eine revolutionäre Ethik (87). Für die Debatte um die Theologie der Revolution ist die Bemerkung wichtig: »... im wissenschaftlichen Zeitalter (wird) Reform die reifere Form dessen, was früher Revolution gewesen wäre« (89).

H. versucht ein trinitarisches Verständnis der Geschichte. Die Trinität ist »das Zentrum der Geschichte«. Es geht dem Verfasser dabei um das Verhältnis von Allmacht und Liebe. Sie schließen sich nicht aus, sondern ein. Liebe gehört zur Allmacht. Liebe und Allmacht sind eins. »Christentum ist der Glaube an die Liebe als oberste Macht« (106). Die Aufgabe des Heiligen Geistes besteht darin, uns aus uns selbst herauszurufen und für die große Aufgabe in

dieser Welt zu befähigen. »Der Heilige Geist kehrt nicht bei uns ein, sondern er reißt uns aus uns heraus« (113). Er lenkt unser Wirken letztlich auf das Reich Gottes hin (117).

H. sind aber nicht die Zweideutigkeiten aller Geschichte verborgen. Ihnen geht er unter dem Stichwort »Geist und Macht« nach. In der Anthropologie nimmt er mit Luther gegen Erasmus Stellung: »Wir sind weder souverän noch neutral, sondern wir sind zwischen zwei Herren, Gott und Mammon, hin und her geworfen« (117). Wegen dieser Zweideutigkeiten bekennt sich H. zum Gebrauch von Macht. Sie ist nötig für die Gestaltung der Geschichte. »Ohne den Sinn für Macht, für die Erringung und Behauptung in einer Welt der Machtkämpfe gibt es keine sinnvolle Geschichte« (125). Der Geist hat aber die Äufgabe, vor Erstarrung und sinnloser Verfestigung von Macht zu bewahren oder zu befreien.

Die moderne Geschichte versteht der Verfasser als Frucht biblischer Offenbarung. Der Mensch hat den Schöpfungsauftrag wahrgenommen. Aber die Wissenschaften haben sich verselbständigt, Diese Verselbständigung erklärt H. zum Teil aus der Abkapselung der Theologie gegenüber den Fragen der modernen Wissenschaft bzw. aus der Unterdrückung wissenschaftlicher Einsichten. Auf diese Weise ist die eine Wahrheit in zwei Teilwahrheiten verstümmelt (144 f.). »So ist der Glaube ein unverbindliches, privates Stück des Lebens geworden, und die ungläubige positive Wissenschaft beherrscht uns.« Warnend wendet sich H. gegen die Herrschaft der Wissensmaft, da sie allermeist in Teilbezirke zerfallen ist. Er wendet sich gegen den Anspruch von *Karl Mannheim* u. a. für eine »planvolle Führung des Menschen auf der Grundlage der Soziologie« und die Pläne der Humanbiologen und bemerkt: »Es ist nicht wahr, daß Gelehrte selbstloser seien als andere Menschen- (166). Wesentlime Orientierungshilfe für den Menschen findet der Verfasser in der biblischen Offenbarung mit ihrem Geschichtsverständnis. Der Glaube ist nach H. nicht Mittel wissenschaftlicher Erkenntnis und Forschung, aber ein Schlüssel, eine wesentliche Voraussetzung. »Der Glaube vervollständigt die Erkenntnis, indem er sie an ihre Grenze führt« (220). Die biblische Orientierung bewahrt vor Illusion und Utopie, und dadurch ermutigt sie die sachliche Orientierung. So steht am Ende dieser Kapitel: Credo ut intellegam.

Hier ringt ein Mann in lebendigem Gespräch mit den Problemen unserer Zeit. Er nimmt den willigen Leser in dies Gespräch hinein. Manch einer wird das begrüßen und dankbar dafür sein.

t». G. *H. Dellbrügge* *Berlin-Spandau*

Cordes, G.: Gesellschaftspolitische Initiativen im Protestantismus. »Berichte des Deutschen Industrieinstitutes zur Sozialpolirik«, Jg. 3 (S), Nr. 13/14, 1969. Köln: Deutsche Industrie-Verlags-GmbH. 67 S. 16,- DM.

Die von Cordes vorgelegte Studie ist vom Herausgeber in der Reihe »Berichte zur Sozialpolitik« veröffentlicht worden. Darüber mag man sich zunächst einmal wundern, denn in der evangelischen Kirche gehörte es lange zur Tradition, daß aus dem Evangelium keine zureichenden Hinweise und Begründungen für sozialpolitisches Handeln gewonnen werden könnten. Die Ausführungen von Cordes, der in wichtigen Gremien der evangelischen Kirche tätig ist, machen indes deutlich, daß das gesellschaftspolitische Engagement der kirchlichen Dienste von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist.

Die gesellschaftspolitischen Initiativen im Protestantismus haben ein katholisches Pendant. Insofern war der Verfasser wohl an eine bestimmte Grobgliederung gebunden. Unter Protestantismus wird auch nicht die Vielfalt der unterschiedlichen Bemühungen der verschiedensten Gruppen im evangelischen Raum verstanden. Vielmehr wird das einer sachkundigen Betrachtung und Analyse unterzogen, was im Bereich der Kirche und ihrer Sozialarbeit von Bedeutung ist. So erklärt es sich auch, daß im historischen Teil die für die kirchliche Sozialarbeit wichtige Vorarbeit der religiösen Sozialisten in der Weimarer Zeit nicht berücksichtigt werden konnte.

Der Verfasser hat zweifellos das Verdienst, auf knappem Raum die sehr heterogenen Initiativen, Meinungen und Stellungnahmen in einem verständlichen Stil dargestellt zu haben. Diese Übersicht hat einmal den Charakter eines Nachschlagewerkes, zum andern dürfte sie aber auch die Grundlage für weitere überlegungen sein und die Reflexion über die Sozialarbeit der Kirdien anregen und befruchten.

Was den Aufbau und die Gliederung angeht, so wird zunächst die Frage der Industrialisierung und die soziale Frage im 19. Jahrhundert untersucht. Hier werden die kirchlichen Bemühungen um ein Verständnis und eine Beteiligung an der Not der Zeit deutlich gemacht. über Wege und Ziele zur Beseitigung der sozialen Schäden gab es auch damals keine einheitlichen Auffassungen.

In einem weiteren Teil wird das gesellschaftspolitische Engagement im »neueren Protestarttismus« untersucht. Neben der Darstellung der kirchlichen Industrie- und Sozialarbeit, der Evangelischen Akademien und des Evangelischen Kirchentages werden die Perspektiven der theologischen Sozialethik, kirchliche Äußerungen und die gesellschaftspolitischen Positionen reflektiert. Wer sich schnell über diese Sachbereiche im Grundsätzlichen orientieren will, wird nicht enttäuscht werden. Besonders hilfreich dürften in diesem Zusammenhang auch die Hinweise auf weiterführende Literatur sein.

Im 3. Teil werden organisatorische Fragen behandelt. Hier erfährt man etwas über die Organe der verfaßten Kirche, über kirchliche Einrichtungen und Werke, wie die Aktionsgemeinschaft für Arbeitnehmerfragen usw. Gerade hier zeigt sich auch, wie vielgestaltig die kirchlichen Initiativen tatsächlich sind.

Obwohl der Verfasser sich weitgehend an den Berichtsstil hält, kommt seine Meinung dennoch zum Ausdruck. Bei der Interpretierung kirchlicher Äußerungen schreibt er u. a.: »Christen sehen sich denselben gesellschaftlichen Problemen gegenüber wie alle anderen. Alle stehen in einer Solidarität des Suchens. Die Differenzierung der Tätigkeiten, des Fachwissens und der Gruppenbildungen läßt als Arbeitsmethode nur den Austausch, die Auseinandersetzung und den gemeinsamen Lösungsversuch zu. Eine kirchliche Äußerung, die weite gesellschaftliche Zusammenhänge berührt, muß also dialogisch angelegt sein.« Oder an anderer Stelle schreibt er, und darin deckt er sich wohl mit der herrschenden Meinung im protestantischen Bereich: »... die vorgegebenen Inhalte der Verkündigung und des Glaubensverständnisses (sind) neu zu formulieren und die kirchlichen Strukturen dem Dienst an den Menschen der Gegenwart anzupassen.« Und: »... der Kirche ist der fortgehende Dialog mit denen aufgegeben, deren Existenz von der industriellen Gesellschaft und ihren Veränderungen bestimmt ist.«

Hinzuweisen ist schließlich noch darauf, daß einzelne sozialethische und sozialpolitische Themen, wie die Eigentumsfrage, die Mitbestimmung etc, in einem weiteren Heft behandelt werden sollen. Das vorliegende Heft leistet jedoch bereits wertvolle Hilfen für ein besseres Verständnis der evangelisch-kirchlichen Struktur und dem, was unter Auftrag des Christen verstanden wird.

Dr. Kurt Kaiser *Bochum*

Buchhinweise

Augenstein, Leroy G.: Come, Let us Play God. New York, Evanston und London: Harper& Row Publishers 1969. *150* S. $ 4.95.

Der Autor, Leiter der Abteilung für Biophysik an der Staatsuniversität von Michigan, behandelt in diesem Buch die ethischen Fragen, die mit den Ergebnissen der Medizin, der Naturwissenschaften und der Technologie auf uns zukommen. Für ihn steht die sogenannte biologische Revolution erst in ihren Anfängen, aber schon jetzt lasse sich erkennen, daß die biologische Manipulation des Menschen das Problem der nächsten Zukunft sein werde. Neben einer allgemeinverständlichen Übersicht über den Stand der Forschung auf dem Gebiete der Organtransplantationen, der Bevölkerungsexplosion, der verantwortlichen Geburtenkontrolle im Welthorizont und der Manipulation der menschlichen Verhaltensweisen sowie der cerebralen Steuerungsfunktionen geht es Augenstein um die Beantwortung der Frage, wie eine Ethik menschlicher Verantwortlichkeit in eine adäquate Relation zu den revolutionären Fortschritten der Naturwissenschaften gebracht werden kann. Eine solche Relation müsse erreicht werden, damit die Verantwortlichen Entscheidungen treffen können.

Vivian, C. T.: Black Power and The American Myth. Philadelphia: Fortress Press *1970.* 136 S. $ 1.95.

C. T. Vivian, Präsident des Black Strategy Center und Koordinator der Black Coalition, die 1969 neue Vereinbarungen zwischen den

Schwarzen und der Construction Industry von Chicago aushandeln konnte, gehört der gewaltlosen Black-Power-Bewegung seit dem Omnibus-Boykott von Montgomery als aktives Mitglied an. Seit dem Tode *Martin Luther Kings* steht er im Vorfeld des neuen Kampfes für die volle Gleichberechtigung der Neger in den Staaten. In seinem Buch geht es ihm um einen Rechenschaftsbericht über die Black-Power-Bewegung von ihren Anfängen im Dezember 1955 bis zur gegenwärtigen Situation eines neuen Separatismus. Nach Vivians Meinung hat die Bürgerrechtsbewegung versagt, weil sie von gewissen Mythen Amerikas ausging, so u. a, von dem Mythos, daß Gesetzgebung allein schon Gerechtigkeit schaffen würde. Die Eskalation dieser Mythen habe die Strategie und Taktik der Black-Power-Bewegung verändert, nicht jedoch ihre Ziele. Da nach einem leidvollen Kampf von 15 Jahren die Mauer der Ignoranz, des Hochmuts, der Intoleranz und der Gewalt nicht abgetragen wurde, gehe es nun um die moralische Konfrontation mit dem Christentum der Weißen. Vivians Kampflosung lautet: "Eine neue Form von Absonderung, die allmählich ein neues Bedürfnis nach Integration der schwarzen Minderheit in die Welt der weißen Majorität herbeiführen soll, die die Neger Amerikas von Anfang an mit aufgebaut haben.«

Bibliographie

1. Allgemeine ethische Probleme

Anz, Wilhelm, Gerhard Friedrich, Heinrich Fries und Karl Fahner: Autorität in der Krise. Regensburg: F. Pustet 1970. 175 S. 12,50 DM.

Edel, Abraham: Science and the Structure of Ethics. Chicago: The University of Chicago Press 1969.

Euans, C. O.: The Subject of Consciousness. London: Allen & Unwin 1970. 256 S.

Gustafson, [ames: Christ and the Moral Life. New York: Harper & Row 1969. $ 8.00.

Heimbeck, Raeburn S.: Theology and Meaning. London: George Allen & Unwin 1969. 280 S. 50 s,

Long, Edward Leroy: A Survey of Christian Ethics. London: Oxford University Press 1969. 352 S. 54 s,

MacIntyre, Alasdair, und Paul Ricoeur: The Religious Signifieanee of Atheism. London: Columbia 1969. 98 S. 43 s,

Premm, Matthias, und Karl Böcklinger: Christlicher Lebenswandel. Salzburg: Augustin Weis Verlag 1969.386 S. 24,80 DM.

Raub, Fritz: Das sittliche Leben des Menschen im Licht der vergleichenden Verhaltensforschung. Kevelaer: Butzon u. Bereker 1969.380 S. 36,- DM.

Roubiczek, Paul: Erhical Values in the Age of Seienee. London: Cambridge University Press 1969. 318 S. 17 s,

Roth, lohn K.: Freedom and ehe Moral Life. Philadelphia: Westminster Press 1969. 160 S. $ 5.00.

RuejJ, [aques: Des seienees physiques aux seienees morales. Paris: Payot 1969. 192 S. 4,50 F.

Stocks, lohn Leojrir: Morality and Purpose. London: Routledge and Kegan Pau11969. 128 S. 25 s.

2. Ehe, Familie, Sexualethik

Barilier, Roger: Amour et société erotique, Paris: Les Editions du Cerf 1969. 160 S. 14,– F.

Bateson, Gregory u. a.: Schizophrenie und Familie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 1969. 424 S. 15,-DM.

Beawpere, René, P. *von Leeuwen und* X. *Orsy:* Le problerne des mariages mixtes. Paris: Les Éditions du Cerf 1969. 168 S. 13,50 F.

Calderone, Mary S.: Aspeets of Human Sexuality, New York: Charles Seribner's Sons 1969. 224 S. $ 5.95.

Callahan, Daniel: The Catholie Vase Ior Contraception, New York: Maemillan 1969. 240 S. $ 1.45.

Campbell, Robert: New Morality or no Morality? New York: Maemillan 1969.175 S. $ 4.95.

Cole, William Graham: Sexualität in Christentum und Psychoanalyse. München: Claudius Verlag 1969.348 S. 12,80 DM.

Committee on Psychiatry and Law, Group for the Advancement of Psychiatry: The Right to Abortion, A Psychiatrie View. New York 1970. 64 S. $ 3.95.

Congar, Y'Ves: Vraie Et Fausse Reforme Dans L'Eglise. Paris: Les Editions du Cerf 1969. 572 S. 48 F.

Curran, Charles: Contraception, Authority and Dissent. New York: Herder and Herder 1969. $ 4.95.

Demeron, Pierres Lettre ouverte aux heterosexuels. Paris: Albin Michel 1969. 144 S. 23]S. 8,90 F.

Euely, Louis: Liebe und Ehe. Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder Verlag 1969. 222 S. 13,80 DM.

Green, Richard, und John Money: Transsexualism and Sex Reassignment. Psychological, Somatic, Treatment, and Medieolegal Aspeets of the Desire to Change Sex. Baltimore: The John Hopkins Press 1969.512 S. $ 15.00.

Grimm, Robert: Amore e sessualitä, Torino: Piero Gribaudi Editore 1969. 148 S. 1200 L.

Harris, Christopher Charles: The Family. London: George Allen & Unwin 1969. 208 S. 35 s,

Hauke, H.: Aspekte der Geschlechtlidikeie. Heidenheim: Heidenheimer Verlagsanstalt 1969. 192 S. 14,80 DM.

Henry, A.-M.: Les difficultes d'aimer, Paris: Les Editions du Cerf 1970.176 S. 16 F.

Lee, Nancy Howell: The Seardi for an Abortionist. Chieago: The Universiry of Chicago Press 1969. 207 S. $ 7.50.

Lilar, Suzanne: Le malentendu du deuxieme sexe. Paris: Presses Universitaires de Franee 1969. 308 S. 18 F.

Noonan, John T.: Empfängnisverhütung. Geschichte und ihre Beurteilung in der katholischen Theologie und im kanonischen Recht. Mainz: Matthias Grunewald Verlag 1969. 740 S. 48,- DM.

Pospishil, Victor J.: Divoree et remariage. Paris: Castermann 1969. 240 S. 14 F.

Riquet, MIchel: Eglise et contraception. Paris: Les Edition John Didier 1969. 80 S. 7,50 F.

Rosen/eid, Albert: The Seeond Genesis. The Coming Control of Life. New York: Prenrice-Hall 1969. 327 S. $ 7.95.

Rustum, Roy, und Roy Della: Honest Sex. London: George Allen & Unwin 1969. 224 S. 35 s.

Savramis, Demosthenes: Entchristlidiung und Sexualisierung - Zwei Vorurteile. München: Nymphenburger Verlag 1969.158 S. 10,80 DM.

Scherer, Georg, Win/ried Czapiewski und Helmut Koester: Ehe - Empfängnisregelung - Naturrecht. Essen: Hans Driewer Verlag 1969. 1905. 10,80 DM.

Schofield, Michael: Das sexuelle Verhalten junger Leute. Reinbek: Rowohlt Verlag 1969. 237 S. 4,80 DM.

Sweeting, Maur"e: Les Eglises et les mariages mixtes, Paris: Les Editions du Cerf 1969. 232 S. 17 F.

Trimbos, Cornelis: Leben mit der Liebe. Die Bedeutung der Sexualität in den verschiedenen Altersstufen. Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1969. 150 S. 12,80 DM.

Wahle, Eberhard: Zur Reform des Sexualstrafrechts. Frankfurt a, M.: Alfred Metzner Verlag 1969. 81 S. 7,80 DM.

3. *Anthropologie*

Callan, Hllary: Ethology and Society, Towards an Anthropologieal View. London: Oxford Universiry Press 1970. 192 S. 40 s.

Doberauer, Walter (Hg.): Handbuch der praktischen Geriatrie. Bd. 3. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag 1969. 656 S. 140,- DM.

Doumie, Robert Si/cock, und Elizabetb Tel/er: Respeet for Persons. London: George Allen & Unwin 1969. 176 S. 40 s.

Engel, Leonard: De nieuwe erfe1ijkheidsleer (Pantoscoop), Amsterdam: Wetenschappe1ijke Uitgeverij 1969. 270 S. 23,50 hfl.

Experimente am Menschen. Genf: World Council of Churches Publieations Office 1969.125 S. 5,80DM.

Handler, Philip: Biology and the Future of Man. London: Oxford University Press. 1970. 1000 S. 85 s,

Diederich, Honoratus: Kompetenz des Gewissens. Freiburg i. Br.: Seelsorge-Verlag 1969. 378 S. 28,-DM

Machksey, Rikard, und Eugenio Donato: The Languages of Criticism and the Seiences of Man. Baltimore: John Hopkins Press 1969. 320 S. $ 8.00.

Needham, Rodney: Strueture and Sentiment. A Test Case in Social Anthropology. Chieago: The Universiry of Chieago Press 1969. 135 S. $ 1.95.

Rattner, [ose]: Die Psychologie der zwischenmenschlichen Beziehungen. Freiburg i. Br.: Walter Verlag 1969.213 S. 18,- DM.

Ringel, Erwin (Hg.): Selbstmordverhütung. Bern: Verlag Hans Huber 1969. 225 S. 28,- DM.

Sonnemann, Ulrich: Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals. Reinbek: Rowohlt Verlag 1969. 379 S. 26,- DM.

Young, Louise B.: Evolution of Man. London: Oxford Universiry Press 1970. 600 S. 84 s,

---

Schriftleiter: Prof: Dr. W. Schweitzer, 4813 *Beihel bei Bielejeld, Bethelweg* 43 • *Buchbesprechungen: Frau* D. *Chr. Bourbeck, Bad Pyrmont, Bombergallee 15a* • *Bibliographie: Dr, H. Kühne, Gütersloh, Post/ach 643*

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethikc erscheint zweimonatlich • Preis je Heft im Abonnement 4,- DM; einzeln 4,50 DM. Sonderpreis für Studenten im Abonnement 3,50 DM; einzeln 4,- DM • Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rüdtporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. Gesamtherstellung: F. 1. Wagener, Lemgo. Printed in Germany

Der moderne Antisemitismus als Vorstufe des Nationalsozialismus

Eine sozialgeschichtliche Studie

VON ERICH GRUNER

Der Antisemitismus ist, etwas überspitzt ausgedrückt, so alt wie die Sonderexistenz des jüdischen Volkes im Sinne eines in der Zerstreuung lebenden Minderheitsvolkes. Es gibt zahlreiche Darstellungen, welche sich der Geschichte dieses jahrhundertealten oder *säkularen* Antisemitismus widmen, doch wenige, die sich mit dem übergang dieses säkularen zum *modernen* Antisemitismus befassen, dessen Anfänge in die siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts zu legen sind. Und vor allem fehlt es an einem Versuch, die verschiedenartigen methodischen Deutungsansätze, die soziologischen, insbesondere religionssoziologisehen und psychologischen, die geistesgeschichtlichen und diejenigen, die den modernen Antisemitismus aus nationalpolitischen, ökonomischen oder sozialen Motiven ableiten wollen, zu einer Einheit zu verschmelzen. Dieser Versuch sei hier einmal gewagt, gedacht als Anregung für weitere Forschungen, aber auch als Synthese der vielfältigen bisherigen Forsdnmgsergebnisse.

Das Phänomen, das wir als modernen Antisemitismus bezeichnen, tritt in der Gesamtgeschichte nicht schlagartig auf. Und doch scheint mir eine Zeitmarke zu existieren, die als äußeres Zeichen eines Neubeginns verstanden werden kann. Die *Begriffsgeschichte* hat sich je und je als nützlicher Spiegel für tieferliegende geschichtliche Vorgänge erwiesen. In diesem Sinne kommt der erstmaligen Verwendung des Begriffes Antisemitismus eine Art Epochenbedeutung zu. Wie *Alexander Bein* nachgewiesen hat, ist das Wort Antisemitismus wahrsmeinlich von *Wilhelm Marr* geprägt worden, mindestens öffentlich, und zwar in seinen »Antisemitischen Blättern« und in der von ihm 1879 gegründeten »Antisemirenliga«l. Eine gleichzeitig erschienene Schrift von Marr trägt diesen Titel zwar noch nicht-, Doch ist ihr Untertitel »vom nichtkonfessionellen Standpunkt aus betrachtet« bezeichnend für den angedeuteten Umschwung. Die bisher vorwiegend religiös und wirtschaftlich motivierte Judenfeindschaft wird hier erstmals konsequent unter den Gesichtspunkt des *Rassenkampfes* gestellt. Daß Marrs Schrift in Bernt erschienen ist und daß ihr Autor in der Literatur über den Antisemitismus bisher durchweg als wenig bekannt bezeichnet wird, während er ein in der Schweiz bekanntes Vorleben besitzt, war einer der Anlässe, weshalb ich mich mit dem Antisemitismus befaßte. Wilhelm Marr taucht nämlich in den vierziger

1. *AlexandeT Bein:* Der moderne Antisemitismus und seine Bedeutung für die Judenfrage, Vierteliahrshefte für Zeitgeschichte 1958, S. 340 Ir.
2. Der Sieg des Judentums über das Germanenturn, vom nichtkonfessionellen Standpunkt aus betrachtet, Bern 1879.
3. Der Erscheinungsort Bern spricht nicht dafür, daß der Antisemitismus damals hier besonders virulent gewesen wäre. Vielmehr scheint es sich beim Verlag Rudolf Costenoble, wie sich aus Nachforschungen ergibt, nur um einen vorübergehend in Bern domizilierten Verlag zu handeln, von dem außer der Edition von *MaTT* nichts bekannt ist, außer daß sein Inhaber in erster Linie Buchhändler war.

Jahren als Führer der jungdeutschen linksradikalen Handwerksburschen auf. Obschon nicht überzeugter Sozialist - und so Rivale des gleichzeitig in der Schweiz wirkenden *Wilhelm Weitling* -, liebäugelt er doch mit der sozialen Revolutiorr'. Es handelt sich, soweit seine Biographie sich rekonstruieren läßt, um einen verkrachten Schauspieler, der seinen beruflichen Mißerfolg durch Geltungssucht zu kompensieren versucht und schließlich, nachdem er infolge dieser Eigenschaften den Führern der Waadtländer Regierung in Lausanne zu nahe getreten ist, aus der Schweiz ausgewiesen wird>, Marr ist also der typische Proletaroide, der seinen Haß gegen die bestehende Gesellschaft von den Kapitalisten später auf die Juden überträgt, eine Art Vorläufer Hitlers.

Es kann nicht die Aufgabe eines kurzen Artikels sein, die Geschichte des ganzen Antisemitismus aufzurollen. Vielmehr geht es mir darum, vor allem etwas Licht auf die *Nabtstelle* zu werfen, an welcher der moderne Antisemitismus beginnt, ihn zu charakterisieren und auf einige Möglichkeiten hinzuweisen, wie er als Phänomen der jüngsten Geschichte erklärt werden kann. Freilich ist dazu ein kurzer Rückblick auf die Geschichte des säkularen Antisemitismus unentbehrlich, damit wir den zweiten vom ersten abheben können. Karl *Thieme* weist in dem von ihm herausgegebenen Buch »Judenfeindschaft«6 darauf hin, daß der Antisemitismus schon im Alten Testament bezeugt sei. Nach dem Buche Esther, Kapitel 3, Vers 8-9, sagt der »Makedone« Haman zum Perserkönig: »Es ist da ein Volk, das wohnt zerstreut und abgesondert unter den Völkern in allen Bezirken deines Königtums; ihre Gesetze sind andere als die der andern Völker, und die Gesetze des Königs halten sie nicht, so daß es für den König nicht zuträglich ist, sie gewähren zu lassen. Wenn es dem Könige gut dünkt, so werde vorgeschrieben, sie auszurotten, dann vermag ich zehntausend Talente Silbers den Beamten auszuhändigen für die Königlichen Sdiatzkammern.«

Thieme bemerkt richtig, daß hier die drei wichtigsten Motive für die Judenverfolgung genannt seien. Zunächst das Ärgernis am privilegierten Minderheitsvolk, das wegen seiner Andersartigkeit als Fremdkörper empfunden wird. Sodann kann es, zweitens, als Gastvolk mit verhältnismäßig mehr beweglicher als unbeweglicher Habe leichter geplündert werden. Dieses Motiv verbindet sich später, doch schon in der Antike, und dann vor allem im Mittelalter, mit dem andern, daß es zur Plünderung eines besonderen Anlasses bedarf und daß ein so exponiertes Volk leicht zum Sündenbock und zum Blitzableiter gestempelt werden kann, wenn verschuldetes oder unverschuldetes Unglück auf jemand anderes, eben auf einen bequemen Sündenbock, abgewälzt werden kann. Für die Erklärung dieses Motivs wird man heute die Psychoanalyse mit der übertragung heranziehen. Der Kern dieser Sicht ist aber älter als Freud. Schon *Spinoza* definiert ja Haß als »Unlust, verbunden mit der Idee einer äußeren Ursache«, Das dritte Motiv, das sich aus dem Buche Esther herauslesen läßt, ist von ebenso großer Bedeutung. Die Juden halten die Gebote des Königs nicht; das heißt, sie zersetzen mit ihrer Andersartigkeit, mit ihrem Auserwählungsglauben die bestehende Ordnung und rufen deswegen, also wegen ihrer religiösen Absonderung,

4. Man vergleiche sein 1846 in Leipzig herausgegebenes Pamphlet »Das Junge Deutschland in der Schweiz«, in dem er an allen seinen Rivalen Rache übt.
5. Näheres bei *E. Gruner:* Die Arbeiter in der Schweiz im 19. Jahrhundert, Bern 1968, S. 294 ff., 377 ff.
6. Judenfeindschafl:. Darstellungen und Analysen, herausgegeben von *Karl Tbieme,* Fischer Bücherei 1963, S.10.

den Haß des sogenannten Normalmenschen hervor. Die von der Soziologie entwickelte Lehre von *Ingroup* und *Outgroup* hat also ebenfalls ihre Vorläufer.

Die zahlreichen Zeugnisse des Antisemitismus von der Antike bis ins 19. Jahrhundert belegen diese Grunderscheinungen ausnahmslos. Es geht immer um dieselben Motive: erstens um den *Haß religiöser Art* gegen das sich absondernde auserwählte Volk. Im Christentum gelten die Juden als Erzfeinde der Religion, weil sie Christus nicht anerkennen. Doch werden sie im frühen und hohen Mittelalter selten angetastet, weil nach Paulus Christus erst wiederkehren kann, wenn die Juden sich zu Christen bekehrt haben werden. Sie sind für den Christen also heilsnotwendig. Aber nun nimmt im späteren Mittelalter auch das *antike Plünderungsmotiv* aus wirtschaftlichen Gründen, auf die ich unten eingehen werde, wieder überhand. Man sieht die Möglichkeit, für allgemeines oder besonderes Unglück, für wirtschaftliche Not, einen Prellbock zu finden, an dem man sich wirtschaftlich sanieren kann oder sanieren zu können meint. Religiöser Fanatismus und wirtschaftliche Notlage sind also regelmäßig die Begleiterscheinungen des säkularen Antisemitismus. Dabei spielt im besonderen der Konkurrenzneid eine wichtige Rolle. So bildet bei der Vertreibung der Juden aus Regensburg um 1519 die Angst der Handwerker und Kaufleute vor dem Einbruch der Juden in den Warenhandel das Kernrnotiv, das von den antijüdischen Geistlichen vorgetragen wird/,

Es würde zu weit führen, auf die *objektiven* Erklärungselemente dieser wirtschaftlich bedingten Judenfeindschaft einzugehen, insbesondere auf die wirtschaftliche Funktion und berufliche Stellung der Juden im Mittelalter, die de facto wesentlich verschieden ist von dem, was die communis opinio glaubt. Nur so viel: Als Großbankiers darf man sich die Juden, abgesehen vom 9. und *10.,* höchstens 11. Jahrhundert, keineswegs vorstellen, sondern als Verleiher von Kleinkrediten, insbesondere von sehr kurzfristigen Konsumkrediten, meist in der Form von Pfandleihkrediten. Die effektiv hohen Zinsen (30-36 0/0) sind bedingt durch die Tatsache der sehr geringen Sicherheit, welche die Kreditnehmer in der Regel bieten. Die Sache geht aber in der Regel tiefer; sie geht zurück auf eine weitverbreitete Handelsfeindschaft kleinbürgerlicher Kreise, das heißt eben jener Kreise, die den Juden für den kurzfristigen Konsumkredit benötigen und die am meisten Ursache haben, sich des unbequemen Mahners später zu entledigen.

Man wird aber der Verknüpfung religiöser und wirtschaftlicher Motive im Judenhaß wohl nur dann gerecht, wenn man die Judenverfolgungen in Zusammenhang bringt mit den großen wirtschafl:lichen Schwankungen in der antiken und mittelalterlichen Geschichte. Sie sind in ihrem zyklischen Ablauf noch so wenig erforscht, daß sich vorläufig hier nur ganz grobe und oberflächliche Relationen erkennen lassen. So korrelieren die Judenverfolgungen auffallend mit den großen Konjunkturwellen, die mit den Kreuzzügen und der Pest einerseits und den monetären Schwankungen anderseits zusammenfallen. Kreuz-Züge und Pestzüge, Bauernaufstände und Handwerkerrevolutionen lösen bekanntlich große religiöse Massenpsychosen aus. Ich erinnere nur an die Kinderkreuzzüge und die Geißlerfahrten. Sie münden in religiösen Haß und Ausschließlichkeit aus. Ferner: Die

---

7. Ernst Ludwig Ehrlich: Geschichte der Juden in Deutschland, 2. Aufl., Düsse1dorf 1958, S. 50, ein Quellenheft, das den säkularen Antisemitismus sehr gut widerspiegelt.

großen Judenaustreibungen folgen sich in Wellen von je ca. 100 Jahren: 1290 werden die Juden aus England, 1390 aus Frankreich, 1490 aus Spanien vertrieben. Im 16. Jahrhundert steht Deutschland an der Spitze, im Laufe des 17. Jahrhunderts Polen und die Ukraine, im 19. Jahrhundert Rußland.

Ich muß mich mit diesen wenigen Andeutungen begnügen. Sie sind aber insofern unentbehrlich, als sie zur Erklärung des modernen Antisemitismus beitragen können. Dieser aber soll unser Hauptthema sein. Der moderne Antisemitismus ist indessen nicht plötzlich und unvermittelt auf der Bildfläche erschienen. Vom säkularen zum modernen Antisemitismus führt eine kontinuierliche Linie, wie *Eleonore Sterling* gezeigt hat[8]. Das Typische an dieser Schlußphase des säkularen Antisemitismus möchte ich darin sehen, daß er als eine Art Begleiterscheinung des sich gleichzeitig vollziehenden jüdischen Assimilationsprozesses anzusehen ist.

Für die Endphase des säkularen Antisemitismus scheint mir bezeichnend, daß er in ganz bestimmten Ländern lokalisiert werden kann, vor allem in Deutschland und Osterreich-Ungarn, dann aber auch in Rußland. Auch jetzt zeigt er zwar wieder dieselben Züge wie eh und je: er ist religiös und gleichzeitig wirtschaftlich motiviert. Seine Spitzen laufen mit den großen wirtschaftlichen Depressionen parallel, mit den Hungerjahren nach den Napoleonischen Kriegen und mit den Hungerkatastrophen der vierziger Jahre. Auch die de facto wirtschaftlich motivierte Judenfeindschaft erscheint immer noch im religiösen Gewand, wie eine religiöse Proklamation von 1819 zeigt: »Sammelt Euch gegen die Feinde unseres Glaubens. Es ist Zeit, das Geschlecht der Christusmörder zu unterdrücken, damit sie nicht Herrscher werden über Euch und Eure Nadikommen.« Neu ist höchstens die enge Verbindung mit dem nationalen Gedanken. Die geistigen Träger des Judenhasses sind die deutschen *Romantiker;* ich nenne vor allem *Fichte, E. M. Arndt* und den Turnvater *[abn,* E. M. Arndt lehnt zum Beispiel 1814 »die Einfuhr der Juden aus der Fremde« ab, »weil sie ein durchaus fremdes Volk sind und weil ich den germanischen Stamm so sehr als möglich von fremdartigen Bestandteilen rein zu erhalten wünsdie«. Man denke auch daran, wie stark die deutsche bürgerliche Dichtung antijüdische Klischees weiter pflegt, so Gustav Freytag in seinem »Soll und Habens und Wilhe1m Raabe in seinem »Hungerpastor«. Der nationalistische Zug der russischen Pogrome von 1881 und der folgenden Jahrzehnte ist so bekannt, daß er hier gerade nur erwähnt zu werden braucht.

Diese auffallende Verbindung zwischen dem modernen Antisemitismus und einzelnen europäischen Ländern mit ausgesprochen *nationalistischen* Tendenzen ist offensichtlich von großer Bedeutung für die Erklärung dieses Phänomens. Gewiß, auch Frankreich kennt einen virulenten Antisemitismus; er ist, wie der Dreyfußhandel zeigt, ebenfalls national gefärbt. Doch fällt auf, daß seine Virulenz auf bestimmte Jahrzehnte beschränkt ist (1880-1900, 1940-1945) und daß er sich nie zu einer Massenbewegung hat entwikkeln können. Und gar in Großbritannien ist davon kaum etwas zu verspüren, von andern europäischen Klein- und Mittelstaaten (Niederlande) ganz zu schweigen. In der Schweiz

---

8. Er ist wie Du. Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland, 1815-1850, München 1956. Es wäre wohl richtiger, »aus der Spätgeschichte des säkularen Antisemitismus« zu schreiben.

ist er unterschwellig vorhanden, bricht aber nie offen aus; auf keinen Fall wird er zu einem parteibildenden Faktor wie im Deutschen Reich und in österreich-Ungarn[9].

Es gibt zahlreiche Versuche, die besonderen historischen Voraussetzungen des modernen Antisemitismus durch Bezugnahme auf einen umfassenden, gleichsam epochalen Rahmen abzuklären und vor allem zwischen objektiven und subjektiven Ursachen zu unterscheiden. Ich kann mich hier mit der beinahe schon unübersichtlich gewordenen Literatur nicht auseinandersetzen, sondern muß mich auf einige typische Beispiele beschränken. Gerade die auffallende Affinität des modernen Antisemitismus zu gewissen europäischen Staaten legt es nahe, ihn mit der Entwicklung der *nationalen Frage* in Verbindung zu bringen. So kann man, wie *Helmut Plessner* oder *Peter Pulzer,* das Phänomen der »verspäteten Nation« zur Erklärung heranziehen. Das ist sicher ein fruchtbarer Weg. Denn im Unterschied zu Mitteleuropa zeichnet sich die Entwicklung der westeuropäischen Staaten Spanien, Frankreich und Großbritannien dadurch aus, daß Staat und Nation dort frühzeitig ineinanderwachsen. Die spätmittelalterliche Kollektivaustreibung der Juden in diesen drei Ländern hängt indirekt mit ihrer frühzeitig erfolgenden nationalen Sammlung zusammen. In Großbritannien und Frankreich kommt dazu, daß der nationale Gedanke gleichzeitig mit den entsprechenden bürgerlichen Revolutionen zur letzten Reife gelangt.

Demgegenüber gibt es weder in Deutschland noch in österreich-Ungarn und in Rußland eine echte Symbiose zwischen den historisch gewordenen staatlichen Formen oder gar der bürgerlichen Gesellschaft und dem nationalen Gedanken. In die klaffende Lücke tritt der verschwommene romantische *Volksbegriff.* Dieser aber sprengt entweder das Staatsganze wie im Vielvölkerstaat österreich-Ungarn, oder er überlagert den konkreten historischen Staatskörper und stärkt dadurch die Tendenz der Expansion nach außen und der Intoleranz nach innen. Er veranlaßt die historisch gegebenen Staaten, sich über ihre politischen Grenzen hinaus zur Volks- und Sprachgemeinschaft zu erweitern. Er endet also im Pangermanismus und im Panslawismus. Nach innen nähren diese Strömungen die Neigung, gegenüber allem Fremdartigen die Idee der Volksreinheit zu propagieren. Dieses Symptom zeigt sich zwar auch im Westen, wenn man etwa an den Fall der Basken, Bretonen und Schotten denkt. Doch zeigt das Streben nach Volksreinheit nicht dieselbe Rücksichtslosigkeit wie in Mittel- und Osteuropa. Gerade dieses letzte Beispiel macht deutlich, daß die nationalspezifische Deutung den Antisemitismus nur teilweise zu erklären vermag.

Einen ganz andern Weg schlägt *Ernst Nolte* ein. Nolte deutet den Faschismus als eine Epochenerscheinung, das heißt als gleichsam naturnotwendigen Prozeß der modernen bürgerlichen Gesellschaft. Er versucht deshalb, die allen seinen Spielarten gemeinsamen Züge auf eine einheitliche Wurzel zurückzuführen, Hitler, Mussolini, Maurras und ähnliche faschistische Führer, Lehrer und Bewegungen erhalten darum bei ihm eine gewisse Gleidiwertigkeit. Das all diesen Schattierungen Gemeinsame erblickt Nolte im Anti-

9. Wir verweisen auf die nach 1880 in Deutschland entstehenden Antisemitenparteien und die antisemitisdt orientierten .Christlidtsozialen« in Österreich, worüber neuestens *Peter* G. *[, Pulzer:* Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1867-1914, Sigbert Mohn Verlag Gütersloh 1966, übersetzung aus dem Englischen, geschrieben hat, mit reichhaltigem Literarurverzcidmis über dieses Thema.

marxismus, der den Gegner durch die Ausbildung einer radikal entgegengesetzten und doch benachbarten Ideologie und durch die Anwendung von nahezu identischen und doch charakteristisch ausgeprägten Methoden zu vernichten trachtet.

Die Verwandtschaft zwischen Marxismus und Faschismus besteht nach Nolte darin, daß sie beide die bisherige Geschichte, die sidi bis Hegel als Gegensatz zwischen Zeitlichem und Ewigem verstanden hat, also im Sinne theoretischer Transzendenz, ablehnen. In der bürgerlichen Gesellschaft benötigt nämlich der Mensch, um seine Beziehung zum Ganzen, zum Umfassenden zu verstehen, der Philosophie und Religion nicht mehr. Er nähert sich einem Zustand, den Nolte als praktische Transzendenz bezeichnet. Doch bleibt der bürgerliche Mensch an den überlieferten Formen der theoretischen Transzendenz kleben. Marx ist der erste, der diesen Zwiespalt erkennt und die theoretische Transzendenz, die dem Menschen *eine* falsche Wirklichkeit vorgegaukelt hat, als Wurzel seiner Entfremdung entlarvt. Es gilt darum, die praktische Transzendenz in der Gestalt der den Menschen bestimmenden Produktion absolut zu bejahen. Der Paschismus ist demgegenüber zweierlei: Erstens Antimarxismus als Widerstand gegen die von Marx postulierte praktisehe Transzendenz, insbesondere in ihrer bolschewistischen Form; zweitens aber auch Kampf gegen die theoretische Transzendenz, das heißt gegen die abendländische Geschichte, und insofern auch gegen die bürgerliche Gesellschaft, soweit als diese ja eine Symbiose von theoretischer und praktischer Transzendenz eingeht. Politisch ausgedrückt heißt das: Ablehnung der industriellen Massenzivilisation in ihrer bürgerlichen und sozia-Iistischen Form als Wissensmaft, als Industrie, als Demokratie und als *sozialistisches* Egalitätsstreben, aber auch der judäo-christlichen Tradition, mithin Rückgriff auf eine vorzivilisatorische Natur.

Ich habe Noltes Werk herangezogen, um zu zeigen, daß eine geniale Geschichtssdiau, die uns sicherlich in mancher Beziehung weiterhilft, das immer noch diffuse Bild des bürgerlichen Zeitalters besser zu konturieren, infolge ihrer allzu einseitigen geistesgesdiidrtlichen Ausrichtung zu gefährlichen Einseitigkeiten führtla. Nolte ist Schüler von *Heidegger*. Er bekümmert sich überhaupt *nicht* um *die* Frage, aus welchen Gründen die verschiedenartigen Fasdiistisdien Lehren in der praktischen Politik so unterschiedliche Auswirkungen gehabt haben, also warum *Maurras in* Frankreich kaum ein politisches Edio ausgelöst hat und warum zahlreiche europäische und außereuropäische Länder, Großbritannien, die Niederlande, die skandinavischen Staaten, Kanada, Australien usw., überhaupt keinen oder kaum einen Faschismus gekannt haben. Es ist denn auch bezeichnend, daß Nolte den Aspekt des Antisemitismus tunliehst ausklammert. Wohin dies führt, kann man etwa bei *Margherita von Brentano* nachlesen, die den Antisemitismus als Globalerscheinung der Weltgeschichte erfassen will, die mit Deutschland kaum etwas zu tun habe[11]!

Nachdem wir an zwei Beispielen gezeigt haben, *wie* wenig wir dem Phänomen des modernen Antisemitismus gerecht werden, wenn wir ihn nur national- oder geistesge-

---

10. Wir beziehen uns von seinen verschiedenen Büchern vor allem auf das Erstlingswerk »Der Faschismus in seiner Epoche«, München 1963.
11. Antisemitismus. Zur Pathologie der bürgerlichen Gesellschaft, herausgegeben von *Hermann Hess* und *Andreas Schröder*, Frankfurt 1965, S. 35 ff.

schiehrlich deuten, gilt es, sich der schon erwähnten Tatsache bewußt zu werden, daß Antisemitismus sich je und je durch eine seltsame Verkoppelung religiöser und wirtschaftlicher Motive ausgezeichnet hat. Es heißt also, einen Standpunkt zu finden, der uns erlaubt, einerseits die besondere Eigenart des modernen Antisemitismus, andererseits seine besonderen historischen Erscheinungsformen zu erklären, und zwar sowohl in nationaler wie in sozialökonomischer Hinsicht. Mit anderen Worten: Warum sind bestimmte Völker zu einem bestimmten Zeitpunkt für ihn besonders anfällig? Oder noch genauer: Welche sozialen Schichten und wirtschaftlichen Gruppen erscheinen als besondere Träger des Antisemitismus?

Zunächst ist festzustellen, daß der moderne Antisemitismus mit seinem säkularen Vorläufer insofern eine gewisse Ähnlichkeit aufweist, als auch er sich durch die nahe Verwandtschaft religiöser und wirtschaftlicher Motive auszeichnet. Auch jetzt ist der Konkurrenzneid mit im Spiel, und ebenso typisch ist ein glaubensmäßig verankerter Haß. Das Neue besteht indessen darin, daß der Antisemitismus infolge einer grundlegend veränderten wirtschaftlichen, religiösen und politischen Situation einen ganz andern Wurzelboden vorfindet und sich darum grundsätzlich wandelt. Wenn ich die Ergebnisse meiner Ausführungen vorwegnehmen und zugleich die drei besonderen Richtungen andeuten darf, in denen die Neuartigkeit des Antisemitismus gesucht werden kann, so lassen sich etwa folgende drei Thesen aufstellen:

1. Der Antisemitismus ist eine Begleiterscheinung gewisser wirtschaftlicher Krisenphänomene, welche die industrielle Revolution in gewissen europäischen Ländern aufweist.

2. Er ist eine Begleiterscheinung, die den Säkularisierungsprozeß der bürgerlichen Gesellschaft in gewissen europäischen Ländern kennzeichnet.

3. Er ist eine Begleiterscheinung des übergangs der liberal-feudal konzipierten Elitegesellschaft in die konsumorientierte Massengesellschaft.

1. ANTISEMITISMUS UND INDUSTRIELLE REVOLUTION

Sozialgeschichtlich gesehen, gleicht die industrielle Revolution einem Konkurrenzkampf zwischen alten und neuen Erwerbsschichten um einen möglichst großen Anteil am Sozialprodukt. Dabei ist festzustellen, daß Angriff und Verteidigung je Erwerbsschicht um so heftiger sind, je weniger rationell gewirtschaftet wird. Doch ist diese Frontstellung zwischen Adel, Bauernstand, Handwerk und Beamtenschaft einesteils, modernem Unternehmertum und Industrieproletariat andernteils, je nach dem Stand der nationalen und industriellen Entwicklung grundlegend verschieden. In den angelsächsischen Ländern und in Westeuropa geht die industrielle Revolution langsam und zugleich gründlich vor sich. Sie gibt den industrialisierten Nationen einen bürgerlichen Charakter, der die Klassengegensätze nie zur absoluten Dominante werden läßt. Die Gesellschaft ist offen und relativ mobil. Die britische Grundbesitzeraristokratie gibt zum Beispiel ihre bisherige agrarische Vorzugsposition freiwillig preis, als der Weltmarkt sie unwirtsdiafllidi macht. Die eIitebildenden Selektionsmechanismen werden in England der Zeit so angepaßt, daß auch Juden, die reich, gebildet und politisch hervorragend tätig sind, in die Aristokratie auf-

steigen können. Das gilt von Rothschild und Disraeli ebensosehr wie etwa von einem sozialistischen polnischen Einwanderer wie *Viktor Gollancz.* In einer derart offenen Gesellschaft kann der Antisemitismus nirgends tiefe Wurzeln schlagen.

In Deutschland, österreich-Ungarn und Rußland dagegen werden die vorindustriellen Strukturen und Sozialgruppen bewußt als solche *erhalten.* Man versucht, sie vor den ihnen schädlichen Folgen der industriellen Revolution zu bewahren. Das ist nicht von Anfang an so, vor allem nicht in Deutschland und österreich, die beide zwischen 1850 und 1875 eine ausgesprochen wirtschaftsliberale Epoche kennen, in der auch die Agrarier als Exporteure einer freiheitlichen Auffassung huldigen. Das ändert sich indessen fast schlagartig mit dem Einbruch der großen Wirtschaftskrise von 1873; sie trifft Bismarck-Deutschland und österreich-Ungarn darum so hart, weil der vorherige Boom dort so außerordentliche Formen angenommen hatte.

Der moderne Antisemitismus hängt ursächlich eng mit der großen Depression zusammen, die vorzüglich Europa von 1873-1897 in Atem hält[12]. Durch ihren besonderen Charakter lassen sich gewisse Eigenarten des modernen Antisemitismus ein gutes Stück weit erklären. Die Depression von 1873-1897 unterscheidet sich von der großen Weltwirtschaftskrise der dreißiger Jahre des *20.* Jahrhunderts dadurch, daß sie keine eigentliche Katastrophe darstellt. Langfristig hebt sich in dieser Zeit die industrielle Produktivität, dank der Rationalisierung und Kartellierung. Die Reallöhne steigen. Aber der plötzliche Schock von 1873 mit dem Zusammenbruch der Börse und riesigen Vermögensverlusten weckt eine pessimistische Grundstimmung, die bis gegen das Jahrhundertende anhält. Auf sozialistischer Seite verstärkt sie zum Beispiel den ökonomischen Determinismus, das heißt den Glauben an den nicht mehr aufzuhaltenden Zerfall des Kapitalismus (Prolerarisierungs-, Verelendungs-, Zusammenbruchstheorie etc). Auf der andern Seite weckt sie ein Gefühl dauernder Unzufriedenheit, das dort am stärksten ist, wo die Depression nun nicht wie in der Industrie zu einem langfristigen Anstieg führt, sondern zu einer dauerhaften Flaute, in Gewerbe und Landwirtschaft. Der Status quo wird dort gleichsam eingefroren. Obschon man die leidenden Wirtschaftszweige vor den billigen Weltmarktpreisen durch hohe Schutzzölle abschirmt, kommt es nicht zu einer echten Erholung, da auf der Seite der vorindustriellen Erwerbsgruppen der selektionierende Effekt der Konkurrenz nun ausfällt und damit die notwendige Rationalisierung ausbleibt.

Daraus resultiert bei den genannten vorindustriellen Schichten eine merkwürdige Änderung der Bewußtseinsstruktur, die zwar massive staatliche Hilfe genießen, sich aber in ihrem realen Einkommen von Industrie und Arbeiterschaft überflügelt sehen. Diese weisen tatsächlich einen leichten Aufstieg auf. Die vorindustriellen Gruppen huldigen darum einem Gefühl unverschuldeter materieller Not, das sich zusehends in eine Angstpsychose steigert, von den modernen Erwerbsschichten überflügelt zu werden. Die Produktionsstände der vorindustriellen Gesellschaft erleben somit die Moderne schlechthin als Gefahr, was sich etwa im Schlagwort von den »schaffenden Ständen« und den »raffenden Händen« ausdrückt.

12. Ich folge in der Deutung des Zusammenhangs von Antisemitismus und Wirtschaftskrise *Hans Rosenbergs* ausgezeichnetem Werk »Große Depression und Bismarckzeir«, Berlin 1967.

Aber obschon sich die vorindustriellen Erwerbsstände von der Moderne distanzieren wollen, sehen sie doch den Weg zurück zur Tradition als solchen verbarrikadiert. Denn sie erkennen, daß sich die vorindustrielle Stabilität der alten Stände im industriellen Zeitalter nicht mehr in den bisher üblichen Formen halten läßt. So suchen denn diese Kreise Zuflucht in einer sonderbar zwiespältigen Politik. Ich möchte das am Beispiel der deutschen Agrarier zeigen. Obschon diese die Monarchie grundsätzlich bejahen, glauben sie sich doch genötigt, die kaiserliche Politik heftig zu bekämpfen. Darum die Verschmelzung des eigentlich Unvereinbaren, des konservativen Selbstverständnisses mit radikaler Interessenpolitik. Das Resultat ist die enge Verbindung der konservativen Partei und der Interessenorganisation des »Bundes der Landwirte«, Der Konservativismus läßt sich infolgedessen in dieser Situation nur mehr als Firnis halten. In die geistige Lücke strömt eine neue Ideologie ein, der Antisemitismus, der sich gleichzeitig mit Blitzesschnelle auch in andern vorindustriellen Bevölkerungskreisen verbreitet, beim Gewerbe, bei den konservativen Intellektuellen und bei den Beamten. In österreich findet er ebenso ein Echo bei nationalen und konfessionellen Gruppen, die sich als Minderheiten empfinden, so besonders bei den christlichen Arbeitern, die sich von der judenfreundlichen hohen Geistlichkeit verraten glauben.

Der unerwartete Erfolg des damaligen Antisemitismus erklärt sich ebenfalls aus der Eigenart der großen Depression, die wesentlich als Krise des modernen Kapitalismus und Liberalismus erlebt wird. Die latente Unzufriedenheit setzt sich in Aggressivität um, die eine Ursache für das Unglück sucht und sie im sündigen, kapitalistischen Babylori findet. Von den vielen Angriffsflächen, welche Liberalismus und Kapitalismus bieten, werden diejenigen bevorzugt, die dem Zeiterlebnis entsprechen. Das böse Element ist das mobile Kapital, die liberale Presse, die westliche Demokratie und der Parlamentarismus. Schon damals werden also jene Klischees entwickelt, die später im Nationalsozialismus so sattsam bekanntgeworden sind und die man alle auf die Vorstellung des *einen* bösen Feindes zurückführen kann, des Juden, des Börsenspekulanten, des Linksintellektuellen, des unsoliden Journalisten und des Sozialisten. Es ist bezeichnend, daß der rein bildungsmäßige Antisemitismus, der sich 1879 in *Treitscbkes* Schlachtruf »Die Juden sind unser Unglücke äußert, zeitlich zusammenfällt mit dem wirtschaftlichen und rassistischen Antisemitismus der Proletaroiden. Wilhelm Marrs Schrift über die Judenfrage vom »nichtkonfessionellen Standort« aus erscheint im selben Jahre 1879, in dem Treitschkes Alarmglocke ertönt.

Der Raum reicht nicht aus, um hier auf breiter Basis auf die *objektiven Ursachen* der damaligen Judenfeindschaft einzugehen. Ich muß mich mit einigen Andeutungen begnügen. Es handelt sich, generell gesehen, um die Unterbrechung eines immer intensiver werdenden Assimilierungsprozesses, der die Juden in *dem* Moment als nicht richtig assimiliert erscheinen läßt, als sie sich anschicken, es wirklich zu sein! Es sind hierfür verschiedene Gründe namhaft zu machen: einmal ihre tatsächliche Sonderstellung in gewissen Bereichen des öffentlichen Lebens, in der höheren Bildung, im Journalismus, im Bankgewerbe und im Agrarhändlertum. Gerade hier besitzen sie im Geld-, Vieh- und Grundstückshandel eine Art Monopolstellung. In österreich-Ungarn scheint diese noch dadurch verstärkt, daß die Juden für Adel und hohe Geistlichkeit als Händler und Kreditgeber unersetzlich sind.

Dazu kommt, daß den Juden - eine Folge ihres bisherigen Minderheitendaseins - nur eine beschränkte Zahl von Berufen überhaupt offensteht und daß sie für diese eine besondere Eignung entwickelt haben. So erweckt also das unfreiwillig sozial und lokal limitierte, aber gerade darum zahlenmäßig auffallende Dasein vieler assimilierter Juden bei den dafür empfänglichen Volksschichten den Anschein einer herrschenden sozialen Minderheit. So steigt in Berlin die jüdische Bevölkerung zwischen *1850* und *1900* von *9500* auf *106 000* und in Wien von *2000* auf fast *150 000* Personen an.

Es wird später noch deutlicher gezeigt werden, daß der Jude rein taktisch als Schreckgespenst Verwendung findet, weil er stellvertretend für die in der großen Depression so düster erlebten Schattenseiten des Liberalismus gesetzt werden kann. Im Grunde geht es beim Antisemitismus also um einen Protest der noch nicht richtig in die industrielle Gesellsdiafl eingegliederten vorindustriellen Sozialgruppen gegen die Mobilität und Rationalität des modernen Zeitalters schlechthin. Das zeigt sich zum Beispiel in kleinen Details wie etwa darin, daß die mittelständischen Antisemiten etwa auch enragierte Gegner des Impfzwanges sind und daß der Antisemitismus besonders gläubige Anhänger in den kleinbürgerlichen, reaktionären Schichten der beiden christlichen Kirchen findet, zum Beispiel in der Antisemiten-Partei Pastor *Stöckers* und in der christlichsozialen Partei des Wiener Bürgermeisters *Karl Lueger*.

2. DER ANTISEMITISMUS UND DER SÄKULARISIERUNGSPROZESS DER BÜRGERLICHEN GESELLSCHAFT

Von dieser Situation her läßt sich nun auch der ideologische Charakter des Antisemitismus als *Defensivideologie* der vorindustriellen Sozialgruppen in einer werdenden, krisenhafl erschütterten Industriegesellschaft verstehen. Wer die rationale und mobile Moderne ablehnt, stellt ihr das Idealbild einer harmonisch gebundenen ständischen Gesellschaft gegenüber, die durch das böse Kapital aus dem Gleidtgewicht gebracht worden ist. Ich muß hier ein kurzes Wort über die Gegenüberstellung von harmonischer und unharmonischer, von vorrevolutionär ständischer und revolutionär klassenmäßiger Gesellschaftsordnung einflechten, Im Gegensatz zu unsern Sdiulbudrvorstellungen, die uns das Mittelalter als ein ruhiges, statisches Zeitalter zeigen, in dem jedem Menschen ein ihm standesgemäß zukommender Platz zugewiesen worden sei und in der es infolgedessen keine sozialen Konflikte gegeben habe, müssen wir feststellen, daß diese angeblich harmonische Ordnung in Wirklidtkeit nicht existiert hat. Es sei denn, man betrachte es als ideal, wenn 25 % der Bevölkerung vom Bettel leben. Die mittelalterlich ständische Harmonie ist also weitgehend ein Wunschbild, das von den Romantikern gleichzeitig mit dem schon erwähnten Volksbegriff geprägt worden ist. Es ist das Idealbild von Gegnern des Freiheits- und Gleichheitsideals der Französischen Revolution. Sie konstruieren sich mit diesem eine Idealvergangenheit, ein antirevolutionäres Gesellschaftsbild, nach dem freilich die Harmonie von Natur aus mit Ungleichheit gepaart sein muß.

Dieser Standesbegriff wird jetzt weiterstrapaziert, wenn er in den *Mittelstandsbegriff* umgeformt wird. Mittelständisch heißt ursprünglich nichts anderes als bürgerlich, städ-

tisch, im Gegensatz zu adelig. In der großen Krise wird nun der Mittelstandsbegriff zur Verteidigungsideologie gegen Marxismus einerseits, gegen jüdischen Kapitalismus anderseits. Das Wort Mittelstand verbindet sich mit der Vorstellung der gesunden, guten Mitte. Noch mehr: Es wird zum Inbegriff der Bastion der bewahrenden gegen die zersetzenden Kräfte, gegen die Großstadt und die moderne Zivilisation. Der Jude Moses Freudenstein geht in Raabes »Hungerpastor« bezeichnenderweise in der Weltkloake Paris unter!

Die Doppelgegnerschaft der mirtelständisdien, antisemitischen Gruppen gegen Börsenkapitalismus einerseits, Marxismus anderseits legt uns einen Vergleich mit der sozialistischen Ideologie nahe. Ist es nicht auffallend, daß beide, Antisemitismus und Marxismus, der Ideologie eines radikal bösen Feindes huldigen, des Kapitalismus? Tatsächlich projizieren auch die gefährdeten vorindustriellen Sozialschichten das Böse nach der Methode von Marx auf den wirtschaftlichen Widerpart, auf den jüdischen Börsenkapitalismus. Aber während der Kapitalismus bei Marx als Träger eines naturnotwendigen Prozesses versachlicht wird, erscheint er im Antisemitismus als personifiziertes Böses, als Gegenträger der guten Eigenschaften der bedrohten Mittelstände. Der Jude wird zum Gegentyp aller jener Eigenschaften, die man von der technisch-rationalen Zivilisation bedroht sieht, der Bodenständigkeit, der Natur, des Bauerntums, des Bodens.

Wie aber wird nun die Brücke vom *Boden* zum *Blut* geschlagen, vom Juden als dem bösen Händler zum *Rassenjeindi* Die Antwort auf die Frage, wie die bäuerlich-mittelständische Ideologie allmählich durch biologische Denkkategorien ersetzt wird, kann nur mit einigen Stichworten angedeutet werden. Der Rassenbegriff durchläuft eine lange Gesdiidne, bevor er vom deutschen und österreichischen Antisemitismus aufgegriffen wird!3. Eine der bedeutungsvollsten Stationen, die er auf diesem Wege berührt, ist seine Verbindung mit dem Sozialdarwinismus, mit der Obertragung der Zuchtwahl von der Natur auf die menschliche Gesellschaft. Es ist auch hier wieder Gelegenheit, darauf hinzuweisen, wie unterschiedlich Briten und Deutsche auf den verführerischen Gedanken der Menschenzucht reagieren. *Herbert Spencer* leitet aus der Darwinischen Zuchtwahl den optimistischen Schluß ab, daß die Menschheit durch den Konkurrenzkampf qualitativ so gehoben werde, daß eines Tages der Kampf ums Dasein in ein rein friedliches Kräftemessen übergehe. Die vorindustriellen Sozial gruppen Deutschlands und Österreichs kommen zum gegenteiligen Schluß, daß Technisierung und Rationalisierung zu einer falschen Selektion führen und daß deshalb der biologisch wertvollere Nachwuchs der zahlenmäßig rückläufigen »schaffenden Stände«, also das gute Blut, durch eine wirkungsvolle Gegenselektion besonders gefördert werden müsse. So finden sich »Blut und Boden- in der Defensivideologie der vorindustriellen Gruppen im Zeichen des Antisemitismus zusammen. Dieses ideologische Stereotyp ist schon um die Jahrhundertwende in den Reihen des »Bundes der Landwirtee zum politischen Schlagwort geworden.

Damit ist das Erdreich vorbereitet, auf dem Gobineaus Rassenlehre Wurzeln schlagen

13. Ober die Bedeutung der Rassenfragen für den Antisemitismus vergleiche man neben dem oben zitierten Artikel von *Bein* auch denjenigen von *H.* G. *Zmarzlik,* in: Vierteljahrshefle für Zeitgeschichte 1963, S. 247 *H.,* mit wichtigsten Literaturverweisen.

kann. Denn der Gegensatz von gutem und schlechtem Blut, damals noch im Begriffspaar von Natürlich-Gutem und Zivilisatorisch-Schlechtem vertreten, findet nun eine tiefere Begründung in Gobineaus Unterscheidung zwischen wertvollen und minderwertigen Rassen. Sie wird nun aber in Deutschland und österreich entscheidend weiterentwickelt, und zwar so, daß die *Unabänderlichkeit* rassischer Eigenschaften postuliert wird. Das ist die Quintessenz der Rassenlehre *Eugen Dührings,* die dieser sehr lapidar folgendermaßen formuliert: »Wo die Natur schon etwas verfehlt hat, da kann nachträglich durch die Erziehung nichts mehr verändert werden.« So führt zum Beispiel der deutsche Orientologe *Wahrmund* die jüdischen Eigenschaften auf die Natur der Juden als Nomadenvolk zurück und verleiht ihnen dermaßen den Charakter der Unabänderlichkeit. Die Rassentheoretiker *Plötz* und *Schallmeyer* ziehen den letzten, schwerwiegenden Schluß, daß die durch die Zivilisation ins Ungleichgewicht geratene natürliche Auslese nur durch Sterilisierung gutzumachen sei. Hitler wird diese durdi die Methode der Ausrottung und Vernichtung ersetzen.

Die Rassentheorie muß also letztlich begriffen werden als Protest gegen den ganzen bisherigen Gang der Geschichte. Hier trifft sie sich mit *Nietzsches* Lehre von der Degeneration des Menschen durch den Geist. Von dieser kann die Menschheit nur befreit werden, wenn der von der Zivilisation verschüttete, allein von Naturinstinkten bestimmte Kraftmensch sein Erlösungwerk beginnen kann. Vernichtung alles Minderwertigen ist also die Konsequenz des mittelständischen Minderwertigkeitskomplexes, heißen diese Minderwertigen nun Juden oder Proletarier. Der rassische Antisemitismus ist also letztlich ganz einfach eine Methode, wie eine sich total gefährdet fühlende und darum psychisch erkrankte Minderheit ihren Minderwertigkeitskomplex abreagiert. Anders ausgedrückt: Der Antisemitismus ist, wie es ein Sozialist treffend ausgedrückt hat, »der Sozialismus der dummen Kerls«, eine Art Morphinismus des kleinen Mannes, des Proletaroiden, der sich gegen den vermeintlichen Abstieg ins Fabrikproletariat zur Wehr setzt. Es ist bezeichnend, daß er seine treuesten Anhänger nun auch in jenen nachindustriellen Erwerbsschichten findet, die sich vom Fabrikproletarier demonstrativ sozial abheben wollen, in den Kreisen der kleinen kaufmännischen Angestellten. Der Verband der Handlungsgehilfen verschreibt sich zum Beispiel ganz und gar dem Antisemitismus. Dieser muß folglich als eine Art Sicherheitsventil verstanden werden, das all die genannten Sozialgruppen daran hindern soll, mit dem Sozialismus gemeinsame Sache zu machen, also eine Art Gegenideologie gegen die Proletarisierungsprognose von Marx, die in der damaligen Depression von den Sozialisten propagandistisch unermüdlich ausgetrommelt worden ist. Der Marxismus ist also am Antisemitismus durchaus nicht unschuldig, obschon er diesen politisch bekämpft.

3. DER ANTISEMITISMUS ALS BEGLEITERSCHEINUNG DES ÜBERGANGS ZUR MASSENGESELLSCHAFT

In der Zeit der großen Depression treten auf dem Festlande die Massen fast sprunghaft in die Politik. Auch hier fällt der Gegensatz zu Großbritannien in die Augen. In England erstreckt sich dieser Prozeß über beinahe hundert Jahre. In Deutschland dagegen werden

die Massen von Bismarck 1871 aus rein taktischen Gründen mit dem allgemeinen Wahlrecht förmlich überrumpelt. Bismarck tut dies in der geheimen Absicht, es so zu manipulieren, daß es nur den »guten«, das heißt, vorindustriellen Gruppen, und damit dem Adel und der Monarchie dienen soll. Der Antisemitismus wird unter diesen Umständen tatsächlich zur taktischen Waffe der konservativen Parteien und Interessenverbände gegen die für sie beängstigend steigende »rote Flut«. In diesem Zeichen wird noch 1932 die Nationale Front Hitlers mit den Deutschnationalen gegen die Linke geschlossen.

Hitler bezeugt in »Mein Kampf«, daß ihm diese taktische Seite des Antisemitismus schon sehr früh aufgegangen ist. In einem überblick über den Antisemitismus Alt-österreichs rügt er, daß die alldeutsche Bewegung des *Freiherrn von Schönerer* nicht sozial genug gewesen sei, um die Massen zu gewinnen. Bei dem Christlichsozialen *Lueger* lobt er die soziale Taktik zur Gewinnung der Massen, kritisiert aber sein mangelndes Verständnis für die Rassenideologie. In der Tat, von Lueger stammt der bekannte Ausspruch: »Wer a Jud is, dös bestimm ich.« Eine wirkungsvolle Massenpartei in diesem Sinne, so schließt Hitler, kann also nur entstehen, wenn die Massen durch die Rassenideologie entscheidend manipuliert werden können.

Im Gegensatz zum Marxismus, der zwar auch Emotionen entfacht, aber sie doch gleichzeitig durch die deterministische Automatik des ökonomischen Prozesses wieder bändigt, will der Hitlersche Antisemitismus ausschließlich Emotionen entbinden und Haß entfachen':'. Während der Marxismus den Klassenkampf in bloß potentielle, weil gebändigte Energie verwandelt, peitscht der Antisemitismus die Aggressivität auf der Grundlage eines Antisymbols auf. Dessen historische Bedeutung liegt darin, daß man damit die Massen sehr schnell und nach Belieben in *radikale Bereitscha/lsstellung* versetzen kann, wenn das »Gesetz«, nach dem er angetreten ist, dies zuläßt, das heißt in wirtschaftlichen und politischen Krisenlagen. Es ist bezeichnend, daß der Antisemitismus in den wirtschaftlichen Aufschwungsphasen von 1900 bis 1914 und von 1924 bis 1929 in Deutschland politisch zur Bedeutungslosigkeit herabsinkt. Die besondere Gefahr des rein taktischen Antisemitismus liegt darin, daß er das konservative Denken verdrängt, ohne daß es dessen Träger, die sich nach wie vor als Konservative betrachten, überhaupt zu registrieren vermögen! Zur eigentlich verheerenden Massenbewegung wird er aber erst dann, als die Niederlage im Ersten Weltkrieg und die Nachkriegsinflation in Deutschland das Bedürfnis nach einer Kompensationsideologie, das heißt einer Dauerhypnose, explosionsartig anwachsen läßt.

Der Gegensatz zwischen industriellen, teilindustriellen und vorindustriellen Zivilisationen beherrscht heute nicht mehr bloß ein einzelnes Land, sondern die ganze Welt. Wir haben die für uns schicksalhafte Frage nach den Aufgaben der Vorsprungsnationen weder für die Zeit des Antisemitismus noch für die heutige Zeit stellen können. Ich möchte sie immerhin mit dem Gedanken berühren, wie unendlich schwierig es für den Hilfswilligen

---

14. Das wird besonders eindrücklich von *Eva* G. *Reichmann:* Flucht in den Haß. Die Ursache der deutschen judenkatastrophe, Frankfurt o.], (Übersetzung aus dem Englischen), dargestellt, einem der besten je über den Antisemitismus geschriebenen Bücher.

ist, dem Hilfsbedürftigen so zu helfen, daß man ihm nicht in der Pose dessen begegnet, der es weitergebracht hat, sondern auf der Ebene mitmenschlicher Brüderlichkeit. Und doch hängt von diesem Können oder Nichtkönnen vielleicht das Schicksal unserer Welt ab.

Prof. Dr. E. Gruner *eH 3084 Wabern b. Bern (Schweiz)*

Die Anwendung des theologischen Kriteriums Gesetz/Evangelium auf gesellschaftliche Strukturprobleme

YON KURT STAUB

Vorbemerkung: Dieser Aufsatz wurde ursprünglich als Arbeitsgrundlage für einen Einführungskurs in theologische Ethik für Sozialarbeiter verfaßt. Diese Entstehungssituation schimmert hin und wieder - vor allem in den erläuternden Formulierungen - noch durch.

1. EINLEITUNG

Jürgen Moltmann hat die Theologie *Rudolj Bultmanns* als »Kult der neuen Subjektivität« kritisiert! und darauf hingewiesen, daß diese Theologie ihre eigene gesellschaftliche Bedingtheit und Abhängigkeit zuwenig durchschaut. Sie befinde sich wissenssoziologisch genau in dem privaten Raum, wohin sie die Gesellschaft als Innerlichkeit und Erbaulichkeit des Individuums gestellt hat, um sich von ihr zu emanzipieren. Hier stoßen wir unter soziologischem Aspekt auf das Problem des Verstehens (= Problem der Hermeneutik). Obwohl die Theologie der wissenschaftlichen Arbeit Rudolf Bultmanns und mancher seiner Schüler sehr viele Erkenntnisse von bleibendem Wert verdankt, haben diese doch - wie wir heute wohl schärfer sehen - die gesellschaftliche Bedingtheit (zum Teil auch Schichtbedingtheit, wie sich an theologischen Ethiken zeigen ließe) der Fragen, welche sie ans Neue Testament und dementsprechend der Antworten, die sie darauf fanden, zuwenig wahrgenommen-. Im folgenden soll nun ein Versuch unternommen werden, der übersehe-

---

1. Theologie der Hoffnung, Christian Kaiser Verlag 1965, S. 287-292.
2. Dieselbe Kritik würde zweifellos auch viele Aussagen theologischer Ethiken treffen. Es würde sich lohnen, in dieser Richtung einmal eine systematische Inhaltsanalyse durchzuführen.
   Vgl. z, B. *H. Begemann:* Strukturwandel der Familie, Furche Verlag 1960; S. 260, Anm. 18.
   »Nach christlichem Verständnis steht es außer jeder Diskussion, daß die geschlechtliche Vereinigung der Ehe vorbehalten werden muß und nicht willkürlich vorweggenommen werden darf, weil sie Ausdruck für die totale, ungeteilte Hingabe ist, wie man sie eben nur einem einzigen darbringen kann.e Wenn man etwas nicht einmal diskutieren darf, ist wohl Skepsis am Platz. Im Alten Testament war ja mindestens für den Mann sowohl außerehelicher wie auch vorehelicher Geschlechtsverkehr gestattet (vgl, *Gyula Barczay:* Revolution der Moral, Zwingli Verlag, Zürich 1967, S. 174).
   Werden hier nicht diskussionslose Mittelschichtsnormen als Gotteswillen ausgegeben?

nen - im Neuen Testament aber auch vorhanden - gesellschaftlichen oder strukturellen Dimension näher zu kommen. Wir gehen dabei so vor, daß wir neutestamentliche Texte einmal sowohl mittels theologischer als auch mittels soziologischer Denkkategorien analysieren und uns die Frage stellen, was die Auswirkungen der theologischen Verkündigung des »sola gratia« (= Rechtfertigung aus Gnade allein) *für Strukturprobleme* in der frühen Christenheit waren und für Christen heute sein könnten.

II. INTERPRETATION DER KAPITEL 12-14 DES ERSTEN BRIEFES AN DIE KORINTHISCHE GEMEINDE

1. Die Konfliktsituation in Korinth

Paulus ist von der durch ihn etwa im Jahre 50 n. Chr. gegründeten Gemeinde zu verschiedenen Problemen um Rat gefragt worden. In unseren Kapiteln beantwortet er eine solche Anfrage in bezug auf die »Geistesgaben«>, Hinter dieser Anfrage stand das Problem und der Streit über die Konsequenzen des Glaubens. Die eine Gruppe vertrat die Meinung, daß mit der Taufe der Christ eine Art übernatürliche Kraft, den Heiligen Geist, bekomme, die nun als göttliche Kraft in ihm wirke. Als Beweis dafür galten nun die »Geistesgaben«, allen voran das »Zungenreden«, ein Reden im Zustand der Ekstase und der Verzückung, bei dem ohne Zusammenhang einzelne Laute oder Worte hervorgebracht wurden. Uns ist diese Art Religiosität am ehesten noch bekannt durch die Negro-Spirituals, wobei bei diesen allerdings noch sinnvolle Worte und Sätze gesungen werden. Als weitere Beweise für die Wirkung des Heiligen Geistes galten Wunderheilungen und Wundertaten ganz allgemein. Diese Vorstellungswelt läßt sich auch deutlich erkennen in Apostelgeschichte 5, 12 bis 16, wo Petrus im Rückblick zu einem großen Wundertäter verklärt wird. Dasselbe geschah übrigens schon im ältesten Evangelium, im Markusevangelium, mit Jesus selbst. Glaube hat sich hier - wie dies immer geschieht - *in den Vorstellungen seiner Zeit* ausgedrückt und in diesen Vorstellungen Jesu Leben und das Leben der Apostel verstanden und beschrieben. Diese von uns heute als Vergewaltigung der historischen Ereignisse empfundene Geschichtsdarstellung erfolgte von theologischen überlegungen her und drückt das theologische Bekenntnis aus:

1. Theologisches Bekenntnis: Jesus (Petrus) war ein Mann mit göttlicher Vollmacht und göttlichem Auftrag.

2. Zeitbedingte Denkkategorie: Leute mit göttlicher Vollmacht können Wunder tun",

3. Theologische Geschichtskonstruktion: Also hat Jesus (Petrus) sicher auch Wunder, oder sogar noch größere Wunder als alle andern Menschen mit göttlicher Vollmacht, getan[5].

---

3. Dem Zweck dieses Aufsatzes entsprechend verzichten wir im folgenden auf detaillierte exegetische Be1egung. Im wesentlichen folgen wir der Auslegung des ersten Korintherbriefes durch Hans Conzelmann, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1969. Die *soziologische* Interpretation allerdings erfolgte durch den Verfasser.

4. Vgl. Apostelgeschichte 8,9-13.

5. Damit soll nicht bestritten werden, daß die Urchristenheit außergewöhnliche Erfahrungen gemacht hat.

Gemeinsam ist all diesen Beispielen, daß die Gegenwart Gottes in den außergewöhnlichen und staunenerregenden Taten (= »Wunder«) gesehen wurde.

In Korinth war nun der Konflikt daraus entbrannt, daß diejenigen, die über die Begabung des Zungenredens verfügten, sich - im Gegensatz zu den übrigen, welche diese Begabung nicht hatten - als diejenigen verstanden, die über den Heiligen Geist verfügten, die andern diskriminierten und auch den Gemeindegottesdienst zu einem Meeting der Zungenredner und durch Ekstase hingerissenen Propheten- umfunktionieren wollten. Den übrigen Gemeindegliedern wäre dann nur noch die Rolle der staunenden Bewunderer ihres geistliehen Könnens zugefallen. Vermutlich haben diese Gemeindeglieder die Anfrage an Paulus gerichtet.

Soziologisch betrachtet, versuchen die Zungenredner in Korinth einer Ideologie/ zum Durchbruch zu verhelfen, welche neue soziale Prestigekriterien legitimieren soll.

In der Soziologie sind allgemein bekannte Prestigekriterien beispielsweise familiäre Herkunft, Rasse, Reichtum, Bildung, Geschlecht etc, In allen Gesellschaften ist nun eine Differenzierung nach sozialem Prestige im Vorhandensein einer sozialen Schichtung erkennbar. Den einzelnen Schichten entsprechen in der Regel auch bestimmte gesellschaftliche Rollen. Diese Rollen stellen den funktionalen Aspekt der aus dem sozialen Prestige abgeleiteten Macht dar, und zwar unabhängig davon, ob solches Prestige zugeschrieben (z, B. Prestige als Frau, Adliger etc.) oder erworben ist (z. B. Sozialarbeiter durch bestandene Ausbildung)".

Wenden wir diese soziologischen Kategorien auf die korinthische Situation an, so erkennen wir im Zungenreden ein den oben genannten Beispielen entsprechendes Prestigekriterium. Die Zungenredner wollen also einem neuen (zugeschriebenen) Prestigekriterium zum Durchbruch verhelfen und damit - gemäß den oben geschilderten soziologischen Gesetzmäßigkeiten - eine neue Schichtung einführen und damit letztlich eine neue Machtstruktur zu ihren eigenen Gunsten, in der sie den höchsten Status einnehmen. Dies wird bestätigt durch den 2. Brief an die Korinther, wo mit Hilfe der neuen Prestigekriterien Paulus die Legitimität als Apostel bestritten wird: 10, 1-3 wird ihm vorgeworfen, »er wandle nach dem Fleisdie«, das heißt, er sei kein Geistbegabter. und **11,4.5.13** wird deutlich, daß andere den Aposteltitel für sich beanspruchen".

Das historisch Erweisbare führt allerdings nicht über den Bereich auch anderswo bezeugter, psychisch-somatischer Heilwirkung hinaus (vgl. Artikel .Wunder im NT«, von *E. Kdsemann,* in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl.).

6. Vgl, 14,32. Paulus wehrt sich hier gegen eine Auffassung von Prophetie, nach welcher der Prophet, ähnlich wie der Zungenredner, durch ekstatische Verzückung den Beweis dafür liefert, daß er den Heiligen Geist besitzt. Für Paulus ist Prophetie (in der Zürcher Bibel = Reden aus Eingebung) Erbauung, Ermahnung und Tröstung der Gemeinde, anders formuliert: Aktualisierung des Willens Gottes für die gegenwärtige Situation, wie sich aus Kap. 14 Vers 3 erschließen läßt.
7. Unter Ideologie verstehen wir im folgenden »ein System des gesellschaftlichen Denkens, worin die außerempirischen Kategorien und die Auswahl des empirischen Materials durch die gesellschaftlichen Interessen und Effekte des Betrachtenden beeinflußt, wenn nicht gänzlich bestimmt werdene (Artikel »Ideologie« von *N. Birnbaum,* Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl.),
8. Vgl. dazu: *Peter Heintz:* Einführung in die soziologische Theorie, Ferdinand Enke Verlag, Stutegart 1962, Kapitel »Macht und Prestige« und die dort angegebene Literatur.
9. Es ist zwar in der Forschung umstritten, ob Paulus es im 2 Kor auch noch mit denselben Gegnern zu tun

2.1. Kritik an der die neuen Prestigekriterien legitimierenden Ideologie durch empirische Analyse.

In 12, 2 setzt Paulus mit seiner Kritik ein, und zwar, wie wir heute sagen würden, mit einer Methode, die sich schon seit langer Zeit einen wesentlichen Platz in der wissenschaftlichen Bibelauslegung errungen hat: mit vergleichender Analyse. Er erinnert sie an ein empirisches Faktum, nämlich daran, daß sie - als sie noch Heiden waren – sich zu den »stummen Götzen«10 unwiderstehlich hinziehen ließen (zu ergänzen ist: in der Ekstase), wie sie eben hingezogen wurden. Ekstase kann also nicht das unterscheidend Christliche sein, denn Ekstase haben sie ja schon als Heiden geübt!

Hier verbindet sich also christlicher Glaube mit empirischer Analyse zur Kritik an einer Machtpositionen legitimierenden Ideologie. Wir stoßen hier also auf die mögliche und nötige Nahtstelle zwischen der Theologie und den Sozialwissenschaften, wobei ja kaum betont zu werden braucht, daß es sich bei Paulus nur um den Ansatz zu empirischer Analyse handelt und nicht um Sozialwissenschaften mit einer ausgebauten und ausgefeilten Methodologie im modernen Sinne des Begriffes. Immerhin ist dieser Ansatz als solcher beachtenswert genug und nicht etwa zufällig. Theologie und empirische Sozialwissenschaft treffen sich in ihrem ideologiekritischen Anliegen. Für den Theologen ist diese Ideologiekritik in der Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben allein begründet, das heißt darin, daß den Menschen vor Gott keine irgendwie gearteten Leistungen rechtfertigen, heißen diese nun Gehorsam gegen das jüdische Gesetz-t, Verehrung von Gestirnen und entsprechenden Kalendertagenl-, Zungenreden, wie im vorliegenden Text, oder kein Massenmensch sein[13] etc. Was diese Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben allein (sola fide) oder, wie sie häufig auch bezeichnet wird, aus Gnade allein (sola gratia) genauer bedeutet - vor allem in ihren sozialen Konsequenzen - soll nun im folgenden noch verdeutlicht werden.

2.2. Theologische Kritik an der korinthischen Ideologie.

2.2.1. Korrektur des Geistverständnisses und Neuprägung des Begriffes Charisma zu einem theologischen Begriff als Konkretisierung der Bedeutung von Gnade. In Vers 3 stellt Paulus das Geistverständnis der Korinther in Frage. Der Akzent liegt dabei auf dem zweiten Teil des Verses: »... niemand kann sagen, Herr ist Jesus, außer im heiligen Geist.« Paulus teilt mit den Korinthern und seiner Zeit die Denkkategorie, daß der Glaubende an der göttlichen Macht teilhat, indem er den Heiligen Geist empfängt (V. 13). Aber er *inter-*

habe. Aber auch wenn dies nicht der Fall sein sollte, zielt doch der Angriff der neuen Gegner auf denselben Punkt: Der Glaube weist sich in der Geistbegabung. das heißt konkret in Wundertaten und machtvoller Rede, aus.

10. Stumm ist hier eine traditionelle Bezeichnung der jüdischen Polemik gegen die Götzen und weist nur darauf hin, daß der heidnische Kult vergeblich ist, ja, an die Macht der Dämonen ausliefert, nicht aber, daß es bei ihm still zugeht. Vgl. *H. Conzelmann,* a.a.O, zur Stelle.
11. Zum Beispiel Lk 18,9-14.
12. Gal 4,9.10.
13. *Peter R. Hojstdtter:* Gruppendynamik, Rowohlt Verlag 1957, S. 7-12.

pretiert diese Teilhabe an der göttlichen Macht, den Heiligen Geist, anders: Er äußert sich nicht primär in Wundertaten und Zungenreden, sondern im Glaubensbekenntnis jedes Christen im Gottesdienst »Herr ist jesus«. Der Heilige Geist ist also nicht exklusiver Besitz einer Elite, sondern überall dort am Werk, wo sich jemand zum Glauben an Jesus bekennt.

In Vers 4 führt Paulus seine Kritik an der korinthischen Ideologie fort, indem er einen neuen theologischen Begriff prägt, den Begriff »Charisma«, Dieser von der Zürcher Bibel als »Gnadengabe« übersetzte Begriff bedeutete in der profanen Sprache ursprünglich ganz allgemein »wohlwollend gespendete Gabe«, Indem Paulus an unserer Stelle den korinthischen Begriff Geistesgaben durch diesen neuen Begriff diarismata ersetzt, hebt er hervor, daß Begabungen wie Wundertun oder Zungenreden als geschenkte Gaben zu betrachten sind, das heißt nicht dazu dienen können, eine besondere Stellung vor Gott und den Menschen zu legitimieren. Mit dieser Aussage aktualisiert er in einer veränderten Zeit und Situation in neuer Sprache die Verkündigung Jesu, wie sie im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,9-14) vorliegt, nämlich, daß Gott dem Menschen ohne Bedingungen nahe ist und ihn nicht auf Grund von Leistungen rechtfertigt.

Wie sich Vers 4 ableiten läßt, gehört für Paulus zum Begriff der Gnadengaben auch ihre Verschiedenheit (vgl. die Aufzählung V. 5-11 und noch anschaulicher V. 28-30). Darin liegt nochmals eine Spitze gegen diejenigen, welche einzelne Gaben wie Zungenreden oder Wundertaten als die einzigen Geistesgaben interpretieren wollen.

Dieses paulinische Verständnis der Geistesgaben als Gnadengaben läßt sich nun durch eine Beobachtung in Vers 28 noch präzisieren. Paulus hat hier Begabungen angeführt wie Lehren, Hilfeleistungen, Leitung (= Führerqualitäten), *die absolut nichts Wunderhafles an sich haben.* Die von uns eingangs beschriebene korinthische Gruppe hätte diese Fähigkeiten aus diesem Grund nicht als Gaben des Heiligen Geistes anerkannt. Hier wird also wieder die paulinische Korrektur sichtbar: Für Paulus macht nicht das Wunderhafte den Glauben oder die Teilnahme an Gottes Allmacht aus (in der damaligen Terminologie am Heiligen Geist). Für ihn sind auch ganz gewöhnliche Begabungen, erworbene Fähigkeiten oder alltägliche Dienstleistungen Geistesgaben, sofern sie nicht mehr dazu dienen, sich auf Kosten der andern eine Machtstellung zu erobern, sondern der gegenseitigen Hilfe[14] und der auf gegenseitiger Ergänzung beruhenden Kooperation'>,

Exkurs zum Thema Wunder. Paulus vollzieht also in unserem Text aus *theologischen* Gründen Kritik an Wundern. Wunder ist dabei zu verstehen als auffallendes, staunenerregendes Geschehen. Wunder, verstanden als Außerkraftsetzen der Naturgesetze, ist ja eine Definition mittels Denkkategorien, die damals noch gar nicht existierten. Wenn man damals eine Herzplantation vorgeführt hätte, wäre sie auch als Wunder bezeichnet worden. Wir haben ja auch dargelegt, wie zauberhafte Züge auf Jesus und Petrus rückprojiziert wurden. Theologische Überzeugungen haben in diesen Fällen historische Ereignisse umkonstruiert. Dies ist auf weite Strecken im Neuen Testament geschehen. Es muß deshalb

14. Diesen Gedanken entnehmen wir Vers 25, wo Paulus das der Biologie entnommene Bild künstlich und gewaltsam in dieser Richtung aufsprengt. Das Bild gibt ja nur den Gedanken der auf gegenseitiger Ergänzung beruhenden Kooperation Verschiedenartiger als Vergleichspunkt her.
15. Darin sehen wir den Kerngedanken, der mit dem Bild ausgedrückt werden soll (vgl. Anm. 14).

immer vorsichtig geprüft werden, was an biblischen Szenen auf den historischen Jesus zurückgeht und was Gesdlichtskonstruktion der Gemeinde - geleitet von ihrem theologisdien Bekenntnis - ist. Nach der Vorstellung von Paulus wirkt zwar der Heilige Geist auch in den auffallenden Wundertaten; soweit teilt er die Denkkategorien seiner Zeit. Für ihn ist aber das Wunderhafte nicht das Zentrale am Glauben, auch kein Glaubensbeweis. Wenn man schon den Begriff Wunder beibehalten will, dann würde das eigentliche Wunder im Sinne des Paulus darin bestehen, daß der Mensch seine Fähigkeiten nicht mehr zur Selbstrechtfertigung braucht, das heißt, um sich selbst illegitime Machtpositionen gegenüber Gott und den andern Menschen anzueignen.

2.2.2. Der eschatologische Vorbehalt: Die Vergänglichkeit der Charismen im Vergleich zur Liebe (Kapitell3). Dieses berühmte Hohelied der Liebe ist nochmals eine Kritik an der korinthischen Auffassung der Geistesgaben. Wie sich aus 4, 7.8 entnehmen läßt, ist die von Paulus kritisierte Gruppe überzeugt, den Anteil an Gottes Herrschafl: schon zu besitzen, indem sie den Geist besitzen, worin sie sich durch den Besitz der »Geistesgaben«, wie Wundertaten vollbringen und Zungenreden können, bestätigt fühlen. Anders formuliert: für sie ist das Weitende schon hereingebrochen und das Reich Gottes verwirklicht, weil der Heilige Geist als göttliche Macht in ihnen wirkt. Eventuell haben sie auch schon, wie dies im 2. Timotheusbrief 2,18 berichtet wird, behauptet, schon auferstanden zu sein. Auf jeden FaU geht es bei ihnen um dieselbe Art von Bagatellisierung der irdischen Realität: Sie fühlen sich durch den Besitz des Geistes schon vergöttlicht und damit den Anfechtungen der irdischen Vergänglichkeit enthoben. Sie haben also keine noch ausstehende Zukunfl: mehr vor sich.

Es handeIt sich bei dieser religiösen Bewegung um eine überlagerung und Umformung des christlichen, auf Zukunfl: gerichteten Glaubens durch die griechische Denkweise in derselben Richtung - nur viel extremer - wie sie Jürgen Moltmann in ihren Nachwirkungen bei Rudolf BuItmann und anderen Theologen kritisiert hat[16]. Die stets neue Offenheit für Gottes Zukunfl: ist bei dieser religiösen Bewegung der Sicherheit, das Ziel der Geschichte – das heißt, die Vollendung - erreicht zu haben, gewichen.

Paulus setzt nun in diesem Kapitel mit seinen Ausführungen ein bei denjenigen Geistesgaben, die in Korinth eine hervorragende RoUe spielen, aUen voran die Zungenrede. Diese unter den korinthischen Gegnern des Paulus anerkannten Werte werden nun relativiert: Ohne Liebe sind sie nichts wert. In Vers 8 wird kritisch zu den am meisten geschätzten Geistesgaben SteUung genommen: Sie sind nicht Zeichen dafür, daß das Reich Gottes schon da ist, sondern sie werden vergehen, wenn das VoUkommene kommen wird, was auf Grund der sprachlichen Analyse auf das Weitende hin zu deuten ist.

Nur die Liebe vergeht niemals! Für das Leben des Christen bleiben also Glaube, Hoffnung (= Offenheit für die Zukunfl: Gottes) und Liebe in Geltung.

2.2.3. Vor Gott haben nicht nur die neuen Prestigekriterien der Zungenredner, sondern auch die in der Gesellschaft geltenden Prestigekriterien keine Geltung. Paulus hat nicht nur mittels empirischer und theologischer Argumentation den Versuch der korinthischen Gruppe, welche neue zugeschriebene Prestigekriterien einführen wollte, kritisiert, sondern auch

16. [urgen Moltmann: Theologie der Hoffnung, Christian Kaiser Verlag 1964, S. 34.

die bestehenden gesellscha/llichen Prestigekriterien für Christen als ungültig erklärt: Im Leibe Christi, das heißt innerhalb der christlichen Kirche, gibt es weder Juden noch Griechen, weder Sklaven noch Freie (12, 13). Noch anschaulicher wird derselbe Gedanke in Ga13, 26 formuliert:

»Denn ihr alle seid Söhne Gottes durch den Glauben an Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft worden seid, habt Christus angezogen. Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist nicht Mann und Weib; denn ihr alle seid einer in Christus jesus.«

Vor Gott können weder soziale Herkunft noch gesellschaftlicher Status", noch Leistungen Ansprüche legitimierents.

Aus diesem Grunde verlieren für den Glaubenden die gesellschaftlichen Prestigekriterien ihre Geltung *zugunsten eines andem Kriteriums* (soziologisch präziser formuliert: zugunsten anderer Werte) - nämlich des auf Grund der tradierten Verkündigung Jesu *durch das eigene Gewissen erkannten Gehorsamsanspruchs Gottes.* Damit wird auch der gesellschaftliche Status, sowohl für die Selbsteinschätzung wie auch für das Verhalten, bedeutungslos oder mindestens relativiert, was sich am Beispiel des christlichen Freiheitsverständnisses erkennen läßt. Freiheit ist für den Christen primär Freiheit, dem Gehorsamsanspruch Gottes Folge zu leisten, wobei das Erfüllen gesellschaftlicher Prestigekriterien oder der gesellschaftliche Status mit dieser Art Freiheit nicht direkt zusammenhängen, wie 7, 22 zeigt:

»Denn der im Herrn berufene Sklave ist Freigelassener des Herrn. Ebenso ist der berufene Freie Sklave Christi.«

Dabei ist es nun aber wesentlich zu beachten, daß aus dieser Aufhebung der Gültigkeit der gesellschaftlichen Prestigekriterien und der Relativierung der Bedeutsamkeit des gesellschaftlichen Status doch auch Konsequenzen für das Verhalten im sozialen Bereich gezogen werden. So hat Paulus versucht, im Bereich der christlichen Gemeinde - das heißt im gesellschaftlich nicht oder wenig normierten Raum, der Möglichkeiten ungehinderter Innovation offenließ19 - ein neues Modell des Zusammenlebens und der Kooperation zu realisieren. *Die Verkündigung der Rechtfertigung aus Glauben allein hat also schon zur Zeit des Neuen Testamentes auch Konsequenzen für die Gestaltung gesellschaftlicher Strukturen gehabt!*

Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir annehmen, daß wir durch die Analyse dieses von äußern gesellschaftlichen Einflüssen und Begrenzungen weitgehend ungehindert gestalteten Modells am deutlichsten Kriterien erkennen können, nach denen von der paulinischen Rechtfertigungslehre gesellschaftliche Strukturen zu gestalten sind. Nur in diesem leeren, das heißt von der Gesellschaft nicht normierten Raum bestand ja für die christliche Gemeinde die Möglichkeit, gesellschaftliche Strukturen zu gestalten, denn die Christen der ersten Gemeinden gehörten ja fast ausnahmslos der gesellschaftlich machtlosen Unterschicht an. Damit ist keinesfalls gemeint, daß man nun dieses Modell unreflektiert in eine sehr an-

---

17. Status verstehen wir hier im Sinne von Ralph Linton als »Stellung eines Individuums in einem Oefüge«, die auf einer Reihe von Rechten und Pflichten beruht (vgl, Fischer-Lexiken der Soziologie, S. 136).
18. Vgl. z. B. Lk 18,9 **ff.**
19. Vgl. die Ausführungen über die Familie (2.3.1.).

dere Gesellschaft und vor allem von einem abgeschirmten, gesellschaftlich nicht oder wenig normierten Bereich auf andere Bereiche der Gesellschaft oder gar auf die Gesamtgesellschaft übertragen könne. Hingegen kann heute versucht werden, *unter veränderten Bedingungen die Bewegung des Glaubens zur verantwortlichen Gestaltung von gesellschafllichen Strukturen in der von Paulus gewiesenen Richtung nachzuvollziehen.* Dabei bedarf dieser Nachvollzug selbstverständlich der sorgfältigen Prüfung der heutigen gesellschaftlichen Bedingungen, die nur unter Berücksichtigung der Resultate verschiedenster Sozialwissenschaften erfolgen kann.

2.3. Das von Paulus entworfene Strukturmodell der Kirche: Ein Versuch, Zusammenleben und Kooperation ohne Schichtung und hierarchische Statusdifferenzierung (wobei sich dies, wie wir nodi sehen werden, auch im gesellschaftlich abgeschirmten Raum der Kirdie nicht völlig verwirklichen ließ) *und mit einem Minimum an fester Struktur und dafür einem Maximum an Flexibilität und Spontaneität zu gestalten.*

2.3.1. Im letzten Abschnitt haben wir dargelegt, daß Paulus die Prestigekriterien der Geeellschafl für die Christen als ungültig erklärt hat und anschließend behauptet, daß daraus auch Konsequenzen für das soziale Verhalten gezogen worden seien. Diese Behauptung soll nun im einzelnen noch belegt werden. Wir greifen dafür auf das 6. Kapitel desselben Briefes an die korinthische Gemeinde zurück. Dort schreibt Paulus in Vers 4–8:

»Wenn ihr nun Rechtshändel über Dinge des gewöhnlichen Lebens habt, so setzt ihr gerade die, welche bei der Gemeinde veramtet sind, zu Richtern! Zur Beschämung sage ich es euch. So wenig ist unter euch irgendein Weiser, der zwischen Bruder und Bruder entscheiden könnte, sondern ein Bruder zieht den andern vor Geridu, und das vor Ungläubige? Nun ist das überhaupt schon ein Fehler an euch, daß ihr Rechtshändel untereinander habt. Warum laßt ihr euch nicht lieber Unrecht tun? Warum laßt ihr euch nicht lieber berauben, sondern übt selber Unrecht und Beraubung, und das an Brüdern?«

Das von Paulus in diesem Abschnitt kritisierte Austragen von Konflikten vor heidnisehen Richtern bedeutet, soziologisch betrachtet, daß der gesellsdiafllidie Status der Beteiligten - zum Beispiel der Status Sklave oder Herr, Mann oder Frau - relevant ist. Gerade dies lehnt aber Paulus ab. Er fordert im Gegenteil, daß der neue egalitäre Status »Bruder« (in Ga13, 26 wird ein anderer Begriff: »Sohn Gottes- gebraucht, um den neuen egalitären Status zu bezeichnen) die Konfliktlösung bestimmt.

Ein gegenwärtiger Vorgang, der Parallelen zum paulinisdien Modell der Kooperation in der diristliehen Gemeinde aufweist, kann uns helfen, deutlicher zu verstehen, um weldies Problem es hier geht. Die moderne Kleinfamilie ist auf weite Strecken ein solcher abgeschirmter Bereich, wie dies offenbar für Paulus die christliehe Gemeinde sein sollte. In diesem abgeschirmten Raum sind die gesellschaftlichen Normen vielerorts daran, sich zu ändern, da die Kontrolle durch die Gesellschaft gering ist. So bildet sich gegenwärtig vielerorts eine neue Rollenverteilung zwischen Mann und Frau heraus, wobei diese Rollenverteilung durch große Flexibilität und individuelle Abstimmung auf Begabungen und Neigungen der Partner sowie auf die von der Familie aktuell zu lösenden Aufgaben gekennzeichnet ist. So ist es ja heute nicht mehr selten, daß der Mann abtrocknet oder Kinder

wickelt, eventuell auch kocht etc, Im Moment, wo nun aber Besuch kommt, wird der Mann häufig rasch das Abtrockenruch verschwinden lassen, da nun die Kontrolle nach dem Maßstab der offiziellen gesellschaftlichen Normen durch den Besuch erfolgen kann, was sich in Sanktionen - zum Beispiel lächerlich machen - äußern kann. Auch im Fall eines Konfliktes zwischen Ehepartnern ist es denkbar, daß der Mann wieder auf seinen in der Gesellschaft geltenden Status und die diesen definierenden Normen zurückgreift, zum Beispiel auf Bestimmungen des Zivilgesetzbuches wie Artikel 160: »er (d. h. der Ehemann) bestimmt die eheliche Wohnung ...«, oder Artikel 161: »sie (die Ehefrau) führt den Haushalt« etc. Im Extremfall könnte er sogar noch auf das gesellschaftliche Kontrollorgan, das Gericht, zurückgreifen.

Genau diesen Rekurs auf den gesellschaftlichen Status und die gesellschaftlichen Normen kritisiert nun aber Paulus bei den Korinthern. Der Konflikt soll auf Grund des neuen egalitären Status »Bruder« oder »Sohn Gottes« geregelt werden. Zu diesem neuen Status gehört als Pflicht, sich eher Unrecht tun zu lassen, als sein Recht mit Machtmitteln durchzusetzen.

2.3.2. Dieser neue egalitäre Status »Bruder« oder »Sobn Gottes« soll nun nach Paulus auch die Kooperation in der Gemeinde bestimmen. Wie in 2.2.3. herausgearbeitet wurde, gilt nun in der Kirche nicht mehr der gesellschaftliche Status Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, sondern alle haben den Geist, das heißt in soziologischen Kategorien formuliert, alle erfüllen das in der Kirche allein relevante Prestigekriterium für den egalitären Status »Bruder« oder »Sohn Gottes«. Die diesem egalitären Status entsprechende neue Form der Kooperation versucht nun Paulus mittels des in der Antike beliebten Bildesö', des Organismus und seinen Gliedern, zu beschreiben: Der Leib ist nicht nur ein *Glied* (z.B. Zungenrednerl), sondern besteht aus einer Vielfalt von Gliedern, die aufeinander angewiesen sind. In der Ausgestaltung des Bildes ist nun vor allem in Vers 21 ff. die Bemühung des Paulus deutl(ch, eine Absetzurig von angesehenern Gliedern gegenüber »weniger ehrbaren« zu verhüten-', das heißt eine Schichtung und Status differenzierung innerhalb der Gemeinde zu verhindern. Gegenüber dem Absetzen einer Funktion als zentraler Funktion durch die Zungenredner wird die notwendige Vielfalt der Funktionen betont und die Solidarität der Funktionsträger: »Die Glieder sollen alle dieselbe Sorge füreinander tragen.« Wenn *ein* Glied leidet, sollen alle mitleiden; wenn *einem* Glied Herrliches zuteil wird, sollen sich alle mitfreuen. Damit wird dem Versuche der Zungenredner, sich als Oberschicht abzusetzen, die Forderung gegenseitiger Solidarität entgegengesetzt! Aus 14,26-30 können wir erkennen, daß diese Gemeinde auch noch keine institutionalisierten Rollen und Statuspositionen kennt. So fehlt zum Beispiel ein ordinierter Pfarrer als Amtsträger, der den Gottesdienst leitet. Dieser Tatsache entspricht auch die Beobachtung, daß Paulus seine Briefe immer an die gesamte Gemeinde schreibt und sich nicht etwa an irgend welche festen

---

20. Für unsern Zweck ist es nicht nötig, auf die komplizierte Diskussion um die religionsgeschichtlichen Hintergründe und die Bedeutung dieser Vorstellung näher einzugehen (vgl. dazu z, B. *H. Conzelmenn*, a.a.O. Zur Stelle).
21. Auch hier wieder eine gewaltsame Sprengung des Bildes. Paulus strapaziert das Bild, weil ihm dieser Gedanke für die Gemeinde wichtig ist (vgl. Anmerkung 14).

Gemeindeleiter wendet[22]. Jeder soll spontan seinen Beitrag leisten, und die Autorität soll sich jeweils funktional auf Grund des Beitrags des einzelnen zur Erreichung des Gruppenziels »Erbauung«, das heißt Erkennen und Tun des Willens Gottes in der gegenwärtigen Situation, ergeben. Wir stoßen hier also auf die unten angedeutete Parallele zur Rollenverteilung in der abgeschirmten modernen Kleinfamilie.

2.3.3. Auch im paulinischen Kirchenmodell läßt sich Statusdijferenzierung nicht völlig vermeiden: Modifizierung und Differenzierung des Modells. Wir haben im Titel dieses Gesamtabschnittes schon angetönt, daß sich auch im paulinischen Modell der Kirche eine interne Statusdifferenzierung nicht völlig vermeiden ließ. Sie wird zum Beispiel sichtbar in Kap. 9, 1-6, wo die den besonderen Status der Apostel innerhalb der Kirche kennzeichnenden speziellen Rechte - zum Beispiel das Recht, auf Kosten der Gemeinde zu essen und zu trinken, oder das Recht, »eine Schwester als Ehefrau mitzunehmen« - beschrieben werden.

Es ist verständlich, daß sich diese besonderen Rechte im Zusammenhang mit der besonderen Funktion der Apostel als von Gemeinde zu Gemeinde reisender Verkündiger herausgebildet haben. Dies ändert aber nichts daran, daß es offenbar schon in den frühen Gemeinden eine an der Differenzierung von spezifischen Funktionen anknüpfende Statusdifferenzierung gab.

Das entsprechende Problem taucht auch bei den modernen Versuchen von Studenten auf, Strukturen der Kooperation zu finden, bei denen sich keine Statusunterschiede und keine Schichtung unter den Studenten in einem Institut herausbilden.

Sobald sich spezielle Funktionen herausbilden, zum Beispiel die Rolle eines Informationsträgers zwischen einer Forschungsgruppe und dem die Forschung koordinierenden und überwachenden Professor, ergibt sich für den Betreffenden ein Informationsvorsprung, der dem Betreffenden wieder gegenüber den Mitstudenten besonderes Prestige und eine besondere Machtstellung verschaffi:. Bei diesem Problem sind offensichtlich schwer zu überwindende soziologische Gesetzmäßigkeiten im Spiel.

Es läßt sich nun aber unseres Erachtens zeigen, daß trotz der in diesem Abschnitt aufgeführten Einschränkungen das paulinische Modell nicht einfach völlig in seinen Intentionen verkehrt und damit unglaubwürdig wird. Viel eher müßte man wohl sagen, es werde *modifiziert im Sinne einer Dijferenzierung.*

Entscheidend für dieses Urteil sind die Beobachtungen, welche sich über die Art der Machtausübung durch Paulus machen lassen, der ja als Apostel den vorhin geschilderten besonderen Status innerhalb der Gemeinde besaß:

- Paulus verzichtet freiwillig auf die ihm in seiner Rolle als Apostel zukommenden Unterhaltsrechte (9,1-18).
- Paulus verzichtet darauf, das neue, in Korinth eingeführte, Prestigekriterium des Zungenredens zu erfüllen - obwohl er dazu ohne weiteres imstande wäre - 14, 18.19.
- Paulus verzichtet darauf, bei der Mission seine eigenen kulturellen und religiösen Normen aufzuzwingen:

22. Wir folgen hier *E. Schweizer:* Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament, Zwingli Verlag 1962, 2. Aufl., S. 90 f.

»Denn wiewohl ich allen gegenüber frei bin, habe ich mich allen zum Knecht gemacht, damit ich die Mehrzahl (von ihnen) gewinne. Und ich bin den Juden wie ein Jude geworden, damit ich Juden gewinne; denen, die unter dem Gesetze stehen, als ob ich unter dem Gesetze stände - obgleich ich selbst nicht unter dem Gesetze stehe –, damit ich die unter dem Gesetze Stehenden gewinne; denen, die ohne Gesetz sind, als ob ich ohne Gesetz wäre - obgleich ich nicht ohne Gesetz Gottes, sondern dem Gesetz Christi unterworfen bin –, damit ich die, welche ohne Gesetze sind, gewinne; ich bin den Schwachen ein Schwacher geworden, damit ich die Schwachen gewinne; allen bin ich alles geworden, damit ich auf alle Weise einige rette. Alles aber tue ich um des Evangeliums willen, damit ich seiner mit teilhaflig werde« (9, 19-23).

In unsern Kategorien könnte man dieses Verhalten wohl folgendermaßen beschreiben: *Paulus übt seine Rolle mit einem Minimum an Macht aus.* Er benutzt seinen Status nicht - wie es ja häufig möglich ist und auch getan wird –, um zusätzliche Macht auf sich zu vereinen. Im Gegenteil, er verzichtet sogar auf Rechte, die ihm in seiner Rolle legitim zustehen. Diese Interpretation wird bestätigt durch Röm 1, 11 ff., wo Paulus als Absicht seines Besuches als Apostel in Rom nicht etwa nur die Verkündigung bei den römischen Christen erklärt, sondern die *gegenseitige Stärkung* im Glauben, das heißt seinen Status als Apostel relativiert und bereit ist, auch selbst wieder von der römischen Gemeinde zu lernen. Hier schimmert durch, daß Paulus auch seine eigene Autorität funktional aufgefaßt hat, wie dies für sein Modell der Kooperation in der Gemeinde in Abschnitt 2.3.2. beschrieben wurde.

Wenn wir uns die ganzen bisherigen Ausführungen über die sozialen Konsequenzen der Aufhebung der gesellschafflichen Prestigekriterien vergegenwärtigen, fällt auf, daß diese Konsequenzen beim Individuum ansetzen: *Für Paulus setzen die erneuerten menschlichen Beziehungen also bei einem erneuerten menschlichen Individuum an und nicht etwa wie bei Karl Marx bei einer erneuerten Gesellscha/lsstruktur!*

Dies bedeutet nun allerdings nicht, daß Strukturprobleme für den diristliehen Glauben belanglos sind. Wir haben ja schon im Verlauf der bisherigen Textinterpretation festgestellt, daß auch in der korinthischen Gemeinde Strukturprobleme im Zusammenhang mit innergemeindlicher Schichtung aufgetaucht sind, und werden nun noch belegen, *daß auch strukturelle Konfliktlösungen aus dem theologischen Kriterium Gesetz/Evangelium abgeleitet worden sind.*

Dabei handelt es sich allerdings nur um interne Strukturen der Kirche und nicht um allgemein gesellschaflliche Strukturen.

2.4. Die strukturelle Lösung für den Konflikt um die Geistesgaben in den Gemeindezusammenkün/len.

In Kapitel 14 *begründet und entfaltet nun Paulus* - auf dem Hintergrund der von uns bisher interpretierten Kritik – *des längeren Normen* für die Regelung des Zusammenwirkens der Geistesgaben oder, wie er sie bezeichnet, Gnadengaben in den Gemeindezusammenkünflen, Dabei wird die Prophetie der Zungenrede wegen ihrer Verständlichkeit und aufbauenden Wirkung für die Gemeinde vorgezogen. In Vers 26ff. werden dann

ganz konkrete Normen für das Zungenreden und die Prophetie aufgestellt: Die Zungenredner werden zurückgebunden, es dürfen höchstens drei der Reihe nach reden, und einer soll es auslegen. Propheten sollen zwei oder drei reden, und diese sollen von den andern beurteilt werden. Sicher nicht zufällig ist die Voranstellung der Psalmen und der Lehre vor die Zungenrede und die Offenbarung, vor allem die Betonung, daß *jeder* etwas mitbringen, das heißt beitragen solle.

Diese Normen stehen - wie wohl nach den bisherigen Ausführungen deutlich geworden ist - in engstem Zusammenhang mit den theologischen Ausführungen des Paulus, *ja, sie sind nichts anderes als Konsequenzen daraus: Paulus setzt sein Prestige und seine mit seinem besonderen Status verbundene Macht ein, um Normen durchzusetzen, welche die schwächeren Gemeindeglieder vor den illegitimen Machtansprüchen der Zungenredner schützen sollen!*

Ein interessantes Detail kann uns dieses christliche Modell zur Lösung von Strukturfragen anschließend nochmals verdeutlichen: Paulus nennt die von ihm von der Gemeinde geforderten Normen *Gebot des Herrn.* Dabei ist ja sofort klar, daß es sich hier nicht um Gebote im Sinne von absoluten ewig unveränderlichen Normen handelt, wie häufig die Zehn Gebote zum Beispiel mißverstanden werden. Paulus benutzt also nicht die Bibel als ein Nachschlagewerk für ewig gültige Normen. Gebot Gottes ist hier die Interpretation der Verkündigung Jesu für die gegenwärtige Situation und Problematik! Paulus setzt also auch nicht etwa einfach autoritär Normen in Korinth, sondern er übersetzt - wie wir dies ja nachvollzogen haben - die Verkündigung Jesu für das aktuelle Problem. Wo ihm nachgewiesen worden wäre, daß er den Willen Jesu falsch auslegt, hätte er sich sicher auch korrigieren lassen[23].

Um das Bild nicht zu verzeichnen, müssen wir nachträglich noch erwähnen, daß Paulus bei der Lösung von Gemeindeproblemen nicht immer mit diesem theologischen Format, wie es in 1 Kor 12-14 sichtbar wird, argumentiert hat. Um ein extrem schwaches Beispiel zu nennen: Die Aussagen über das Verhalten der Frauen in den Gemeindeversammlungen im selben Brief (11, 2-16) sind theologisch ausgesprochen dürftig begründet.

Auch wenn man ihm zubilligt, daß die Gemeinde durch das oben beschriebene neue Geistverständnis in Aufruhr ist und die Gefahr besteht, daß völlige Willkür einreißt, indem man erklärt, man habe den Geist und lebe schon im Reich Gottes, also komme es auf Bewährung in der Welt nicht mehr an[24], ist die Argumentation in diesem Abschnitt doch unbefriedigend. Er verteidigt hier einfach die geltenden gesellschaftlichen Normen und verwickelt sich dabei in Widersprüche. Daß er dabei zur Legitimation der geltenden gesellschaftlichen Normen die Natur bemüht, verbindet ihn zwar mit vielen Argumentationen seiner Zeit, rückt seine Argumentation an dieser Stelle aber für heutige Augen in die Nähe extrem konservativer bis rechtsextremer Ideologen.

Auch bei ihm ist es also wie wohl bei fast allen großen Denkern: Neben scharfsinnig-

---

23. Vgl. dazu nochmals Röm 1,11.12.
24. Dies ist der Hintergrund hinter der Auseinandersetzung um die Unzucht, genauer Blutschande, in Kap. 5 und 6. Vgl, *H. Conzelmann,* a.a.O, zu 6,12.14.

sten Denkleistungen finden sich auch wenig überzeugende Passagen. Dies ist natürlich kein Grund, aus den scharfsinnigen Denkleistungen nicht zu lernen.

III. ZUR ANWENDUNG DIESES KONZEPTS AUF STRUKTURPROBLEME DER GEGENWART

Einige abschließende überlegungen sind wohl aber noch nötig zu einem andern Problem:

Kann man die von uns nachvollzogene Aktualisierung des theologischen Kriteriums Gesetz/Evangelium und die dabei gefundenen Lösungen für Strukturprobleme, die ausdrücklich für *Christen* formuliert wurden, überhaupt irgendwie auf eine moderne *pluralistische* Gesellschaft: anwenden, in der eben nicht vorausgesetzt werden kann, daß alle Mitglieder Christen sind? Ohne daß wir hier kurzschlüssig Probleme überspringen wollen, scheint uns doch ein möglicher Anknüpfungspunkt in der heutigen Situation zu bestehen: Zum Teil unter dem Einfluß des Christentums, zum Teil unter humanistischem Einfluß hat sich in unserer Kultur mehr und mehr der Glaube an einen zugeschriebenen egalitären Status »Mensdi«, der mit gewissen Pflichten und Rechten verbunden und für alle Menschen gültig ist, durchgesetzt, wie dies etwa in den Menschenrechten der Vereinten Nationen zum Ausdruck kommt. Darin ist etwas von dem Anliegen des Modells des Paulus Realität in der Gesamtgesellschaft: geworden. Hier scheinen uns Anknüpfungspunkte für unsere Verantwortung heute zu bestehen. Dabei dürfte die kritische Anfrage an die Legitimation von Prestigekriterien und darauf beruhenden Machtpositionen, die Menschen über andere Menschen innehaben, immer noch sehr aktuell sein, wie auch die Forderung an das Gewissen des Christen, in seiner gesellschaft:lichen Position nur minimal nötige Macht über andere Menschen auszuüben und vor allem die ihm zur Verfügung stehende Macht zugunsten der Schwachen zu verwenden. Auch die Verantwortung für Strukturen, welche die Schwachen schützen, gewinnt wohl neues Gewicht, wenn wir uns den Prozeß der Normenbildung auf Grund des Kriteriums Gesetz/Evangelium in Korinth vergegenwärtigen. Dabei - dies sei nochmals betont – geht es ja keinesfalls darum, aus der modernen Gesellschaft: eine Kirche zu machen! Aber an der Verteidigung und Ausgestaltung eines zugeschriebenen egalitären Status »Mensch« mit gewissen minimalen Rechten und an der Gestaltung gesellschaftlicher Strukturen, welche diesen Forderungen Rechnung tragen, müssen wohl die Christen in der heutigen Gesellschaft: – die ihnen ja wesentlich mehr Möglichkeiten der Mitgestaltung bietet als die antike - wohl auch mitwirken.

K. Staub, VDMlstud. soz, *CH 8902 Urdorf (Schweiz), In der Fadmatt 40*

Antagonismus oder Pluralität?

Ober die Richtungskämpfe im evangelischen Christentum der Gegenwart*

VON DIETRICH RöSSLER

Man spricht heute viel von der Zerrissenheit des Protestantismus, von den Aufspaltungen und Zersplitterungen, die das Bild des evangelischen Christentums, vor allem in der Bundesrepublik, bestimmen. Und in der Tat mangelt es nicht an Ereignissen und Tatsachen, die einen solchen Eindruck bestätigen. Allenthalben hört man von kirchlichen Gruppen und Richtungen, davon, daß Grundsätze formuliert oder Programme entfaltet, daß Aufrufe veröffentlicht werden, sei es, um neue Ziele zu proklamieren, sei es, um andere zu verurteilen. Alle kirchlichen Veranstaltungen, besonders die von überregionaler Bedeutung, und allen voran der Kirchentag, werden immer mehr zum Forum solcher Auseinandersetzung, und zwar nicht selten dann in verstärktem Maße, wenn dies keineswegs vorgesehen war. Zudem geschieht es in letzter Zeit immer wieder, daß Pfarrer, Vikare oder jüngere Theologen als Exponenten einer Gruppe oder auch im Alleingang in offenen Gegensatz zu den Kirchenleitungen treten und daß sie dann, wenn ein solcher Gegensatz sich ausweitet, der öffentlichkeit als »Fall« vorgestellt werden.

Wie ist diese Situation zu beurteilen? Handelt es sich nur um Randerscheinungen? Sind es nur beiläufige Züge im Bild des evangelischen Christentums, die durch die besonderen Umstände der Gegenwart in den Vordergrund treten, mehr als ihrer Bedeutung entspricht? Geht es hier um etwas anderes als um lautstarke Demonstrationen kleiner und kleinster Gruppen, von denen im übrigen die Allgemeinheit, das Ganze des evangelischen Christentums völlig unberührt bliebe? Urteile dieser Art mögen zwar zur Beruhigung und Entlastung beitragen; aber sie verkennen, daß die Gruppen und Richtungen solche Motive und Meinungen manifest werden lassen, die sehr viel verbreiteter sind. Nicht jeder, der einer bestimmten Auffassung zuneigt, der eine Beunruhigung teilt, ist engagiert genug, das öffentlich zu vertreten. Dem entspricht, daß die Gruppen und Richtungen, der Meinungsstreit und die Diskussionen ein Interesse in der öffentlichkeit finden, das ohne weiteres gar nicht zu begreifen wäre. Wie also ist die gegenwärtige Situation zu verstehen?

überblickt man das ganze Kaleidoskop, die Vielzahl der Gruppierungen, Standpunkte und Meinungen, die zum Gesamtbild hinzugehören, so scheinen sie zunächst völlig verschiedener Art zu sein. Die Skala reicht von der großen und massierten Bewegung, die ihre Anhängerschaft überall findet und zu Großveranstaltungen sammelt, bis zu informellen kleinen Arbeitskreisen, die nur in Einzelfällen von sich reden machen. Vor allem aber der jeweils vertretenen Sache nach scheint es sich um höchst unterschiedliche und nicht miteinander vergleichbare Motive und Ziele zu handeln.

So ist die Bekenntnisbewegung »kein anderes Evangelium« sicher die größte und am meisten verbreitete unter den religiösen Strömungen der Gegenwart. Ihr Selbstverständnis, ihre Absichten und Ziele sind in einer großen Zahl von Vorträgen und Proklamationen

.. Rundfunk-Vortrag, am 18. 6. 1969.

immer wieder erläutert worden. Besonders deutlich bringt es die »Düsseldorfer Erklärung« zum Ausdruck. Sie beginnt:

»Irn Jahre des 450. Reformationsgedächtnisses wissen wir uns verpflichtet, den Gemeinden ein theologisches Wort zu sagen und ihnen inmitten kirchlicher Verwirrung eine klare Wegweisung zu bieten. Wir sehen seit langem zunehmend die Grundlage der evangelischen Lehre und Verkündigung durch theologische Meinungen bedroht, welche Schrift und Bekenntnis zuwiderlaufen. Daher dürfen wir nicht schweigen.

Die folgende Erklärung beschränkt sich auf die Mitte des Christusbekenntnisses. Hier fällt die Entscheidung des Glaubens. Mit ihr steht und fällt die Existenz der Kirche.«

Im folgenden werden dann einzelne Thesen und Themen behandelt. Hier heißt es unter anderem:

»Wir bekennen das Evangelium, das Gott, der Heilige Geist, uns schenkt, dem Zeugnis der Heiligen Schrift zu glauben und in Jesus den Sohn Gottes zu erkennen.

Es muß daher die falsche Lehre verworfen werden, eine wissenschaftliche Forschung könne die Heilige Schrift ohne diese Gnade des Heiligen Geistes als Gottes Wort und als Urkunde seiner geschehenen Offenbarung sachgemäß verstehen und anerkennen.

Wir bekennen das Evangelium, daß Gott den am Kreuz gestorbenen Jesus von den Toten leiblich auferweckt und zum Herrn erhöht hat.

Es muß daher die falsche Lehre verworfen werden, Jesu Leib sei verwest, er sei nur geistig auferstanden und lebe nur unpersönlich in seinem Wort weiter.

Es muß auch die falsche Lehre verworfen werden, die Osterzeugen des Neuen Testaments hätten ihre Botschaft in mythisch gefärbte Legenden gekleidet oder nicht die Absicht gehabt, die Erscheinungen des Auferstandenen als Grund und Voraussetzung des Glaubens so zu berichten, wie sie wirklich geschehen sind.

Es muß die falsche Lehre verworfen werden, es könne kein Gebet zu Jesus Christus geben.

Es muß die falsche Lehre verworfen werden, es könne eine Nachfolge des Gekreuzigten ohne Bindung an die Person des Auferstandenen geben.«

Dieser Bewegung geht es also, wie es die Selbstbezeichnung zum Ausdruck bringt, um Bibel und Bekenntnis, um die Bewahrung und Reinerhaltung eines alten dogmatischen Lehrstandpunktes. Es geht ihr darum, daß der Glaube an die Heilstatsachen und an die Heilige Schrift als den unbezweifelten Bericht davon Geltung behalte, und zwar in allem, was die Kirche predigt, verkündigt und lehrt. Das zentrale Thema der Bekenntnisbewegung ist also das der christlichen Lehre, der Dogmatik.

Ganz anders scheint demgegenüber beispielsweise der Arbeitskreis »Taufe und Gemeinde« charakterisiert zu sein. Hier geht es zwar auch um Lehrfragen, aber doch keineswegs in erster Linie und vor allem nicht um die Lehre, die Dogmatik schlechthin und grundsätzlidt, sondern um ein einzelnes Kapitel daraus. Ziel des Kreises und mancherlei verwandter Bestrebungen ist es, die Taufe nicht mehr an Kindern, sondern an Erwachsenen zu vollziehen. Zugrunde liegt dabei die Auffassung, daß aus »mündigen Mensehen« mündige Christen werden sollen, daß der einzelne also in eigener Entscheidungsfreiheit und nach eigenem Urteil Glied der Kirche werden soll oder nicht.

Wiederum völlig anders steht es mit den Motiven und Zielen der zumeist von Studenten gebildeten Gruppen, die sich als »Revolutionäre« verstehen. Ihnen liegt weder an Lehrfragen noch an der Taufpraxis. Ihnen geht es vielmehr um eine Veränderung nicht allein der Kirche, sondern der Gesellschaft überhaupt, um eine »neue Gesellschafl«, um »radikale Humanität«. Ihre Thematik ist also zugleich grundsätzlicher und spezieller. Für die Zielformulierungen der »radikalen Humanität« beruft man sich auf Jesus, im übrigen spielen dafür dogmatische Fragen keine Rolle.

So scheinen also diese Gruppen und Richtungen unter sich höchst verschieden und kaum miteinander vergleichbar zu sein. Dennoch gibt es einen Zusammenhang, der sich der näheren Hinsicht leicht erschließt und der alle diese Bestrebungen und Bewegungen miteinander verbindet. Alle diese Gruppen und Richtungen enthalten als wesentliches Element eine bedeutungsvolle kritische Tendenz. Fast kann man sagen, sie seien alle wesentlich und zuerst Gegenbewegungen, sie entstehen aus einem Gegensatz, aus einem Widerspruch gegen bestimmte und bestimmbare Erscheinungen und Sachverhalte, und erst aus diesem Widerspruch und Gegensatz heraus werden Ziele formuliert und Gruppen gebildet. Diese kritische und vom Widerspruch geprägte Tendenz hat in den einzelnen Richtungen verschiedenes Gewicht. Aber diese Verschiedenheit spielt mehr für das Selbstverständnis der Gruppen eine Rolle. Objektiver betrachtet ist die kritische Tendenz überall konstitutiv und ein elementarer Impuls.

Die Kritik, die den Gegensatz formuliert, steht deshalb auch überall voran. In der Taufbewegung richtet sie sich gegen die bestehende Praxis der Kindertaufe. Ihr wird, oft mit starken Worten, vorgeworfen, daß damit sowohl die Taufe wie der Mensch unsachgemäß behandelt werden. Die Taufe der Säuglinge führe zu einer Zwangsmitgliedschaft, die dem Wesen der Kirche widerspreche, sie rufe ein »Taufproletariat« statt »mündiger« Christen hervor. Deshalb also: Abschaffung der Kindertaufe.

Die größte und deutlichste Rolle spielt die Kritik in den revolutionären Studentengruppen, Hier kann man fast den Eindruck gewinnen, Revolution und Kritik seien geradezu dasselbe. Weil es um die »neue Gesellschaft« geht, muß die bestehende überwunden werden. Sie unterliegt radikaler Kritik. Ebenso radikal aber wird die Kirche zum Gegenstand der Kritik, weil sie hier lediglich als Instrument im Dienst der bestehenden Ordnung angesehen wird. Die vorzugsweise in soziologischer Terminologie abgefaßten Texte bedienen sich gerne eines provozierenden und oft rüden Tones, um ihre kritische Tendenz zu verstärken. So heißt es etwa: »Im selben Maße, wie die Kirche ihre intellektuellen und organisatorischen Anstrengungen von gesellschaftlich relevanten Funktionen weg auf ihre gesellschaftlich belanglosen Erscheinungsweisen verlagert, wird sie in ihren relevanten Funktionen irrational und neurotisch-sensibel gegen kritische Reflexion. Auf dem Gebiet der Bibelexegese und Kirchengeschichte konnte sich kritische Intellektualität in den letzten Jahrzehnten geradezu austoben, ohne daß sich der kirchliche Apparat ernsthaft bedroht fühlte. Dagegen ist die rationale und öffentliche Diskussion von Militärseelsorge, Kirchensteuer, Schulgebet und Tauffrage stets auf bürokratischem Wege schnell kanalisiert oder autoritär unterdrückt worden. Die kritische Theologie hat kirchliches Amtshandeln, kirchlichen Unterricht und kirchlichen Einfluß auf den Staat weitgehend ignoriert und ist wir-

kungslos geblieben. Gleichzeitig hat ein funktionsloser Intellektualismus Bibelexegese und Kirchengeschichte zum Tummelplatz professoraler -Fachidioten. und zum zweckfreien Spiel gut dotierter Universitätshierarchien werden lassen. Fast erübrigt sich die Konklusion: Die Kirche als sozialtherapeutische Anstalt ist eine Bürokratie des Spätkapitalismus.«

Hier also ist die Kritik nicht nur der entscheidende Impuls, sondern auch der wesentliche Inhalt. Kritik an allem und bis zum letzten - das ist die Losung, von der mit dem Umsturz des Bestehenden zugleich der Beginn des Neuen, der »radikalen Humanität«, erwartet wird.

Von dieser Position muß die der Bekenntnisbewegung wie durch Welten getrennt erscheinen. Und dennoch ist auch hier das konstitutive Element der Kritik, ist der vom Widerspruch getragene Impuls unübersehbar. In der vorher zitierten Erklärung werden Kritik und Widerspruch durch eine Formulierung dargestellt, die den klassischen christlichen Bekenntnisschriften nachgebildet ist: »Es muß daher die falsche Lehre verworfen werden.« Gegenstand der Kritik und der Verwerfung ist demnach eine bestimmte und hier als falsch bezeichnete Lehre. Jedoch ist hier nun in bezug auf das, was im einzelnen und genauer als falsche Lehre gemeint ist, eine Veränderung und Entwicklung festzustellen, die aufschlußreich ist und Beachtung verdient.

Der Widerspruch der Bekenntnisbewegung hatte sich anfänglich gegen eine einzelne und bestimmte theologische Schule gerichtet, nämlich gegen den Existentialismus in der Theologie und besonders gegen dessen Deutung und Interpretation der Bibel. Hier war man der Auffassung, daß in den biblischen Schriften nicht die Vorstellungen und Begebenheiten das eigentlich Wesentliche und Bedeutungsvolle seien, sondern der darin verborgene Gehalt, das darin zum Ausdruck kommende Grundverständnis von Gott, der Welt und den Menschen. Und dieses Grundverständnis, das die Existenz des Menschen zu allen Zeiten in gleicher Weise betrifft, nicht aber die Berichte, in die es sich kleidet, wurde als das Ziel der Bibelerklärung angesehen. Eben gegen diese Interpretationsweise wandte sich die Bekenntnisbewegung. Daran nahm sie ihren ersten Anstoß und begann sich allererst als Bewegung zu formieren. Deshalb stehen hier Sätze im Vordergrund, die die Gültigkeit der biblischen Berichte, der Heilstatsachen, bekräftigen und der rein historischen Bibelinterpretation eine kirchliche Berechtigung absprechen.

Richtete sich die Kritik der Bekenntnisbewegung in der Tat zunächst gegen eine bestimmte theologische Schule, so hier schon nicht allein in polemischer Absicht, sondern in der Sorge, dadurch könne die Kirche überhaupt in Gefahr gebracht werden. Und es scheint nur ein kleiner Schritt gewesen zu sein, bis man die Kirche nicht nur mit dieser Gefahr konfrontiert, sondern sie als der Gefahr bereits erlegen ansah. Im Vortrag eines Pfarrers der Bekenntnisbewegung heißt es:

»Zweifellos sind Bibel und Bekenntnis als Norm und Lehrsatz, und das traditionelle Gefüge der Kirche überhaupt, in einer Krisis ohnegleichen. Tradition als Jüngerschaft aus zweiter Hand ist im Schwund und wird in Frage gestellt. Die Grenzpfähle der Bekenntnisse, soweit sie geschichtlich geworden sind, nimmt man weithin nicht mehr ernst. Worin erklärt sich der Grund, der unheimliche Schwund am geistlichen Hörvermögen? Wie kommt es, daß die Aussagen der Kirchenleitungen oft nicht eindeutig und klar sind?

Es ist ein Vertrauensschwund zur geistlichen Führung, mitten im kirchlichen Raum, der äußerster Notstand werden kann. Erklärt sich das im Wechsel der Denkstrukturen, der Weltbilder und anderer Bedingtheiten? Wir wollen hier die Gründe nicht im einzelnen untersuchen.

Wenn die Bekenntnisbewegung nur in dem Nachweis der Irrlehren modernistischer Theologie sich erschöpfen würde, wäre sie für das Morgen nicht konstruktiv, nicht aufbauend und erweckend. Sie ist die positive Unruhe in der Uhr der Kirche. Sie möchte nicht rechthaberisch verdammen, nicht im eigenen Anspruch die Not des Bruders vergessen. Sie möchte der Anfechtung mit allen Mitteln theologischer und philosophischer Denkmöglichkeiten auf den Grund sehen. Das eigentlich Bewegende ist für die Bekenntnisbewegung die Angst, daß eine Lösung von Bibel und Bekenntnis die Kirche in eine Selbstverfassung bringt, in der sie ihren ewigkeitlichen Auftrag und ihre Mitte verliert.«

Hier also ist die Krise nicht mehr Gefahr, sie ist eingetreten. Die Kirche selbst ist der falschen Lehre jedenfalls insofern zum Opfer gefallen, als die Aussagen der Kirchenleitungen oft nicht eindeutig und klar sind und das Vertrauen zur geistlichen Führung im Schwinden begriffen ist. Und Schuld daran ist nicht mehr eine bestimmte theologische Schule, sondern ganz pauschal die »modernistische Theologie«. Damit ist der Standpunkt einer Kirchenkritik erreicht, die allgemein und umfassend den Bestand der kirchlichen Institution in Frage stellt. Eben dies aber wird so zum verbindenden Merkmal und zur gemeinsamen Tendenz aller dieser sonst so verschieden motivierten Gruppen und Bewegungen: das prinzipiell kritische Verhältnis zur kirchlichen Institution.

Dieses kritische Verhältnis zur Kirche zeigt sich symptomatisch und exemplarisch am Verhältnis der Gruppen zum Kirchentag 1969. Mit Recht wird dabei der Kirchentag als die repräsentative Veranstaltung des evangelischen Kirchentums angesehen. In den Stellungnahmen zu dieser Veranstaltung, in der Haltung, die ihr gegenüber eingenommen wird, kommt das problematisierte Verhältnis der Gruppen zur Kirche deutlich zum Ausdruck. Zwei Beispiele sind hierfür besonders instruktiv.

In einem Vorbereitungsheft sind verschiedene Gruppen aufgefordert worden, ihre Erwartungen für den Kirchentag darzustellen. Zu diesen Gruppen gehört auch die evangelische Studentengemeinde in Deutschland. Es handelt sich hier gewiß nicht um eine völlig einheitliche und homogene Gruppe. Aber im ganzen ist eine gewisse Nähe der Studentengemeinde zu den revolutionären Richtungen in der Studentenschaft unverkennbar. Dabei spielen für die Studentengemeinde weniger die ideologischen Fragen eine Rolle als vielmehr der Wille zur Praxis. Ihr Thema ließe sich in dem Satz zusammenfassen: Die Christen haben genug geredet, jetzt gilt es, etwas zu tun. In der Formulierung der Ziele für dieses Handeln kommt die übereinstimmung mit den weiteren Studentengruppen deutlich zum Ausdruck: Es geht um Humanität und Frieden und gegen Ausbeutung und Unterdrückung. Zum Kirchentag äußert sich nun ein Sprecher der Studentengemeinden folgendermaßen:

»Die Thematik des kommenden Kirchentags und die Aufforderung zur Mitarbeit an die evangelische Studentengemeinde haben heftige Diskussionen darüber ausgelöst, ob sich die Studentengemeinde an Vorbereitung und Gestaltung des Kirchentages beteiligen soll.

Eine starke Gruppe innerhalb der Studentengemeinde neigt dazu, den Kirchentag zu boykottieren. Kritisiert werden vor allem die angebliche Unverbindlichkeit des bisher geübten Meinungspluralismus und die daraus folgende Praxislosigkeit der Kirchentage. Studenten befürchten, daß die Bereitschaft des Kirchentags, auch Kritiker zu Wort kommen zu lassen, dazu dienen kann, in einer Forumsideologie Opposition zu integrieren oder gar als Feigenblatt zu benutzen.

Aktiv und kritisch beteiligen sich Vertreter der Studentengemeinde in Kommissionen zur Vorbereitung des Kirchentages 1969. In eigenen Arbeitskreisen wird zusätzlich inhaltliche Vorbereitung betrieben. Die bewußten Befürworter einer Beteiligung der Studentengemeinde am Kirchentag gehen davon aus, daß er als eine Massenversammlung engagierter Laien grundsätzlich die Chance bietet, über Informationen hinaus Lernprozesse in Gang zu setzen, kritisches Bewußtsein zu bilden und Ausgangspunkt für politisch verändernde Praxis zu werden.

Wer zum Beispiel die Situation in der Dritten Welt, die Herrschaftsverhältnisse in den Industrienationen analysiert hat, der müßte zu dem Schluß kommen, daß Christen genug geredet haben und daß es heute Verrat am Menschen wäre, den Schritt von der Theorie zur Praxis nicht zu vollziehen. Der Kirchentag dürfte deshalb nicht weiterhin zur Erhaltung des Status quo beitragen. Er müsse vielmehr Arbeitsformen und Aktionsmodelle entwickeln, die befähigen, autoritäre Herrschaftsformen zu zerbrechen, Strukturen zu wandeln, Satzungen und Verfassungen zu ändern.«

Es ist nun außerordentlich instruktiv, dieser Stellungnahme aus der Studentengemeinde die Erklärung der Bekenntnisbewegung gegenüberzustellen, die sich an der gleichen Stelle im Vorbereitungsheft des Kirchentages findet. Hier heißt es:

»Eine Veranstaltung, die sich den Namen Kirchentag gibt, muß es sich gefallen lassen, nach dem Kriterium der Kirche beurteilt zu werden. Ebensowenig wie die Kirche selbst kann sich ein Kirchentag, ganz gleich, ob die verfaßte Kirche oder initiativ werdende Gemeindeglieder verantwortlich für ihn zeichnen, seinen Auftrag in autonomer Freiheit geben. Wer Kirche sagt, sagt Kirche Jesu Christi: Wer für die Kirche etwas tun will, hat nach dem Willen ihres Herrn zu fragen.

Deshalb mußte die Bekenntnisbewegung -kein anderes Evangelium- zum Kirchentag Hannover 1967 nein sagen, weil Referate zu Worte kamen, die die biblische Botschaft veränderten. Auf evangeliumsfremde Lehren muß die Kirche bekennend antworten. Sie darf aber keinesfalls selbst der Irrlehre Raum geben.

Nach dem Wunsch des gastgebenden Bischofs soll auf dem Kirchentag 1969 das Gespräch mit dem Pietismus neu aufgenommen werden. Die pietistischen Kreise und mit ihnen die anderen in ihrem Glauben an die Heilige Schrift und damit an die reformatorischen Bekenntnisse gebundenen Gruppen haben ihre vom Bischof erwartete Mitarbeit als möglich angesehen, wenn das Kirchentagspräsidium sich seinerseits eine theologische Stellungnahme mit klaren Abgrenzungen gegen die Zeitgeist-Theologie zu eigen machte und die Kirchentags-Referenten ebenfalls darauf verpflichtete. Das Präsidium hat diesem Vorschlag nicht entsprochen, aber den Wunsch um Mitarbeit der bekenntnistreuen Gruppen aufrechterhalten.

Damit standen diese Gruppen vor der Frage, ob sie bei einem pluralistisch geöffneten Kirchentag mitarbeiten könnten, ohne durch ihr Mittun Irrlehren kirchlich zu legitimieren. Sie meinten, der Gefahr der Verwirrung dadurch zu begegnen, daß sie nach wie vor eine pluralistische Gestaltung als dem Auftrag der Kirche widersprechend erklärten – was hiermit geschieht! - und zur Wahrnehmung ihres missionarisch-seelsorgerlichen Auftrages ihre Beiträge in einer eindeutigen Kontroverse zu den von der Zeitgeist-Theologie geprägten Vorträgen geben; der Sinn dieser Gegenüberstellung und der anschließenden offenen Aussprache im Plenum der Arbeitsgruppen ist nicht, einen Ausgleich zwischen schriftgebundener und schriftwidriger Verkündigung anzustreben, sondern ihre Unvereinbarkeit herauszustellen und damit auch den Widerspruch gegenüber anderen bekenntniswidrigen Aussagen des Kirchentages zu ermöglichen.«

Die völlige Verschiedenheit dieser beiden Erklärungen ist ganz offensichtlich. Auf der einen Seite herrscht allein das Interesse an der einen, wahren und reinen Lehre vor, die keinen Kompromiß eingehen kann, und auf der anderen Seite geht es in ähnlicher Ausschließlichkeit um das Handeln, um Aktionen, um das Zerbrechen autoritärer Herrschaftsformen, um Veränderung zur Humanität. Aber gerade weil diese Gegensätze so tiefgreifend und so groß sind, ist die Übereinstimmung um so erstaunlicher, die sich in der von beiden Gruppen eingenommenen Haltung dem Kirchentag gegenüber findet. Auf beiden Seiten stand zur Diskussion, ob man sich überhaupt am Kirdientag beteiligen könne. Und auf beiden Seiten war offenbar die Verweigerung der Mitarbeit, der demonstrative Boykott immer noch möglich. Aus der Sicht aller dieser Gruppen also wird die Beteiligung problematisiert, weil der Kirchentag nicht so ist, wie er sein sollte. Und eben darin läßt sich auch die Kritik zusammenfassen, die der Kirche überhaupt entgegengebracht wird: Die Kirche wird kritisiert, weil sie nicht das ist, was sie sein müßte.

Was ist ihr Fehler? Die Gemeinsamkeit der Gruppen beschränkt sich nicht auf die formale Haltung und Stellungnahme dem Kirchentag gegenüber. Sie stimmen gerade in dem überein, was hier im Kern und im Grunde die Kritik veranlaßt. Die übereinstimmung geht so weit, daß zur Bezeichnung des übels derselbe Begriff verwendet wird: der Pluralismus. Es ist der Pluralismus der Lehrmeinungen, von dem die Bekenntnisbewegung die Kirche bedroht sieht und dessen Institutionalisierung auf dem Kirchentag sie bekämpft. Es ist der Tatbestand, daß unterschiedliche theologische und kirchliche Standpunkte mit dem Anspruch auf Gleichberechtigung auftreten und daß davon das Bild der Kirche bestimmt wird. Nicht ein einzelner dieser Standpunkte für sich, sondern das Faktum ihrer Pluralität ist das eigentliche Ziel der Kritik. Nahezu gleichlautend aber sind die Argumente bei anderen von der Bekenntnisbewegung völlig verschiedenen Gruppen. Hier ist es der Meinungspluralismus, der Kirche und Kirchentag in unverbindlichen Diskussionen befangen bleiben läßt und der das eigentlich nötige Handeln verhindert. Statt Aktionszentren zu sein, sind sie ein bloßes Forum.

In dieser Kritik am Pluralismus stimmen also die verschiedenen Gruppen überein. Und eben hier dürfte auch die tiefere und gemeinsame Wurzel für ihr Entstehen, die Bedingungskonstellation für ihr Auftreten zu suchen sein. Es ist der Verlust der Eindeutigkeit, der das evangelische Christentum der Neuzeit bestimmt, der Verlust der in sich einheit-

lichen Gestalt des Christentums, zu der es keine Alternativen gab, sondern stets klare und für jeden gleiche Modelle des Denkens und HandeIns. Versuche, auf diesen Verlust einzuwirken und ihn rückgängig zu machen, sind so alt wie der Prozeß selbst. Das Unbehagen, das solche Versuche begründet, entsteht vor allem an einer spezifischen Folge dieses Verlustes: daran nämlich, daß der Standpunkt des eigenen Glaubens seine Eindeutigkeit behält, während in die kirchliche Institution immer nachdrücklicher die Vielfalt, Gegensätzlichkeit und Pluralität anderer Meinungen und Standpunkte dauerhaft eingebracht werden. So entsteht jene Differenz zwischen der einzelnen Theorie und der Praxis der Kirche im ganzen, die dann zum Zielpunkt kirchenkritischer Bewegungen wird. So gesehen sind diese Bewegungen ein Teil des Pluralismus, gegen den sie sich wenden, und am Ende richten sie sich kritisch gegen eben den Prozeß, dem sie sich verdanken. Freilich ist dies kein Einwand gegen solche Motive, die das Denken und Handeln der Kirche im einzelnen zu bessern, zu fördern oder zu verändern unternehmen. Im Gegenteil sollten derartige Bestrebungen sich nicht frei genug entfalten können. Sofern aber solche Bewegungen, zumindest der Tendenz nach, die kirchliche Institution überhaupt und prinzipiell in Frage stellen, erweisen sie sich als Symptome der unbewältigten Aufklärung im Christentum.

Prof. t». Dr. D. Räßler *74 Tübingen, Stauffenbergstraße 65*

Glückwunschadresse

Westfälische Wilhelms-Universität
Evangelisch-Theologische Fakultät
Der Dekan

HEINZ-DIETRICH WENDLAND

zum siebzigsten Geburtstag
am 22. Juni 1970

Heinz-Dietrich Wendland wird am 22. Juni 1970 siebzig Jahre alt. Seit dem Wintersemester 1955 bis 1956 hatte er den neugeschaffenen Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftswissenschaften in der Evangelisch-Theologischen Fakultät Münster inne. Seit dem Sommersemester 1968 emeritiert, hat er ihn noch bis zur übernahme durch seinen Nachfolger vertreten. Seine Mühe während dieser anderthalb Jahrzehnte galt dem Ausbau des Instituts für Christliche Gesellschaftswissenschaften. Unser dankbarer Glückwunsch gilt dem langjährigen Kollegen und ökumenisch engagierten akademischen Lehrer.

Sein Lebenswerk ist durch die beiden Pole, Neues Testament und Sozialethik, zu charakterisieren, die von Anfang an für ihn bestimmend waren und in seinem übergang vom neutestamentlichen zum sozialethischen Lehrstuhl, von Kiel nach Münster, zum Ausdruck kommen. Damals hat er das Buch »Die Kirche in der modernen Gesellschaft« (1955, 2. Auf!. 1957) verfaßt – ein Buch, das für viele orientierend geworden ist, die über die neue Position der evangelischen Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg nachdachten. Er, der Schüler von *Martin Dibelius* und *Friedrich Brunstäd,* der Lehrer an der Evangelisch-Sozialen Schule in Berlin-Spandau, der Anhänger der Berneuchener Bewegung und vor allem der Professor der deutschen Universität, hat hier zusammengefaßt, was ihn bis heute beschäftigt hat.

Diese Intentionen gehen in folgende Richtungen:

Die *biblische,* besonders die neutestamentliche *Orientierung* der evangelischen Soziallehre blieb sein Thema. Wie ist das universaleschatologische Ethos des Neuen Testaments in die Lebensbedingungen der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation zu übersetzen? Wie ist der Dualismus von schöpfungsgemäß vorgegebenen Institutionen und dem Gesetz Christi zu verstehen? Gibt es einen christlichen Humanismus, der die Instrumentalisierung der Person in der industriellen Massengesellschaft kritisch zu überwinden vermag?

Dem geschichtsmächtigen Konkurrenten der christlichen Hoffnung, dem *Marxismus,* galt seine Aufmerksamkeit, vor allem seit seiner langjährigen russischen Kriegsgefangenschaft. Von lutherischer Tradition herkommend, ist er frühzeitig (besonders durch *Paul Tillich* angeregt) in den Wirkungsbereich des religiösen Sozialismus gekommen und hat immer wieder auf die Dynamik der marxistischen Geschichtsphilosophie und auf auf die Insuffizienz eines starren christlichen Ordnungsdenkens aufmerksam gemacht. Seit ihren Anfängen hat er die Arbeit der »Marxismuskornmission« der Evangelischen Studiengemeinschaft (1954) begleitet, und noch seine letzte Vorlesung handelte über "Christentum und Marxismus«, Dem sozialistischen Welterneuerungspathos setzte er freilich einen christlichen Realismus entgegen, der das eschatologisch Neue der Gottesherrschaft in Umkehr und Liebe unter den Bedingungen der alten Welt erwartet. Das Erbe der "Christlich-Sozialen« hat er neu einzubringen gesucht.

Seit der Oxforder Konferenz (1937) hat er an der *ökumenischen Bewegung* aktiv mitgearbeitet. In Evanston (1954) und Saloniki (1959) war er dabei, und in Genf (1966) hielt er einen der Vorträge, mit dem die ökumenische Diskussion über »Theologie der Revolution« begann.

An vielen Komissionen des Weltrats der Kirchen und des Lutherischen Weltbundes war er beteiligt. Die weltliche Christenheit, über deren Beitrag zu einer verantwortlichen Gesel!-

schaft er nachdachte, konnte nur in ökumenischer Weite zu sich selbst kommen.

Mit großem Nachdruck hat er in den konkreten Fragen einer kirchlichen Erneuerung hierzulande den Beitrag der Sozialethik eingebracht. Zusammen mit seinem Freunde *Friedrich Karrenberg* (gesr, 1968) hat er in der ersten Phase nach dem Zweiten Weltkrieg der evangelischen Sozialarbeit wesentliche Impulse vermittelt. Lange Jahre war er Mitglied des Sozialausschusses der Evangelischen Kirche Westfalens und leitete deren Arbeitsausschuß »Veranrwortliche Gesellschafl«, Als Mitglied der »Karnmer für soziale Ordnung der EKD« hat er an manchen gesellschaftspolitischen Erwägungen mitgewirkt. Die Entwicklung der Kirche in den beiden letzten Jahrzehnten, zu der er in ausgedehnter Vortragstätigkeit immer wieder Steilung nahm, hat er mit beeinflußt und zahlreiche Arbeiten zu ihrem Verständnis angeregt.

Auf all diesen Gebieten hat er in vielen wissenschaftlichen Veröffentlichungen eine Wirkung entfaltet, die weit über den Kreis der Fachgelehrten hinausreicht.

Der große Kreis seiner *Schüler und Promovenden,* den er nie eng zu beeinflussen, sondern liberal zusammenzuhalten wußte, hat diese Themen aufgegriffen: über Religions- und Kirchensoziologie, Geschichte der Sozialethik, Sozialpädagogik und Sexualethik. Dieser Kreis hat in verschiedensten Bereichen der Kirche seine Heimat gefunden. Für Reformen der akademischen Ausbildung ist er, Rektor unserer Universität 1964 bis 1965, stets aufgeschlossen gewesen.

Das Thema einer Theologie der Gesellschaft, von ihm damals angeschlagen, wird seine provozierende Bedeutung behalten, auch wo es in Zukunft wird anders konzipiert werden müssen. In dem großen Gewicht sozialethischer Themen heute findet Herrn Wendlands Engagement für sie, die in den Münsteraner Anfängen noch um ihre Anerkennung ringen mußten, eine schöne und bleibende Bestätigung. In diesem Sinne gilt ihm unser Glückwunsch - für einen wohlverdienten Abend seines Gelehrtenlebens.

Für das Institut für christliche
Gesellschaftswissenschaften:
(gez.) *Wolf-Dieter Marsch*

Für die Evangelisch-
Theologische Fakultät:
(gez.) *K. G. Steck*

Diesen Glückwünschen haben sich 210 Kollegen, Freunde und Schüler durch ihre Unterschriften angeschlossen.

Nachwort des Schriftleiters: Der Bitte der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, die Grußadresse zum Geburtstag unseres Mitherausgebers abzudrucken, kommen wir um so lieber nach, als die ZEE seit ihrer Gründung Herrn Wendland besonders viel verdankt. Daß hiervon nicht schon im vorigen Heft die Rede war, liegt am Unterzeichneten - und daran, daß ihm andere Ehrungen des Jubilars bekannt waren, an denen er sich bereits beteiligte. W. *Schweitzer*

»Partners in Deve1opment« - Kritische Überlegungen zum Pearson-Report

VON KARL-HEINZ DEJUNG

Von einer internationalen Kommission von Entwicklungsexperten wurde am 15. 10. 1969 nach dreizehnmonatiger Arbeit der im Auftrag der Weltbank erstellte *Peerson-Report* (= PR) der Öffentlichkeit übergebeni. Dieses Dokument wird für die 11. Entwicklungsdekade als eine der wichtigsten Grundlagen innerhalb der nationalen und internationalen Entwicklungsdiskussion dienen. Auch für das kirchliche Engagement im Bereich der Entwicklungspolitik wird diese Veröffentlichung zu einer der grundlegenden Voraussetzungen zur Erarbeitung neuer und effektiver Strategien werden. Die folgenden überlegungen wollen über die Entstehung, Zielsetzung und die konkreten Einzelempfehlungen dieser Arbeit informieren und durch kritische Fragen die Diskussion über die Grenzen der hier vorgelegten Gesamtkonzeption herausfordern.

1. Die Entstehung des Peerson-Report

1.1. In einer Rede vor dem schwedischen Bankiers-Verband vom 27.10.1967 gab der ehemalige Präsident der Weltbank, *George D. Woods*, seiner Besorgnis Ausdruck, »daß die zögernde Haltung bei der Konfrontation mit dem Umfang und der Natur der weltweiten Wirtschaftskrise hauptsächlich von Entmutigung und Skepsis hinsichtlich der allgemeinen Effizienz der Entwicklungshilfe herrührte, Um diesen vor allem unter den Regierungen der Industrienationen bestehenden Vorurteilen zu begegnen, schlug *Woods* vor, »daß man die etwa zwölf führenden Experten der Welt auf dem entwicklungspolitischen Sektor auffordert, zusammenzutreten, um die Wirkung zwanzigjähriger Entwicklungshilfe zu studieren, die Ereignisse zu bewerten, Irrtümer klarzustellen und Richtlinien vorzuschlagen, die sich in der Zukunft besser bewähren werden«,

1.2. Im August 1968 hat *Robert* S. *McNamara*, der Nachfolger *Woods* als Präsident der Weltbank, den ehemaligen kanadischen Premierminister und Friedensnobelpreisträger *Lester B. Pearson* mit der Bildung und Leitung einer internationalen Kommission zur Untersuchung dieser Aufgabe beauftragt. *McNamara* beschrieb wie folgt das Ziel der Kommissionsarbeit:

»Die Kommission soll das, was ich für eines der brennendsten Probleme halte, dem sich die Welt gegenübersieht, untersuchen, nämlich die Divergenz zwischen relativ wenigen, reichen Nationen und der Mehrzahl der Völker, die arm bleiben.«

»Die Kommission sollte die Wirksamkeit der Auslandshilfe auf die Entwicklung der ärmeren Länder in den vergangenen zwei Dekaden überprüfen und feststellen, wo diese den größten und wo sie den geringsten Erfolg zu verzeichnen gehabt hat. Sie sollte daraufhin versuchen, die Ursachen für relativen Erfolg und Mißerfolg zu ergründen.«

»Mit dieser praktischen Lehre aus der Vergangenheit vor Augen, sollte die Kommission Methoden und Umfang der Hilfeleistungen erwägen, die über das kommende Jahrzehnt und die kommende Generation für notwendig erscheinen, um begründete Erwartung auf anhaltendes und se1bsttragendes Wachstum in einer Reihe der weniger entwickelten Länder zu gewährleisten.«

1.3. Diese Kommission setzte sich aus folgenden Mitgliedern zusammen: *Lester B. Pearson, Edward Boyle* (Mitglied des Schattenkabinetts der Konservativen Partei Großbritanniens), *Roberto de Olioeira Campos* (Präsident

1. "Partners in Developmentc, Report of the Cornmission on International Development, Praeger Publishers, NewYork, Washington, London 1969. Die deutsche Ausgabe dieses Dokuments ist im Frühjahr 1970 im Molden Verlag unter dem Titel »Der Pearson-Beridrt, Bestandsaufnahme und Vorschläge Zur Enrwicklungspolieik« erschienen. Die innerhalb des Textes wiedergegebenen Zitate und Verweise beziehen Slch auf die deutsche Ausgabe.

des Interamerikanischen Rates für Handel, Brasilien) C. *Douglas Dillon* (ehemaliger Finanzminister der USA), *Wilfried Guth* (Aufsichtsratsmitglied der Deutschen Bank AG), W. *Arthur Lewis* (Professor für Wirtschaftswissenschaften an der Universität in Princeron), *R. Ernest Marjolin* (ehemaliger Vizepräsident der EWG und Professor für Wirtschaftswissenschaften an der Universität in Nancy), *Saburo Okita* (Präsident des japanischen Wirtschaftsforschungszentrums).

Bei der Auswahl der Mitglieder war das Interesse leitend, "Persönlichkeiten von internationalem Format mit umfassender Erfahrung« zu finden, die das"Wissen um die Dringlichkeit und die Bedeutung des Problems teilen«, Außerdem sollten sie auf Grund des »unabhängigen Charakters der Kommission ..• zum augenblicklichen Zeitpunkt kein öffentliches Amt in ihrem Heimatland bekleiden«, Weil in dem geplanten Bericht die bisherige und zukünftige Entwicklungspolitik der Geberländer einer scharfen Prüfung unterzogen werden sollten, wurden schließlich Persönlichkeiten gewählt, die mit den »Hauptgeberländern vertraut sind und deshalb in der Lage sind, ein wohlerwogenes Urteil im Hinblick auf künftige Beteiligung dieser Länder zu fällen«2.

Angesichts der hiermit gegebenen Aufgabenstellung muß es überraschen, wie schwach innerhalb der Kommission die Stimme der Entwicklungsländer selbst vertreten war.

2. Aufbau, Zielsetzung und Adressat des Peerson-Report

2.1. Der vorliegende Kommissionsbericht besteht aus drei Teilen: einem Hauptteil, dem eigentlichen Bericht und zwei Anhängen. Das Einleitungskapitel entwickelt unter dem provozierenden Titel "Eine Frage der Bereitsdiafl« eine Rationale der zu leistenden Hilfe und faßt die Ergebnisse des Berichtes in zehn Zielformulierungen zu einer Rahmenstrategie zusammen (33-43). Anhang I, gewissermaßen ein Abfallprodukt des Hauptteils, stellt eine Sammlung des verarbeiteten Materials der Kommission dar, in der die Entwicklungslage in den Regionen Lateinamerika, Afrika und Asien analysiert wird. Von besonderem Interesse ist hier die Kritik an der unter Präsident *Kennedy* ins Leben gerufenen "Allianz für den Portsehrirre Lateinamerikas. Anhang 11 bietet in 28 Tabellen das statistische Material zum Bericht.

2.2. Die von *Woods* und *McNamara* formulierten Ziele der Kommissionsarbeit, die Zusammensetzung der Kommission und die kurze Arbeitszeit weisen schon darauf hin, daß es sich im PR nicht um eine wissenschaftliche Arbeit im strengen Sinne handeln kann. So liefert er keine Auseinandersetzung mit den z. Z. diskutierten und praktizierten Entwicklungstheorien und -strategien, Die wissenschaftliche Auseinandersetzung - etwa zwischen den Positionen von W. *A. Lewis,* W. W. *Rostow* und *P. A. Baran*[3] - wurde der Notwendigkeit hintenangestellr, angesichts der »Krise der Entwicklungshilfe« mit Hilfe der Erfahrungen der vergangenen 20 Jahre die notwendigen Aufgaben der Zukunft zu prognostizieren. So fehlen auch im Hauptteil und in Anhang I die expliziten Erörterungen der langfristigen Ursachen von Unterentwicklung in den Entwicklungsländern. Nur an einer Stelle wird im Bericht die meist koloniale bzw. halbkoloniale Vergangenheit dieser Länder erwähnt und unter ökonomischen Aspekten erstaunlich positiv entschieden (125)4.

2. Alle in diesem Absdmitt bisher benutzten Zitate sind Presseveröffentlichungen der Weltbank entnommen, die mir freundlicherweise vom Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit zur Verfügung gestellt wurden.

3. Vgl. W. *A. Lewis:* The Theory of Economic Growth, IIIinois 1955; W. W. *Rostow:* Stadien wirtschaftlichen Wachstums. Eine Alternative zur marxistischen Enrwiddungstheorie, Kleine Vandenhoek-Reihe 251 S, Göttingen, 2. Auf!. 1967; *P. A. Baran:* Politische ökonomie des wirtschaftlichen Wachstums, Soziologische Texte 42, Neuwied und Berlin 1966.

4. In der seit der Veröffentlichung des PR entbrannten Diskussion hat *L. Pearson* die negativen Auswirkungen des Kolonialismus für die Entwicklungsländer klargestellt. Seinen Kritikern, die die snormale Entwicklung« der westlichen Industrienationen den Entwicklungsländern als Maßstab und Vorbild empfehlen, hat er dieses Faktum eindringlich entgegengehalten: »Die Öffnung des gesamten restlichen, unbesetzten und uneroberten

Diese Selbstbeschränkung des PR ist in der Tendenz begründet, möglichst neutrale Empfehlungen auszusprechen und nicht autoritativ, und das meint, politisch verbindlich zu sprechen. Dabei wird jedoch verkannt, daß solche neutralen ökonomischen Empfehlungen im Sinne technischer Regeln immer nur auf dem Hintergrund bestimmter institutioneller Regelungen, das heißt bestimmter Vorstellungen von Macht, zu formulieren sind und daß die Lösungen sich auch immer danach unterscheiden, auf welchem Hintergrund von institutionellen Regelungen sie getroffen worden sind. Es ist ein entscheidender Mangel, daß der PR diese sozialen und politischen Bedingungen, an die technische Regeln geknüpft sind, nicht zu formulieren vermag. Diese Tendenz wird nur an einer Stelle durchbrochen: in der Ablehnung der bilateralen Hilfe aus rein politischen Gründen.

Mag man diese Grenzen des PR beurteilen wie man will – ob als notwendige Zurückhaltung einer internationalen Organisation oder als ideologische Haltung einer mächtigen Organisation, wie sie die Weltbank darstellt -, die zu leistenden Grundlagenforschungen innerhalb der Wirtschaftswissenschaften im besonderen und der Sozialwissenschaften im allgemeinen werden durch diesen Bericht nicht erledigt, sondern geradezu herausgefordert.

Bedauerlich bleibt die Tatsache, daß die Erfahrungen innerhalb der kommunistischen Länder auf dem Gebiet der Entwicklung nicht berücksichtigt werden (konnten). So fehlen Hinweise auf die Entwicklung Kubas, der Volksrepublik China und Nordkoreas.

2.3. Der Kommissionsbericht stellt fest, daß Entwicklung mehr beinhaltet als ökonomischer und materieller Fortschritt (19). Er weist darauf hin, daß die Steigerungsrate des Bruttosozialprodukts nur eine partielle Zielvorstellung für einen umfassenderen Entwicklungsprozeß darstellt, innerhalb dessen wirtschaftliches Wachstum notwendige, nicht aber alleinige Bedingung ist (153). Dennoch bleibt der PR aus Operationalisierungsgründen innerhalb ökonomischer Kategorien>. Ziel von Entwicklung ist deshalb »eine langfristige und selbsttragende Entwicklung« (153). Das heißt: Den Entwicklungsländern ist zu jenem dynamischen Wachstum zu verhelfen, das sich aus der eigenen Dynamik speist. Zeitlich soll dieses Ziel bis zum Ende dieses Jahrhunderts erreicht sein. Den Weg zu diesem Ziel sieht der Bericht allein in einer internationalen Zusammenarbeit. In diesem Sinne ist der englische Titel des Reports »Partners in Devclopment« als programmatisch anzusehen. Die -rationale- Motivation zu solcher internationaler Kooperation ist in der Anerkenntnis der Tatsache begründet, daß »die Sorge um die Verbesserung der menschlichen Verhältnisse nicht teilbar ist« (27). Die Verwirklichung einer Weltgemeinschaft (sthe concept of world community«) durch den Prozeß internationaler Kooperation ist Voraussetzung und Ziel zur Vermeidung »tragischer Konsequenzen« für die gesamte Menschheit (30). In dieser Rationale verbinden sich die langfristigen Eigeninteressen der armen und der reichen Nationen (28).

2.4. In Zahlen heißt dies: Die jährliche Steigerungsrate des Bruttosozialproduktes der Entwicklungsländer muß durchschnittlich mindestens 6 % erreichen. Dies setzt eine jährliche Mindestnettoinvestiticnsquote von etwa 15 % des Bruttosozialproduktes voraus. Auch bei intensivster Sparsamkeit der Entwicklungsländer – und dies bedeutet Konsumverzicht für die hungernden Massen im Stadium der Entwicklung -

---

Gürtels fruchtbaren Bodens in der Welt für die atlantischen Völker (im 19. Jhdt.) ... war die größte Goldgrube, die je einer Rasse zufiel. Sie kostete nur wenig mehr als die Vertreibung der Indianer, der Ureinwohner und der Bantu von dem ihnen angestammten Land ... Die Auswirkungen dieser Inbesitznahme sind noch immer spürbar ... Noch im Jahre 1945 beherrschten sie (= die atlantischen Völker) die meisten Völker der Erde und monopolisierten etwa 80 % der Hilfsquellen der Erde. Diesen Anteil am Welteinkommen haben sie noch immer ... Nichts Vergleichbares steht heute den Entwicklungsländern zur Verfügung - es sei denn wir stellen ihnen unseren Reichtum an Kapital und Technologie als ein Geschenk zur Verfügung« (Materialien zur Entwicklungspolitik, Nr. 1, *1970,* S. 6 f., hg, vom BMZ in Bonn).

5. Eine sehr ausgewogene Kritik an einemrein ökonomischen Verständnis von sEnrwickluag- liegt vor bei *T. B. Bottomore:* Recent Theories of DeveIopment, in: EuropeanJournal of Sociology, Vol. III, 1966, S. 312 ff.

bedarf es der Hilfe von außerhalb. Deshalb empfiehlt der PR, daß alle industrialisierten Länder eine Steigerung ihres Kapitaltransfers auf mindestens 1 % ihres Bruttosozialproduktes bis spätestens 1975 vornehmen (179)6.

Erfreulicherweise unterscheidet der PR zwischen Kapitaltransfer im Ganzen (total resource flow) und öffentlicher Entwicklungshilfe (official development assistance), eine Tatsache, die in der bisherigen Diskussion um die Entwicklungshilfe zu wenig berücksichtigt wurde. Dabei ist nach den Maßstäben der Kommission nur "öffentliche Entwicklungshilfe« als Hilfe im strengen Sinne zu verstehen (167). Bis zum Jahre 1975, spätestens aber bis zum Jahre 1980 sollen diese offiziellen Hilfeleistungen auf 0,7 0/0 des Bruttosozialproduktes gesteigert werden".

2.5. Beide Empfehlungen zeigen, daß der vorliegende Kommissionsbericht sich in erster Linie an die Adresse der Regierungen der reichen Industrienationen und die bestehenden internationalen Institutionen wendet. Das heißt: er ist geschrieben von praktizierenden Politikern des Westens für praktizierende Politiker des Westens. Diese will er davon überzeugen, daß im Blick auf eine "rationale Weltentwicklung« die Erfüllung der ausgesprochenen Empfehlungen von höchster Dringlichkeit ist. Angesichts dieses Adressaten bleibt es jedoch unverständlich, daß der PR von der Notwendigkeit von Strukturveränderungen in den Entwicklungsländern spricht, es aber weitgehend unterläßt, die notwendigen Strukturveränderungen in den Industrienationen zu benennen, die den Weg zu einer partnerschafHichen internationalen Arbeitsteilung ebnen könnten: eine Umpolung der Haushaltsprioritäten, eine Umpolung der Produktionsprioritäten zugunsren der Möglichkeiten und Bedürfnisse der Entwicklungsländer, eine effektive Kontrolle der Privatinvestitionen.

3. Die konkreten Einzelempjehlungen des Pearson-Report

3.1. Der vorliegende Kommissionsbericht geht davon aus, daß das angestrebte Ziel nicht automatisch zu erreichen ist durch eine Erhöhung der Hilfeleistungen gemäß der Praxis der vergangenen zwanzig Jahre. In zehn Zielformulierungen werden deshalb im einleitenden Kapitel die Voraussetzungen einer Strategie internationaler Kooperation zusammengefaßt (33-44):

Schaffung eines Systems für einen freien und ausgewogenen Welthandel;

Förderung der Zuflüsse ausländischer privater Investitionen, die von gegenseitigem Nutzen sind;

bessere Partnerschaft, klarere Zielsetzung und besserer innerer Zusammenhang in der Entwicklungshilfe;

Erhöhung der Entwicklungshilfe;

Lösung des Schuldenproblems der Entwicklungsländer;

leistungsfähigere Verwaltung der Entwicklungshilfe;

Umorganisierung der -Tedmischen Hilfe«

Minderung des Bevölkerungswachstums;

Steigerung der Hilfe für Erziehung und Forschung;

Verstärkung des Systems für multilaterale Hilfe.

3.2. Mit diesen Empfehlungen fordert der PR nichts spektakulär Neues. Das überraschende und Neue ist jedoch, daß von einem Expertengremium der Weltbank Empfehlungen ausgesprochen werden, die in der bisherigen Diskussion als ideologische Verzerrungen tabuisiert wurden. Damit könnte eine Versachlichung der gegenwärtigen Diskussion erreicht werden.

Im folgenden werden die wichtigsten Empfehlungen und Vorschläge teils zustimmend, teils kritisch kommentiert. Dabei sollen die kritischen Erwägungen in erster Linie dem Ziel

---

6. Diese 1'/.-Forderung an die reichen Nationen hat eine längere Vorgeschichte. Sie wurde erstmals in einer Resolution des Weltrates der Kirchen an alle Mitgliedstaaten der UNO im Jahre 1958 ausgesprochen. UNCTAD I (Genf 1964) forderte 1 0/0 des nationalen Einkommens, UNCTAD 11 (Neu-Delhi 1968) 1 % des Bruttosozialproduktes der Industrienationen. Letzteres kommt einer Steigerung der Hilfeleistungen um durchschnittlich 25 % gleich.

7. Zu dieser wichtigen Unterscheidung vgl, die Seiten 175-183 des Reports, besonders die Tabellen und Schaubilder. - Für die Bundesrepublik betrug der Gesamtkapitaltransfer im Jahre 1968 1,24 0/0, die öffentlichen Hilfeleistungen dagegen nur 0,42°/,.

dienen, das Ungenügen der hier vorgelegten rein ökonomischen Betrachtungsweise deutlich zu machen.

3.2.1. Spätestens seit der I. UNCTAD-Konferenz besteht darüber Klarheit, daß die Beteiligung der Entwiddungsländer am *internationalen Welthandel* im Vergleich zu dem der Industrienationen rüddäufig ist. Immer wieder wurde mit Recht der Vorwurf erhoben, daß die geleisteten Hilfsmaßnahmen der Industrienationen durch restriktive Zoll- und Steuermaßnahmen bei der Einfuhr von Produkten aus den Entwicklungsländern wieder aufgehoben werden. Aus diesem Grunde empfiehlt der PR eine Eliminierung dieser restriktiven Maßnahmen auf Primärprodukte der Entwicklungsländer. Er schlägt vor, daß die entwickelten Länder Pläne ausarbeiten, in denen im steigenden Maße Importe aus den Entwicklungsländern einen festen Anteil auf dem Markt der Industrienationen ausmachen (110). Zudem unterstreimt er die bekannten Forderungen nach festen Preisabkommen und stellt den internationalen Organisationen die Aufgabe, die zur Verwirklichung dieses Programmes notwendigen rechnischen Voraussetzungen (z. B. den Bau von Lagerräumen in den Entwicklungsländern) zu finanzieren (124).

Die wertvollsten Empfehlungen beziehen sich auf den Handel der Entwicklungsländer mit Halbfertigwaren und Fertigwaren. Hier war bisher ihre Wettbewerbsfähigkeit durch Abkommen auf gegenseitiger Basis auf Grund des technologischen Vorsprungs der Industrienationen stark beeinträchtigt. Dieses Modell der gegenseitigen öffnung der Grenzen wurde zum Beispiel an den EWG-Verträgen mit den assoziierten Staaten Afrikas kricisierrs. Gegenüber dieser Praxis empfiehlt der PR ein »nidnreziprokes Sdiema« (unreciprocal scheme), das den Entwicklungsländern so lange Präferenzen gewährt, bis sie im internationalen Handel eine mit den Industrienationen wettbewerbsfähige Stellung einnehmen (113 ff.).

8. Vgl. dazu »Gerechtigkeit und Solidaritäee. 87 Empfehlungen zum Wirtschaftsverhalten der EWG gegenüber den Entwicklungsländern. Eine europäische Denkschrift, hg, von *Klaus Lejringbeusen,* Gütersloh 1969.

Mit diesen Empfehlungen kritisiert der PR implizit eine statisch verstandene Freihandelslehre, die letztlich immer dem wirtschaftlich Stärkeren nützen muß. Dagegen setzt er eine dynamische Liberalisierung des Welthandels, wenn formuliert wird: »Wir sehen in derartigen Präferenzen einen Schritt in Richtung auf eine weitere Liberalisierung des Welthandels« (116). Mit dieser Kritik an einem statischen Mißverständnis des -freien Spiels der Kräfle-, das in einem ungleichgewichtigen System notwendig zu einer Vergrößerung der Ungleichheiten führen muß, nimmt der PR Gedanken auf, wie sie unter anderem von *Gunnar Myrdal* als Kritik an den bisherigen Wirtschaftstheorien formuliert worden sind9. Liberalisierung wird damit zu einem kritischen Postulat gegenüber gegenwärtig bestehenden unliberalen Verhältnissen.

Bedenklich erscheint jedoch das unentfaltete Postulat einer »neuen internationalen Arbeitsteilung« (97) als Ziel der internationalen Handelskooperation zwischen Industrienationen und Entwicklungsländern. Bei aller Notwendigkeit solcher internationaler Arbeitsteilung in einer auf tedmologischem Wissen als primärer Produktivkraft beruhenden Wirtschaft und Gesellschaft müssen deren politische Ursachen und Konsequenzen genau bedacht werden. Hier muß einmal festgestellt werden, daß sich die technologische Kluft zugunsten der Industrienationen auf Kosten der Entwicklungsländer entwickelt hat. Zum andern muß gerade vermieden werden, daß die Entwicklungsländer innerhalb einer internationalen Arbeitsteilung in der Rolle der billigen Rohstofflieferanten verbleiben.

3.2.2. Trotz seines Plädoyers für die Effektivität *bilateraler Hilfe* (255) verweigert der PR seine Empfehlung einer bilateralen Hilfe aus rein politischen Gründen (160). An dieser

9. *Gunnar Myrdal:* ökonomische Theorie und unterentwickelte Regionen, Stuttgart 1959, S. 9-15; 48-51. Besonders im 11. *Teil* seines Buches geht es *Myrdal* um den Aufweis der »merkwürdige(n) Koexistenz zwischen der radikalen Gleichheitsdoktrin und dem uralten reaktionären Glauben an angeborene Qualitätsunterschiede zwischen Bevölkerungsgruppen mit verschiedenem Lebensstaudard« in den vorherrschenden Wirtschafts- und Sozialtheorien.

Stelle wird auch in dem Vorbereitungsmaterial zum Kommissionsbericht Kritik geübt an dem USA-Programm für Lateinamerika, -Allianz für den Fortsehrirre. Zurückhaltend, aber unüberlesbar, wird angesichts der weitverbreiteten Resignation über die Ineffektivität der geleisteten Programme darauf hingewiesen, daß »die offizielle Kapitalhilfe des Auslandes nicht immer nach rein entwicklungspolitischen Kriterien gewährt worden ist« (I/21). Mit dieser Kritik an politisch orientierten bilateralen Programmen bestätigt der PR Ergebnisse, wie sie etwa von *Robert A. Packenham* auf Grund von Befragungen offizieller Manager des USA-Entwicklungsprogrammes vorgelegt worden sindl0.

Es ist deshalb nur konsequent, wenn der Kommissionsbericht eine Steigerung der *multilateralen* Hilfeleistungen von gegenwärtig 10 auf 20 % der Gesamtprogramme bis zum Jahre 1975 vorschlägt (42)11.

3.2.3. Von größter Bedeutung für die Schaffung eines alternativen Friedensdienstes zum gegenwärtigen Militärdienst ist die Empfehlung zur Errichtung eines *internationalen Entwicklungsdienstes* innerhalb der Vereinten Nationen (229). Hier könnte ein Modell eines internationalen Friedensdienstes entstehen als Alternative zum nationalen Militärdienst, an dem nicht zuletzt die Kirchen interessiert sein müßten12.

3.2.4. Als eine der verdienstvollsten Leistungen ist die Gründlichkeit anzusehen, mit der sich der PR mit dem Problem der *Verschuldung* der Entwicklungsländer befaßt. Die hierzu bereitgestellten Zahlen und Statistiken dürften zu den wertvollsten und zugleich betrüblichsten Beiträgen für die gegenwärtige Diskussion zählen. Einige Zahlen sollen diese katastrophale Situation der Entwicklungsländer belegen (98-102/186-204): Die Schuldenlast der Entwicklungsländer betrug im Jahre 1968 47,5 Milliarden US-Dollar bei einer jährlichen Steigerungsquote von 14 % in den 60er Jahren. Der Rückfluß der Schuldendienstzahlungen betrug im Jahre 1967 5,7 Milliarden US-Dollar, wobei eine Steigerungsquote von 17 % für die 60er Jahre zu verzeichnen ist.

Für die Entwicklungsländer heißt dies, daß sie zur Zeit 87 % (Lateinamerika), 73 % (Afrika), 52 % (Ostasien) und 40 % (Mittlerer Osten) an Schulden zurückzahlen müssen im Vergleich zu den jeweils von den Industrienationen neu erhaltenen Krediten. Bei gleichbleibenden Kreditbedingungen, gleicher Höhe der Hilfeleistungen und gleicher Zusammensetzung der Hilfeleistungen hieße dies für das Jahr 1977: die Rückzahlungsverpflichtungen übersteigen die gewährten Hilfen13.

Um solcher anwachsenden Verschuldung der Entwicklungsländer vorzubeugen, empfiehlt der PR folgende Maßnahmen: Steigerung der öffentlichen Hilfeleistungen, wobei der Anteil der freien Zuschüsse erhöht werden muß, eine Verbesserung der Kreditbedingungen für die Entwicklungsländer - nicht mehr als 2 % Zinsen, bei 25-40 Jahren Laufzeit und 7-10 Freijahren14 -, eine schrittweise überwindung der Lieferbindungen, die Einleitung langfristiger Umschuldungsverfahren.

3.2.5. Kritisch zu bewerten ist die unreflektierte Behandlung des *Bevölkerungswachstums* als eine der Hauptursachen für die stagnierende Entwicklung. Gewiß ist nicht von der Hand zu weisen, daß die steigende Bevölkerungsquote in den Entwicklungsländern schwerwiegende Folgen für die Leistungsfähigkeit ihrer Volkswirtschaften mit sich bringt (81). Doch verpflichten gerade die gegenwärtigen Anseren-

---

10. Robert A. Packenham: Political Development Doctrines in the American Foreign Aid Program, in: World Politics, Vol. XVIII, Nr. 2, januar 1966, S. 194–235.

11. Die Zuweisungen der BRD zu multilateralen Institutionen betrugen für die jahre 1966-1968 durchsdinirtlich 13,5 % der offiziellen Hilfeleistungen(II/41).

12. Durch den internationalen Charakter dieses Dienstes wäre zum Beispiel den deutschen evangelischen Kirchen die Möglichkeit gegeben, einer statischen Auslegung der während der Atomdebatte formulierten Komplementarität von Militärdienst und Ersatzdienst entgegenzuwirken.

13. Vgl. dazu die Statistiken auf den Seiten 100 f.

14. Die Kreditbedingungen der BRD sind seit Februar 1969 für 85 % aller öffentlichen Hilfsmittel auf 2,5 % bei einer Laufzeit von 30 jahren und 8 Freijahren festgelegt bzw, auf 2 % bei 25 jahren Laufzeit und 8 Freijahren (so nach Minister *E. Eppler,* in: Zeit 16/1969, S. 9).

gungen zu einer Familienplanung in den Entwicklungsländern zu der Frage, worin die Ursachen für dieses Symptom des raschen Wachstums begründet sind. Der Hinweis auf die Großtaten der Medizin und Hygiene ist berechtigt, aber nicht ausreichend. Wenn die gegenwärtigen Schwierigkeiten einer effektiven Familienplanung in erster Linie in den sozioökonomischen und soziokulturellen Verhältnissen der Entwicklunglänaer gegeben sind, dann sind diese vorgegebenen Strukturen auch in erster Linie Ursache der Bevölkerungsexplosion. Eine Analyse dieser vorgegebenen Strukturen umgangen zu haben, zeigt die Grenze des vorliegenden Berichts. Er leistet damit einer Katastrophenstimmung am falschen Ende Vorsdiubt>, die in Verbindung mit einer Malthusianischen Bevölkerungslehre zu fatalistischen Konsequenzen führen muß16.

3.2.6. Mit dem Hinweis auf die jüngsten technologischen Entwicklungen auf dem Gebiet der Saatgutzüchtungen (»Die grüne Revolueion«) und ihre positiven Auswirkungen auf die *Ernährungslage* in Mexiko, Pakistan, Indien, Ceylon und den Philippinen ist der PR optimistisch im Blick auf die Möglichkeiten einer Ernährung der wachsenden Weltbevölkerung (54). Er unterläßt es auch nicht, auf die notwendigen Reformen hinzuweisen, die erforderlich sind, um eine effektive Anwendung dieses Saatgutes zu gewährleisten (32). Dennoch bleibt die Reflektion der sozialen und politischen Implikationen dieser technologischen Innovation unzureidiendt/, *Lester Brown* hat in einer aufschlußreichen Arbeit über die landwirtschaftliche Revolution in Asien einen bedenkenswerten Vergleich gezogen: »Sie (= die neuen Saatgüter) können für die landwirtschaftliche Revolution in Asien den gleichen Effekt hervorrufen wie die Dampfmaschine für die industrielle Revolution in Europats.« Das heißt, die für einen wirksamen Einsatz der neuen Saatgüter notwendige Kapitalakkumulation wird in den landwirtschafHichen Gebieten der Entwicklungsländer zur Monopolisierung und Proletarisierung führen, wenn nicht die notwendigen sozialen Reformen gleichzeitig in Angriff genommen werden. Andernfalls ist eine Verschärfung der bestehenden Klassengegensätze die unausweichliche Folge. So hat der indische Nationalökonom S. *L. Parmar* auf der »Weltkonferenz über ökumenische Hilfe für Entwicklungsprojekte« (Januar *1970)* in Montreux berichtet, daß indische Regierungskreise befürchten, aus der »grünen Revolution« könne sich eine »rote Revolution« entwickelnt".

Auf diese sozioökonomischen Implikationen technologischer Innovationen nicht mit der nötigen Dringlichkeit hingewiesen zu haben, ist ein schwerwiegender Mangel des PR.

3.2.7. Eigenartig schillernd bleiben die Aussagen des PR zu einem der umstrittensten Probleme der Entwicklungshilfe: die *Privatinvestitionen* (125-152). Zunächst verweigert er diesen Entwicklungsbeiträgen den Namen »Hilfe« auf Grund der Tatsache, daß privates Kapital nicht frei ist von privaten unternehmerischen

15. Als Beispiel dafür kann das Buch von *Claus facobi* dienen: Die menschliche Springflut, Frankfurt und Berlin 1969.

16. *T. R. Malthus* (1766-1834) hatte in seinem bevölkerungspolitischen »Essay on Populaticn« die These vertreten, daß Massenelend etwas Unvermeidliches bleibt, weil mit der Zunahme der zur Verfügung stehenden Nahrungsmittel die Anzahl der Münder wächst, die diese verzehren. Seine Prognose, daß nur äußerste Not die Bevölkerungszahl der Welt begrenzen kann, wurde bestimmend für den düsteren und pessimistischen Ton des nationalokonomischen Denkens des 19. Jahrhunderts. Eine kurze Zusammenfassung der Thesen von *Malthus* und eine Analyse ihres Einflusses auf die Volkswirtschafts- und Soziallehren des 19. und 20. Jahrhunderts gibt *lohn K. Galbraith* in seinem Buch »Gesellschaft im überflußc, Knaur Taschenbuch 23, München 1968, S. 29-34.

17. Dies gilt in noch stärkerem Maße für die Veröffentlichungen von *Fritz Baade,* der im mexikanisdien Wunderweizen und im philippinischen Wunderreis die Wunderwaffen für einen Blitzkrieg gegen die drohenden Hungerkatastrophen sieht. Vgl, dazu *Fritz Baade:* Wunderwaffen für den Kampf gegen den Hunger, in: Stimmen der Zeit 182, 1968, S. 304-317.

18. *Lester Brown:* The Agricultural Revolution in Asia, in: Foreign Affairs,]uly 1968, S. 688-698; Zitat S. 694 (eigene übersetzung).

19. S. *L. Parmar:* Entwicklungsprozeß und Entwicklungsziele – Zielsetzungen der Entwicklungsprojekte, veröffentlicht im epd, Dokumentation *6/70* vom 5. 2. 1970, S. 23.

Interessen (167). Der PR ist damit ehrlicher als die üblichen offiziellen Veröffentlichungen. Es bleibt jedoch die Frage, ob solche Investitionen prinzipiell als entwicklungsfördernd angesehen werden können.

Leider vermißt der Leser an dieser Stelle die entsprechenden Statistiken über die Reininvestitionsquoten der Unternehmer in den Entwicklungsländern und die Angaben über die in die Industrienationen zurücktransferierten Gewinne[20].

So stellt der PR bei der Beantwortung der prinzipiellen Frage fest: »Auslandsinvestitionen schaffen im allgemeinen einen Nettonutzen für das Gastland, wobei es freilich Fälle gibt, wo dies nicht der Fall ist« (129). Daneben wird aus Mangel an empirischem Material die entwicklungsstörende Funktion privater Investitionen verneint: »Da es keine detaillierten empirischen Studien gibt, ist es schwierig, den genauen Umfang des Beitrages abzuschätzen, den Auslandsinvestitionen für die Entwicklung geleistet haben. Nach unserem Urteil lassen es die verfügbaren Daten als naheliegend erscheinen, daß die ausländischen Direktinvestitionen in erheblicher Weise zum realen Volkseinkommen der Entwicklungsländer beigetragen haben« (131). Lapidare Begründung für diese Wertung trotz der (angeblich) fehlenden Untersuchungern Es ist zu erwarten, »daß Leute, die ihr eigenes Geld riskieren, an seiner wirtsdiafllichen Verwendung ganz besonders interessiert sind« (152).

Hier setzt der PR das Werturteil von der entwicklungsfördernden Funktion privater Unternehmerinitiative an die Stelle empirischer Analysen. Ein Werturteil, das zumindest im Blick auf die Situation der Entwicklungsländer noch nicht erwiesen ist.

Der Kommissionsbericht verschweigt nicht die fatalen Konsequenzen der Interventionen ausländischer Industrienationen zum Schutz des investierten privaten Kapitals in den Entwicklungsländern. Er beschwört einerseits die Souveränität der Gastgeberländer, andererseits zeigt er »realistisches« Verständnis für ein solches Eingreifen. Seine salomonische Empfehlung lautet deshalb: »... die Intervention (sollte) – wenn immer möglich - Formen annehmen, die die langfristigen Beziehungen nicht aufs Spiel setzen« (134).

Bei der Gesamtbeurteilung der Privatinvestitionen geht der PR aus von der überlegung: Wie würde die Zahlungsbilanz aussehen ohne die privaten Investitionen? So berechtigt diese Frage auf den ersten Blick erscheint, sie ist notwendigerweise zu ergänzen durch eine andere: Wie *könnte* die Zahlungsbilanz der Entwicklungsländer aussehen, wenn die Rückflüsse der privaten Investitionen auf ein Minimum beschränkt würden (höchstens 10 %)?

Otto Kraye hat in einem aufschlußreichen Aufsatz gezeigt, daß im Jahre 1965 der Nettorückfluß von privaten Investitionen aus den Entwicklungsländern 4,4 Milliarden US-Dollar betrug. Das Bruttosozialprodukt der Entwicklungsländer hatte im gleichen Jahr einen Wert von insgesamt 240 Milliarden US-Dollar. Wenn man eine Nettoinvestitionsquote von nur 10 % annimmt, dann entsprechen 4,4 Milliarden US-Dollar transferiertes Investitionseinkommen einem Abfluß potentiellen wirtschafl:lichen überschusses in Höhe von knapp 20 % der Investitionsquote. Jener Prozentsatz, der zur Steigerung des Bruttosozialproduktes aus eigenen Kräfl:en fehlt[21].

4. Abschließende Würdigung des Pearson-Report

4.1. Bundesminister *Eppler* hat in einer ersten Stellungnahme den PR auf Grund seines Realismus als ein »Politikum ersten Ranges« bezeichnet. »Was sie (die Mitglieder der Kommission) empfehlen, ist weniger als das, was viele bisher postuliert haben, aber mehr, als was Administrationen der meisten Industrieländer bisher zu konzedieren bereit waren[22].« Dieses Urteil mag verständlich erscheinen aus der Perspektive eines Ministers, der nicht nur um jede Mark seines Ministeriums, sondern auch um die

20. Vgl. dazu *Dtto Kraye:* Zur politischen Okonomie der fortdauernden Stagnation in den Entwicklungsländern, in: Studium Generale 22, 1969, S. 611–629.

21. Dtto Kraye, a.a.O, S. 623 f.

22. Erhard Eppler: Strategie der Partnerschaft, in: Publik 50/1969.

Zuständigkeit für jede Mark kämpfen muß[23]. Aber ist der vorliegende Kommissionsbericht realistisch genug? Zusätzlich zu den schon in der Einzelanalyse erhobenen kritischen Fragen sei noch auf einen fundamentalen Mangel hingewiesen, der eine -Entspannung- des Nord-Süd-Konfliktes unmöglich macht: der Ost-West-Konflikt und die durch ihn verbrauchten menschlichen und finanziellen Ressourcen. Darüber schweigt der PR, obwohl seine Verfasser doch wissen sollten, daß zum Beispiel der Rückgang der Entwicklungshilfe in den USA primär auf die Steigerung der militärischen Ausgaben zurückzuführen ist. *John K. Galbraith* hat dies klarer gesehen, wenn er in seiner jüngsten Veröffentlichung das kostspielige Antiraketensystem der USA heftig kritisiert, weil er darin die längst fällige Umpolung der Prioritäten - weg von der Eskalation der militärischen Ausgaben hin zu den Wohlfahrtsausgaben - auf lange Sicht bedroht sieht[24].

Drohen nicht alle Empfehlungen des Berichtes zu gutgemeinten, aber letztlich nichtssagenden Appellen zu werden, wenn nicht die Regierungen der Industrienationen in aller Dringlichkeit darauf hingewiesen werden, daß nur durch eine solche Umpolung der Prioritäten eine langfristig positive Entwicklung der Entwicklungsländer erreicht werden kann?

Die weithin unpolitische und ökonomisch-technische Argumentation des PR offenbart sein eigentliches Dilemma: Was er als Ziel postuliert> müßte eigentlich Voraussetzung seiner Empfehlungen sein. Damit ist er innerhalb des Teufelskreises der gegenwärtigen entwicklungspolitischen Diskussion verblieben. Dieses Ergebnis ist in erster Linie darin begründet, daß die ökonomische Verengung der vorliegenden Kommissionsarbeit der Vielschichtigkeit der Entwicklungsproblematik nicht gerecht werden kann und als ein anachronistisches wissenschaftliches Unternehmen angesehen werden muß.

4.2. In der Einleitung seines Buches »The Theory of Econornic Growrh« schrieb *W. A. Lewis* - ein Mitglied der Kommission _ über den Gegenstand seiner Untersuchung: »Gegenstand ist das *Wachstum* - nicht die *Verteilung;* .., Gegenstand ist in erster Linie nicht der *Verbrauch,* sondern der *Ausstoß;* ... die Bestimmung des Ausstoßes bezieht sich auf Güter und Dienste - wirtschaftlicher Ausstoß im altüberlieferten Sinne des Wortes -wirtsdiafllidi, - und nicht auf ein *Wohlfahrts-, Bedürfnisbefriedigungs-* oder *Glüdeskonzeptts,«*

In seiner Analyse ist der Kommissionsbericht innerhalb dieser von *Lewis* beschriebenen Grenzen eines -neoklassischen. ökonomischen Verständnisses von Entwicklung verblieben> auch wenn der Gedanke einer Weltgemeinschaft als Ziel von Entwicklung postuliert wird. Daß dies als eine Selbstbeschränkung ausgesprochen und auch anerkannt wird, ist für die Diskussion bedeutsam. Gerade deshalb fordert der PR dazu heraus, weiterzudenken und die soziopolitischen Voraussetzungen und Konsequenzen von Entwicklung und Unterentwicklung in ihrer Interdependenz mit den ökonomischen Faktoren zu analysieren. Denn nur dann können die Ursachen der Phänomene in den Blick kommen, die für die Stagnation der Entwicklung in den unterentwickelten Ländern verantwortlich sind: eine auf den Imperialismus des 19. und 20. Jahrhunderts zurückgehende internationale Arbeitsteilung, die bei ihrem Fortbestehen die Kluft zwischen den reichen und den armen Nationen notwendig vertiefen muß[26].

Nur wenn der PR in diese Diskussion kommt - und als Diskussionsgrundlage bietet er auf Grund seiner detaillierten Information über die ökonomischen Dimensionen der Entwicklung, aber auch auf Grund der von ihm selbst aner-

23. Die von Bundeskanzler *Brandt* in seiner Regierungserklärung im Oktober 1969 versprochene Erhöhung der Entwicklungshilfe um 11 % wurde aus konjunkturpolitischen Gründen auf 5,3 % gestrichen. Mehr als die Hälfte der gesamten Hilfe bleibt weiterhin unter der Federführung des Wirtschaftsministeriums. Vgl, *Walther Leisler-Kiep:* Unterentwickeltes Ministerium, in: Zeit *411970,* S. 5.

24. *lohn K. Galbraith:* How to Control the Military, New York 1969.

25. *W. A. Lewis,* a.a.O. S. 9 (eigene übersetzung und Hervorhebungen vom Verfasser).

26. Zum Imperialismusproblem vgl. den vorzüglichen Sammelband »Irnperialismus«, hg. von *Hans-Vlrleb Wehler,* Neue Wissenschaftliche Bibliothek Bd. 37, Koln und Berlin 1970.

kannten Grenzen gute Voraussetzungen -, kann er das werden, was er zu sein beansprucht: eine kritische Prüfung der Erfahrungen der vergangenen 20 Jahre als Voraussetzung für eine bessere Zukunft der Entwicklungsländer.

5. *Konsequenzen des Peerson-Report für die kirchliche Entwicklungspolitik*

5.1. Es war nicht zu erwarten, daß der PR die kirchlichen Hilfeleistungen auf dem Gebiet der Entwicklungspolitik einer expliziten Prüfung unterzieht. Dennoch spricht er in dem Kapitel über -Private und Freiwillige Hilfe<27 Empfehlungen aus, die auch für das kirchliche Engagement von Bedeutung sind. Er fordert die freiwilligen Hilfsorganisationen auf, mehr und mehr auf einmalige und zufällige Hilfsmaßnahmen zugunsten langfristiger Entwicklungsmaßnahmen zu verzichten, die mit anderen Hilfsorganisationen koordiniert werden (227 f.). Er empfiehlt dazu eine überprüfung der bisherigen Projektkriterien und ein klareres Erfassen des Entwicklungsprozesses, vor allem im Blick auf eine wirksame Offentlichkeitsarbeit innerhalb der Industrienationen. Schließlich empfiehlt er den freiwilligen Organisationen die Erarbeitung exemplarischer Hilfsmodelle in Bereichen, die ein besonderes Risiko implizieren. Die Verfasser des PR sind der überzeugung, daß Organisationen wie die Kirchen auf Grund ihres politisch unabhängigen Status hier Wegbereiterdienste für die politisch gebundeneren Organisationen übernehmen können.

5.2. Diese letzte Empfehlung des PR sollte gerade angesichts der oben aufgezeigten Grenzen des Kommissionsberichtes innerhalb der Kirchen gehört werden. Gerade wenn in der gegenwärtigen Entwicklungsdiskussion und Entwicklungspraxis immer wieder eine ökonomische Verengung der Gesamtperspektive zu beklagen ist, hat die Kirche von ihrem Auftrag her die Aufgabe, die weitverbreitete sAnbetung des wirtschaftlichen Wachstums< in Frage zu stellen und aufzubrechen. S. *L. Parmer* hat auf der oben genannten Expertenkonferenz in Montreux im Januar *1970* darauf hingewiesen, daß wirtschaftliches Wachstum und wirtschaftliche Eigenständigkeit als Ziel des Entwicklungsprozesses nur dann erfolgreich sein könnten, wenn soziale Gerechtigkeit als übergreifendes Ziel postuliert wird, dem die beiden anderen Ziele untergeordnet werden[28]. Denn nur durch eine Beseitigung der herrschenden sozialen Ungerechtigkeiten innerhalb der Entwicklungsländer, innerhalb der internationalen Beziehungen und innerhalb der Industrienationen kann es gelingen, den chronischen Mangel an Stabilität, die Voraussetzung für ein wirrschaftliches Wachstum, in den Entwicklungsländern zu beseitigen. Gerade die Auswirkungen der -grünen Revolution- haben dies in den Entwicklungsländern unübersehbar deutlich gemacht,

Das Engagement der Kirchen in diesen von nationalen und internationalen Organisationen ausgesparten Bereichen der Entwicklungspolitik ist auch von politischer Seite gefordert worden. So hat Bundesminister *Eppler* auf der gleichen Konferenz in Montreux von den Kirchen gefordert, eine unabhängige internationale Studienstelle aufzubauen, die sich gerade jenen Fragen der Veränderung der Strukturen annimmt, »die internationale Organisationen, die ja ihrerseits von den Regierungen abhängig sind, oft aussparen müssen und nur höflich umschreiben können«[29]. Nicht zuletzt der PR ist ein Beispiel dieser mangelnden Unabhängigkeit der internationalen Organisationen.

Nur wenn sich die Kirchen in dieses weite Feld der offiziell ausgesparten Bereiche in ihrer Grundlagenforschung und in ihrer praktischen Tätigkeit hineinwagen, kann die weitverbreitete Resignation auch innerhalb kirchlicher Kreise aufgefangen werden, wie sie beispielhaft in einer Bemerkung des brasilianischen Bischofs *Helder Camara* in Montreux zum Ausdruck kam: »... wir Christen (brauchen) in den nächsten Jahren wahrhaftig keine neuen Sozialtexte ... Unser Problem heute ist die Anwen-

27. Zum Umfang der kirchlichen Hilfeleistungen vgl. *Erhard Eppler:* Die kirchliche Entwicklungshilfe im zweiten Jahrzehnt, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 14, 1970, S. 74–77.

28. S. *L. Parmer,* a.a.O. S. 19.

29. *Erhard Eppler:* Entwicklungsprojekte und ihr Beitrag zum Strukturwandel, veröffentlicht im epd, Dokumentation 6/70 vom 5. 2. 1970, S. 51.

dung dieser schönen Theorien-P,« Das Problem, das *Helder Camara* formuliert, ist die Umsetzung von Theorie in die Praxis. Gerade an diesem neuralgischen Punkt herrscht heute noch weithin ein blindes naturwüchsiges Verhalten vor. Erst wenn dieses Problem der Umsetzung von Theorie in Praxis wissenschaftlich erfaßt wird, kann ein wirkungsvoller Entwicklungsbeitrag geleistet werden. Für die Kirchen steht hier ein weites Arbeitsgebiet offen, das von der Analyse institutioneller Regelungen bis zur Formulierung wirksamer Protestformen zur Durdisetzung struktureller Veränderungen reicht.

Innerhalb dieser -Projekt Forschung- Entwicklungspolitik stellt sich nicht zuletzt die Aufgabe der theologischen Verarbeitung der Probleme der Weltentwicklung. Daß diese Arbeit - über eine selektive Exegese von Bibelstellen (etwa Lk 10 oder Mt 25) und traditioneller dogmatischer Topoi (etwa die Lehre vom Dominium terrae oder die Lehre vom Reich Gottes) hinaus - kaum begonnen ist, wird bei der Lektüre kirchlicher Äußerungen zur Weltentwicklung erschreckend deutlich. Bisher stehen biblische Besinnung und profane Analyse der anstehenden Entwicklungsprobleme weithin unverbunden nebeneinander. Es ist dieses Faktum ein beredtes Beispiel für die vorherrschende Kontaktlosigkeir der Theologie zu den übrigen Wissenschaften. Das Projekt Entwicklungspolitik bietet der Kirche die Chance zu dieser anstehenden Theologiereform. Sie ist erforderlich nicht nur deshalb, weil Theologie und Kirche nach ihrer Motivation zum entwicklungspolitischen Engagement gefragt werden. Sie ist notwendig vor allem im Blick auf ein ihrem Zeugnis von der Gerechtigkeit Gottes entsprechendes Handeln. Denn fehlt der Christenheit dieses Zeugnis des Geistes, dann fehlt ihr auch langfristig das der Kraft.

30. *Helder Camara:* Entwicklungsprojekte und Strukturwandel, veröffentlicht im epd, Dokumentation *6/70* vom 5. 2. 1970, 5.39.

Vikar K.-H. Dejung

69 Heldelberg, Am Gutlentho/hang 17

ÖRK-Arbeitstagung über »Die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft in einer wissenschaftlich-technischen Welt«, Genf 1970

VON KLAUS-MARTIN BECKMANN

Die vom Referat für "Kirche und Gesellschaft« des ökumenischen Rates der Kirchen vom 28. Juni bis 4. Juli 1970 im ökumenischen Zentrum Genf einberufene Arbeitskonferenz über »Die Zukunft« des Menschen und der Gesellschaft in einer wissenschaftlich-technischen Welt« geht unmittelbar auf die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft Genf 1966 zurück. Damals wurden die Kirchen aufgerufen, sich mit den drängenden Fragen der "modernen technischen und wissenschaftlichen Revolutionen« intensivauseinanderzusetzen. Dies, so glaubte man, würde »neue Strukturen kirchlichen Lebens erforderlich machen, die ihre Funktion innerhalb der technischen und wissenschaftlichen Gemeinwesen ausüben werden, gestützt auf Studienarbeiten, die durch eine konzentrierte und permanente Forschung gesteuert werden, wozu Spezialisten der verschiedensten Gebiete einschließlich Naturwissenschaft und Theologie heranzuziehen sind« (so der Text der Einladung der Konferenz).

Die Arbeitstagung in Genf 1970 sollte einen Beitrag zur in Uppsala 1968 empfohlenen und auf der Sitzung des Zentralausschusses in Canterbury 1969 genehmigten Studie über das Thema "Der Einzelne und die Gesellschaft in der wissenschaftlich-technologischen Welt von morgen«, der sogenannten »Humanum-Studie«, liefern. Dieses Studienprogramm soll für fünf Jahre die Arbeit der Abteilung "Kirche und Gesellschaft« bestimmen und zu einer Vorlage

führen, wie sie vergleichsweise in Bristol 1967 von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vorgelegt worden ist (Beiheft zur Ök. Rundschau Nr. 7/8, Sturegart 1967). Es sind mehrere Studienbände und Konsultationen geplant. Es war die spezielle Aufgabe der Genfer Konferenz, das ökumenische Gespräch über das Thema zu eröffnen und Prioritäten für die Weiterarbeit zu setzen.

In Genf waren unter dem Vorsitz von S. *L. Parmar* (Indien) etwa 100 Natur- und Sozialwissenschaftlet, Technologen, Politiker und Theologen, darunter 18 vom Vatikan beauftragte Katholiken, versammelt. Es waren etwa ein Drittel Vertreter aus der Dritten Welt auf der Konferenz, ein Drittel aus Westeuropa und ein weiteres Drittel aus Nordamerika, Australien und Osteuropa. Die Weißen waren also überrepräsentiert (allein 6 % aus der Bundesrepublik), aber die Vertreter aus der Dritten Welt (Afrika, Südamerika, Mittlerer Osten, Asien) haben ihre Stimme deutlich, meist kritisch laut werden lassen. über ein Drittel der Teilnehmer der Konferenz waren Theologen - auch eine deutliche Über-Repräsentanz, die aus der Geschichte der ökumenischen Bewegung erklärbar ist. Unter den Vertretern der anderen Wissenschaften befanden sich auch Angehörige anderer Religionen, was dem Gespräch zugute -kam, Der erhoffte Dialog zwischen Naturwissenschaften im weitesten Sinne und Theologen blieb allerdings aus, um das vorweg zu sagen. Die Konferenz hat mehr Probleme als mögliche Lösungen aufgezeigt. Besonders stehen theologisch-ethische Antworten auf die neuen Fragestellungen noch aus, die zu finden ja auch nicht zu den Aufgaben der Konferenz gehörte.

Den ersten Vortrag auf der Konferenz hielt der Biologe Dr. *Ernst von Weizsäcker* aus Heidelberg über »Hoffnungen der wissenschaftlichen Welt«. Dr. *von Weizsäcker* wies allerdings mehr Befürchtungen und Gefahren aus den Gebieten der Biologie, der Biochemie, der Okologie, der Computertechnik und Bildungsproblematik auf als Hoffnungen. So schlug er das Gesamtthema der Konferenz gleichsam vorweg an. Dem »frivolen technischen Fortschrittsoptimismus, der politisch-technischen Resignation und dem ahnungslosen christlichen Oprimismus« setzte v. Weizsäcker als erhoffte vierte Möglichkeit die Kooperation zwischen Wissenschaftlern aller Fachrichtungen und Politikern, zwischen Politikern und Technikern sowie zwischen Christen und Nicht-Christen zu einer konstruktiven Gestaltung der Zukunft entgegen.

Dr, *K. Mushakoji,* Professor für politische Wissenschaften in Tokio und römisch-katholisches Mitglied von SODEPAX, sprach über »Technologie und Kulturrevolution«, Er führte aus, daß sich der Süden auf den Weg des Westens mache in übernahme der Technologie. Die technologisdie Evolution als Quelle der Madit verstanden birgt für den Süden eine neue Gefahr der Unterdrückung in sidi (dieser Gesichtspunkt wurde nodi oft auf der Konferenz hervorgehoben). Auch für Japan besteht noch eine Sperre für bestimmte technologische Informationen aus den USA. Andererseits macht die verfeinerte Technik die hochindustrialisierten Gesellschaften besonders anfällig für Guerilla-Aktionen (Stromausfall in New York). Professor Mushakoji bezog sich am Schluß seines Vortrages auf *Gandhi* und das mehr positive Verhältnis der östlichen Traditionen zur Natur. Menschen sollen Menschen und die Natur nicht töten, *es* geht um ein positives mehr passives Zusammenleben. Zum anderen verwies er auf »In - Yan« in China, ein Prinzip, das in allen Dingen das Ja und das Nein zugleich sehen will. So könnte etwa auch *Mao* revolutionäre und reaktionäre Aspekte zusammen sehen und je nach Bedarf betonen. Das Verhältnis des Menschen zur Maschine müsse ähnlich gesehen werden, einmal beherrscht der Mensch die Maschine, dann die Maschine den Menschen und eben beides jeweils zusammen.

Der 2. Tag der Konferenz begann nach einer experimentellen Andacht von *Harvey Cox* mit einem Vortrag des ökologen Prof. Dr. *J. N. Black* aus Edinburgh. Professor *Blade* legte die drängendsten Probleme der lange vernadilässigten ökologie vor. Die ökologie als Lehre des Zusammenhangs und der Haushaltersdiafl in der Natur ging von der Botanik, später auch von der Zoologie aus und hat in letzter Zeit neue Systeme entwickelt, die den Menschen als Teil der Natur mirumfassen. Hier stellen sich vor allem die Fragen der Bevölkerungswelle, der Ausrottung bestimmter Pflan-

zen und Tiere, der Ausnützung der Energievorräte und der Verschmutzung von Wasser und Luft. Die Daten sind gering, der Beobachtungszeitraum ist sehr kurz und man weiß nicht, ob der Mensch langfristig gesehen nicht schon die Schwelle der Verderbnis seiner Umwelt überschritten hat (Atommüll, DDT-Ablagerungen in Pflanzen, Tieren und Menschen). Dr. *Black* fragte am Schluß seines Vortrages vor allem nach den ethischen Implikationen dieser Entwicklung, Wie kann und soll der Mensch hier seine Verantwortung wahrnehmen, die den Kreislauf der Natur und sein eigenes Leben und das überleben seiner Nachkommen umfaßt? In dieser Anfrage lag zweifellos einer der wichtigsten Punkte der Konferenz, mit dem sich die Arbeitsgruppe 11 befaßte. Hier stellt sich unter theologischem Aspekt vor allem die Frage nach Schöpfung und Natur und der Rolle christlicher Anthropologie.

Am Nachmittag sprach der konfessionsfreie Wirtschaftswissenschaftler Prof. Dr, *Th. K. Ruprecht* (USA) über »Die Perspektiven eines schnellen Bevölkerungswachstums und die wirtschaftlichen und sozialen Argumente für eine Geburtenkontrolle- mit anschließender Podiums- und Plenar-Diskussion. Dr, *Ruprecht* wandte sich in seinem Referat unter anderem gegen die vor allem von den Vertretern aus Südamerika auch in den Diskussionen der Konferenz selbst immer wieder vorgebrachten Argumente, daß Lateinamerika keine Geburtenbeschränkung brauche, da dort Bodenschätze im überfluß seien und viel mehr Menschen ernährt werden könnten, wenn die Wirtschaftsmacht der USA sich nur zurückzöge und wirkliche Freiheit zuließe. Ruprecht argumentierte, daß dann eben das Kapital fehle und die Ausbildung und als Folge davon die Möglichkeit, die Bodenschätze auszunutzen. Der Geburtenüberschuß verhindert dann unter wirtschaftlichem Aspekt eine Verbesserung der Lebensumstände. Dem stimmten in der Podiumsdiskussion auch die Vertreter von Ghana, Indonesien und Indien für die Lage in ihren Ländern zu. Das Problem stellt sich hier eher so, welche Methoden man anwenden kann, um die breite Bevölkerung, auf die es hier ankommt, wirklich für den ihr ganz fern liegenden Gedanken der Geburtenkontrolle und der Kleinfamilie gewinnen kann. Die Großfamilie ist Tradition, sie sichert Arbeitskräfte und eine Art Altersversorgung, die Söhne und sie allein sichern Ahnenkult und Fortbestand der Familie (etwa besonders in Indien). Was hat christliche Ethik dazu zu sagen auch im nicht-christlichen Bereich? Das war eine weitere sehr wichtige Frage der Konferenz. (Natürlich blieb auch die Rückfrage aus Lateinamerika nicht aus, weshalb man die Dritte Welt zur Geburtenbeschränkung ermuntere, zugleich aber im Westen Kindergeld als eine Art Prämie zahle).

Am Abend des zweiten Tages sprachen Prof. Dr, *W. E. Kerr* (Mediziner aus Säo Paulo, Brasilien) über »Biologische Wissenschaft und Ethik«, Prof. Dr. *eh. Birch* (Australien) über »Der Fortbestand der Biologie und seine Bedeutung für den Menschen« und Prof. Dr, *A. P. Nygaard* (Norwegen) über »Eugenetik und Menschenwürde«. Hier wurden erneut die Fragen der Biochemie, der Eugenetik und auch der ökologie dargestellt. Wie soll sich christliche Ethik verhalten zu den Fragen, daß man zum Beispiel Erbkrankheiten an Embryos feststellen kann, die medizinisch-eugenetisch zur Abtreibung raten ließen? Wie weit geht die Austauschbarkeit der Organe des Menschen (Herz, Lunge, Gehirn)? Soll man - um ein weiteres Problem aus der Okologie zu nennen - die australischen Känguruhs, aus deren Fleischman nur Katzenfutter herstellen kann, nur deshalb erhalten, weil die amerikanischen Touristen entsprechende Fotos mit nach Hause nehmen wollen? Auf das wichtigste Problem wies in diesem Zusammenhang der vierte Redner, Prof. *Y. Sawada* aus Japan, hin. Er sagte, man kann Beine, Herzen und Nieren austauschen, aber das Gehirn nicht (das wird man auch nach Meinung von Prof. *Sawada* nie können); die Frage aber bleibt: Was ist das Wesen des Menschen, seine Indentität, seine Aufgabe und Zielsetzung? Darauf erwartet die Wissenschaft eine Antwort, vor allem auch von christlicher Ethik. Mit dieser Fragestellung ist die Kernfrage der sogenannten Humanum-Smdie gestellt. Aus ihrer Beantwortung werden sich mögliche Detail-Antworten auf Einzelfragen der Biochemie und Eugenetik ergeben.

Der 3. Tag der Konferenz stand unter dem

Thema der Urbanisierung. Professor *P. Khm* aus den Niederlanden, Dr, *Hofman* aus Argentinien und Dr. *Margaret Mead* (USA) sprachen über »Die Bedeutung der Technik für die Industrie und das Leben in der Stadt«, Hier wurden bessere Planung und mehr und bessere Technologie gefordert, die den Menschen in den Mittelpunkt stellt. Professor *Hofman* aus Argentinien berichtete von den Problemen in den Ballungszentren der Großstädte, wo die Arbeitslosigkeit bis zu 10 % ansteigt. Die Technik hat hier das »Gleichgewicht« der Verteilung zwischen Land und Stadt gestört. Nicht alles, was aus dem Westen kommt, so sagt er, ist ohne weiteres auch für Südamerika gut.

Anschließend verteilte sich die Konferenz auf fünf Arbeitsgruppen:

l. »ökologie und Bevölkerungswachstum«,

11. »Die Entdeckungen der biologischen Wissenschaften und ihre Bedeutung für den Mensdien«,

III. »Die Zukunft der Industrie und des Lebens in der Großstadt«,

IV. »Systerne und Ideologien in weltweiter Sicht-e,

V. »Die Antizipation der Zukunft: Simulationstechnik - Mittel zur Steuerung der Wahrscheinlichkeiten«,

Die Arbeitsgruppen legten am Schluß der Konferenz jeweils einen kurzen Bericht vor, in dem sie versuchten, einige Prioritäten zukünftiger Forschung zu bestimmen. Der Arbeitsausschuß des Referates für Kirche und Gesellschaft beriet diese Ergebnisse dann beschlußmäßig in einer geschlossenen Sitzung am 4. Juli.

Neben der Arbeit in den Diskussionsgruppen traf sich auch weiterhin das Plenum zu Vorträgen und Podiumsdiskussionen. Am 1. Juli sprachen Prof. Dr. *Parmar* aus Indien, der Vorsitzende der Konferenz, und der Politiker Dr, S. *Bray* aus Großbritannien über »Technologischer Wandel und Gesellschaft: die Zukunft politischer und wirtschaftlicher Systeme und Ideologien«. Am 2. Juli sprachen Prof. W. *Pannikar* (Indien) und Prof. W. D. *Marsch* über »Technologie und Zukunft: theologische Fragen an die Kirdie«, An der Podiumsdiskussion waren Prof. *A. Dumas* (Frankreich), Prof. *A. Cox* (USA) und Bischof *I. Sbiolosboili* (UdSSR) beteiligt. Es kann hier auf die einzelnen Vorträge und Voten nicht mehr eingegangen werden. Die theologische Diskussion litt, wie auch die Arbeitsgruppe IV, an den verschiedenen Vorstellungen darüber, was Ideologie und Theologie überhaupt bedeuten. So blieben auch hier nur Fragen und die Erkenntnis der Notwendigkeit neuer Bemühungen.

Herauszuheben ist noch der Vortrag von Prof. *A. Hoggatt,* einem Computer-Fachmann aus den USA, mit dem er ein auf der Konferenz in der Arbeitsgruppe V vorgeführtes Simulationsmodell erläuterte und in dem er auf allgemeine Fragen über »Möglichkeiten des Computereinsatzes zur Lösung gesellschaftlicher Probleme- einging. Für den Berichterstatter war dies das eindrucksvollste Unternehmen der Konferenz überhaupt. Prof. *Hoggatt* hatte ein Computer-Pult mit Anschluß an einen Computer in Zürich installieren lassen, so daß ein Simulationsmodell der verschiedenen Einflüsse der Planung auf ein Entwicklungsland durchgespielt werden konnte. Das sollte Hilfe zur Entscheidungsfindung sein. Die Konferenz stimmte Prof. *Hoggatt* und dem Bericht der Arbeitsgruppe V zu, daß auf diesem Felde der Computer-Technik äußerst wichtige Entscheidungen für die Gesellschaft und für die Kirche anstehen, nicht nur in technischer, sondern vor allem in ethischer Sicht (Machtkontrolle, Informationssperre, Planung). Diesen Fragen soll sich auch weiterhin eine besondere Studiengruppe zuwenden.

Die Konferenz schloß mit zwiespältigen Gefühlen und Außerungen der Teilnehmer. Die Skala reichte von »Mißerfolg« wegen mangelnder Antworten und mangelnder Dialogbereitschaft bis zu »eine der bedeutendsten Konferenzen des öRK«, da hier die Probleme wirklich offen ausgesprochen worden seien und man keine Lösung vorgetäuscht habe, die man nicht besitze. Auch hier wird sich das Urteil nach längerem Abstand von der Konferenz in der Mitte einpendeln. Die Konferenz hatte - vielleicht von dem Computer-Experiment abgesehen - keinen so deutlichen Höhepunkt wie die Konferenz von Genf 1966 mit der These einer »Theologie der Revolurion«, Die Vertreter der Theologie verhielten sich ohnehin eher passiv, wie es Dr. *Blake* schon in seiner Begrüßungsansprache angekündigt hatte. Man wollte, wie

es auch *P. Abrecht,* der Organisator der Konferenz, andeutete, zunächst die Probleme von den Experten aus aller Welt hören. In diesem Sinne war die Konferenz gewiß kein Mißerfolg. Aber die Fülle der Probleme, die auch keineswegs alle neu sind, ist erdrückend. Die Zukunft der Menschen und der Gesellschaft in einer wissenschaftlich-technischen Welt sieht nach der überwiegenden Meinung der Experten alles andere als rosig aus, so daß naiver Fortschrittsoptimismus nicht angebracht ist. Die Teilnehmer der Konferenz wurden im Schlußwort des Vorsitzenden der Konferenz, Dr. *Parmer,* aufgefordert, nicht auf einen Wunderfämer zu hoffen, der die Probleme von selber löst, sondern den eigenen Kopf zu gebrauchen,

Dr. K.-M. Beekmann *Düsseldor/-Nord, Beckbuschstraße 19a*

Buchbesprechungen

Sind es tatsächlich »ztoei Kulturen«?

1. C. P. *Snow:* Die zwei Kulturen. Klett 1967. Nr. 10 der»Versuche«. 102 S.

11. *Helmut Kreuzer* und *Wal/gang Klein:* Lirerarische und naturwissenschafllidie Intelligenz. Dialog über die »zwei Kulturen«. Klett 1969. 275 S.

111. *Max Born:* Von der Verantwortung des Naturwissenschafllers. Gesammelte Vorträge. 2. Aufl. Nymphenburger Verlagshandlung 1965. 213 S.
Hedwig Born und *Max Born:* Der Luxus des Gewissens. Erlebnisse und Einsichten im Atomzeitalter. Nymphenburger Verlagshandlung 1969.201 S.

I.

C. *P. Snow,* Naturwissenschafller, Staatsbeamter und Romancier von hohem Rang, hielt 1959 in Cambridge in der Reihe der »Rede Leerurese einen herausfordernden Vortrag über die zwei Kulturen, deren Gegensätzlichkeit für unsere Zeit verhängnisvoll sei. Die Menschen der naturwissenschaftlich-technischen Intelligenz würden von den Geisteswissenschaftlern nicht verstanden und beinahe abschätzig beurteilt, während andererseits die Naturwissenschaftler wenig Verbindung hätten zur überkommenen Kultur. »Die Bücher, die für die meisten literarisch Gebildeten das tägliche Brot sind - Romane, Geschichtswerke, Lyrik, Drama -, spielen fast gar keine Rolle.« Wohl hätten die Naturwissenschafller ein starkes Interesse für Psychologie; doch »scheint ihnen die Literatur der überkommenen Kultur durchweg dieses Interesse nicht befriedigen zu können« (20). Das bedeute eine Verarmung auf beiden Seiten, am bedenklichsten aber bei den Leuten der Literatur, die leicht in selbstgenügsamer Eitelkeit sich gern immer noch so stellten, »als wäre die überlieferte Kultur die ganze Kultur, als gäbe es das Reich der Natur gar nicht« (21). Hochgebildete Geisteswissenschafller seien nicht imstande, den zweiten Hauptsatz der Thermodynamik anzugeben, während oft genug Leute von der anderen Seite bei der simpelsten Frage nach Shakespeare versagten.

Man habe sich angewöhnt, allein die Leute der Literatur Intellektuelle zu nennen. Gerade diese, die von der industriellen Revolution meistens nichts wissen wollen, »sind geborene Maschinenstürmer« (28). Wohl hätten sie gegen Ende des 19. Jahrhunderts geklagt über das Elend *des* Industrieproletariats, aber - ausgenommen Ibsen - nicht begriffen, daß dieser »gewaltigste Umbruch in der Gesellschaft seit der Erfindung des Pfluges- (29), den sie so oft mit Abscheu verurteilten, auch Aussichten eröffneten für das Leben der Armen, »die Chancen, die bisher nur für die Glücklichen da waren und nun plötzlich in Reichweite der übrigen 99 % seiner Mitmenschen rückren« (31). Snow sieht durchaus die Ambivalenz dieser Entwicklung und sagt davon: »Ein Nachteil ist, daß eine Gesellschafl, die für die Industrie organisiert worden ist, sich leicht auch für einen Ver-

nichtungskrieg organisieren läßt. Aber das hebt die Vorteile nicht auf. Sie bilden die Grundlage unserer sozialen Hoffnung« (33). Dies ist der Satz, der für die Vorlesung von Snow sowohl wie für die uns gebotenen Diskussionsbeiträge uns am stärksten bewegen muß.

Eine noch stärkere Verwandlung unserer Daseinsgrundlagen als durch die Industrialisierung des 19. Jahrhunderts erfahren wir heute durch Elektronik, Atomenergie und Automation, also durch die naturwissenschaftliche oder scientifische Revolution (34). Die Omniinterdependenz in unserem Gesellschaftsgefüge hat böse Folgen davon, daß bei uns die allermeisten Menschen und selbst die Vertreter der reinen Naturwissenschaften keine Ahnung und daher auch wenig Interesse für die technischen Zusammenhänge haben, die mehr und mehr unser Dasein bestimmen. Nur bei den Russen (jetzt auch bei den Japanern) ist das anders. Schlimmer aber ist, daß »die Kluft zwischen den industrialisierten Ländern und den übrigen täglich größer wird. Auf die ganze Welt hin gesehen ist dies die Kluft zwischen den Reichen und den Armen« (45). Das gehört mit dem rasanten Bevölkerungszuwachs und dem Atomkrieg zu den drei Bedrohungen unserer Zeit, und man kann ihnen nur begegnen durch eine allseitige und sachgemäße Nutzung unserer wissenschaftlich-technischen Möglichkeiten für die Menschen der anderen Erdteile. »Wir befinden uns in einer Lage, in der Harmlosigkeit das größte Verbrechen ist« (49).

11.

Diese Ausführungen haben unter den Vertretern beider Bereiche in Europa und in USA lebhafte Diskussion und viel Widerspruch hervorgerufen, den schärfsten durch den LiteraturwissenschaftIer *F. R. Leavis* in den 1962 in Cambridge gehaltenen »Richmond Leerurese. Achtzehn der bisher am stärksten beachteten Beiträge zu diesem *»Dialog über die zwei Kulturen«* hat *Helmut Kreuzer* 1969 herausgebracht. *Leavis* stößt sich am meisten daran, daß Snow von den Naturwissenschaftlern sagt, diese hätten »die Zukunft im Blut«, während er den Geisteswissenschaftlern ein Kleben an der traditionellen Kultur vorwirft, das sie beharren lasse bei der »unausweidilich tragischen Lage eines jeden einzelnen« (39), der gegenüber die soziale Hoffnung sie weniger bewege. Am ernstesten haben wir wohl den Vorwurf von Leavis zu nehmen, daß zur Rettung unserer Kultur eine stärkere Verbreitung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse »in verhängnisvollem Maße nicht ausreidir« (42). Dagegen müßten wir »um einer menschlichen Zukunft willen mit einsichtiger Entschlossenheit und mit festem Glauben alles tun, was wir können, um in der Gegenwart die Fülle des Lebens - und Leben ist Wachstum – der uns überlieferten Kultur zu wahren« (45).

Ähnlich begründet der amerikanische Literaturkritiker *Trilling* seinen Widerspruch gegen Snow, und zwar mit Berufung auf die These von Matthew Arnold: »Literatur ist die Kritik des Lebens« (51). Diese hat für ihn deshalb großes Gewicht, weil Arnold durch seine Schriften sehr zur Bekämpfung der frühindustriellen Mißstände beigetragen hat. In die gleiche Richtung zielt *Green* mit seiner Forderung nach einem neuen Humanismus, damit man nicht länger an der Möglichkeit verzweifle, »solche Dinge jemals so scharf und umfassend zu verstehen, daß unsere Furcht und Abkehr sich mildert und der Verzicht auf jegliches Verstehen ein Ende findet. Aber der Antihumanismus der Naturwissenschaften liegt genau besehen mehr in der Schwierigkeit ihrer Sprache und Methoden und darin, daß die Naturwissenschaftler ihre eigene intellektuelle Isolierung akzeptieren« (66).

Genauer wird die Problematik unserer heutigen Situation angeleuchtet durch]. *Robert Oppenheimer,* der uns warnt, den Unterschied zwischen zwei Arten von Fortschritt mißzuverstehen: »Idi bin nicht der Meinung, daß moralische Fortschritte unmöglich sind; sie sind aber keineswegs automatisch. Moralische Rückschritte sind, wie wir gerade in der jüngsten Vergangenheit gesehen haben, ebenso möglich. Wissenschaftliche Rückschritte aber sind mit der fortgesetzten Ausübung der Wissenschaften unvereinbare (82). Oppenheimer erklärt die zunehmende Entfremdung der Wissenschaften von dem allgemeinen Verständnis der Menschendaraus, daß ihre Thesen wie noch die von Darwin sich nicht in Begriffen des täglichen Lebens ausdrücken lassen. Wir sollten von Niels Bohr lernen, »audi anderen und komplementären Le-

benshaltungen offen gegenüberzustehen – ohne Verachtung und mit großer Geduld miteinander zu reden und einander zuzuhören« (92).

Zu derselben Bereitschaft für das Gegensätzliche auf beiden Seiten ermuntert uns *Aldous Huxley* bei klarer Profilierung des Unterschiedlichen, wie etwa der Biologe, wie der Lyriker das Lied der Nachtigall versteht. »Es ist eine seltsam komplexe Wahrheit über Geschöpfe, welche an den unsterblichen Vogel in streng ornithologischen Begriffen denken können und gleichzeitig (trotz Ornithologie, trotz der unausrottbaren Schmutzigkeit ihrer Ohren) überwältigt sind von der magischen Schönheit dieses klagenden Anthems ... Es ist letztlich eine Wahrheit über Geschöpfe, in deren Geist, viel tiefer einverwoben als irgendeine wissenschaftliche Hypothese oder sogar irgendein archetypischer Mythos, jenes Etwas liegt, dessen Aufenthalt überall ist, das wesentliche Sosein der Welt, welches gleichzeitig immanent und transzendent ist« (106).

Von den »zwei Kulturen« meint *Steinbuch,* die beiden seien eigentlich für zwei ganz versdiiedene Erlebnisbereiche zuständig und brauchten - richtig verstanden - keine Konflikte zu bewirken. Sein Optimismus wird aber gedämpft, wenn er denkt an die auf uns zukommenden Aufgaben gegenüber dem Verkehrschaos in der Massengesellschaft und dem Hunger von Millionen unterernährter Menschen. »Die Lösung dieser Aufgaben erfordert gleichzeitig wissenschaftlich-technischen Sachverstand und die Kunst menschlicher Kommunikation. - Vor dieser Aufgabe stehen Angehörige der literarischen und der wissenschaftlichen Intelligenz als Verbündete.«

»Niemals in seiner Geschichte hat der Mensch eine so große Macht über die Systeme der Natur besessen wie heute, und niemals war es so schwierig, diese Macht unter Kontrolle zu halten« (168), sagt H. *Mohr,* und berührt damit den Kern unseres Problems. In diese Richtung weist auch der Beitrag von *Helmut Kreuzer,* der nicht steckenbleiben möchte in einer apologetischen Kontroverse der einen oder der anderen Seite, sondern zeigt, daß mit der zunehmenden Differenzierung der Wissenschaftenauch ihre wechselseitigen Verzahnungen wachsen, wie die Kybernetik, Technik und Psychologie, die Linguistik Automatentheorie und Poetik verbindet. »Die scheinbar antinomische Scheidung von Natur- und Geisteswissenschaften wird sekundär gegenüber der Einheit und Verflochtenheit der Wissenschaft und reduziert sich auf eine begriffliche Trennung von Betrachtungsweisen, die in sehr verschiedenen empirischen Wissenschaften sinnvoll koexistieren können, statt als absolute Alternativen zu figurieren« (139). Das sieht nach Harmonisierung aus, treibt aber eher dazu, die beiden so konträr erscheinenden Bereiche mit ihren zahlreichen Spezialisierungen unter dem einen Oberbegriff Wissenschaft zusammenzufassen und das Wort von Brecht über die Bedrohung der Welt durch Wissenschaft (138) sehr ernst zu nehmen.

Haben aber nicht Snow und seine Gesprächspartner das Problem zu vordergründig angepackt, wenn sie von einer gemeinsamen Bemühung der beiden so feindlich erscheinenden Brüder die Rettung unserer, wie er selbst ausführt, in ihrer Basis bedrohten Welt erwartet? Man fordert für die Naturforscher »so etwas wie den hippokratischen Eid der Ärzte« (132); man nennt »durchsiduige Rationalität und intellektuelle Anständigkeit« (172) die tragfähigste Basis einer zeitgemäßen Realpolitik. Aber langt das zu, und ist auch nur dieses zu verwirklichen?

Jedenfalls äußert sich *Max Born* in seinem Beitrag »Die Zerstörung der Ethik durch die Naturwissenschaft« äußerst kritisch zu solchen Erwartungen. Er nennt Hiroshima ein Fiasko der Vernunft, eine Auswirkung der Krankheit, die »besrehr im Zusammenbruch aller ethischen Grundsätze, die sich im Lauf der Geschichte entwickelt und ein lebenswertes Leben gesichert haben« (181). Was der Verstand durch die scientifische Revolution bewirkte, kann er nicht unter Kontrolle halten, dazu reichen weder die Sachkenntnisse der Forscher noch die überlieferten humanistischen Ideen aus. Die Länge und Kompliziertheit des Weges zwischen der Arbeit des Forschers und ihrem Endeffekt hat die verhängnisvolle Trennung von Tätigkeit und Wirkung gezeitigt, die kein ethischer Appell bewältigen kann. »Ich bin von dem Gedanken bedrückt, daß dieser Bruch in der menschlichen Zivilisation, der durch die naturwissenschaftliche Methode verursacht wurde, nicht wieder

gutzumachen ist ... Wenn dem so ist, dann ist der Mensch als freies verantwortliches Wesen am Ende« (185).

III.

Born sieht die schier ausweglose Ratlosigkeit unserer Zeit nicht in dem von Snow beschuldigten Widerspruch von »zwei Kulturen-e Seit er aus der Emigration nach Deutschland zurückkehrte, wurde er nicht müde, vor Forschern und Schullehrern, durch den Rundfunk und in Zeitschriften sich mit seinen Warnungen an möglichst weite Kreise der öffentlichkeit zu wenden. Er tat das noch in seinem letzten Lebensjahr durch das mit seiner Frau zusammen herausgebrachte Buch *»Vom Luxus des Gewissens«* wie schon 1965 in den damals als Sendereihe des Süddeutschen Rundfunks und nachher wiederholt als Buch veröffentlichten Vorträgen *»Von der Verantwortung des Naturwissenschafflers«.* Seine Vorträge sprechen von den Aufgaben des Naturforschers so, daß wir die ganze Doppelwertigkeit und Unausweichlichkeit seiner Entscheidungen nicht nur erkennen, sondern spüren, wie sehr das uns alle angeht, wie sehr die Entscheidungen nicht nur uns alle betreffen und unser aller Schicksal mit bestimmen; sondern wir müssen erkennen, daß ihre Verantwortung von derselben Art ist wie die, in der ein jeder von uns täglich steht. Quantitativ ist ein himmelweiter Unterschied zwischen uns kleinen Leuten und jenen; aber was die personale Qualität angeht, so sündigen wir schlimmer als jene; darum, weil wir bei weitem nicht vor solche zerreißenden Alternativen gestellt werden wie sie. An vielen Stellen muß uns durch diese Vorträge deutlich werden, daß vor dem Herrn aller Geschichte ihre Schuld und unsere Schuld, ihre Aufgabe und unsere Aufgabe dem gleichen Gericht unterliegt. Und angesichts der so unendlich schweren Verantwortung jener können wir nur tief beschämt stehen in unserem kleinen Ausweichen an tausend Stellen jeden Tag. Das muß uns bei diesen Vorträgen aufgehen, daß wir alle mit jenen in einem Boot sitzen in der Solidarität mit ihnen, als die, die schon heute so sehr vielen Nutzen aus dem Ergebnis ihrer Forschungen in dem Gebrauch unserer heutigen Daseinsgrundlagen haben.

Das Schönste an diesen Vorträgen ist die große Schlichtheit und die Klarheit der naturwissenschaftlichen Darlegung, die so eindringlich, verständlich und persönlich jeden von uns anspricht, wie es nur ein Gelehrter von sehr hohen Graden tun kann. Wir bekommen einen Einblick in die Entwicklung der Quantenmechanik und der Forschung, die schließlich zur modernen Atomtheorie führte. Es wird uns in großer Schlichtheit sachliche Information gegeben über die Entdeckung der Kernenergie, die nicht nur unserer Menschheit große Gefahren, sondern mindestens ebensosehr große technische Fortschritte gebracht hat, ohne welche die so rasend vermehrte Bevölkerung unserer Erde nicht im Dasein bleiben könnte.

Theologen sollten gerade diese physikalischen Darlegungen über den Feinaufbau der Materie, die in mehreren Vorträgen gegeben werden, gründlich studieren und gleichzeitig meditieren darüber, wie nahe Segen und Fluch beieinander liegen und was uns die großen Alternativen von 5 Mose 28 und 32, über die wir als Menschen der Neuzeit so gerne hinweglesen, heute sagen wollen. Der Physiker sagt es uns in einer ganz sachlichen und gerade darum eindringlichen Weise. Und wenn wir nach dieser Erkenntnis hören von den beiden Möglichkeiten, welche von der nüchternsten Naturforschung den Menschen zur Wahl gegeben werden (8), dann merken wir, wie wir alle dabei beteiligt sind. Wir sollten auch gründlich bedenken, was Born von dem Prinzip der Komplementarität ausführt (34ff.), Das könnte uns anhalten, was da von dieser Erkenntnis des großen Dänen Niels Bohr gesagt ist, genauer zu durchdenken, bevor wir es übertragen auf unsere mitmenschlichen Beziehungen und allzuschnell behaupten, in bezug auf Aufrüstung oder Widerstand dagegen wären beide Entscheidungen komplementär. Das wird oft so verstanden, daß der Ernst der Entscheidung dadurch verharmlost wird; und gerade dieses will *Max Born* auf keinen Fall.

Er spricht von dem »Verfall des sittlichen Bewußtseins, an dem wir alle mitschuldig sind- auch ich selbst, obwohl ich nicht beteiligt war« (32). Er ruft uns alle auf, im Angesicht drohender Vernichtung die Last der Forscher und der Politiker solidarisch mitzutragen; »die öffent-

liehe Meinung: das sind wir. Und jeder von uns kann dazu beitragen, daß sie mächtiger wird« (49).

Weil unser wissenschaftlich-technisches Zeitalter vor so großen Aufgaben steht, ohne deren Bewältigung die Menschen unserer Zeit und die kommenden Generationen nicht im Dasein gehalten werden könnten, darum meldet Born seine Bedenken in bezug auf die Weltraumfahrt an. Nicht nur, daß ihre Bedeutung in den kosmischen Zusammenhängen winzig ist und solche Fahrten mit der ungeheuren Weite des Weltraums nichts zu tun haben (135); die kaum vorstellbaren Kosten dieser Experimente lassen sich nicht rechtfertigen angesichts so vieler Nöte in unserer irdischen Welt, die wir immer noch vernachlässigen. Wir sollten endlich lernen zu »unterscheiden zwischen Wissenschaft und Weisheir« und uns nicht damit zufriedengeben, daß die Forschung immer Neues entdeckt. Wir sollten mit großem Ernst danach fragen, wozu uns all die Möglichkeiten gegeben sind: »Es gibt noch eine Hoffnung, aber sie wird sich nur erfüllen, wenn wir alles einsetzen für den Kampf gegen die Krankheiten unserer Zeit« (205).

Born erwartet nicht wie Leavis die Rettung davon, daß wir uns entschließen, »die Fülle des Lebens der überlieferten Kultur zu wahren«. Seine Ermahnungen und Warnungen sind von der Art, daß man den Grund des Transzendenten spürt, das sie bewegt. Er weiß auch davon, daß, je großartiger und edler die uns beanspruchenden Wesenheiten dieser geschaffenen Welt sind, desto größer die Gefahr ist, daß wir ihnen verfallen, daß sie für uns an Stelle des Schöpfers treten (Röm 1,25). Dabei erinnert er an das berühmt-berüchtigte Wort von Robert Oppenheimer: »Was technisch ‚süß< ist, wird auch ausgeführt.« Er weiß also tiefer als die meisten Teilnehmer an dem »Dialog« von der Ambivalenz unserer Möglichkeiten, die größer ist, als daß ein moralischer Entschluß sie bewältigen könnte.

Der von Snow beklagte Gegensatz zwischen »den beiden Kulturen« hat einen wesentlichen Grund darin, daß wir nicht klar unterscheiden können zwischen dem technischen und dem personalen Maß von Zeit und Raum. Davon sagt Heidegger: »Die Erstreckungen, an denen entlang und vorbei wir Nähe und Ferne als Abstände messen, sind das Nacheinander der 'Jetzt<, d. h. die Zeit, und das Neben-, Vor-, Hinter-, Über-, Untereinander der Hier- und Dort-Stellen, d. h. der Raum. Für das rechnende Vorstellen erscheinen Raum und Zeit als die Parameter der Abmessung von Nähe und Ferne, diese als Zustände von Abständen. Raum und Zeit dienen jedoch nicht nur als Parameter ... Ein Geringes freilich dürften wir ,.. geahnt haben angesidits der entscheidenden Zuordnung, die Nähe und Ferne als Maßformen des Srrekkenabscandes in Raum und Zeit als Parametern verrechnet ... auf diese Weise (wird) jene Nähe nicht erfahrbar, der die Nachbarschaft zugehört '" (sonst) müßte der Abstand von der Größe eines rnillionsten Teiles einer Sekunde und eines Millimeters die nächste Nähe einer Nachbarschaft ergeben, mit der verglichen der Abstand von einem Meter und einer Minute schon die größte Ferne darstellt ... Zwei einsame Bauernhöfe ..., die für einen Gang über Feld eine Stunde weit auseinander liegen, können auf das Schönste benachbart sein, wogegen zwei Stadthäuser, die sich an derselben Straße gegenüberliegen, oder gar zusammengebaut sind, keine Nachbarschaft kennen. Also beruht die nachbarliche Nähe nicht auf der raumzeitlichen Beziehung« (Unterwegs zur Sprache, 209 f.), Das personale und das tedmische Maß von Raum und Zeit schließen einander nicht aus, aber sie müssen unterschieden, sie sollten, um mit den Worten des Chalcedonense zu reden, "unvermischt und ungetrennt« erfahren werden. So spricht das Neue Testament von der Uhrenzeit, dem chrorios (Lk 2,2), und der Gotteszeit. dem Kaires (Joh 7,6; Röm 13,11). Mitten in der ablaufenden Uhrenzeit darf der Christ in der Begegnung mit dem Nächsten den Ruf Gottes wahrnehmen, also mitten in der Uhrenzeit in der Gotteszeit stehen. Dann wird ihm auch der Bereich der zuhandenen, verfügbaren Dinge zum Ort, den er durch Gottes Wort erkennen darf als Bereich der Herrschaft und der Liebe Gottes.

Das aber ist schier unmöglich in unserer Welt der »sekundären Systerne« *(Freyer),* in der sich bei unserem mitmensdtlichen Dienst eine immer komplexere und kompliziertere Apparatur schiebt zwischen den, der helfen will, und dem, dem seine Hilfe gilt. So klagt der Mediziner,

daß die wissenschaftlich-technischen Notwendigkeiten seine ganze Konzentration so beanspruchen, daß er fast gezwungen ist, über dem »Fall« die Person zu übersehen. So ist es überall in Produktion, Verwaltung, Verkehr. Die Vertreter von Wissenschaft und Technik täten Unrecht, wenn sie die sachlichen Erfordernisse vernachlässigten; aber darum darf sich ihr Dienst nicht darin erschöpfen. Und die Berufung auf die edelsten Güter unserer überkommenen Tradition, die sich meistens als Idealismus oder Humanismus versteht, ist kein Heilmittel gegen die Konflikte, denen wir heute ausgesetzt sind. "Eher als zwei werden wir gar keine Kultur haben. Es ist möglidi«, sagt *Bilde Domin* (Dialog, 110). Aber als Christen sind wir nach Hebr 11,1 aufgefordert zu der Zuversicht, die nicht zweifelt an dem, was man nicht sieht.

D. *ehr. Bourbeck* *Bad Pyrmont*

Gardavsky, Vitêslav: Gott ist nicht ganz tot. Ein Marxist über Religion und Atheismus. München: Chr. Kaiser Verlag 1968.

Der Verfasser des Buches ist Dozent der Philosophie an der Militärakademie zu Brünn. In einem kurzen Vorwort erläutert er das Anliegen seiner Schrift: Er erhofft sich »die Möglichkeit eines ruhigen, aus der Entfernung geführten Dialogs zwischen einem, dem der Glaube an Gott eine tiefe Sicherheit gewährt, und einem, der diesen Glauben vollauf begreift, ohne ihn sich wünschen zu können« (5. 15). Im einleitenden Abschnitt, »Von den Wurzeln wissen«, betont der Verfasser, daß die radikale Revolution nicht nur überlebte Ordnungen umzustoßen habe, sondern sich auch fragen müsse, wie fest die eigenen Wurzeln im Boden der Geschichte verankert seien, um aus ihm Nährstoffe saugen zu können. Sonderlich möchte G. Judentum und Christentum analysieren, um zu sehen, welche Nährstoffe sie dem Marxismus zuführen. G. hat sein Buch in drei Abschnitte aufgeteilt: 1. "Monumente.« Darin sinnt der Verfasser über das geschichtliche Erbe des Christentums nach und fragt sich, was es für einen Atheisten bedeuten kann. 2. »Selbstreflexion des Theismus.« Dieser Abschnitt handelt davon, wie das Christentum sich selbst sieht, seine objektive Stellung in der Welt von heute und seine Chancen. 3. »Selbstreflexion des Atheismus.« Hier wird die marxistische Auffassung vom Menschen, von der Welt und der Geschichte dargelegt.

1. Monumente. Fünf Personen werden beleuchtet. *A. Jakob:* G. sieht in ihm die zentrale Gestalt des Judentums. Um das zu verstehen, muß geklärt werden, was Gott im Alten Testament nach Ansicht G.s bedeutet. Er ist »eine Interpretation des Menschen; an ihm erkennt er, was er sein könnte, im Gegensatz zu dem, was er ist; er erfährt auch, was er zur Verwirklichung dieser Möglichkeit tun muß. Eine solche Interpretation des Menschen greift immer - mindestens um einen Schritt - über den tatsächlich vorhandenen Menschen in seiner geschichtlichen Bestimmung hinaus« (S. 39). Das typische Beispiel solcher Interpretation ist eben Jakob, der über seine vorgegebenen Möglichkeiten als Zweitgeborener hinausgriff. *B. [esus:* G. sieht in Jesus nicht den Sozialrevolutionär, sondern die restlose Selbstverwirklichung des Menschen. Das zeigt sich sonderlich in Jesu Wundern, die durch die Liebe bewirkt wurden. Wer ist aber der wahre Mensch, den Jesus darstellt? G. antwortet: »Der Mensch ist ein Geschöpf, das sich im Kampf und in der freien Entscheidung, mit der er auf den Anruf der Gegenwart antwortet, gestaltet. Bringt er es dabei fertig, radikal zu lieben, dann bricht er mit seiner Tat den Schoß der Zukunft auf und wird zu einem, der mehr ist, als in seinen Möglichkeiten lag« (5. 63). Wir werden besonders im Schlußabschnitt des Buches bemerken, wie sehr diese beiden Gestalten das Denken des Marxismus beeinflußt haben.

e. *Augustin:* Eine entscheidende Wandlung der Auffassung vom Menschen und von Gott findet sich bei ihm. Der Mensch wird zur »unseligen Stätte«, gezwungen zu leben, gezwungen zu sterben. Durch diese Ansicht wird Augustin zum Lebensverächter. Gott ist für ihn nicht mehr Anruf zur Tat, sondern lediglich Gegenstand der Sehnsucht. D. *Thomas v. Aquin:* Er unternimmt den Versuch, die kosmische= antike und die geschichtliche = jüdische Grunddimension des Menschen zu verbinden und in Einklang zu bringen. Er will aus ihnen ein Modell für eine Ordnung schaffen, die man als endgültige Lösung ansehen könnte. Dieser Versuch mußte erfolglos bleiben, weil Thomas nicht mehr spürt, was der Mensch zutiefst braucht.

Nach dem Urteil G.s hat er sich bereits weit von dem entfernt, was christlicher Glaube wirklich sein wollte: Entscheidung zur Tat. *E. Pascal:* Pascals Problem war die Bewahrung und Entfaltung des Menschlichen im Kosmos. Jesus antwortete auf diese Frage mit der radikalen Entscheidung zu einer Heilstat, die die Welt menschenwürdiger machen sollte. Pascal spricht nicht mehr von einer Tat, sondern von Jesus. Es kommt ihm nicht mehr auf ein Handeln wie Jesus an, sondern um einen Glauben an Jesus.

Zum Schluß der Untersuchung stellt G. fest, daß der Humanismus Marxscher Prägung sowohl antike als jüdisch-christliche Elemente aufgesogen habe: »Das Vertrauen der Antike in die Rationalität und in die Fertigkeit des Menschen, mit den Gegenständen umzugehen, ebenso wie den homonistischen Anruf, der aus dem Judentum der Zeit jesu herüberklingt« (5. 112).

2. Selbstreflexion des Theismus. G. erkennt an, daß die Kirchen heute eine umfassende Selbstreflexion betreiben, was die Möglichkeit ihrer Regenerierung einschließe. Wie also sieht es in der Kirche aus? 1. Die Mobilität der Bevölkerung macht ihr Schwierigkeiten. 2. Das Verhältnis zu Kommunismus und Kapitalismus spaltet sie von innen. 3. Es gibt Christen unterschiedlicher Qualität: Kirchenbuchchristen, Saisonchristen, Praktizierende und Laienapostel. 4. Bei Menschen im tätigen Lebensalter ist die Religiosität unterdurchschnittlich.

Wie stellt sich diese Krise der Christenheit selbst dar? Die Frage beantwortet G. an zwei Beispielen aus der katholischen Kirche: 1. J. Maritain sieht in der religiösen Krise lediglich eine Tragödie der menschlichen Geschichte und des Humanismus. Er plädiert dafür, daß die gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse vernichtet werden, und strebt die Christliche Demokratie an, als Mittelweg zwischen Kapitalismus und Kommunismus. 2. Der Jesuit Desqueyrat stellt fest, daß die Krise alle Religionen betreffe. Das Christentum soll nach seiner Meinung Träger einer revolutionären Mystik für alle Völker sein, es soll sagen, wie die Erde zu organisieren sei. Die erste Auffassung ist im Grunde thomistisch und die Auffassung des geschlossenen Katholizismus. Das zweite Konzept des offenen Christentums vertreten nur wenige Theologen.

Universalität und Partikularität. Unter dieser Überschrift nimmt G. Stellung zu beiden Perspektiven. Vierfach ist die Kritik an der Auffassung Marirainst 1. Man kann keine endgültig vollkommene Gesellschaft aufbauen. 2. Der Kapitalismus hat zum erstenmal in der Geschichte eine reale Möglichkeit gezeigt, die Unteilbarkeit der Menschen zu verwirklichen auf der Grundlage einer *ökonomischen Vereinheitlichung.* Diese *progressive* Seite nimmt die Kirche nicht wahr. 3. Da in einer Christlichen Demokratie das Dasein des Staates und des Volkes ineinanderfließen, würde es eine Demokratie der Unfreiheit werden. 4. Das Modell der Christlichen Demokratie läßt sich nur verwirklichen, wenn die Bourgeoisie sich seiner bemächtigt. Dadurch wird es wieder partikularisiert. Weit positiver wird das offene Christentum aus zwei Gründen beurteilt. 1. Das Motiv der Zeit und damit das Moment der Hoffnung durchwaltet seine theologische Konzeption. Diese Konzeption berührt sich dadurch mit dem Gedanken Engels' von der absoluten Zukunft, der Voraussetzung eines unendlichen Fortschritts in der Abfolge der Geschlechter. 2. Es ist »entschlossen, sein Ja zu allem zu sagen, was in den Weltanschauungen, Bewegungen und Entwürfen, mögen sie dem offiziellen Christentum noch so ferne stehen, die Chance der Liebe vergrößert« (S. 157). Hier sieht G. eine Möglichkeit der Zusammenarbeit zwischen Marxisten und Christen.

3. Selbstreflexion des Atheismus. Der Atheismus im Sozialismus, so betont G., sei zu Beginn ein militanter Atheismus gewesen. Denn man habe: a) gegen eine klerikale Reaktion zu kämpfen gehabt; b) sei man der überzeugung gewesen, daß Religion eine Dämpfung aller schöpferischen Kräfte bedeute. Man habe daher versucht, die Religion mit den alten Leuten zum sanften Absterben zu bringen. Einem solchen Atheismus fehle aber einfach der Sinn dafür, daß die Ausbildung einer Weltanschauung ein Vorgang mit Eigengesetzlichkeit sei und keine Manipulation von außen zulasse. Der militante Atheismus gehöre der Vergangenheit an. Im *Ab*schnitt »Emanzipation des Atheismus« skizziert G. kurz den Atheismus der Aufklärung, denjenigen Hegels, Feuerbachs und Nietzsdies, um dagegen den marxistischen Atheismus abzuheben. Religion, so betont er, sei für Marx Ausdruck des Elends und zugleich Protestation

gegen das Elend gewesen. Die Kritik der Religion sei für Marx nie Selbstzweck gewesen, nicht gegen Gott gerichtet, sondern er habe hinter der religiösen Chiffrierung nur die menschlichen Bedürfnisse aufdecken wollen. Religiosität sei für den Marxisten nur eine Art Barometer. Dem Barometer mache man ja auch keine Vorwürfe, wenn es schlechtes Wetter anzeige. Es sei also unsinnig, das Anwachsen der Religiosität künstlich zu unterdrücken, vielmehr habe man sich zu fragen, wo es in der praktischen Arbeit des sozialistischen Staates Stellen gebe, an denen der Bürger seine Bedürfnisse als Mensch nicht verwirklichen könne. Der marxistische Atheist, so definiert G., ist somit ein Mensch, der ohne überirdische Hoffnungen für eine Vervollkommnung der Verhältnisse kämpft und doch weiß, daß sie niemals vollkommen sein werden.

Unter der überschrift »Profile des Atheismuse analysiert G. die verschiedenen Arten von Atheisten. Er unterscheidet: 1. den Atheisten aus religiöser Gleichgültigkeit, hervorgebracht durch den Prozeß der Industrialisierung; 2. den praktischen Atheisten, der den Sozialismus einfach als eine empirische Gegebenheit hinnimmt, ein leeres Gefäß ohne Gott und ohne Geist; 3. den konformistischen Atheisten, der vage weiß, daß Marxismus zugleich Atheismus bedeutet und die Konsequenzen gezogen hat; 4. den Antiklerikalen und Antitheisten, dessen Denken sich am aufklärerischen Rationalismus orientiert und für den Christentum stets fortschrittsfeindlich ist; 5. den abstrakt humanistischen Atheisten, der aus persönlicher religiöser Krise Atheist wurde und meist keinen Sinn für Politik hat. 6. Schließlich ist da der marxistische Atheist. Dieser wird nur zum Kritiker der kirchlichen Politik, wenn diese a) zu verbrecherischen politischen Handlungen schweigt oder sich zu behutsam distanziert; b) wenn Kirchen die Loyalität zum sozialistischen Staat verletzen; c) wenn die Kirchen sich vom wirklichen Christentum fortbewegen. Der marxistische Atheist möchte vielmehr zusammen mit dem Christen zu praktischen Aktionen schreiten, in denen der Christ aus eigener Verantwortung dem Wohle der Menschheit dienen will. Er erwartet, daß der Christ ebenfalls marxistische Aktionen unterstützt, die dem Wohle der Gesellschaft dienen. G. ist überzeugt, daß der Christ um so näher an den Sozialismus herankommt, je radikaler er seine eigene Sache vertritt.

Der marxistische Atheismus als Metaphysik. So nennt G. den letzten Abschnitt seines Buches. Er betont, daß der Mensch über sich selbst nur zwei grundlegende Einsichten von absoluter Gewißheit habe: a) Ich bin ein gesellschaftliches Wesen, das über sich hinausschreiten kann. b) Ich muß sterben. Beide Gewißheiten bedingen sich nun gegenseitig. Sterben heißt: Ich werde niemals mehr, nirgendwohin, nach keiner Richtung über mich selbst hinausschreiten können. Deshalb muß ich jetzt so leben, daß ich in jede Beziehung, die durch mich hindurchgeht, ein Maximum meines Lebens hineinlege, als müßte ich am folgenden Tag sterben. Erst so werde ich zu einer Hoffnung für die, die nach mir leben. Die Summe meines Lebens ist erst dann die unerläßliche Vorbedingung ihres Lebens. Die treibende Kraft aber für solch ein intensives Leben ist die Liebe, die stets über die gegenwärtigen Möglichkeiten hinausschreitet.

»Gort ist nicht ganz tot«, nannte G. sein Buch. Wir erkennen, daß dies nicht etwa bedeutet, daß G. als Marxist an Gott glaubt, sondern es bedeutet lediglich, daß der Glaube an Gott noch existiert, weil die Lebensbedingungen noch nicht *so* sind. daß der Mensch in ihnen zur völligen Selbstverwirklichung gelangen könnte.

Pastorin R. Hahn *Gelsenkirchen*

Hesse, Hans Albrecht: Berufe im Wandel. Ein Beitrag zum Problem der Professionalisierung (Soziologische Gegenwartsfragen, Neue Folge 25). Stuttgart: Enke 1968. VIII, 163 S. 32,- DM.

Der Verfasser wendet sich einem Spezialproblem innerhalb einer Soziologie der Berufe zu. Er untersucht die Bedeutung des Begriffs »Professionalisierung« im angelsächsischen und im deutschen Sprachraum und kommt zu dem Ergebnis, daß das gleiche Wort verschiedene Prozesse beschreibt. Die Begriffe professionalization und Professionalisierung sind nicht identisch.

Die Bedeutung der Problematik wird auf dem Hintergrund der wissenschaftlich technischen Entwicklung dargestellt. Die laufende

technische Veränderung führt zur Verunsicherung und »Ratlosigkeit der öffentlichkeit gegenüber wichtigen Teilaspekten der beruflichen Wirklichkeit« (11). Die ganze Berufswelt ist durch die Veränderungen tief betroffen; neue Tätigkeiten werden nötig, während traditionel1e überholt sind. Gegenüber diesen Tatsachen versagen bislang Berufskunde und »Berufsberatung« in der Bundesrepublik. Die wissenschaftliche Forschung hat diese Probleme noch nicht entscheidend angepackt. Offensichtlich versagen die traditionel1en Berufsideen. Ja, gerade sie erschweren eine moderne Orientierung. Der Verf, bezweifelt, daß eine rein »funkrionale Berufsauffassung« sich zur Zeit durchsetzt, da sich die traditionel1en Auffassungen stärker als bewußt behaupten. Besonders hinderlich empfindet er die kirchlich-religiöse überhöhung des Berufs. »Diese Berufsideen ... leisten einen erheblichen Beitrag zur Illusionierung« (24). Hier überschätzt Hesse vielleicht den Einfluß religiöser Ideen. Es ist fraglich, ob die Masse der arbeitenden Bevölkerung ihr Berufsverständnis aus der Theologie bezieht. In anderen Bereichen beobachten wir eher die Ineffektivität biblischer theologischer Vorstel1ungen. Warum sollten sie sich hier so stark behaupten? Außerdem hat sich der Verfasser nicht genügend um die neuere sozialethische Literatur bemüht. Im evangelischen Raum ist längst deutlich geworden, was der Verf. auch feststellt, daß der Berufsbegriff heute immer ungeeigneter geworden ist, um die erwerbsmäßigen Beschäftigungen der modernen Menschen zu beschreiben (vgl. S. 30 F.), Er schlägt für »Beruf« den Begriff »Profession« vor.

Der Begriff »profession« ist aus der englischen Literatur bekannt. Dort ist er al1erdings auf bestimmte Beschäftigungen eingeengt, wie u. a, an der Unterscheidung von »professions« und »nonprofessions« sowie »semiprofessions« und »would-be-professions« deutlich wird. Al1gemein waren bisher u, a. Bauern, Kaufleute und al1e Lohnempfänger ausgeklammert. Professionalisierung bedeutet nun »die Entstehung bzw. Verwandlung von Berufene. Dabei hat die angelsächsische Soziologie »eine Reihe von Techniken festgestellt, die für den bezeichneten Prozeß von Bedeutung sind, und hat einige Regeln für die Anwendung solcher Techniken aufgestel1t« (78). Im Prozeß der professionalization haben verschiedene Elemente einen Beitrag geleistet, u. a. ein sozialreformerischer Impuls (51), verbands- und berufspolitische Interessen (52) und die Idee sozialer Gleichheit (53).

Der Verf. kann nachweisen, daß der Begriff »Profession« auch im deutschen Sprachraum Verwendung fand. Er war nicht so wie der englische Begriff eingeengt, sondern bezog sich auf fast al1e Beschäftigungen. Das Wort ist aber mehr und mehr vom deutschen Wort »Beruf« verdrängt worden. Das Wort Professionalisierung dagegen hat sich durchsetzen können, ohne daß es hinreichend definiert ist. Der Gebrauch ist unkritisch. Ungeklärt sind die »Fragen nach den Techniken der Professionalisierung, nach den dabei wirksamen Mechanismen, nach den den Prozeß steuernden Kräften« (91). Hesse will nun hier weiterführen. Er untersucht erst die Handwerks- und danach die Industrieberufe. Im handwerklichen Bereich entdeckt er Entwicklungen, die der Professionalisierung im englischen Sprachraum entsprechen. Im Bereich der Industrieberufe sieht er jedoch eine deutliche Abweichung. Während in den Handwerksordnungen nicht der einzelne im Zentrum steht, sondern die Gruppe, ist die Entwicklung im Industriebereich auf individuel1e Leistungsfähigkeit ausgerichtet. Im Bereich der Industrie herrschen ökonomisch-technische Gesichtspunkte vor. »Die Konstruktion der Industrie-Ausbildungsberufe ist mithin ein kurzfristiger fremdgesteuerter Vorgang der Anpassung der davon Betroffenen an wirtschaftlich-technische Erfordernissee (141).

So kommt der Verf. zur entscheidenden Gegenüberstel1ung von »professionalization« und »Professionalisierung« und weist auf den Unterschied zwischen beiden: »,Professionalization- ist ein Prozeß, der planvol1 auf die Erreichung eines gesel1schaftlichen Status für eine Erwerbsgruppe gerichtet ist - sProfessionalisierunge im Industriebereich dagegen ein solcher, der planvol1 auf die Steigerung der individuellen Leistungsfähigkeit zielt« (144 f.), So ist auch aufschlußreich, daß im angelsächsischen Raum bei diesem Prozeß die Sozialwissenschaften wesentliche Dienste leisten sol1en, während in der BRD Hilfe von der Pädagogik erwartet wird. Letztlich geht es in der deutschen Wirtschaft nicht um soziale Gruppenprozesse, sondern um

die Anpassung des einzelnen an die Gegebenheiten der technischen Industriewelt. Während mit professionalization ein *Prozeß* bezeichnet wird, der »an gesellschaftliche Leitbilder anknüpft und auf gesellschaftliche Bewertung angewiesen ist«, beschreibt der Begriff der Professionalisierung im Industriebereich ökonomische Vorgänge, die »von staatlich-autoritativer Entscheidung abhängig« sind (147 f.).

Darum wendet sich Hesse gegen die weitere übliche Verwendung des Begriffs »Professionalisierung« im Deutschen, da so laufend neue Mißverständnisse entstehen. Trotz mancherlei Bedenken schlägt er den Begriff »Verberuflichung« für die beruflichen Veränderungen im Industriebereich vor, solange es hier um »Eremdsteuerung« und Anpassung geht. Wesentlich ist sdtließlich, daß die öffentlichkeit auf die Problematik des Berufs und der Ausbildung und Bildung aufmerksam wird und an Stelle einer bloßen Verberuflichurig und Anpassung an den Betrieb die Aspekte zum Tragen kommen, die im angelsächsischen Begriff »professionalization« berücksichtigt werden. So kommt dieser Studie eine wesentliche klärende Bedeutung für Soziologie und Gesellschaft zu.

Dr. G. H. Dellbrügge *BerUn 20*

Hirsch, Hans-Joachim: Ehre und Beleidigung. Grundfragen des strafrechtlichen Ehrenschurzes, Karlsruhe: Verlag C. F. Müller 1967. 269 S. 39,- DM.

Die Monographie, im Herbst 1965 abgeschlossen, berücksichtigt Sdirifltum und Rednsprechung bis zum Frühjahr 1967. Sie ist die Habilitationsschrift des Verfassers, der heute Ordinarius für Strafrecht und Strafprozeßredtt an der Universität Regensburg ist.

Der Gegenstand der Arbeit verdient in der derzeitigen kriminalpolitischen Situation hohes Interesse. Der strafrechtliche Ehrenschutz, ein besonderer Prüfstein für das Menschenbild des Strafredirs, befindet sich noch in einem Anfangsstadium der Serafrechesreform. Lediglich der »Entwurf 1962« der Bundesregierung hat bisher entsprechende Normen ausformuliert. Der viel diskutierte »Aleernaeiv-Enrwurf« deutscher und schweizerischer Strafrechtslehrer hat diesen Komplex der Reform noch nicht behandelr. Auch die beiden vor kurzem verabschiedeten Strafrechtsreforrngesetze, die zum 1. September 1969, 1. April 1970 und 1. Oktober 1973 in Kraft treten, enthalten die Beleidigungsdelikte nicht, Diese Aufgabe wird der Gesetzgeber während der derzeitigen Legislaturperiode zu bewältigen haben.

Der Auseinandersetzung mit dem. »Enrwurf 1962« widmet Hirsch deshalb auch einen breiten Raum. In ihrem Mittelpunkt steht zu Recht das vom Regierungsentwurf formulierte »Indiskrerionsdelikt«, ehrenrührige Behauptungen über das Privat- oder Familienleben eines andem, an deren Inhalt kein öffentliches Interesse besteht und die ohne Rücksicht auf ihre Wahrheit verboten werden sollen. Nicht nur mit dieser Vorsdirif], die er für den »einzigen Reformgedanken von Bedeutung« hält, den der Regierungsentwurf im Beleidigungsrecht aufzuweisen hat (S. 237), geht der Autor scharf in Gericht. Seine Kritik orientiert sich dabei vornehmlich an der gefährlichsten Crux des strafrechtlichen Ehrenschutzes. der Unbestimmtheit strafrechtlicher Begriffe und Tatbestände, welche es weitgehend der Rechtsprechung überlassen, die Grenzen der Strafbarkeit festzulegen, was neben einer allgemeinen Rechtsunsicherheit insbesondere eine Ausweitung der Strafbarkeit zur Folge hatte, wie z. B. die Bestrafung sexueller Betätigung als Beleidigung nidit nur des unmittelbar Betroffenen, sondern etwa auch eines Sorgeberechtigten.

Die Kritik, die der Verfasser an Redusprechung, Schrifttum und den bisherigen Reformvorlagen übt, fundiert er in einem einleitenden Abschnitt (S.1-90) mit einer Untersuchung zum Problem des Rechtsguts im strafrechtlichen Ehrenschutz. Er geht dabei auch kurz auf das außerjuristische Schrifttum ein (insbesondere Hegel, Sdtopenhauer, Scheler, KarlBarth, Tril!-haas, Simmel und Max Weber; S. 7-12) und entwickelt in ungemein gründlicher Auseinandersetzung mit Literatur und Entscheidungen seinen »norrnativen« Ehrbegriff, dem es nicht auf das Ehrgefühl des Betroffenen oder auf dessen guten Ruf ankommt, sondern auf den »verdienten Achtungsansprudi« (S. 29) des Verletzten. Hirsch hält die Ehre für einen »Aspekt der Personwürde«; sein Ehrbegriff ist personal bestimmt (S. 90), was sich später insbesondere

bei seiner Stellungnahme zum umstrittenen Problem der Ehrfähigkeit von Kollektivpersonen (also etwa Behörden, Kirchen etc.) auswirkt. Deren Achtungsanspruch ist ein der Ehre des Menschen vergleichbares Phänomen (S. 101) und deshalb auch strafrechtlich zu schützen (5. 123 f.).

Zu Recht erhebt Hirsch allenthalben die Forderung, die Grenzen der Strafbarkeit im Beleidigungsrecht enger zu ziehen, als es Gesetz und Rechtsprechung derzeit tun. Seine Reformvorschläge sind ausgewogen und ausführlich begründet. Allerdings wäre wohl mehr als ein Hinweis (5. 243) auf die bedeutsame Frage erforderlidi gewesen, ob und welche Teile des Beleidigungsrechts aus dem Kriminalstrafrecht entfernt und dem Ordnungsrecht zugewiesen werden sollen.

Dr. Winfried Hassemet *München*

Wetzel, Hans: Die Frage nach der Rechtsgeltung. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1966. 32 S.

In dieser kleinen Abhandlung nimmt der Rechtsphilosoph Hans Welzel aus Anlaß der Kriegsverbrecherprozesse zur Frage der Rechtsgeltung Stellung. In kritischer Auseinandersetzung mit verschiedenen Anerkennungstheorien des Rechts, die dessen Geltung mit seiner Anerkennung durch die Gesellschaft oder das Volk identifizieren (5. 8 ff.), kommt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß die generellen Anerkennungstheorien als »ein verhängnisvoller Irrtum« (5. 19) angesehen werden müssen. »Nadi dem Effektivitätsproblem des Rechts taucht das Legitimitätsproblem auf« (5. 21). Dabei geht es um das Problem der Differenz, das zwischen einem faktisch geltenden Recht und der Wahrheit seines Sollensanspruches bestehen kann und oft genug besteht. Die soziologischen Geltungstheorien, die das Sollen von Rechtsgehalten ausschließlich an positiv geltendem Recht erheben, kommen, wie vor allem der normative Rechtspositivismus von Hans Kelsen zeigt, dazu, das Sollen von Recht ausschließlich auf Macht zu gründen. Die fatale Auskunft, daß Recht lediglich eine Funktion der jeweiligen Macht sei (5. 29), kann nur überwunden werden, wenn das Recht aus einer Wahrheitsverpflichtung stammt, die unbedingt bindet. Die Bindung des Rechts an Wahrheit aber hat ihren Ort in der verantwortlichen Person. Wenn gilt, »daß jeder Mensch seinen Mitmenschen als ebenso verantwortliche Person wie sich selbst respektieren muß«, dann bedeutet das für das Recht: »Wo das Recht den Menschen nicht nur als überlegene Macht zwingen, sondern ihn als Sollen verpflichten will, da muß es ihn als verantwortliche Person anerkennen« (5. 30). Das bedeutet, daß in der Rechtshandhabung, und zwar in der öffentlichen Handhabung des Rechtes auch seine kritisch zu bestimmenden Grenzen offenbar werden. Die sogenannten »Geheimbefehle« Hitlers legen noch Zeugnis davon ab, daß der Verpflichtungsgehalt dieser Befehle die Sphäre der öffentlichkeit scheuen mußte, sich nicht dem Kriterium des Wahrheitsbewußtseins und des Sollensanspruches aussetzen konnten, der dem positiven Recht vorgegeben ist.

Die rechtsphilosophische Debatte, die hier an einem bestimmten Punkte artikuliert wird, ist ein Spiegelbild der ethischen Diskussion. Wir wissen nur etwas von geltenden Normen. Aber diese Normen gehen in ihrer faktischen, soziologischen Geltung nicht auf. Der Rechtspositivismus behauptet eine schlechte Objektivität gegenüber der ebenso schlechten Objektivität des Normenidealismus. In der Spannung von Rechtsgeltung und Normengeltung vollzieht sich jener kritische Prozeß der Rechtshandhabung, der zugleich immer die rechtliche und politische Handhabung von ethischen Kriterien ist, die über ihre jeweilige Verwirklichung hinausweisen. Auch der historische und soziologische Traditionszusammenhang eines Normensystems ist nicht dessen letzte Begründung. Hier liegt die Relevanz der theologischen Einsicht, daß Recht und Person wie Ethik und Person unlöslich zusammenhängen.

Trutz Rendtorff *München*

Geode, William].: Soziologie der Familie (The Family). Grundfragen der Soziologie, Bd. 8. Hg. von Dieter Claessens, München: Juventa Verlag 1967. 224 S. 10,80 DM.

Aufgabe dieser umfangreichen und preiswerten soziologischen Reihe ist es, »das Zurechtfinden in der wissenschaftlichen Zivilisation« zu er-

leichtern. Diese Aufgabe leistet der Verf. mit seiner Familiensoziologie in hervorragender Weise. Indem er die heutige westliche Familie laufend zu vergangenen und anderen Familienformen in Beziehung setzt, erschließt er wesentliche Zusammenhänge. Dies Buch verdeutlicht, daß Entmythologisierung nicht nur eine Aufgabe neutestamentlicher Exegese ist, sondern in gleicher Weise andere Lebensbereiche betrifft. Ansrate immer neue und faszinierende Theorien über die moderne und künftige Familie zu entwickeln, versucht der Verf. darzustellen, was war und was ist. Anstatt zu spekulieren, präsentiert er die Daten einer umfangreichen Familienforschung. So leistet er vielen vorgefaßten und ungeprüften Hypothesen über die Familie zähen Widerstand. Er fordert die Kontrolle wissensdtaftlicher Aussagen an Hand von Fakten. Er mißtraut allen Prophezeiungen über das Ende der Familie und stellt lapidar fest, daß sich die verschiedenen Familienutopien meist nicht über eine beachtenswerte Zeit durchsetzen konnten.

Wesentlidte Aufgabe der Familie ist die Sozialisierung des Menschen. Diese Funktion wird auch in künftigen Gesellsdtaften bleiben. Wie sehr die Familie mit der Gesamtgesellschaft verbunden ist, wird u. a, am Problem des unehelichen Kindes aufgezeigt. Ihm haftet in allen Gesellschaftsformen ein Makel an, den auch neue Gesetze kaum überwinden können. Der Verfasser betrachtet es als »illusionär, anzunehmen, irgendeine Kombination liberaler Sozial- und Wohlfahrtsgesetze werde diesem Kinde irgendwie die gleiche Position wie dem legitimen Kinde geben«, Solche Gesetze »unterbewerten die soziale und legale Tatsache, daß es tatsächlich eine andersgeartete soziale Position einnimmt« (55).

Ähnlich ernüchternd ist auch das Kapitel über Haushaltsformen. Obgleich im Islam und in afrikanischen Stämmen polygyne Formen praktiziert werden, sieht doch das Gesamtbild monogam aus. Hier wird nicht die berühmte »Grautaube« bemüht, sondern statistisdie Angaben über Familiengrößen in diesen Ländern. Auch in den arabischen Ländern ist Polygynie nur Vorrecht einer kleinen Oberschicht. Hinweise auf eine allgemeine Promiskuität können nicht beigebracht werden. Zu den vielen Einzelergebnissen gehören die Angaben über Familie und Sdtidttzugehörigkeit. Audi in den sogenannten »offenen« Gesellschaften wie den USA wird nach wie vor weithin eine monogame Partnerwahl praktiziert, Ferner wird auf die Kotrelation von Scheidungsquote und Schichtzugehörigkeit hingewiesen. Anders als oft vermutet und behauptet stellt sie sich dar. In den oberen Schichten finden nicht mehr, sondern weniger Scheidungen als in den unteren Schichten statt. In den unteren Schichten ist die Lebensbewältigung häufig schwieriger, soziale und finanzielle Hindernisse für die Scheidung aber geringer als in den oberen. Interessanterweise besteht in den unteren Schichten eine stärkere Neigung zur Behauptung männlicher Autorität.

Goode weist auf die Vielzahl von Auflösungs- oder Desorganisationserscheinungen in der modernen Familie. Er sieht sie aber in einem anderen Zusammenhang als die Propheten, die die Auflösung der Familie behaupten. Der Verf. stellt nüchtern fest, daß es zu allen Zeiten Formen der Desorganisation gegeben hat, und fährt fort: »Selbst wenn eine Gesellschaft ein hohes Maß einer bestimmten Desorganisationsform aufweist, so muß sich deshalb das Familiensystem nicht notwendigerweise auflösen oder auch nur wandeln.« Scheidungsquoten an sich bedeuten noch nicht Auflösung von Familie und Ehe.

Art und Methode der Untersuchung werden nochmals im Schlußkapitel deutlich, wo die »Wandlung der familiären Verhaltensmuster« untersucht wird. Weithin versteht man heute die Entwicklung der modernen Gattenfamilie im Zuge der Industrialisierung der westlichen WeIt. Goode wendet sich gegen die einseitig ökonomische Erklärung des Wandels. Er sieht eine gewisse Gleichzeitigkeit, wehrt sich aber gegen eine kausale Beziehung. Er beschränkt sich darauf, eine gewisse »Entsprediung zwisehen Industrialismus und Gattenfamilie- festzustellen. Der Tenor des Buches sei mit Worten der Zusammenfassung angedeutet: »Zu meiden sind alle Theorien, die sich als Ein-Faktor-Hypothesen herausstellen und behaupten, jeglicher Wandel und alle kausalen Beziehungen kämen durch einen einzigen globalen Faktor wie Rasse, Umwelt, Technik oder Industrialismus zustande. ... Alle Gesellschafleu entwickeln Mythen über

ihre gegenwärtigen und vergangenen Familiensysteme ... Nur die zuständige überprüfung der Hypothesen über die Art, in der das familiäre Verhalten geformt wird, kann uns zur Entwicklung eines klaren Bildes von der Gegenwart und Vergangenheit verhelfen« (212 f.).

Gewiß bleiben verschiedene Fragen. Das ist aber weniger bedeutsam angesichts der Gesamtdarstellung, die wichtige Orientierungshilfen anbietet.

t». G. *H. Dellbrügge* *Berlin-Spandau*

Bibliographie

1. Soziale Fragen

Brandt, Gustav A.: Psychologie und Psychopathologie für soziale Berufe. Neuwied: Luditerhand 1969. 412 S. 29,- DM.

Dreier, Wilhelm, und *Hermann Steinkamp:* Wirkmacht des Sozialen. Münster: Verlag Regensberg 1969. 152 S. 7,80 DM.

Dumont, René, und *Marcel Mazoyer:* Developpement et socialismes. Paris: Le Seuil 1969. 336 S. 24 F.

HaTtley, Eugene L., und *Ruth* E. *HaTtley:* Die Grundlagen der Sozialpsychologie. 2. Auf!. Berlin: Rembrandt Verlag 1969. 520 S. 38,80 DM.

Hartwich, Hans-Hermann: Sozialstaatspostulat und gesellschaftlicher Status quo. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1970. 500 S. Kart. 24,- DM, Ln. 40,- DM.

HeTZ, Thomas A., und *Hagen Stegemann:* Empirische Sozialforschung 1968. München: VerlagDokumentation 1969. 441 S. 26,- DM.

Hoselitz, Bert Franle: Wirtschaftliches Wachstum und Sozialer Wandel. Berlin: Duncker & Humblot 1969. 301 S. Br. 38,60 DM, Ln. 44,60 DM.

Kahsnitz, A.: Sozialismus - Perspektive - Bewußtsein. Ideologische Probleme der Leitungstätigkeit. 2. Auf!. Berlin: Staatsverlag der DDR 1970. 208 S. 8,50 M.

MacKenzie, Normen: Führer durch die Sozialwissenschaften. München: Nymphenburger Verlagsbuchhandel 1969. 380 S. 19,80 DM.

Mead, George Herbert: Philosophie der Sozialität. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 1969. 328 S. 12,- DM.

Mead, George Herben: Sozialpsychologie. Neuwied und Berlin: Luditerhand 1969. 442 S. 38,- DM.

RauscheT, Anton: Die soziale Rechtsidee und die Überwindung des wirtschaftsliberalen Denkens. Paderborn: Verlag Schöningh 1969. 313 Seiten. 32,- DM.

Schmölders, Günter: Personalistischer Sozialismus. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1969. 94 S. 6,80 DM.

Tjaden, Karl Hermann: Soziales System und sozialer Wandel. Stuttgartt Ferdinand Enke Verlag 1969. 336 S. 25,- DM.

Zimmermann, Gerd: Sozialer Wandel und ökonomische Entwicklung. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag 1969. 159 S. 26,- DM.

2. Arbeit, Beruf, Wirtschaft

Adorno, Theodor W.: Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? Stuttgarte Ferdinand Enke Verlag 1969. 300 S. 33,– DM.

Andreae, Clemens A.: ökonomik der Freizeit. Zur Wirtschaftstheorie der modernen Arbeitswelt. Reinbek: rowohlts deutsche enzyklopädie 1970. 4,80 DM.

Apel, Günter: Mitbestimmung. Grundlagen - Wege-Ziele. München: Nymphenburger Verlag 1969. 200 S. 9,80 DM, Ln. 24,80 DM.

Bolte, Karl MaTtin, u. a.: Beruf und Gesellschaft in Deutschland. Opladen: C. W. Leske Verlag 1969. 360 S. 25,- DM.

Beutter, Priedrid» Die Eigentumsbegründung in der Moraltheologie des 19. Jahrhunderts. Paderborn: Verlag Sdiöningh 1970. 200 S. 26,- DM.

Cotgroue, Stephen: Scicnce, Industry and Society. Studies in the Sociology of Science, London: George Allen & Unwin 1970. 224 S. 40 s,

Elorence, P. SaTgant: The Economics and Sociology of Industry, Baltimore: John Hopkins Press 1969. 285 S. $ 8.00.

Grosser, Dieter: Konzentration ohne Kontrolle. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1969. 300 S. 16,- DM.

Huffschmid, JÖTg: Die Politik des Kapitals. 3. Aufl. Frankfurt a, M.: Suhrkamp Verlag 1969. 183 S. 5,- DM.

Knirsch, Peter: Strukturen und Formen zentraler Wirtschaftsplanung. Berlin: Duncker & Humblot 1969. 308 S. 58,- DM.

Krompbardt; furgen: Strukturwandel und Einkorn-

mensverteilung. Tübingen:]. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1969. 259 S. 63,– DM.

LitteII Franklin Hamlin: Wild Tongues. New York: The Macmillan Company 1969. 173 S. $ 5.95.

Menges, Günter (Hg.): Beiträge zur Unternehmensforschung. Würzburg und Wien: Physica Verlag 1969. 70 S. 48,- DM.

Miihlbradt, Werner, und *Egon Lutz:* Der Zwang zur Sozialparmersdiaß. Neuwied und Berlin: Luditerhand 1969. 378 S. 16,50 DM.

Myrdal, Alua, und *Viola Klein:* De werkende vrouw, Antwerpen: Universitaire Pers Rotterdam en Standaard Wetenschappelijke Uitgeverij 1969. 236 S. 15,- hfl.

Nisbet, Robert A.: Social Change and History. Aspects of the Western Theory of Development. London: Oxford University press 1970. 335 S. 22 s,

Papcke, Soen G. (Hg.): Anpassung oder Widerstand? Gewerkschaften im autoritären Staat. Frankfurt am Main: Fischer Bücherei 1969. 2,80 DM.

Politische ökonomie des Sozialismus und ihre Anwendung in der DDR. Berlin: Dietz-Verlag 1969. 904 S. 12,80 M.

Pritzel, Konstantins Die Wirrsmaftsintegration Mitreldeutschlands. Köln: Berend von Nottbeck Verlag 1969. 263 S. 28,- DM.

Salin, Edgar, und *jaques Stohler:* Notwendigkeit und Gefahr der wirrschaftliehen Konzentration. Tübingen:]. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1969. 299 S. 37,50 DM.

Walter, Helmut: Der tedmische Fortschritt in der neueren ökonomischen Theorie. Versuch einer Systemacik. Berlin: Duneker & Humblot 1969. 265 S. 49,80 DM.

3. Fragen der Entwicklungsländer

Eichelberger, William: Reality in Black and White. Philadelphia: Westminster Press 1969. 151 Seiten. $ 2.45.

Lloyd, P. C.: Africa in Social Change. West African Societies in Transition. New York: Frederick A. Praeger Publishers 1969. 364 S. $ 7.50.

Myrdal, Gunnar: The Challenge of World Poverty, A World Anri-Poverty Program in Outline. New York: Pantheon 1970. $ 6.95.

Wiarda, Howard j.: Tbe Dominican Republic, Nation in Transition. New York: Frederick A. Praeger Publishers 1969. 256 S. $ 7.00.

Tilman, Robert O.: Man, Srate and Society in Contemporary, Southeast Asia. New York: Frederick A. Praeger Publishers 1969. 520 S. $ 12.00.

4. Recht

Ballerstedt, Kurt, Ernst Friesenhahn und *Oswald v. Nell-Breuning:* Recht und Redresleben in der sozialen Demokratie. Berline Duncker & Humblot 1969.306 S. 56,60 DM.

Kindregan, Charles P.: The Christian, the Law and Moral Values. Milwaukee (USA): The Bruce Publishing Company 1969.

Wiirtenberger, 1homas: Kriminalpolitik im zosialen Rechtsstaat, Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag 1970. 248 S. 38,- DM.

Diesem Heft liegt eine Werbekarte des Kreuz-Verlages, Stuttgart, bei

---

Schrillleiter: Prof. Dr. W. Schweitzer, 4813 *Beibel bei Bielejeld, Bethelweg* 43 • *Buchbesprechungen: Frau D. Chr. Bourbeck, Bad Pyrmont, Bombergallee 15a* • *Bibliographie: Dr, H. Kühne, Gütersloh, Postfach 643*

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint zweimonatlich . Preis je Heft im Abonnement 4,– DM; einzeln 4,50 DM. Sonderpreis für Studenten im Abonnement 3,50 DM; einzeln 4,– DM . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. Gesamtherstellung: F. L. Wagene!, Lemgo, Printed *in* Germany

Der politische Begriff des neuzeitlichen Christentums

Ein historisch-systematischer Beitrag zum Problem einer »politischen Theologie-> *

VON MANFRED BAUMOTTE

I. CHRISTENTUM ALS POLITISCH-HISTORISCHE KATEGORIE. DIE ERNEUERUNG DER AUFKLÄRUNG

Der politische Gehalt von Theologie steht gegenwärtig erneut zur Diskussion. Er hat einen Streit begründet, der die theologische Reflexion sowohl im nationalen und interkonfessionellen als auch im ökumenischen Kontext bestimmt. »Theologie der Revolution« und »politische Theologie« stellen heute erste Versuche dar, die Dimension des Politischen in die systematische Struktur der Theologie zurückzuholen und einzuarbeiten. Was bei der reflektierten Entfaltung eines christlich-theologischer Existenz angemessenen Weltbezuges jedoch deutlich wird und wohl weiterhin Thema und Streitpunkt der Diskussion bleiben wird, ist die grundlegendere Einsicht in wissenschaftstheoretische, methodische Divergenzen neuzeitlicher Theologie.

Im Zusammenhang dieser reflektierten Wahrnehmung der politischen Dimension der Theologie ist gegenwärtig eine allgemeine Zuwendung zur Aufklärung und ihren Traditionen zu konstatieren. Die Kirchensoziologie und ihre Ergebnisse, das sozialethische Engagement der Kirchen und Christen verlangen gleichsam diese Zuwendung, weil sich langsam wieder die Einsicht durchzusetzen beginnt, daß in den gegenwärtigen auf umfassende Demokratisierung der Gesellschaft abzielenden Aktivitäten etwas zum Zuge kommt, was in der Aufklärung und ihren freiheitlichen Traditionen angelegt ist. Trotz dieser allgemeinen Tendenz ist für die protestantische Theologie festzustellen, daß die theologische Aufklärung und ihre neuzeitlichen, demokratischen Traditionen innerhalb des Protestantismus fast so gut wie vergessen sind. Es war gerade die theologische Aufklärung, die im Protestantismus breit einsetzte, dann jedoch im Laufe des 19. Jahrhunderts der allgemeinen kirchlich-politischen Restauration und Reaktion zum Opfer fiel, die der kirchlich-institutionellen, dogmatischen Autorität produktive Kriterien und Maßstäbe theologischer Arbeit abrang und die einen weiteren, umfassenderen Theologiebegriff erarbeitete, der allererst die systematische Wahrnehmung des Politischen ermöglichte.

Die aufklärerische *Distinktion von Kirche und Christentum* war es vornehmlich, an der sich ein theologisches Bewußtsein orientierte, das es sich versagte, die neuzeitlich-ernanzipative Welt und ihre Freiheitsgeschichte aus ihrem eigenen Begriff zu entlassen. Die Unterscheidung von Kirche und Christentum wurde Deutekategorie der modernen Welt,

* Dieser Beitrag zum Thema einer »politischen Theologie« ist ein monographischer Ausschnitt aus meiner demnächst erscheinenden umfassenderen Dissertation»Theologie und Revolution. Die politischen Irnplikationen der Theologie des Spätrationalismus«, deren Gegenstand, Problematik und Absicht hier vorgestellt werden sollen.

Deutekategorie eines demokratischen Fortschritts, der am Christentum seine innere Orientierung hat. Das Christentum in diesem Verständnis ist eine historisch-politische Kategorie epochaler Hermeneutik, Feldbegriff einer Theologie, die das Politische, den Welt- und Gesellschaftsbezug christlichen Glaubens in ihre eigene systematische Entfaltung einzuarbeiten sucht. Dabei war sich der christliche Rationalismus durchaus der Gebrochenheit dieser Demokratisierungsprozesse bewußt. Er war, wie mir scheint, keineswegs so naiv, wie man es ihm heute unterstellen möchte. Die reaktionäre Antithese, die er provozierte, also die Dialektik der Aufklärung, wurde vielmehr bewußt und reflektiert in seine Zeit- und Gesellschaftsdeutung aufgenommen. Was er sich indessen versagte, war der Vollzug jenes Schrittes, den die dialektische Theologie in den zwanziger Jahren dann radikal vollzogen hat, nämlich mit der Geschichte und ihren produktiven Tendenzen gänzlich zu brechen und in das ganz Andere, in das geschichtlich und gesellschaftlich nicht Vermittelte und im rationalen Begriff nicht Ausgewiesene der Offenbarungstheologie auszuweichen.

Im Gefolge dieser Theologie, die grundsätzlich nur auf die Widersprüche der Gesellschaft und eines demokratischen Fortschritts fixiert ist, ist es dann obsolet, sich den neuzeitlichen Traditionen des Protestantismus zuzuwenden, denn Religion und Theologie sind politisch und gesellschaftlich grundsätzlich nicht vermittelbar, sind ausschließlich »Krisis unserer Kulturst. Der Schritt von der Aufklärung zur Gegenaufklärung ist da nidit mehr weit, wo dem Bestehenden produktive Kriterien der Veränderung überhaupt radikal abgesprochen werden: Theologische Aufklärung und demokratischer Fortschritt verkommen im Negativen, in einem Subjektivismus, der sich nun an gesellschaftlich nicht vermittelte Autoritäten anzulehnen sucht.

Nicht zuletzt *Jürgen Moltmann* versucht auf dem Boden der Dialektik der theologischen Aufklärung die Funktion einer politischen Theologie zu bestimmen. »Als politisch-kritische Kreuzestheologie«-, also als Trinitätslehre, ist ihre wesentliche Aufgabe »die Kritik an der politischen Religion«>, Von *Moltmann* wird gegen die aufklärerische Unterscheidung von Kirche und Christentum eingewandt, sie sei »bewußte Auflösung des christlichen Glaubens in eine politische Religion der christlichen Welt«[4], und *Johann B. Metz* äußert die Befürchtung, diese Distinktion könne am Ende degenerieren zu einer rechtshegelianisdien »Legitimaeionstheologie, ... zwar nicht der kirchlichen Geschichte des Christentums, sondern der Neuzeitgeschichte und des in ihm faktisch entwickelten Freiheitsverständnisseset. Diese Unterstellung und Befürchtung treffen jedoch keineswegs die Sache, die mit der historischen Kategorie des Christentums zur Diskussion steht. Die historische Kategorie des Christentums ist eben nicht eine Kategorie der »Auflösung-f oder

1. So *Friedrich Gogarten:* Die Krisis unserer Kultur, in: CW *34,1920,* S. 770 ff.; auch abgedruckt in: Anfänge der dialektischen Theologie, Teil 11. Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen. Hg. von */ürgen Moltmann,* Theologische Bücherei 17, München 1963, S. *101* ff.
2. */ürgen Moltmann:* Theologische Kritik der politischen Religion, in: */ohann Baptist Metz, /ürgen Moltmann, Wi/li Oelmüller:* Kirche im Prozeß der Aufklärung. Aspekte einer neuen »politisdien Theologie«, Gesellschaft und Theologie, Abt.: Syst, Beiträge, Nr, I, München und Mainz *1970,* S. 34.
3. A.a.O. S. 26.
4. A.a.O. S. 26.
5. */ohann Baptist Metz:* Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte, a.a.O, S. 58.
6. *[, Moltmann,* a.a.O, S. 26.

der »Ablösung«, wie man ihr unterstellt. Sie ist vielmehr eine Kategorie der *Auslegung* des christlichen Glaubens, nun nicht mehr ausschließlich in der dogmatischen, sondern in der ethisch-politischen Dimension. Sie ist eine Kategorie aktiver Hermeneutik, die deshalb in kritischer Tendenzkunde der Sozialgeschichte, der Geschichte der Wirkungen und Folgen neuzeitlicher Theologie sich zuwendet, weil sie davon ausgeht und sich dafür einsetzt, daß durch alle Reaktionen und Antithesen hindurch in der Freiheitsgeschichte sich durchsetzt, was in ihr an Produktivem und Humanem angelegt ist. Das dialektische Insistieren auf dem Negativen neigt zum Subjektivismus, weil man sich der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit versagen muß, um kritisch zu bleiben, letztlich nur einen Weltbezug des christlichen Glaubens im Sinne der Weltrevolution zu formulieren vermag. Dies ist die Konsequenz einer »nadikritischen«, gleichsam rationalistischen Wende ins Objektive einer Offenbarungstheologie. Wo Fortschritt und Entwicklung nicht mehr formuliert werden können - es sei denn im Sinne eines Fortschritts ins umfassend Negative -, da schwindet das Bewußtsein eines christlichen Rationalismus und Realismus, daß sich das Christliche - wenn auch gebrochen - nirgends anders als im Humanen durchzusetzen vermag.

Moltmanns sozialethische Kategorie der *kritischen Solidarität* weist letztlich auf die viel geschmähte »christliche Welt« zurück. Diese Kategorie wird von Moltmann ja eben nicht abstrakt aus dem »Kreuz« und der »Erinnerung an den Gekreuzigtene" gewonnen, sondern kommt aus der geschichtlichen Welt des Christentums heute auf Theologie und Kirche zurück, einer Welt freilich, die auf wissenschaftsmethodischen Gründen im systematischen Begriff dieser Theologie nicht wahrgenommen werden kann.

Der *Spätrationalismus,* der in der Theologie- und Kirchengeschichtsschreibung überhaupt nur mangelhaft in seinen Intentionen und theologisch-politischen Motivationen gewürdigt wurde, arbeitete in der Zeit *Hegels* und *Schleiermachers* ebenso wie der deutsche Idealismus an der überwindung der abstrakten Subjektivitätstheorie des Kantianismus und der Neologie. Die späte Aufklärung hatte nach 1815 schon erworbene Freiheit zu verteidigen gegenüber einer kirchlich-politischen Restaurationsbewegung, die sowohl Frankreich, das Land der Revolution, als auch die Länder der Reformation erfaßte. Im konfessionspolitischen Streit zwischen dem Katholizismus und Protestantismus geht es um die Frage nach der christlichen Verfassung von Staat und Gesellschaft. In diesem Problemzusammenhang formuliert *Heinrich Gottlieb Tzschirner,* den wir als den Systematiker der konfessionspolitischen Diskussion bezeichnen möchten, seine politische Theologie des Christentums im Sinne einer Ethik des Politischen, für die das Kriterium einer Realisierung des Christlichen darin liegt, daß seine allein religiös-kirchliche und subjektive Bestimmung nicht mehr gilt. Der überschritt des Christentums aus seiner nur religiös-subjektiven Fassung ist derjenige in soziale und politische Vermittlungen, die gegenüber der Restaurationstheorie zu konkretisieren und zu positivieren sind. Die Konfessionen, zwischen denen sich der Streit um Restauration, Reformation und Revolution entzündet, »constituiren - wie *Philipp K. Marheineke* es 1810 in seinen Briefen an *Gottlieb J.Planck* -Über das wahre

7. *t. B. Metz,* a.a.O. S. 58.
8. *t. Moltmann,* a.a.O, S. 51.

Verhältnis des Katholicismus und Protestantismus und die projectirte Kirchenvereinigung-? zum Ausdruck brachte - erst in ihrer perennierenden Spaltung die *historische* Erscheinung des Christentums in der neueren Welt«10. Das Christentum ist eben nicht eine »dogmatische« Kategorie, die »Totalität ..., die alles Besondere sich einverleibc-ri, wie *Gerhard Sautet* unterstellt, sondern eine ethische, historisch-systematische Kategorie kritischer Rationalität und aktiver Hermeneutik, mit der die Theologie in die Lage versetzt wird, das Politische reflektiert in ihren eigenen wissenschaftlichen Begriff aufzunehmen, ohne daß »das Politische-s, wie *Carl Schmitt* es hervorhebt, »das Totale«12 wird. Daß das Politische das Totale wird, ist gleichsam die innere Konsequenz und strukturelle Identität, worin die revolutionäre Theologie von heute die konservative politische Theologie von gestern beerbt'>.

11. CHRISTENTUM ALS DEUTEKATEGORIE DER MODERNEN WELT. H. G. TZSCHIRNERS DEUTUNG DER KONFESSIONEN AUS DEM STANDPUNKT DER POLITIK

Heinrich Gottlieb Tzschimert« (1778-1828) war seit seiner Versetzung von Wittenberg nach Leipzig im Jahre 1809 bis zu seinem frühen Tod dort ordentlicher Professor der Theologie. Sein Schüler *Karl von Hase,* der Tzschirner neben *Schleiermacher* und *de Wette* zu den bedeutenden Repräsentanten des modernen Protestantismus zählt, berichtet in seiner Kirchengeschichte, Tzschirner habe ihm »durchaus den Eindruck gemacht, wie der persönlich gewordne Protestantismus der neuen Zeit«15. Was Tzsdiirner der Restaurationstheorie, die ihm nach dem Ende der Befreiungskriege und im Zuge der dritten Säkularfeier der Reformation im wesentlichen in katholischem Gewande von Frankreich her begegnete, entgegensetzte, war letztlich nichts anderes als der von der theologischen Aufklärung weiterentwickelte polirisdie Gehalt der Reformation, zu dem sich auch *Hegel1830*

---

9. Heide1berg 1810.
10. A.a.O. S. 48; Hervorh. M. B.
11. *Gerhard Sautet:* Vor einem neuen Methodenstreit in der Theologie?, ThExh 164, München 1970, S. 52.
12. *Carl Schmitt:* Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, 2. Aufl., München und Leipzig 1934, Vorbemerkung zur zweiten Ausgabe.
13. Zu diesem Problem vgl. *Trutz Rendtorff:* Der Aufbau einer revolutionären Theologie. Eine Strukturanalyse, in: *Trutz Rendtorff, Heinz Eduard Tödt:* Theologie der Revolution. Analysen und Materialien, edition suhrkamp 258, Frankfurt a. M. 1968, S. 41 ff.; *Ernst Feil:* Von der »politisdien Theologie« zur »Theologie der Revolution-P, in: Diskussion zur »Theologie der Revolution«, Mit einer Einleitung, einem Dokumententeil und einer Bibliographie zum Thema, hg, von *Ernst Feil* und *Rudolj Weth,* München und Mainz 1969, S. 110 ff.
14. Zur Biographie und zum Lebenswerk *H.* G. *Tzschirners* vgl.: *Heinrich Gottlieb Tzschirner:* Skizze seines Lebens nebst seinem Portrait und Facsimile und der Beschreibung seines feyerlichen Begräbnisses, Leipzig *1828; Karl Heinrich Ludtolg Pölitz:* D. Heinrich Gottlieb Tzschirner, Kurzer Abriß seines Lebens und Wirkens, Leipzig 1828; *Johann D. Goldborns* Mittheilungen aus des vollendeten Superintendenten Dr, H. G. Tzsdtirners letzten Amts- und Leidensjahren nebst den bei seinem Tode gesprochenen Worten, Leipzig 1828; *Traugott Krug:* Tzschirner's Denkmal. Oder kurze Charakteristik Tzschirner's als Gelehrten, Kanzelredner's und Menschen, Leipzig 1828; RE' XVI, S. 548 ff. (G. Frank); RE" XX, S. 178 ff. (P. M. Tzsdtirner).
15. *Karl von Hase:* Kirdiengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesung, Dritter TheiI, Zweite Abtheilung. Zweite Hälfte I, Hg. von G. *Krüger,* 2. Aufl., Leipzig 1897, S. 367.

anläßlich der dritten Säkularfeier der übergabe der Augsburger Konfession ausdrücklich bekannt hat!6. Erst *Friedrich]ulius Stahl* hat durch die Fixierung des Protestantismus auf das konservativ-reaktionäre Prinzip jenen folgenreichen Bruch mit den nadikantisch-vormärzliehen Traditionen des Protestantismus vollzogen, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von so verhängnisvoll weitreichender Bedeutung wurde.

Seinen konkreten Ausgangspunkt nahm der konfessionspolitische Streit 1820 im Anschluß an die Konversion *Carl Ludwig von Hallers* zum Katholizismus, die in engstem Zusammenhang steht mit einer auf breiter Front einsetzenden Rekonfessionalisierung des öffentlichen Lebens im Anschluß an das Ende der Befreiungskriege. *Von Hallers* »Restauration der Staatswissenschaften« hat dem Zeitalter *Metternichs* den Namen gegeben. Was von Haller in seiner Restaurationstheorie systematisch propagierte und in seiner *Dezision* für die katholische Kirche seinen bekenntnishaften abschließenden Ausdruck fand, ist nicht zu trennen von *Edmund Burke,].-M. de Maistre, L.-G.-A. de Bonald* und dem frühen *H.-F.-R. de Lamennais,* also von der Rechts- und Sozialphilosophie der französischen Gegenrevolution, einem politischen Konservatismus, der in Deutschland von *von Haller* gegenüber dem religiösen und politischen Liberalismus aggressiv zur Geltung gebracht und schließlich auch im Protestantismus nach 1848 durch die Wirkung *Stahls* und des neulutherischen Konfessionalismus mehr und mehr bestimmend wurde!", *Von Hallers* "Schreiben an seine Familiee'", in dem er seine Konversion mit ihren politischen Implikationen begründete, wurde Anlaß zu einer Fülle von kritischen Stellungnahmen, die hier im einzelnen nicht alle zu bearbeiten sind!". Aus *Tzschirners* Feder stammen mehrere Schriften, an Hand derer in diesem Beitrag das *katholisch-restaurative Syndrom und seine protestantische Bestreitung* analysiert und dargestellt werden sollen-P.

16. Vgl. *Joachim Ritter:* Hegel und die Reformation, in: Metaphysik und Politik. Studien zu AristoteIes und Hegel, Frankfurt a. M. 1969, S. 310 ff.
17. Zu diesem Problemzusammenhang •Gegenrevolution, Traditionalismus, Restauration. vgl. die »Studie über Autorität und Familie. von *Herbert Marcuse,* in: Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschall:, edition suhrkamp 300, Frankfurt a. M. 1969, bes. S. 113 ff.; ferner: *Wolfgang Schweitzer:* Der entmythologisierte Staat. Studien Zur Revision der evangelischen Ethik des Politischen, Studien zur evangelischen Ethik 3, Gütersloh 1968, bes. S. 231-354!
18. *Carl Ludwig von Haller:* Schreiben an seine Familie, zur Erklärung seiner Rückkehr in die katholische, apostolische Kirche. / Französisch und Teutsch nach der vierten Ausgabe, Paris und Lyon 1821. / Mit Beleuchtungen von *Dr. H. E.* G. *Paulus,* Stuttgart 1821.
19. *Traugott Krug:* Apologie der protestantischen Kirche gegen die Verunglimpfung des Herrn von Haller in dessen Sendschreiben an seine Familie, 2. verbesserte und vermehrte Aufl., Leipzig 1821; G. *Studer:* K. L. von Hallers Brief an seine Familie, Bern 1821; *A. Räß* und *M. Weis:* Prüfung der Prüfung oder Bemerkungen über die Krug'sche Prüfung des v. Hallerschen Sendschreibens, Mainz 1822; *F. Geiger:* Des Herrn Professor Krug Prüfung des Briefes des Herrn von Haller, Luzern 1822.
20. Der Uebertritt des Herrn von Haller zur katholischen Kirche, Leipzig 1821; Protestantismus und Katholicismus aus dem Standpuncte der Politik betrachtet, 2. Aufl., Leipzig 1822; Die Gefahr einer deutschen Revolution, 3. Aufl., Leipzig 1823; Die Rückkehr katholischer Christen im Großherzogthume Baden zum evangelischen Christenthume erzählt und beurtheilt, 4. Aufl., Leipzig 1823; Das Reactionssystem dargestellt und geprüft, Leipzig 1824; Zwey Briefe durch die jüngst zu Dresden erschienene Schrift: Die reine katholische Lehre, veranlaßt. Nebst *Mollard-Lefevre's* und *[osepb Blanco's* Berichten von ihrem Uebertritte zur evangelischen Kirche, Leipzig 1826; Briefe eines Deutschen an die Herren *Chateaubriand,* de *la Mennais* und *Montlosier* über Gegenstände der Religion und Politik, hg, von *T. Krug,* Leipzig 1828; Sendschreiben an Herrn Abt Maximilian Prechd, Leipzig 1823.
    Tzschirners Publikationen sind nicht ohne Widerspruch geblieben: *M. Prechtl:* Beleuchtungen der Dr,

1. Im »Schreiben an seine Familie« entwarf *von Haller* die politisch-theologische Deutung seiner Gegenwart aus dem Standpunkt seines restaurativen Katholizismus. Charakteristikum seines Zeitalters schien von Haller der Kampf für und wider die protestantisch-demokratischen Prinzipien der Reformation und Revolution, die er als das Böse in der Welt schlechthin meinte bezeichnen zu müssen. Der diristliehe Glaube und seine Bestreitung und Leugnung sind die beiden großen Parteien, die sich in diesem Kampf gegenüberstehen. »Wir leben in einer der größten Crisen der Welt, und unglaubliche Ereignisse bereiten sich vor. Mitten hervor aus dem, was Ruine scheint, und gereinigt durch das Unglück, erhebt sich wieder die alte und universelle Kirche, viel heiliger und majestätischer, als jemals, am Schluß einer langen und furchtbaren Verfolgung. überall gewinnt sie Seelen, selbst ohne irgend einen Schutz der weltlichen Mächte. Es nähert sich eine Art von allgemeinem Gericht, und wer weiß, ob es nicht das letzte ist. Die Welt ist getheilt zwischen Christen, auf der einen Seite, welche mit dem gemeinschafl:1ichen Mittelpunkt des Stuhles des heiligen Petrus vereinigt sind, und zwischen die Ruchlosen, oder die widerchristlichen Banden auf der andern Seite. Diese beyden Partien allein bekämpfen sich. Denn sie allein sind organisiert; aber Alles, was noch von honetten und religiösen Seelen ist unter den Protestanten, dieß vereinigt sich bereits, und soll sich mehr oder weniger vereinigen mit seinen katholischen Brüdern, unter der Strafe, daß in Hinsicht auf ihre Zerstreuung und den Mangel eines gemeinschaftlichen Glaubens man sie nicht mit den Feinden des Christenthums vermenge, und ihnen zurufe: >Woher kommt ihr?, wem seyd ihr angehörig? Ich kenne euch nicht!<21«

Auf welcher Seite er in diesem weltgeschichtlichen Drama seinen Mann zu stehen habe, war für *von Haller* keine Frage. Was er dem protestantisch-demokratischen Prinzip der Reformation und Revolution entgegensetzte und was er als seine sozialphilosophisch-theologische Aufgabe ansah, war die wissenschaftliche Explikation einer Theorie der *Legitimität und Souveränität*, die auf dem christlichen Offenbarungsglauben, der konfessionell-katholischen *Autorität*, dem theokratischen oder theologischen Prinzip basiert. Die Autorität des Katholizismus ist göttliche Autorität, sie ist identisch mit der Bewahrung bestehender Verhältnisse. In seiner Theorie der Restauration als einer Theorie der Staats- und Rechtslehre und als oberste Maxime für die Gestaltung des politisch-sozialen wie des kirchlichen Lebens gegen die zentrifugalen, kritischen Prinzipien des protestantischen Liberalismus und der Revolution wollte von Haller den Katholizismus als konservative Macht zur Geltung bringen. »Eben die absolute Gewalt nämlich, die er im Staate geltend machen wollte, glaubte er im Katholizismus wiederzufinden-s.« - »So ward's ihm immer einleuchtender, daß die abhängige, zur Dienstbarkeit bestimmte Menge nach dem Systeme absoluter Gewalt von geistlichen und weltlichen Obern regiert werden müsse. Im Protestantismus vermißte er den Grundsatz der absoluten Kirchengewalt, und deshalb erschien er ihm als

Tzschirnerischen Schrift: Protestantismus und Katholicismus aus dem Standpunkte der Politik betrachtet, Sulzbach 1823; Prüfung der vom Herrn D. Tzschirner zu Leipzig hg. Schrift: Protestantismus '" Von einem Katholiken, Leipzig 1823; *M. Thur:* Würdigung der anonymen Schrift: Prüfung ..., Leipzig 1823; *I. Eupistinus:* Haller und Tzschirner, Mainz 1822.

21. *von Haller,* a.a.O. S. 97.

22. Tzschimer: Der Uebertritt des Herrn von Haller, S. 7.

ein Erzeugniß des revolutionären Geistes, so daß er behauptete, die Revolution des sechszehnten Jahrhunderts, welche man die Reformation nenne, sey in ihrem Principe, in ihren Mitteln und Resultaten das vollkommene Bild und die Vorläuferin der politischen Revolution unsrer Tage gewesen. In dem Katholicismus dagegen fand er sein politisches Princip wieder, und dadurch fühlte er sich zu ihm hingezogen, ihn, der sein politisches System zu unterstützen versprach, der Welt zu empfehlenw.«

Restauration ist das Ergebnis, die logische Folge des Katholizismus und seines theokratischen Prinzips. Im katholisch-konfessionellen Staat ist sie verwirklicht.

2. Es wird aufgefallen sein, daß Reformation und Revolution bei der von Hallerschen Deutung der Zeit immer in einem Atemzuge genannt wurden. Aber gerade dies ist für *von Hallers* katholisch-restauratives Sydrom charakteristisch. Die politische Deutung der Konfessionen, also der Streit zwischen Katholizismus und Protestantismus, entzündet sich gerade immer wieder an der seit *Nooalis'* »Christenheit oder Europa« ständig behaupteten und fast schon allgemein gewordenen Analogie und Affinität von Reformation, Protestantismus, und Revolution. Gemäß dieser Analogie ist die Meinung des Katholizismus, »daß die Reformation der Anfang sei, dessen Ende nothwendig die Revolution ist, daß der Protestantismus eben die Principien im religiös kirchlichen Gebiete geltend gemacht, deren Anwendung auf den politischen Gebieten eben die Revolution sei ... Ein Protestant müsse deshalb, wenn er folgerichtig sein wolle, auch politisch freisinnig, d. i. der Revolution zugethan sein, sei es im Stadium des Liberalismus oder Demokratismus, und umgekehrt, wer auf politischem Gebiete die Autorität und die Geschichte vertrete, wer sich hier schon dem ersten Stadium der Revolution, dem Liberalismus, widersetze, der müsse folgerichtig Katholik werden>'.« Diese Auffassung der Analogie, wie *Stahl* sie später in seinen Vorlesungen über »die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche« im Anschluß an von Haller referierend zusammenfaßt, orientiert sich an einem Verständnis der Reformation und des Protestantismus, das von der Revolution und dem Schreckgespenst des Atheismus, das ihr folgte, bestimmt ist. Für den liberalen Protestantismus war es deshalb nicht ungefährlich, sich auf den Rechtstitel der *Freiheit* zu berufen, die ausdrücklich als natürliches Recht des Bürgers von der Revolution *gegen das Christentum* in Anspruch genommen wurde. Von Hallers Verständnis des Protestantismus ist von der Revolution her konstruiert, ist eben nicht von der Reformation her gewonnen. Seine Lehre vom katholisch-konfessionellen Staat, *von Hallers* restauratives Programm, impliziert eine Lehre von der Revolution, in der die antirevolutionären. antiprotestantischen und antiliberalen Stimmungen und Sentiments, Schlagworte und Theorien des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts zusammengefaßt und systematisiert sind.

Die von *Nooalis* behauptete Analogie von Protestantismus und Revolution ist ein konservatives Instrument in der Hand der Restauratoren, um die protestantische liberale *Mitte,* für die freiheitlich-humaner Fortschritt und Christentum eben keine sich ausschlie-

23. A.a.O. S. 8. - Zur Theorie der Restauration von Hallers vgl.: *Wilhelm Hans v. Sonntag:* Die Staatsauffassung Carl Ludwig v. Hallers, ihre methaphysisdie Grundlegung und ihre politische Formung, List-Studien 2, Jena 1929.

24. Friedrich Julius Stahl: Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche. Neunundzwanzig akademische Vorlesungen, Berlin 1863, S. 379 f.

ßenden Gegensätze sind, auszuschalten und die gesellschaflliche Situation zu polarisieren. Man kann nicht sagen, daß *Tzschirner* diese Analogie rundweg abgelehnt hat. Er versteht jedoch die Reformation nicht von der Revolution her, sondern umgekehrt die Revolution von der Reformation und ihren liberalen Folgen und Wirkungen her. Für *Tzschirner,* der »unter einer Revolution die gewaltsame Veränderung der bestehenden Verfassung eines Staates durch die übermacht eines seiner integrierenden Teile«[25] begreift, stellt sich die Französische Revolution dar als eine ruckartige Nachholung verhinderter *Entwicklung,* einer Entwicklung, die in Deutschland und im protestantischen Westen, in England und Amerika also, durch die Reformation und deren Folgen schon eingeleitet war: Die Reformation und ihre weltpolitischen Wirkungen haben die Revolution vorweggenomrnenee.

Tzschirners Bestimmung des protestantischen Prinzips impliziert eine Theorie der Revolution als deren Kritik. Dem Vorwurf des politisch-restaurativen Katholizismus dem liberalen Protestantismus gegenüber, »Quell und Stützpunkt des revolutionären Geistese-? zu sein, macht Tzschirner das dem Protestantismus adäquate *Reformationssystem* geltend. Der christliche Rationalismus, um dessen Recht oder Unrecht es in diesem Streit geht, setzt die Reformation des 16. Jahrhunderts fort. Er braucht nicht wie die Revolution mit dem Christentum zu brechen, um die Freiheit und Vemünfligkeir des Menschen als Grundprinzipien in die systematische Entfaltung seiner konkret bezogenen Theologie aufzunehmen. Wie damals kommt auch heute stets erneuernde Kraft und Macht vom Grunde und Fundament des christlichen Glaubens. Deshalb bedarf es nach Tzschirner im Protestantismus eben keiner Revolution. Die Revolution und ihre reaktionäre Antithese, die nun auch den Protestantismus und dessen Fortschritts- und Entwicklungsgedanken bekämpft, gehen zu Lasten eines autoritär-konfessionellen Katholizismus und seines Systems der Reaktion.

3. Der Analyse des katholisch-restaurativen Syndroms, der restaurativen Autoritäts- und Revolutionstheorie, muß nun die zwischen den Konfessionen strittige Staats- und Verfassungstheorie hinzugefügt werden. Letztlich führt die wissenschaftssoziologische Analyse des restaurativen Syndroms und seines Gesellschaft:sbildes immer wieder auf die gleichen ideologischen Strukturen, von welchem unmittelbaren Ansatzpunkt man sie auch unternimmt. Hier aber, bei der soziologischen Betrachtung der Konfessionen aus dem Standpunkt der Politik und rechtsstaatlichen Verfassung, bringt *Tzschirner* die Deutung der Konfessionen auf ihren systematischen Begriff.

»Vorüber sind die Zeiten, wo die Politik um den Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus sich bewegte[28].« - »Was gegenwärtig der Katholicismus den Staaten leisten kann, das leistet er ihnen als Christentum, aber nicht mehr als Katholicismuse'", denn »was den Katholicismus zum Katholicismus macht, hat im neuen Europa seine Kraft und Bedeutung verlorenw.«

Dies sind die prägnantesten und eindrücklichsten Sätze aus *Tzschirners* konfessions-

25. Protestantismus und Katholicismus, S. 16.
26. Vgl, Die Gefahr einer deutsdien Revolution!
27. Protestantismus und Katholicismus, S. 5.
28. A.a.O. S. 1.
29. A.a.O. S. 30.
30. A.a.O. S. 47.

politischer Hauptschrift »Protestantismus und Katholicismus aus dem Standpuncte der Politik betraditet«. Sie belegen nachdrücklich, worin für Tzschirner der springende Punkt des konfessionspolitischen Streites lag. Er sah, daß dieser Streit seinen Grund hat in den Problemen der neuzeitlichen Freiheits- und Verfassungsgeschichte, die für ihn grundsätzlich nicht zu trennen ist von der Geschichte der Konfessionen und des Christentums, letztlich damit identisch ist.

Für *von Haller* ist das Christentum Staatsreligion, deren erste Bestimmung damit gegeben ist, daß der Staat den Schutz und die Aufrechterhaltung der Kirche zu leisten hat. Das heißt aber nun sehr konkret, daß der Staat sich nach dem »theologischen Prinzip« der kirchlichen Dogmatik und ihrer Konfession zu richten hat. *Der christliche Staat* ist damit in einem sehr präzisen Sinne der *katholisch-konfessionelle Staat,* der in seine eigene Verfassung das Moment der Konfessionalität aufzunehmen hat. Das Bekenntnis zur historischen Autorität, die die Kirche einübt und auf die der Staat zurückgreift, wird zu seiner eigentlichen Konfession. Mit der von Hallersehen Restaurationstheorie versucht sich im frühen 19. Jahrhundert jene Auffassung des Staates durchzusetzen, die nichts anderes besagt, als daß sich die Christlichkeit des Staates ausschließlich darin zeige, daß und wie er jeder Demokratisierung und Liberalisierung seiner Verfassung und Institutionen Widerstand entgegensetzt". Damit wird die Restauration der fürstlichen Souveränitätsrechte und die Opposition gegen volksvertretende Verfassungen und deren aufklärerisches Prinzip, die Freiheit des einzelnen zur Freiheit aller zu machen, zum Ausweis der Christlichkeit des Staates. Die Identität von katholischer Kirche und Staat wird mit dem größten Nachdruck darin gesehen, daß beide auf einer Autorität gründen, die aller Kritik gegenüber immun und dieser jenseitig ist, und die jeden Fortschritt und jede demokratische Entwicklung als das böse Werk der Entchristlichung erblickt. Katholizismus ist die Installation der eigentlichen und wahren göttlichen Autorität, und diese ist identisch mit der Bewahrung und Restauration einer von Gott so gesetzten Ordnung.

Was *Tzschirner* dieser antiemanzipativen Autoritäts-, Ordnungs- und Verfassungs- und Staatstheorie der Restauration entgegensetzt, ist die neuprotestantische Distinktion von Christentum (Politik) und Kirche. Diese Distinktion christlicher Freiheit orientiert sich am *Entwicklungsgedanken* als dem eigentlichen Grundprinzip des aufgeklärten Protestantismus. Wo immer aber durch diese *Unterscheidung* der Katholizismus und sein theologisches Prinzip der Autorität »seine Kraft und Bedeutung« verloren haben, da kann das für

---

31. Was hier zusammenfassend referiert wird, findet sich von *Tzsdnmer* detailliert ausgeführt im dritten Brief an *de Lammenais:* Von den politischen Irrthümern, welche die Freunde des Reactionssystems zu erneuern versuchen, in: Briefe eines Deutschen, S. 134 ff. Hier wird auch auf den Zusammenhang von »Autoritäe und Familie« aufmerksam gemacht. Tzschirner polemisiert gegen die gesetzliche Wiedereinführung des Grundsatzes von der absoluten Unauflösbarkeit der Ehe in Frankreich. Diesem Grundsatz liege zugrunde, daß »der Staat seine Ehegesetze von dem Dogma ... einer kirchlichen Gesellschafl abhängig madit« (a.a.O. S. 154). »Die Restauration der (Ehe)Gesetzgebung« gehe vornehmlich auf das Argument *de Bonalds* zurück, .daß die durch die Reformation im sechszehnten Jahrhunderte auf die Bahn gekommene Lehre von der Zulässigkeit der Ehescheidung die Revolution in die Familien, und aus diesen in die Staaten gebracht habe-s (a.a.O. S. 159 f.), *'Tzscbirner* selbst sprach sich für eine Liberalisierung des Scheidungsrechts aus (Die Kirche in ihrem Verhältnisse zu der Ehe, in: *j. eh.* G. *jörg* und *H.* G. *Tzschirner:* Die Ehe aus dem Gesichtspunkte der Natur, der Moral und der Kirche betrachtet, Leipzig 1819).

Tzschirner nur geschehen unter Einschluß der *reformatorischen Grundlegung dieser protestantischen Freiheit.* Tzschirners Distinktion von Kirche und Christentum, die der Restauration und ihren Tendenzen einer Rekonfessionalisierung des politisch-gesellschaftlichen Lebens entgegengestellt wird, ist deshalb nichts anderes als das Bekenntnis zum politischen Gehalt der Reformation als der inneren religiösen Grundlegung der neuzeitlichen Welt. Die Reformation und die von ihr theologisch erkämpfte religöse Freiheit von der Kirche sind das grundlegende innere Prinzip der neuzeitlich-demokratischen Welt. Der Katholizismus war für *Tzschirner* das dominierende Prinzip der vorneuzeitlichen Welt, der Protestantismus ist mit der Reformation Grundprinzip der Neuzeit. Das besagt dann aber sehr konkret, daß nur im Gefolge des Protestantismus der Katholizismus überhaupt noch an ihrer Gestaltung mitbeteiligt zu werden vermag.

Tzschirners christlich-theologische Analyse und Deutung der politischen Geschichte und Gegenwart ergibt dann aber, daß aus dem *rein konfessionellen* Standpunkt die Wirklichkeit des Christentums überhaupt und grundsätzlich nicht mehr adäquat wahrgenommen zu werden vermag, denn die Reformation und der Protestantismus beschränken sich ja eben nicht auf den Raum der Kirche allein[32], sie sind Besitz und grundlegendes Prinzip der modernen politischen Welt und ihrer Verfassungen. In diesem Sinne repräsentiert der Protestantismus die *Allgemeinheit des Christentums* in der politischen Welt. Mit der Reformation hat das Christentum, die religiös-sittliche Religion Europas, sein dogmatisches, allein kirchlich-konfessionelles Zeitalter verlassen. Es ist eingetreten in sein *politisches Zeitalter*. Der Protestantismus repräsentiert das Prinzip des Fortschritts, die *Reformation* ist Modell und *Paradigma* der Weltpolitik. Das bedeutet nun aber für Tzschirners christlichen Rationalismus, daß *im Horizonte* dieser Konvergenz von Kirchengeschichte und politischer Geschichte die Theologie nur als politische ihre Aufgabe adäquat wahrzunehmen vermag. In der wissenschaftlichen Wahrnehmung dieses politischen Christentums, als Christentumswissenschaft, wird die Theologie derjenige Weg, auf dem sich die gegenwärtige Gesellschaft in ihrer geschichtlichen Christlichkeit selbst erkennen und begreifen lernt.

Diese Position ist diejenige eines politisch engagierten aufgeklärten Protestantismus. *Tzschirner* war sich dabei der tiefen inneren Spannungen dieser Position zur protestantischen *Kirchlichkeit* durchaus bewußt. Er war keineswegs blind gegenüber den Konfessionalisierungstendenzen im Protestantismus selbst. Was ihm jedoch unmißverständlich feststand, war dies, daß das *protestantische Prinzip* seinem verpflichtenden Erbe nur treu zu *bleiben* vermag, wenn die *Grenzen der Kirche* gesprengt und *überschritten* werden. Dieses Erbe und seine Wahrnehmung zwingen und verpflichten den Protestantismus, über seine allein kirchliche Verwirklichung hinauszugehen. Die Kirche in diesem protestantischen Verständnis ist »ethisches Institut«[33] der Reich-Gottes-Verwirklichung, für die die

---

32. Pb. K. Marbeinecke: Das System des Katholicismus in seiner symbolischen Entwickelung, 3. Bd., Heidelberg 1813, S. 58: Die Idee alles möglichen Kirchenthums ist erschöpft in der Idee des Katholicismus; jede wahre Kirche muß als solche eine innere Tendenz und Anlage haben, eine katholische zu seyn, sie ist zugleich das Verwerfungsunheil über jede andere nicht katholische Kirche; *Ernst Troeltsch:* Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Ges. Schriften I, Aalen 1965, S. *980:* Die reine und konsequente Ausprägung des Kirchentyps ist der römische Katholizismus.

33. Briefe eines Deutschen, S. *150.*

Verschiedenheit der dogmatischen Systeme letztlich bedeutungslos geworden ist[34]. Als solche ist sie auf permanente überschreitung ihrer selbst angelegt, denn einziges Kriterium einer Realisierung des Christlichen ist nicht mehr seine allein religiöse und subjektive Bestimmtheit. Der in der Reformation erfolgte und im Protestantismus ständig nachzuvollziehende überschritt des Christentums aus seiner nur kirchlich-religiösen Fassung ist derjenige in soziale und politische Vermittlungen.

Die soziologische Betrachtung der Konfessionen »aus dem Standpuncte der Politik- hat damit ergeben, daß das kirchlich-katholische Zeitalter zwar verlassen ist, Christentum und Gesellschaft aber keineswegs strikte auseinandergehalten werden können. Die moderne Freiheitsgeschichte, ihr demokratisches Prinzip und ihre Verfassungen haben für Tzschirners politisch engagierten aufgeklärten Protestantismus eben nicht nur *äußerliche Bedeutung.* Sie sind deshalb auch nicht aus dem theologischen Begriff dieses Protestantismus zu entlassen und als das Werk der Entchristlichung und *Säkularisierung* zu diffamieren. Das Christentum ist *Deutekategorie* der modernen Welt. Die produktiven, progressiven, autoritätskritischen und demokratischen Tendenzen sind und bleiben dem Protestantismus und Christentum nicht äußerlich, werden eben *nicht* in seiner geschichtlichen *Oberwindung* gewonnen, wie die Revolution und deren reaktionäre Antithese unterstellen. Deshalb auch fühlt sich Tzschirners aufgeklärter Protestantismus verpflichtet, sich für freiheitliche Verfassungen, die Liberalisierungs- und Demokratisierungsprozesse der europäischen Gesellschaft einzusetzen, die in ihre eigene Entfaltung die Grundprinzipien des Christentums aufnehmen und am Christentum ihre innere Orientierung haben.

4. Tzschirners politische Deutung der Konfessionen und seine Theorie des Christentums als deren systematisches Ergebnis finden ihren Abschluß in einer *Geschichtsphilosophie.* Erst als Geschichtstheologie, als Wissen vom Ganzen der politisch-geschichtlichen Wirklichkeit, vermag die politische Ethik des Spätrationalismus gegenüber ihrer reaktionären Antithese diejenigen Tendenzen und Konkretionen zu legitimieren, um die es ihm geht.

Signatur der Weltgeschichte nach der Zeitenwende in Jesus Christus ist der Widerstreit zwischen dem *»Rejormationssystem«* und dem *»Reactionssystem«,* der sich bis dato in einer *Trias* vollzogen hat, die als Deuteschema in der abendländischen Geschichtsphilosophie bis zu *Auguste Comtes* »Drei-Stadien-Gesetz« eine so entscheidende Rolle gespielt hat. »Die Geschichte der Europäischen Menschheit lehrt uns drey Zeiträume einer großen, tief eingreifenden und weit verbreiteten, aus Ideen stammenden, den Zustand der Welt verändernden und bedeutende Interessen verletzenden Bewegung kennen; die Zeit des Kampfes zwischen dem Christenthume und dem Heidenthume im Römerreiche, das Jahrhundert der Kirchenverbesserung, und die jüngste Zeit, welcher erst die künftigen Geschlechter ihren rechten Namen geben werden. Durch diese Zeiträume vornehmlich laufen neben den Reformationsversuchen, welche die Welt bewegten und veränderten, ihnen entgegengesetzte Reactionen, welche, wie verschieden sie auch durch ihren Gegenstand, den verschiedenen Geist der Jahrhunderte und Eigenthümlichkeit ihrer Urheber sich gestalten, doch

34. Vgl. *H. G. Tzschirner:* Die Verschiedenheit der dogmatischen Systeme kein Hinderniß des Zweckes der Kirche, in: Magazin f. christl. Prediger, hg. von *H. G. Tzschirner,* 1. Bd., 1. Stück, Hannover und Leipzig 1823, S. 1-18.

in den wesentlichsten Zügen alle einander gleidren-t.« - »Das dritte Zeitalter der Europäischen Menschheit endlich, in welchem neue, folgenreiche und weltbewegende Ideen in das Leben hereintraten, hob da an, als gegen die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts das Reformationszeitalter zu Ende ging, und der Gegensatz des Katholicismus und des Protestantismus, wie bedeutend er auch noch blieb, doch aufhörete, der Mittelpunct der Weltgeschichte zu seyn[36].«

Charakteristikum dieser neuen, *dritten Epoche* der europäischen Menschheit ist nichts anderes als der weltgeschichtliche und weltpolitische Charakter der Reformation. Dies ist jene Welt, deren Interpretationsfigur das Christentum, »die Religion Europa's-V, ist, in der die religiöse Freiheit, die in der Reformation errungen wurde, *als bürgerliche* immer allgemeiner wird. Im Lichte dieser Freiheit, die im Rahmen von rechtsstaatliehen Verfassungen *konkret* werden soll, erscheinen Katholizismus und Protestantismus als Instrumente der Erziehung.

In der Stufenfolge dieser Erziehung zur Freiheit ist der Katholizismus diejenige Erscheinungsform des Christentums, die wesentlich dem Kindesalter der christlichen Welt zugehört. »Der Katholicismus war das nothwendige Erziehungsmittel der Europäischen Welt in ihrem Knabenalter; denn der Knabe muß unbedingt dem Ansehen des Lehrers sich unterwerfen, und bedarf strenger Zucht. So wie aber mit dem beginnenden jünglingsalter der Protestantismus kam, so stehet auch er nur im rechten Verhältnisse zu dem Bedürfnisse dieses Alters; denn dem jünglinge muß man sagen, nicht nur was, sondern auch warum er glauben und thun solle was man ihn lehrt und von ihm fordert; und darum eben drängt sich die Welt aller Orten den Grundsätzen des Protestantismus entgegen, selbst in den Ländern, wo man den Katholicismus Olm eifrigsten herzustellen strebt, oder wo er noch immer eine ausschließende Geltung behauptet. Auch dieses Jünglingsalter aber wird vergehen, wie das Knabenalter vergangen ist; früher oder später wird unserem Geschlechte die Reife der männlichen jahre kommen. Und dann wird's keinen Katholicismus mehr geben, weil man längst nicht mehr daran denkt, den Mann wie den Knaben führen zu wollen, und bald auch keinen Protestantismus, weil, wenn die Opposition aufhört, auch der gegen sie gerichtete Widerspruch endigen muß[38].«

Ganz deutlich und unmißverständlich wird von *Tzschirner* zum Ausdruck gebracht, daß mit dem Protestantismus keineswegs schon das letzte und abschließende Wort über die konkrete historische Erscheinungsform des Christentums gesprochen ist. Der Protestantismus kann nur da seinem eigenen Prinzip wahrhaft treu bleiben, wo er dem gesellschaftlichen Fortschritt dient, wo er also der inneren Tendenz der Reformation Folge zu leisten in der Lage ist. Diese innere Verpflichtung bedeutet für *Tzschirner* aber sehr bestimmt, daß die dogmatisch-kirchliche Erscheinungsform des Protestantismus in politische Münze umgesetzt wird. Das heißt nun aber nicht, daß sie in ihren politischen Wirkungen verschwin-

35. Das Reactionssystem, S. 34.
36. A.a.O. S. 53. - Im systematischen Zusammenhang dieser geadiicheseheologisdien Konstruktion steht auch Tzsdiirners Zuwendung zur Geschichte der frühen Kirche: *H.* G. *Tzschirner:* Der Fall des Heidenthums, 1. Bd., hg, von C. *Wilh. Niedner,* Leipzig 1829.
37. (H. G. Tzschimerj : Die Sache der Griechen die Sache Europa's, Leipzig 1821, S. 4.
38. Protestantismus und Katholicismus, S. *105* f.

der, denn nichts liegt *Tzschirner* ferner, als den Bestand des protestantischen Christentums gänzlich in die politische Welt aufzulösen. Erst *Tzschirners* überzeugung von der weltgeschichtlichen Bedeutung des Christentums führt zu der Einsicht, daß es weder in seiner rein konfessionellen noch rein kirchlichen Fassung aufgeht.

Allen Behauptungen, der politische und religiöse Liberalismus habe *einlinig* den christlichen Glauben in die christliche Welt auflösen wollen, können sich nicht auf Tzschirner berufen. Das Problematische der Position Tzschirners liegt nicht hier, es liegt auch nicht in der gängigen Unterstellung eines naiven Fortschrittsoptimismus, rationalistischer Seichtigkeit, die im Individualismus, seinem persönlichen Interesse und Eigennutz aufgeht und sich darin erschöpft. Es liegt vielmehr in dem Versuch, den theologischen Gewinn der Reformation in konkreten politischen »Fortschritt und Zuwachs menschlicher Bildung«? umzumünzen. Dieser Versuch *Tzschirners* war durchdrungen von der weltpolitischen Bedeutung der Reformation. *Sie* war ihm zur großen humanen Verpflichtung und Aufgabe aufgeklärter Vernunft geworden, sich für freiheitlich-rechtsstaatliche Verfassungen einzusetzen. Die Proklamation der bürgerlichen Freiheit durch die Französische Revolution aber war - im Unterschied zur amerikanischen - ideologisch verquickt mit dem Kampf gegen das Christentum. Wer sich deshalb in der politischen Welt auf das bürgerliche Grundrecht der Freiheit berief, geriet damit fast automatisch in den Ruf eines Feindes des Christentums. Aus diesem Grunde war auch das »Reactionssystem«, die Restaurationstheorie von Hallers, in der Lage, den religiösen und politischen Liberalismus weltanschaulich zu verdächtigen und zu diffamieren. Dieser Meinungsstreit zwang *Tzschirner* dazu, sich auf das Objektive der Weltgeschichte zu berufen und die weltgeschichtliche Wende der Reformation zu beschwören. Die Geschichtsphilosophie ist die Entlastung von der unmittelbaren *Nötigung,* ständig aus dem eigenen subjektiven religiösen oder politischen Urteil zu argumentieren. Die Wende ins Objektive der Geschichtstheologie veranschaulicht noch einmal die Schwierigkeit der Aufgabe, vor die sich der vormärzliche theologische und politische Liberalismus gestellt sah: Er argumentiert mit einer Idee der politischen Freiheit und arbeitete an ihrer verfassungsrechtlich-rechtsstaatlichen Konkretisierung und Positivierung, die in Frankreich als bürgerliche Errungenschaft der Revolution *wesentlich »nadrdnistlich«* verstanden wurde. Letztlich war es also Tzschirners Weigerung, dem Chistentum in der Moderne den Abschied zu geben, die ihn nötigte, der Reformation eine weltpolitische Bedeutung zuzumessen. Genau hier liegt dann auch die spezifische Kraft des vormärzlichen Protestantismus, zu dessen entscheidenden Repräsentanten Tzschirner gehört. Die der Reformation zugemessene Bedeutung, *Paradigma der Weltpolitik* zu sein, sprengt den rein innerdeutschen Rahmen der Verfassungsproblematik. Eben dies verleiht der politisch-theologischen Diskussion des Vormärz ihren *übernationalen, interkonfessionellen,* gleichsam *ökumenischen* Charakter, der einerseits die theologisch-politischen Aporien des Spätrationalismus impliziert, andererseits, im Vergleich mit der Verengung des Blickwinkels auf die rein nationale Ebene, die nach 1848 erfolgte, seine große, entscheidende und eigentümliche Stärke ist. An der weltpolitischen Bedeutung der Reformation orientierte sich bis zu *Richard Rothe,* der das vormärzliche Erbe des Protestantismus noch einmal zusammen-

39. Die Sache der Griechen, a.a.O, S. 26.

faßte, die kritische und produktiv-politische Krafl: des religiösen und politischen Liberalismus. Wo dieser übernationale Charakter des Protestantismus verlorenging, war Theologie im Fahrwasser der Reformation vor einer konservativ-nationalistischen Ideologisierung nicht mehr gefeit. Daß sich die nationale mit der rein »konfessionellen Perspektive-sw des Protestantismus verfilzte, war wohl nicht zufällig, denn in dieser national-konfessionellen Schwundstufe erscheinen die christliche Aufklärung und ihr protestantisches Prinzip als »die gewaltige Überfremdung ... vom Westen her«41, als totaler »Verweltlichungsprozeß der Christenheit-ö-: Die Aufklärung und ihre humanen Prinzipien sind dem Protestantismus fremd und äußerlich, deshalb sind auch ihre politischen Weiterungen und Implikationen aus dem theologischen Begriff des Protestantismus zu entlassen. Dies ist die innere *Dialektik* des modernen Protestantismus, die sich schon im Vormärz am Problem der *Säkularisierung* orientierte.

5. Jede reflektierte Wahrnehmung der politischen Dimension der Theologie bedarf einer Zuwendung zur neuzeitlichen Geschichte dieser Problematik. Die historisch-systematische Analyse des konfessionspolitischen Streites führte zu der These, daß das Christentum aus seinem konfessionell-kirchlichen in sein politisches Zeitalter eingetreten sei. Erst diese These und ihre Implikationen vermögen der Theologie grundlegendere Einsicht in die systematische Struktur des Politischen zu vermitteln. An der Bestimmung des Verhältnisses von Kirchlichkeit und Christlichkeit, von »Konfessionalität« und »Säkularität« der Theologie entscheidet sich deshalb, wie das Moment des Politischen im systematischen Begriff der Theologie wahrgenommen wird. Wird dieses Verhältnis wie im aufgeklärten Protestantismus nicht *alternativ,* sondern *dialektisch* bestimmt, bilden Christentum und Gesellschafl: keine grundsätzlich sich ausschließenden Gegensätze, eignet dem Säkularisierungsbegriff *nicht* jene gravierende und eindeutige *Negatiuitdt,* die ihm eine konfessionelle Geschichtsphilosophie und Kulturpolitik meinte zuschreiben zu müssen. Als »ideenpolitischer Begriff«43 konnte er schon im politischen Streit der Konfessionen in jener *Ambivalenz* Verwendung finden, die *Hermann Lübbe* in seiner begriffsgeschichtlichen Studie als sein Spezifikum herausgestellt hat. Was der aufgeklärte Protestantismus als Entlassung aus geistlicher Herrschafl: und kirchlich-konfessioneller Bevormundung meinte feiern zu müssen, dem substituierte der Katholizismus »die Eigenschaft der Illegirimität«, die fortan »zum Proprium des Säkularisierungs-Begriffsew erklärt werden sollte.

In seiner vom französischen Nationalinstitut ausgezeichneten Preisschrift »Versuch über den Geist und den Einfluß der Reformation Luthers«45 gibt *Karl Villers* eine weltpolitische

---

40. Werner EIert: Morphologie des Lutherthums, Erster Band. Theologie und Weltanschauung des Luthertums, hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert, 3. Aufl., München 1965, S. 3.

41. A.a.O. S.9.

42. Werner EIert: Der Kampf um das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel, München 1921, S.9.

43. Hermann Lübbe: Säkularisierung. Geschichteeines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg und München 1965.

44. A.a.O. S. 29.

45. Kar] Villers: Versuch über den Geist und den Einfluß der Reformation Luthers, Gekrönte Preissdirifl. Nach der zweiten Ausgabe aus dem Französischen übersetzt von *Karl Friedrich Cramer.* Mit einer Vorrede und Beylage einiger Abhandlungen von D. *Heinrich Philipp Konrad Henke,* Harnburg 1805. Das

Deutung der Reformation, die sich ganz in jenen Bahnen bewegt, die wir in der Zuwendung zu Tzschirner schon ausgezogen haben: Die Reformation ist Paradigma der Weltpolitik, der Protestantismus mit seinen liberalen und humanen Grundsätzen das innere Prinzip des Fortschritts in der europäischen Welt. Deshalb hätte auch eine "politische Revolution, derjenigen ähnlich, wie wir sie in Frankreich erlebt haben, in den nichtcatholischen Ländern nie Statt finden«[46] können. In diesem Zusammenhang sei auch »die allgemeine Secularisation, die kürzlich (= durch den Reichsdeputationshauptschluß im Jahr 1803) im catholischen Deutschland statt gefunden hat, als Folge dieses nämlichen Einflusses anzuerkennen ... Die entferntere Quelle dieser großen Maßregeln« sei nirgends anders als »in der Reformation zu suchen«[47].

Der Protestantismus ist die Macht der Säkularisierung. Was er jedoch als »Fortschritt« deklariert, dem unterstellt die katholische Kirche die Eigenschaft der Illegitimität, denn »wer kann es ihr verdenken, wenn sie auch das in Deutschland Verlohrne nicht so bald vergessen kann? - Das Stammgut von vier secularisirten Erzbisthümern und von eben so vielen gefürsteten Abtheyen, das sie hier aufzuopfern gezwungen wurde, giebr sich nicht so leicht weg, oder läßt doch, wenn es weggegeben werden *muß,* Erinnerungen zurück, deren man sich nicht so leicht entschlagen kanrr".«

Villers' Deutung des Säkularisierungsprozesses besagt, daß im Reichsdeputationshauptschluß vollzogen wird, was in der Reformation und im Protestantismus angelegt ist: die Liquidation geistlich-kirchlicher *Herrschafl.* Geistlich-kirchliche Herrschaft und damit kirchliches Eigentum sind obsolet geworden, wo der Staat und seine Institutionen solche *des Menschen* geworden sind, deren Aufgabe und Sinn das Konkretwerden von Freiheit ist, wo Kirche und Staat, Christentum und Gesellschaft nicht *strikte* auseinandergehalten werden, wo die Institutionen also letztlich danach bemessen werden, wie sie der Sache des Menschen und ihrem Fortschritt dienen. »Nur mag vielleicht um das Recht nicht zweifelhaft zu lassen, eine besondere Erklärung darüber nöthig seyn, daß die secularisirten Güter der katholischen Kirche nicht mehr zu dieser Gattung ihres Eigenthums gehören. Durch die Secularisation ist ihre ganze Bestimmung verändert, denn sie sind dadurch völliges Eigenthum des Staates geworden[49].«

Aus der Ambivalenz des Fortschritts und der Emanzipation, aus dem Tatbestand also, daß das »Reformationssysrem« die Konflikte und Probleme nicht aus der Welt zu schaffen vermag, sondern im Gegenteil noch neue hinzubringt. bezieht dann auch deren konfessionalistische Bestreitung und reaktive Antithese ihr stärkstes Argument, um der Reformation als Modell der Weltpolitik den Schein der Illegitimität zu geben und den Entwick-

---

französische Nationalinstitut stellte für Juli 1803 die Preisfrage: Quelle a été l'influence de la réformation de Luther sur la situation politique des differents Etats de l'Europe et sur le progres des lumieresj V. gewann den Preis mit dem angegebenen Aufsatz: Essay sur l'Esprit et l'influence de la Réformation de Luther (Paris 1804).

46. A.a.O. S. 161 f.
47. A.a.O. S. 144.
48. *Gottlieb Jacob Planck:* Ueber die gegenwärtige Lage und Verhältnisse der katholischen und der protestantischen Parthey in Deutschland und einige besondere zum Theil von dem deutschen Bundes-Tage darüber zu erwartende Bestimmungen. Betrachtungen und Wünsche, Hannover 1816, S. 33.
49. A.a.O. S. 154.

lungsgedanken dieser Theologie zu diffamieren. »Mit der Idee einer fortschreitenden Reformation ... reformiert man das Lurherthum ins Heidenthum hinein und das Christenthum aus der Welt hinaus'P,« Im Zuge dieses neulutherischen Konfessionalismus, dieser konfessionalistischen Konsequenzmacherei, die uns schon in der Konversion *von Halters* zum Katholizismus begegnete, bekommt dann der Säkularisierungsbegriff die eindeutige, »ideenpolitische« Negativität einer Verfalls- und Abfallsgeschichte seitens einer Geschichtsphilosophie und Kulturpolitik zugewiesen, für die die humane Gesellschaft, das Zielbild neuzeitlich-kritischer Rationalität, grundsätzlich der Abschied vom Christentum ist und für die sich die Christlichkeit des Staates ausschließlich danach bemißt, wie erfolgreich er dem Fortgang der Reformation Widerstand entgegensetzt. In diesem Sinne äußert *August Hahn,* der sich in der Leipziger Disputation 1827 und der konfessionellen Bestreitung des christlichen Rationalismus als Wissenschaftler die ersten Sporen verdient hatte, in einem Sendschreiben an den Gothaer Superintendenten und Spätrationalisten *Karl Gottlieb Bretschneider,* daß die neuere kritische Theologie und ihr wissenschaftstheoretisches Grundprinzip einer Fortsetzung der Reformation »Kirche und Staat paralysire« und daß »wir es wahrlich nur der christlichen Religiosität der Fürsten und Obrigkeiten der meisten Länder ... verdanken, daß die Kirchen noch nicht ganz säcularisirt und in ein politisches Institut verwandelt worden sind«51.

Was *Tzschirner* als Fortsetzung der Reformation, als überschritt des Christentums aus seinem dogmatischen in sein politisches Zeitalter und als emanzipative Entfaltung derjenigen Freiheit und Humanität deutete, die im Christentum angelegt ist, das wurde von Hahn ausschließlich unter dem Aspekt der *dogmatischen Verluste des Christentums* gesehen. Die Deutung und Bewertung der Krise des dogmatischen Bewußtseins, die mit jenem Epochenwechsel grundsätzlich gegeben ist, steuern die Deutung und Bewertung des Säkularisierungsphänomens. Und auch umgekehrt läßt sich sagen: Die Krise des Entwicklungsgedankens und die Verstellung von Fortschritt und verändernder Praxis überhaupt legen eine andere Bewertung des Dogmatischen nahe, wie sie vornehmlich in den zwanziger Jahren von der dialektischen Theologie vollzogen worden ist. Aus der Krise des Dogmatischen speist sich Tzschirners Theorie des Christentums, aus der Krise des Politischen die Dialektik der theologischen Aufklärung.

Die dialektische Theologie ist kirchliche, dogmatische Theologie. Will sie heute das Politische angemessen in ihren Begriff einarbeiten, dann legt es sich nahe, den wissenschaftlichen Prozeß neuzeitlicher Theologie noch einmal zu vollziehen, um den Weltbezug des christlichen Glaubens nicht in subjektiver Abstraktheit verkommen zu lassen. Erst diese umfassendere Thematisierung der soziologischen Problematik des Christentums vermag

---

SO. Claus Harms: Das sind die 95 theses oder Streits ätze Dr. Luthers, theuren Andenkens. Zum besonderen Abdruck besorgt und mit andern 95 Sätzen als mit einer Uebersetzung aus Ao. 1517 in 1817 begleitet, Kiel 1817, S. 20.

5t. *August Hahn:* Ueber die Lage des Christenthums in unserer Zeit und das Verhältnis chr. Theologie zur Wissenschaft überhaupt, nebst einer Beilage: Der St. Simonismus als religiös-politisches System im Zusammenhange dargestellt. - Ein Sendschreiben an Herrn D. Bretschneider, Leipzig 1832, S. 132. (über Bretschneider, der in den Zusammenhang dieses Aufsatzes hineingehört, handelt ausführlicher meine Dissertation.)

wieder die verpflichtende Kraft des Christentums in das explizit-kirchliche und das distanziert-kirchliche Bewußtsein zurückzubringen, das von der Gewißheit lebt, daß Gott nicht welt- und geschichtslos geblieben und die Welt nicht gottlos ist.

Die politische Theologie der Gegenaufklärung suchte die Krise des Dogmatischen dadurch zu lösen, daß sich das *theologische* Interesse an Autorität mit dem *politischen* an Ordnung und Bewahrung bestehender Strukturen und Verhältnisse verfilzte. Was sich aus dieser *Identifizierung* ergab, war jenes konservative Syndrom, das jeder Kritik, jedem Demokratisierungsprozeß als Schibboleth entgegengestellt wurde, war jenes schier undurchdringliche Gestrüpp des Konservatismus, in dem sich der Protestantismus nach 1848 so hoffnungslos verfangen hat.

6. Tzschirners politisch-theologisches Konzept einer Fortsetzung der Reformation hat ihren genau zu bestimmenden Ort im Zusammenhang der theologischen Aufklärung und ihrer Problematik. Der Vorstellung von der Reformation als Paradigma der Weltpolitik liegt diejenige von der *Perfektibilität des Christentums* zugrunde, die ihre gedankliche Präzisierung der *Neologie* verdankt. Deren »Rekonstruktion einer sich modifizierenden Christentumsgeschichte-se geht zurück auf *Wilhelm T. Krug* und *Wilhelm A. Teller*». Der von Krug durch seine 1795 anonym erschienenen »Briefe über die Perfektibilität der geoffenbahrten Religion- geprägte Terminus bezeichnet die dem Christentum immanente Tendenz auf Weiterentwicklung. Bei der Erörterung des damit gegebenen Problemzusammenhangs beruft sich Krug auf *Johann* S. *Semler,* der als erster »den großen Gedanken von der fortschreitenden Vervollkommnung der geoffenbahrten Religion als Grundsatz in Bearbeitung derselben-s'" aufgestellt habe.

Schon vor Krug hatte *Teller* 1780 in den »Vorerinnerungen zur dritten Auflage« seines Wörterbuchs zum Neuen Testament der Vorstellung einer Perfektibilität des Christentums eine erste gedankliche Präzisierung gegeben. Diese »Vorerinnerungen« sind die wesentliche Grundlage der 1792 erschienenen Schrift »Die Religion der Vollkommnern«, die als »Beylage- zu seinem Wörterbuch und »Beytrag zur reinen Philosophie des Christentums« erschienv. *Tellers* rekonstruierte *Trias,* in der das Christentum sich modifizierend die Stufen des Glaubens aus heteronomer Autorität, des Wissens aus autonomer Einsicht und des wesentlich praktischen Wissens durchmißt, liegt der Grundsatz zugrunde, »daß das zu immer höherer Vollkommenheit fortschreitende Christentum das nicht mehr ist

---

52. *Hans-Walter Schütte:* Die Vorstellung von der Perfektibilität des Christentums im Denken der Aufklärung, in: Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums. *Wolfgang Trillhaas* zum 65. Geburtstag, hg. von *Hans-Joachim Birkner* und *Dietrich Rössler,* Berlin 1968, S. 118.

53. *(Wilhelm Traugott Krug):* Briefe über die Perfektibilität der geoffenbahrten Religion. Als Prolegomena zu einer jeden positiven Religionslehre, die künftig den sichern Gang einer festgegründeten Wissenschaft wird gehen können, Jena und Leipzig 1795; *Wilhelm Abraham Teller:* Wörterbuch des Neuen Testaments zur Erklärung der christlichen Lehre, 4. mit Zusätzen und einem Register vermehrte Aufl., Berlin 1785. VgI. auch: *Ernst Troeltsch:* Weiterentwicklung der christlichen Religion, in: RGG' V, Sp. 1881 ff.; *Heinrich Hoffmann:* Die Frage nach dem Wesen des Christentums in der Aufklärungstheologie, in: Harnack-Ehrung. Beiträge zur Kirchengeschichte. Ihrem Lehrer *Adolf von Harnack* zu seinem siebzigsten Geburtstage (7. Mai 1921) dargebracht von einer Reihe seiner Schüler, Leipzig 1921.

54. *Krug,* a.a.Oi, Vorrede VIII.

55. VgI. den Art. Wilhe1m Abraham Teller (Verf. *P. Wolff),* in: RE^3 XIX (1907), S. 475-4811

und seyn kann, was es in seinen ersten Anfängen war«[56]. Den gegenwärtigen Stand bezeichnet Teller als »das nationellgewordene Christenthurn, oder das männliche Alter desselbens'", Das Drei-Stufen-Schema *Tellers,* Kindes-, Jünglings- und Mannesalter des Christentums, impliziert die Einsicht, daß das Christentum von einer Gestalt zur anderen sich zu seiner spezifischen historischen Erscheinungsform durcharbeitet, ohne indessen in einer dieser Formen sein Telos zu finden. Diese Trias ist vierzig Jahre später das geschichtsphilosophische Grundschema, in dem *Tzschirner* seine politische Deutung der Konfessionen zum Abschluß bringt[58].

Die neologische Diskussion der Vorstellung von der Perfektibilität des Christentums orientierte sich vornehmlich im Medium einer Reflexionsphilosophie an der Frage nach dem *Wesen des Christentums.* Aber die wesentlich auf das *Normative* fixierte Verstandesreflexion zeigte sich nicht in der Lage, die Differenz von Wesen und Erscheinung des Christentums, von Vernunft und Offenbarung am Schema der Verbesserungsfähigkeit der religiösen Aussagen, »der im menschlichen Geiste und in menschlicher Sprache subjektiv gewordenen Offenbarung-e'", aufzuheben. In der rein abstrakten Subjektivitätstheorie der Neologie liegt die Krisis der Perfektibilitätsvorstellung beschlossen. Eine Folge dieser Krisis ist dann der nach der Jahrhundertwende aufflammende Streit zwischen Rationalismus und Supranaturalismus, der bis weit in das 19. Jahrhundert hineinreicht, demjenigen Rationalismus, der auf dieser Stufe stehenbleibt, das Urteil gedanklicher Seichtigkeit einbringt und in dem schließlich der Konfessionalismus die christliche Aufklärung überwindet.

Tzschirners Spätrationalismus ist sehr konkret als Durchgang der Neologie durch die Religions- und Geschichtsphilosophie *Kants*[60] zu bestimmen. Die wesentlich teleologisch und entwicklungsgeschichtlich gefaßte Vorstellung Kants von der Perfektibilität im Gedanken einer unendlichen geschichtlichen Annäherung an die Vollendung eröffnet *Tzscbirner* die Möglichkeit, die abstrakte Subjektivitätstheorie der Neologie zu überwinden. Deshalb läßt sich sagen: *Tzschirners* historische Kategorie des Christentums stellt die überwindung der abstrakten Wesensdiskussion der Neologie dar. Oder anders: Die Frage nach dem Wesen des Christentums, die sich kritisch an der *kirchlich-dogmatischen* Fassung des Christentums orientiert, provoziert diejenige nach dessen gegenwärtig verpflichtender, geschichtlicher Wirklichkeit. Die Vorstellung Tzschirners von der Fortsetzung der Reformation im weltpolitischen Maßstab gehört in den durch die kantische Religions- und Geschichtsphilosophie vollzogenen Zusammenhang einer teleologisch-entwicklungsgeschichtlichen Transformation des Perfektibilitätsgrundsatzes der Neologie. In der entwicklungsgeschichtlichen Perspektive der Theologie ist es unmöglich geworden, Vernunft und Offenbarung,

56. Teller, a.a.O. S. 61. 57. A.a.O. S. 55.

58. Auch auf *Lessings* Vorstellung, nach der »die Erziehung des Menschengeschlechts« (1780) ihr Telos in einem dritten Zeitalter eines »neuen ewigen Evangeliums« hat, mag hier noch hingewiesen sein. Vg]. auch *Johann August Heinrich Tittmann:* Ueber das Verhältniß des Christenthums zur Entwicklung des Menschengeschlechts, Leipzig 1817!

59. Carl Gottlieb Bretschneider: Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe ..., 4. verbesserte und vermehrte Aufl., Leipzig 1841, S. 151. (§ 25. Perfektibilität der Offenbarung, 150 ff.)

60. lmmanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hg. von *Karl Vorländer.* Mit einer Einleitung -Die Religionsphilosophie im Gesamtwerk Kants- von *Hermann Noack,* Hamburg 1956.

Glaube und Geschichte, Rationalismus und Supranaturalismus, Christentum und Gesellschaft, Moderne und christliche Herkunft als sich ausschließende Gegensätze, gleichsam als *Gegenmöglichkeiten*, zu formulierensr. Tzschirners spätrationalistische Position ist, so könnte man es abgekürzt sagen, *die ins Politische gewendete Neologie Semlers, Krugs* und *Tellers*[62]. Damit aber überschreitet *Tzschirner* den Horizont der engeren theologischen Aufklärung und tritt ein in den Zusammenhang des Deutschen Idealismus und seiner wesentlichen Fragestellungen.

III. SYSTEMATISCHE KONSEQUENZEN THEOLOGISCHER AUFKLÄRUNG IN DER GEGENWÄRTIGEN »POLITISCHEN THEOLOGIE«

1. Die politische Dimension der Theologie, wie sie die theologische Aufklärung konkretisiert hat, orientiert sich an der Distinktion von Kirche und Christentum. Theologie wird da politisch, wo die Dynamik ihres Themas die bestehende Kirchlichkeit sprengt, über diese hinaus auf umfassendere Realisierung drängt. Dem gegenwärtigen Dialog der Theologie mit den Sozialwissenschaften liegt auch dieser gleiche Prozeß zugrunde: Die Theologie überschreitet ihre eigenen Disziplinen, weil sie in ihnen die Allgemeinheit ihres Themas und dessen Einheit nicht mehr zu formulieren vermag. Damit hat die historisch-politische Kategorie des Christentums ihren systematischen Ort im *Bezugsfeld* von Ethik und Dogmatik, von expliziter Religion und Religion überhaupt, von Glaube und Institution, von Autorität und christlicher Freiheit. Das Christentum ist, so läßt sich nun sagen, der *Weltbegriff* für eine »politische Theologie«. Diese Kategorie wird eingeführt, um den Dualismus von Institution und christlicher Freiheit zu vermeiden. Dieses Grundmodell für eine »politische Theologie- ist abzuheben von demjenigen der Säkularisierung. Dieser Begriff meint die christliche Tradition unter den Bedingungen der Neuzeit oder den Prozeß der Entchristlichung und Entkirchlichung. Dabei wird ein eindeutiger Zustand unterstellt, demgegenüber es den neuen abzuheben gilt.

2. Die explizite und reflektierte Wahrnehmung der politischen Dimension der Theologie bedeutet die Verweltlichung der Theologie. Dieses gedankliche Erbe des aufgeklärten Protestantismus und dessen Folgen für den Kirchenbegriff hat *Richard Rothe* zum systematisdien Zentrum seiner Deutung der Kirdien- und Christenrumsgeschichte gernacht. *Rothe* hat bekanntlich den Rationalismus »eine schlechte Theologie, aber keine so üble Religion«63 genannt. Seine Kritik am Rationalismus besagt, dieser habe »sich vom Dogma

61. In diesen Zusammenhang gehören folgende Arbeiten *Tzschirners:* Beurtheilende Darstellung der dogmatischen Systeme, welche in der protestantischen Kirche gefunden werden, in: Memorabilien Bd. I, 1. St., Leipzig 1810, S. 1–42, und Memorabilien Bd. I, 2. se., Leipzig 1811, S. 1-134; Briefe veranlaßt durch *Reinhards* Geständnisse seine Predigten und seine Bildung zum Prediger betreffend, Leipzig 1811.

62. Zur Phänomenologie der theologischen Aufklärung, ihrer Zweiteilung in Neologie und Rationalismus, dem Einfluß Kants und dem Streit zwischen Rationalismus und Supranaturalismus vgl. *Gustav Frank:* Geschichte des Rationalismus und seiner Gegensätze, Leipzig 1875 (Geschichte der Protestantischen Theologie, 3. Theil: Von der deutschen Aufklärung bis zur Blüthezeit des Rationalismus, 1750-1817), und Geschichte der Protestantischen Theologie, 4. Theil: Die Theologie des neunzehnten Jahrhunderts, aus dem Nachlasse hg, von *Georg Loesche,* Leipzig 1905.

63. Stille Stunden. Aphorismen aus Richard Rothe's handschriftlichem Nachlaß, Wittenberg 1872, S. 264.

losgesagt, doch nach wie vor die *alte* Ansicht von dem Verhältniß des Christenthums zur Kirche gedankenloses" festgehalten. Im Umkreis Hegels denkend, aber durchaus den wesentlichen Intentionen des Spätrationalismus verpflichtet, hat Rorhe dem christlichen Rechtsstaat zugemessen, worin er die entscheidende Realisierung des Christentums sah. »In demselben Verhältniß, in welchem der Staat sich entsäkularisiert, säkularisiert sich die Kirche, tritt sie zurück, die nur ein provisorischer, immer ungenügender werdender Notbau für den christlichen Geist ist für die Zeit bis jene eigentliche Behausung ausgebaut ist. Bis jetzt ist dieser Ausbau des wahren d. h. näher des christlichen Staats noch beiweitem nicht vollendet, und also unter den gegenwärtigen Verhältnissen die Kirche durchaus noch nicht entbehrlich neben dem Staate. Der Zeitpunkt, da sie wird dahinfallen können und zweifelsohne dahinfallen wird, liegt für uns noch in einer fernen Zukunft, welche sich jeder Zeitrechnung entzieht, - er liegt am Ziel der geschichtlichen Entwickelung unsers Geschlechts. Wir betonen dieß, um zu besorgenden Mißverständnissen zuvorzukommen'ö.«

Wie auch *Tzschirner* will *Rothe* keineswegs das protestantische Christentum an den Staat, an die Gesellschaft verschleudern. Was er aber gesehen hat, ist, daß Recht und Verfassung erst da in ihrer wahren Substanz erkannt zu werden vermögen, wo das Christentum seine allein kirchlich-dogmatische Fassung überschreitet, wo der Staat eben nicht mehr der nur *äußerliche* Rechtsstaat ist, sondern derjenige Staat, der in seine eigene Konstitution die Grundprinzipien des Christentums aufnimmt. Der christliche Rechtsstaat ist Rothes Programm der Zukunft und ihrer konkreten Gestaltung, utopisches Ziel der Menschheitsgeschichte, die sich am Christentum orientiert.

Rothe hat die *Ambivalenz* dieses Prozesses durchaus gesehen. Die verhängnisvolle Spaltung dieser Entwicklung in den kirchlichen Standpunkt und den des christlichen Rechtsstaates hängt damit zusammen, daß sich zu Rothes Zeiten die reaktiv-konfessionalistischen Tendenzen auch im Protestantismus im wesentlichen durchgesetzt hatten. Hierin spiegelt sich die veränderte Gesamtlage im Protestantismus nach 1848. »Die Kirche hielt diese moderne Bildung für eine unchristliche, weil das Christliche in ihr nicht das bisherige altherkömmliche Gewand des Christlichen trug, sondern im Hausrock des einfach Menschlichen einherging, und das hatte denn freilich auch wieder für die junge, über sich noch höchst unklare Kultur die sehr üble Folge, daß sie selbst sich ihrer wesentlichen Christlichkeit gar nicht eigentlich bewußt wurde[66].« .

Die politische Dimension der Theologie ist diejenige ihrer konkreten Verweltlichung. In dieser Perspektive taucht seit der theologischen Aufklärung dasjenige Problem auf, um

64. A.a.O. S. 265.

65. Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. Ein geschichtlicher Versuch, Erster Band, Buch I bis Irr nebst einer Beilage über die Echtheit der Ignatianisdien Briefe, Wittenberg 1837, S. 85 f.

66. Gesammelte Vorträge und Abhandlungen Dr. *Richard Rothes* aus seinen letzten Lebensjahren. Eingeleitet von *Friedrich Nippold,* Elberfeld 1886, S. 15. Zu Richard Rothe vgl.: *H. J. Birkner:* Spekulation und Heilsgeschichte, FGLP 10/XVII, München 1959; *P. Kessler:* Glaube und Gesellsdisflsgesraleung. Die Bedeutung Richard Rorhes für das Verhältnis von Kirche und Welt im 20. Jahrhundert, Essen 1969; *E. Schott:* R. Rothes These vom Aufgehen der Kirche im Staat, in: Communio Viaeorum 1959, S. 257-270; *J. Hoppe:* Die verweltlichte Kirche und der verchristlichte Staat. Das politische Christentum im Denken R. Rothes, in: Zwischenstation. Festschrift f. *Karl Kupisch,* 1963, S. 146–160; *D. Hoffmann-Axthelm:* Die Freundlichkeit des Objektiven. Zur Kirchentheorie Richard Rothes, in: EvTh 29,1969, S. 307-333.

das in der wissenschaftlichen Theologie - und nicht nur da[67] - immer' wieder gestritten wird: die christliche Legitimität der Neuzeit und die theologische, historisch-kritische Wahrnehmung ihrer emanzipativen, demokratischen Tendenzen.

3. Die Wahrnehmung der politischen Dimension in der Theologie bleibt für die institutionalisierte Religion nicht folgenlos. Die jüngste Geschichte der protestantischen Kirche belegt mannigfach, daß die Institution nicht willens war, die freiheitlichen Traditionen in sich aufzunehmen. Die Kategorie des Christentums stellte für die explizite Kirchlichkeit eine *permanente Provokation* dar. Konfessionalisierungstendenzen verwehrten es der protestantischen Kirche immer wieder, den freiheitlichen Traditionen gemäß den gesellschaftlichen Fortschritt als eine ihr adäquate und zukommende Aufgabe zu akzeptieren. Die Forderung *August Hahns* in seiner Leipziger Disputation (1827), den theologischen und politischen Liberalismus aus der Kirche zu entlassen, wurde von der »Evangelischen Kirchenzeitung« *Ernst-Wilhelm Hengstenbergs* (seit 1827) ständig wiederholt. Die Folge dieser Kirchenpolitik war die *Radikalisierung* des kirchenpolitischen Streites. Wo die Kirche das ganze Christentum wieder für sich reklamierte, da war die »Fortbildung des Christenthums zum reinen Humanismuse" nur konsequent. *David Friedrich Strauß* verband damit die radikale Forderung, die Bindungen an die überlieferung des Christentums und an den historischen Jesus, das heißt den »Ultramarinismus«, konsequent preiszugeben.

Was sich heute in der Forderung nach Demokratisierung, Pluralisierung und Fraktionierung der Kirche und auch in ihrem faktischen demokratisch-sozialethischen Engagement vollzieht, kann als Einströmen der freiheitlich-demokratischen Traditionen in die Kirche gedeutet werden. Seitdem *Karl Barth* eine Affinität zwischen Kirche und Demokratie konsratiertes", läßt sich wohl mit aller Berechtigung sagen, daß das kirchliche Christentum nach 1945 eben jenen Schritt nachvollzieht, den das nichtkirchliche Christentum seit der Aufklärung schon vollzogen hat.

4. Gegenwärtig ist *Theologie* als *ganze* wesentlich *Eschatologie.* Theologie ist auf Eschatologie *reduziert,* die Eschatologie auf das Ganze der Theologie *erweitert.* Diese Kombination, die für die Problemkonstellation auch einer heutigen »politischen Theologie« signifikant ist, geht zurück auf die bürgerlich-romantische Kritik an der historisch-politischen Kategorie des Christentums. Diese Kritik - von *Kierkegaard, Nietzsche* und *Overbeck* vorgetragen - geht von der Voraussetzung aus, daß das Christentum als historisch-politische Größe grundsätzlich ein theologisches Mißverständnis ist. »Das Christentum ist in der Wurzel unpolitisch/P.« - »Eine irdische Geschichte« und »eine Theologie« liegen nicht »in den ursprünglichen Erwartungen des Christenthums, welches ja in diese Welt trat mit der Ankündigung ihres demnächst geschehenden Unterganges'".« Die Theologie, »nidits anderes als ein Stück der Verweltlichung des Chrisrenthurnse", macht »das Christenthum

---

67. Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1966.

68. D. *F. Strauß:* Der politische und theologische Liberalismus, Halle 1848, S. 15.

69. Christengemeinde und Bürgergemeinde, München 1946.

70. Franz Overbede: Ober die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, Fotomechanischer Nachdruck der 2., um eine Einleitung und ein Nachwort vermehrten Auflage, Leipzig 1903, 3. Aufl., Darmstadt 1963, S.60.

71. A.a.O. S. 27. 72. A.a.O. S. 34.

als Religion problematische", Von *Franz* C. *Overbeck,* dem »eigentlidien« Begründer der dialektischen Theologie, wird die Differenz zwischen dem *Anfang* (= Christentum als Urchristentum) und der *Entwicklung* (= Theologie) *radikal* ausgebildet. Dreh- und Angelpunkt des Christentums ist die Eschatologie, nicht seine geschichtliche Entwicklung im Begriff der Theologie.

Die Ambivalenz der historisch-politischen Kategorie des Christentums, die darin begründet ist, daß die Theologie kein unangreifbares Monopol auf die Themen der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte besitzt, diese Themen deshalb auch gar nicht in einem strikten Sinne theologiespezifisch wahrzunehmen vermag, und die Krise des Entwiddungsgedankens bestimmen das Verlangen der dialektischen Theologie nach *Rückgewinnung des Ursprünglichen und Eindeutigen der biblisch-christlichen Tradition.* Christentum, Eschatologie, ist nichts anderes als *Entweltlichung,* Gegenbegriff zur Säkularisierung. Jede konkrete, historisch-politische Vermittlungsgestalt erfüllt nicht mehr seinen Sinn. In dieser grundsätzlichen, radikalen *Diastase* von Religion und Gesellschaft wird die historisch-politische Kategorie des Christentums wiederum transformiert in eine *dogmatische* Kategorie *der Totalität,* insofern nämlich das Christliche nur abstrakt und appellativ in der Forderung nach einer anderen Welt und einem anderen Menschen ausgesagt zu werden vermag. Im subjektiven Verlangen nach dem Ursprünglichen, das als das Zukünftige ausgelegt wird, wiederholt sich ein Totalitäts- und Absolutheirsanspruch, gegen den sich ein aufgeklärter Protestantismus erst durchsetzen mußte. Erst gegen diesen Anspruch einer *kirchlichen* Theologie auf das *Ganze,* auch der politischen Welt, wurde diejenige theologische Wahrnehmung des Politischen formuliert, die sich wesentlich als kritisch-polirische Auslegung des Humanum im Kontext des Christentums, als solidarische Wahrnehmung seiner Belange, verstand.

Ass. M. Baumotte *4812 Brackwede, Grabenkamp 5*

73. A.a.O. S. 35.

Unerledigte Anfragen des Anarchismus

Von

WOLFGANG LIENEMANN

»Eine schleichende Gestalt, den Hut über die Augen gezogen, in der Tasche eine glimmende Bombe ...[1]« - dieses Klischee des Anarchisten ist heute lebendig wie je und hat in jüngster Vergangenheit neue Aktualität erhalten durch Anschläge auf Banken in Rom und Mailand am 12. Dezember 1969, durch die Befreiung des Frankfurter Kaufhausbrandstifters *Baader* in Berlin sowie durch zahlreiche Explosionen, die amerikanische Großstädte erschütterten und *Richard Nixon* veranlaßten, die Todesstrafe für derlei Sprengstoffanschlägemit tödlichem Ausgang zu verlangen-.

Neben solchen spektakulären Ereignissen, denen das Wort Anarchismus zweifellos seine Schockwirkung verdankt, sind latente anarchistische Motive in der Gegenwart wohl wirksamer als je zuvor. Drei willkürlich herausgegriffene Parallelen von modernen filmischen Motiven und anarchistischen Topoi seien lediglich genannt: in der Schlußeinstellung von *Godards* »Pierrot le Fou« (1965, deutsch »Elf Uhr nachts«) sprengt sich der Held mit einer gewaltigen Menge bunt verpackten Dynamits in die Luft - der Anarchist *Michael Bakunin* machte nach dem gescheiterten Dresdener Aufstand vom Mai 1849 der »Provisorischen Regierung-e den Vorschlag, sich mitsamt dem Rathaus in die Luft zu jagen>. Véronique in *Godards* »La Chinoise« (1967) ist der Typ des ungeduldigen Revolutionärs, der die Propaganda durch die Tat proklamiert und zum individuellen Terror übergeht. Und schließlich findet der Kannibalismus am Ende von *Godards* »Weekend« (1967) seine genaue Entsprechung in der Verherrlichung des russischen Räubers und von *Schillers* Karl Moor bei *Bakunin",* Nicht zuletzt aber sind allenthalben in den sogenannten »antiautoritären« Gruppierungen der Studentenbewegung anarchistische Gedanken erneut virulent geworden. Die vielgenannten schwarzen Fahnen der Anarchie im Pariser Mai 1968 waren symbolischer Ausdruck einer komplexen Tradition, welche nach wie vor energische Kontroversen mit verwischten Fronten provoziert. Denn heutzutage herrscht große Verwirrung:

1. *j. foll:* Die Anarchisten, Berlin (W) 1966, S. 133.
2. Cf. S. *Lietzmann:* Vom Blumenkind zum Bombenwerfer, Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 90 (18. April 1970), Beilage.
3. *M. Bakunin:* Beichte aus der Peter-Pauls-Festung an Zar Nikolaus 1. Gefunden im Geheimschrank des Chefs der III. Abteilung der Kanzlei der früheren Zaren zu Leningrad, Berlin 1926 (vom Hg. der russ, Originalausgabe, *W. Polonski,* autorisierte deutsche Veröffentlichung, ed. *Kurt Kersten,* Vorwort von *W. Polonski),* S. 90. – Ober Bakunins Beteiligung am Aufstand bemerkt *P. Scheibert:* »Der revolutionäre Betrieb machte Bakunin für einige glückliche Tage wieder soldien Spaß, daß er wohl das Bewußtwerden der Vergeblichkeit alI dieses Tuns hintan hielt. (Von Bakunin zu Lenin. Geschichte der russischen revolutionären Ideologien 1840-1895, 1. Band: Die Formung des radikalen Denkens in der Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus und französischen Bürgertum (Studien zur Geschidite Osteuropas, ed. *W. Pbilipp, P. Scheibert* u. a., Bd. III), Leiden 1956. – Auf denselben Barrikaden wie Bakunin stand damals *Richard Wagner.*
4. Cf. *Bakunin:* Die AufstelIung der Revolutionsfrage, in: Sozial-polirischer Briefwemsei mit Alexander Herzen und Ogarjow, ed. *M. Dragomanow* (aus d. Russ. von *B. Minzes),* Stuttgart 1895 (Bibliothek Russisdier Denkwürdigkeiten, ed. *Tb. Schiemann,* Bd. 6), S. (349-358) 353; *ders.:* Die Prinzipien der Revolution, 1. c., S. (358-364) 360.

so kann *Oskar Negt Habermas'* Kritik an der Studentenbewegung parallelisieren mit Lenins Kritik am »Linksradikalismus-P, während der orthodoxe Marxist *Hans* G *Helms* Habermas neben einen »Anti-Autoritären« par excellence, *Gustav Landauer,* rückt[6].

Im folgenden soll von all diesen vordergründigen Anspielungen und Aktualitäten abgesehen werden, wenngleich sie zunächst es waren, die nach Ansprüchen und unabgegoltenen Momenten des Anarchismus fragen ließen. Vielmehr ist das Ziel dieser Untersuchung, auf dem Wege über eine historisch gerichtete Analyse anarchistischer Texte deren systematische Relevanz für Probleme zu erheben, die heute wie zu Bakunins Zeiten brisant sind. Dazu gehören Fragen wie die nach dem Verhältnis von Emanzipation und staatlicher Herrschaft, nach der Rolle der Gewalt in revolutionären Situationen oder nach dem Verhältnis von Organisation und Spontaneität in Freiheitsbewegungen sowie in sozialistischen Staaten. Diese historische Rückfrage findet darin ihr Recht, daß es gilt, nicht hinter einen schon erreichten Diskussionsstand zurückzufallen.

Es soll nicht versucht werden, einen lückenlosen Abriß der Entwicklung anarchistischer Gedanken zu geben, sondern zunächst werden grundlegende Themen bei *Michael Bakunin* und *Peter Kropotkin/* exemplarisch in ihrem historischen Kontext untersucht. Durch die Rekonstruktion der inneren Logik anarchistischer überlegungen soll die Gefahr voreiliger Assoziationen, die nur allzuleicht bei diesem Thema sich einstellen, gemieden werden. Danach erst sollen Beziehungen hergestellt werden zwischen anarchistischen Thesen und gegenwärtigen Diskussionszusammenhängen, wobei auch einige typische Formen der heutigen Anarchismus-Renaissance zu erwähnen sindt. Beabsichtigt ist damit, Beurteilungskriterien für die Behauptung »Anarchismus ist nicht mehr nur falsdi«? zu finden.

---

5. Einleitung zu dem Buche »Die Linke antwortet jürgen Habermas«, Frankfurt 'Im Main 1968, S. 31.
6. *Helms:* Fetisch Revolution. Linksradikalismus unter monopolkapitalistischen Bedingungen, in: Fetisch Revolution. Marxismus und Bundesrepublik, Neuwied und Berlin (W) 1969, S. 127 ff. u, ö.
7. Für *Bakunin* stütze ich mich vornehmlich auf die dreibändige deutsche Ausgabe der Gesammelten Werke (zit. GW), ed. *E. Rholfs* (Bd. I, Berlin 1921) und *M. Nettlau* (Bde. 11 und III, Berlin 1923/24) sowie die bislang vorliegenden Bände des »Archives Bakounine«, ed. *A. Lehning, A. [,* C. *Rüter, P. Scheibert* (im Auftrage des Internationaal Instituut voor Soeiale Geschiedenis, Amsterdam), Leiden 1961 ff. Zur komplizierten Quellenlage cf, *Scheibert,* l. c., S. 133 (Anm.), - Für *Kropotkin* werden vornehmlich seine »Memoiren eines Revolutionärs« (zuerst Loridon/Boston 1899, dr, Volksausgabe in 2 Bd., Stuttgart 1900), jetzt Frankfurt 'Im Main 1968 sowie zwei größere Abhandlungen herangezogen: Landwirtschaft, Industrie und Handwerk oder Die Vereinigung von Industrie und Landwirtschaft, von geistiger und körperlicher Arbeit, Berlin 1921 (ed. *Tb. Plie'llier;* zuerst London 1898); Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung, Leipzig 1904 (ed. G. *Landauer;* zuerst London 1902). Schließlich sein Vortrag über Anarchismus von 1896: Bibliotheque Soeiologique No. 9, 4. Aufl., Paris 1905, S. 275-319.
   Seit etwa 1968 sind verschiedene Studien zum Anarchismus (zum Teil an abgelegenen Stellen) sowie etliche neue Textausgaben publiziert worden. Als Einführung geeignet: *W. Dreßen:* Antiautoritäres Lager und Anarchismus (Rotbuch 7), Berlin (W) 1968.
8. Biographische und historische Details werden, da sie anderweitig in neuerer Zeit untersucht worden sind, nicht herausgestellt. Für Bakunin ist hier in erster Linie auf die Monographie von *E. H. Carr* zu verweisen: Michael Bakunin, London 1937; neuerdings in: Vintage Russian Library, New York 1961. - *Scbeibert,* op. cit., verfolgt mit einer Fülle von Belegen Bakunins Weg nur bis zu seinem Sibirienaufenthalt (1857 ff.). - Zu Kropotkin ist vor allem auf G. *Woodcock* /1. *Aoakumooic:* The Anarchist Prince. A biographieal Study of Peter Kropotkin, London/New York 1950, zu verweisen.
9. So *W. Dreßen:* Gegen Narzißmus und Volkstümelei, in: Kursbuch 19 (ed. *H. M. Enzensberger),* Frankfurt 'Im Main 1969, S. 44.

Eine Darstellung anarchistischer Gedanken und Verhaltensweisen damit zu beginnen, daß man nach philosophischen Grundlagen fragt, ist nicht selbstverständlich, sondern auf den ersten Blick eher unangemessen. Aber es zeigt sich, wie die in anarchistischen Kreisen oft so emphatisch abgewiesene Philosophie unfreiwillig immer wieder in alle überlegungen sich einschleicht, dann jedoch nur einen unkontrollierten, aber um so mächtigeren Hintergrund des Denkens bildet.

Bakunins früher Aufsatz über »Die Reaktion in Deutscnland«, publiziert unter dem Pseudonym *[ules Elysard* in *Ruges* »Deutschen jahrbüdiernc'", bewegt sich gänzlich in Begriffen der Philosophie *Hegels,* die aber mit erheblicher Willkür gehandhabt werden. So wird der Hegelsche Begriff der Negation als einer im historischen Prozeß treibenden Kraft herabgesetzt zu einem Moment einer statischen Antinomie, die unter der Hand in einen religiösen Dualismus!' sich verwandelt; ferner wird die Kategorie der Aufhebung reduziert auf einseitig-undialektische »Vernichtung«[12] im Sinne von Zerstörung; und schließlich werden ständig all diesen Begriffen historische und moralische Urteile supponiert[13]. Diese eigenwillige Rezeption ist gleichzeitig definitive Absage, in der sich Bakunin mit den Linkshegelianern *Ruge* und *Marx,* den er allerdings persönlich erst 1844 in Paris kennenlernt, einig ist: *Hegel* gilt als »unbedingt der größte Philosoph der Gegenwart«, der aber zugleich »der Anfang einer notwendigen Selbstauflösung der modernen Bildung« seiH. Das ist zwar noch kein für einen Linkshegelianer origineller Satz, typisch für Bakunin aber ist die Fortsetzung: Hegels Philosophie als »Spitze« der Theorie postuliere »eine neue praktische Welt«, welche »nur durch eine ursprüngliche Tat des praktischen autonomischen Geistes sich erst vollbringen wird«15.

Diese Auflösung Hegelscher Dialektik in radikale Antithetik ist in Bakunins frühen Schriften dadurch möglich, daß er der bestehenden Welt, repräsentiert in ihrer größten Philosophie, als einer schlecht »positiven«, eine Gegenwelt, angeblich der autonomen Tat, abstrakt gegenüberstellt, die einstweilen nur im »Prinzipe der unbedingten Freiheit«16 präsent ist, aber zur Verwirklichung durch die Tat der Zerstörung drängt - denn »Die Lust der Zerstörung ist zugleich eine schaffende Lust!«, wie der Schluß dieser vielzitierten Arbeit lautet.

Bevor die politischen Konsequenzen dieser Gedanken dargelegt werden, ist zu zeigen, wie diese überlegungen Bakunins später in einer materialistischen Anthropologie, gar einer Art Kosmologie, verankert werden!". In seiner als Hauptwerk zu bezeichnenden

10. Deutsche Jahrbücher für Wissensmaft und Kunst 5,1842, S. 9851f.; jetzt wieder zugänglich in: *M. Bakunin,* Philosophie der Tat, ed, *R. Beer,* Köln 1968, S. 61-96. Zur Interpretation cf. D. *Tschizewskij:* Hegel bei den Slaven, Neudruck Darmstadt 1961, S. 201 ff.
11. Die Reaktion in Deutschland, ed. *Beer,* S. 66: »neuer Himmel und eine neue Erde«,
12. L. c., S. 95 f.
13. L. c., S. z, B. S. 88 f.
14. L. c., S. 77.
15. Ibd.
16. L. c., S. 70.
17. Dies ist nicht so sehr darzulegen wegen besonderer philosophischer Relevanz, sondern lediglich in der

Schrift von 1871, "Gott und der Staat«!", findet man hierzu das Wichtigste. Die Ausgangsfrage *Bakunins* lautet: "Wer hat Recht, die Idealisten oder die Materialisten?« Die Antwort wird gesucht in umfangreichen, durch assoziative Verknüpfung nur leidlich geordneten überlegungen, die, noch von längeren Exkursen unterbrochen, nur mühsam einen gewissen Abschluß finden. Gleichwohl gibt es etliche Topoi, die auch in anderen Schriften wiederkehren[19].

Dazu gehört zunächst der Gedanke an »*eine* spontane, ewig bewegliche, tätige, produktive Materie«[20]: sie ist nicht irgendein Substrat, wie die Idealisten abwertend behaupten, sondern der wahre "Grund aller existierenden Dinge«; Verstand, Wille und Gefühl "sind selbst nur ganz materielle Funktionen der ... organisierten und lebenden Materie-e". Diese Materie, die auch Natur, Wirklichkeit, Leben, Sein, Gott oder »das Absolute«[22] genannt wird, ohne daß sonderliche Differenzierungen der Bedeutung erkennbar würden, ist derart unbestimmt und allgemein, daß von ihr nicht viel mehr ausgesagt werden kann als eine allseitige Beeinflussung und Abhängigkeit; immer handelt es sich um eine "keineswegs vorherbestimmte, noch vorgefaßte, noch vorausgesehene Verbindung jener Unendlichkeit von besonderen Aktionen und Reaktionen, die die wirklich existierenden Dinge unaufhörlich aufeinander ausüben«[23].

Hinsichtlich möglicher Naturgesetze, die das zunächst unterschiedslose Wechselspiel der Wirklichkeit strukturieren, gerät Bakunin in Widersprüche. Einerseits kann er nicht leugnen, daß es so etwas wie »Gesetze« gibt. Deren logischer Status erscheint bei ihm bisweilen als der von pragmatisch gewählten Hypothesen, welche durch Formulierung und Zuordnung von Konstanten und Variablen Beobachtung, Erfahrung und Ordnung beliebiger Erscheinungen ermöglichen", Solchen »Gesetzen« bestreitet Bakunin aber jede eigene, unabhängige Geltung, indem er sie naturalistisch kurzerhand mit gegebenen Dingen und faktischem Geschehen identifiziert: »sie existieren nur als wirkliche Naturvorgänge ...[25]« Dieser merkwürdige Naturalismus kann dann, *Hegels* Wort aus der Vorrede zur Rechtsphilosophie über das Vernünftige und das Wirkliche variierend, folgenden »Grundsatz« aufstellen: »Alles, was natürlich ist, ist logisch, ebenso alles, was logisch oder schon verwirklicht ist, oder in der natürlichen Welt, die soziale inbegriffen, verwirklicht werden muß[26].«

Die hier enthaltene Vorstellung eines unaufhörlichen Wechsels und Wandels in allen

---

Absicht, den inneren Zusammenhang, aber eher noch die Gründe der Inkonsistenz von Bakunins Gedanken aufzuklären.

18. »Perle seiner Schriften« – *M. Nettlau* (ed.) im Vorwort zu GW II. Der Text jetzt in: Philosophie der Tat, ed, *Beer*, S. 97 ff. (zit. als GuS, soweit nicht nach GW). Zu GuS ist unbedingt der Anhang: Philosophische Bemerkungen über das Gottesphantom, über die wirkliche Welt und über den Menschen (GW I, S. 201 ff.) heranzuziehen. Er fehlt leider in allen neueren Ausgaben, die GuS bringen.
19. Der Charakter kaum geordneter Gelegenheitsarbeiten läßt sich an fast allen Bakunin-Schriften zeigen.
20. GuS (ed. *Beer),* S. 102.
21. GW I, S. 218 f.
22. GW I, S. 216 ff.
23. L. c., S. 217 (im O-, zum Teil gesperrt).
24. L. c., S. 220 f.
25. L. c., S. 223.
26. Ibd.; cf. 1.c. S. 263 ff.

Dingen dürfte *Fichtesches* Erbe sein, nun aber materialistisch umgedeutet. *Bakunin* hatte noch in Rußland im Anschluß an Kant-Studien, angeregt durch *Stankevitch, Fichtes* »Anweisung zum seligen Leben« mit Begeisterung gelesen und selbst die »Bestimmung des Gelehrren« ins Russische iibersetzt-", Fichtes Kritik des dogmatischen Glaubens an die äußere Realität[28] hat Bakunin aber nicht als erkenntnistheoretisches Problem gefaßt, sondern als wesentlich praktisches. Er hat Fichtes Betonung der tätigen Seite des Erkennens bezogen auf das empirische Ich; die dort in transzendentalphilosophischem Sinne begründete Vorordnung der praktischen Vernunft[29] wird hier zur Anweisung, durch faktisches Handeln allererst Sinn zu setzen. Die Fichtesche Begrenzung durch eine moralische Weltordnung, die gleichzeitig die Individuen trägt und von ihnen hergestellt sein will, entfällt bei *Bakunin.* Sein Materialismus bestimmt ihn hingegen, jeden Gedanken einer das Handeln bestimmenden, heteronomen moralischen Instanz ebenso wie transzendentalphilosophische Reflexion auszuschließen. Gott oder die Vernunft erleuchten nicht mehr die Praxis autonomer Individuen.

Max Horkheimer hat verschiedentlich darauf hingewiesen, daß ein Materialist an prinzipiellen philosophischen Fragestellungen durchaus wenig Interesse nimmt-P; deshalb dürfe zum Beispiel der Satz, alles Wirkliche sei Materie, nicht im Sinne einer womöglich transzendentalen Letztbegründung verstanden werden, sondern primär in seiner geschichtlichen kritischen Funktion: ein Handeln nämlich zu ermöglichen, das nicht an einer vorgegeben Ordnung sich orientiert. Theorien werden also, im Bewußtsein ihrer Insuffizienz, relativiert durch die Aufgaben, auf die hin sie entworfen werden",

Entsprechend dieser funktionalen Relativierung, die dem materialistischen Ansatz innewohnt, zeigt sich nun *Bakunin* in methodologischer Hinsicht überwiegend als sorgloser Positivist, der einen sensualistischen Abbildrealismus vertritt[32]. Intersubjektiv kontrollierbare Sinneserfahrung soll als Grundlage und Garant der Wissenschaft fungieren, welche vermittels permanenter Kritik dem unerreichbaren Ziele eines einheitlichen Systems sich nähert. über Begründung und Verfahrensweisen dieser Wissenschaft aber gibt *Bakunin* keinerlei Auskunft. Die zugrunde liegende Ineinssetzung von Gesetzen und Wirklichkeit,

---

27. Cf. *Scheibert,* l. c., S. 138 ff.; *Tsdidewski],* l. c., S. 190 ff.
28. Cf. *Fichtes* »Bestimmung des Mensdren«, Zweites Buch (Werke, ed, *F. Medicus,* Neudruck Darmstadt 1962, Bd. III), z, B. S. 341: »Es gibt überall kein Dauerndes, weder außer mir, noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich weiß überall von keinem Sein, und auch nicht von meinem eigenen. Es ist kein Sein.«
29. Cf. *Fichte,* l. C., Drittes Buch, S. 359: »Wir handeln nicht, weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind; die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunfl.« Daß es sich hier um eine transzendentalphilosophische Argumentation handelt, zeigt z. B. der Brief Fichtes an *Schelling* vom 27. 12. 1800; jetzt in: *Fichte - Schelling,* Briefwechsel, Einleitung von W. *Schulz* (Theorie 1), Frankfurt am Main 1968, S. 116. - Der Besonderheit und den Wandlungen der Fichteschen Reflexionsphilosophie als einer Theorie des Selbstbewußtseins geht nach: D. *Henrich:* Fichtes ursprüngliche Einsicht, Frankfurt am Main 1967 (zuerst 1966).
30. *M. Horkheimer:* Materialismus und Metaphysik (1933); *ders.:* Materialismus und Moral (1933), jetzt in: Kritische Theorie I, ed. *A. Schmidt,* Frankfurt am Main 1968.
31. Damit ist gleichzeitig für diese Untersuchung ein kritischer Gesichtspunkt gegeben: ob und in welcher Weise Anarchisten ihre Aufgaben begreifen.
32. Cf. GW I, S. 262 ff. - Cf. auch GuS, S. 177 f.

welcher Natur und Gesellschaftunterschiedslos zugerechnet werden können[33], bedeutet nun einerseits einen vollkommenen Determinismus. Jedes Handeln ist, wie in einem Kräfteparallelogramm, Resultante unabhängig und unveränderlich wirkender Kräfte[34]. Deren Komplexität ist nichts anderes als die Komplexität der im Individuum widerstreitenden Kräfte. Hier kann Freiheit auf der Seite des Determinismus begriffen werden nach Analogie instinktiver oder durch Dressur angelernter Triebregulierung bei Tieren; Wille wird dann letztlich zu einem »Produkt des tierischen Organismuss-". Die Intention dieses Determinismus ist eine Kritik der herrschenden Moral durch den Nachweis der durchgehenden sozialen Bedingtheit alles Tuns; metaphysisch begründete Verantwortlichkeit ist damit negiert[36].

Gleichzeitig ist die dem Ansatz konstitutiv eingebaute Beliebigkeit, die in der willkürlichen Identifikationsmöglichkeit des Natürlichen und Logischen gegründet ist, in jeder Richtung, mithin auch gegen die sogenannten Positivisten, anwendbar-". Ihre Theorie beraube, so heißt es, die natürliche Vielfalt des Lebendigen der Fähigkeit zu unreglementierter Entwicklung, insofern durch die Herrschaft der Wissenschaft der im Grunde ziellose Kampf aller widerstreitenden Momente der Wirklichkeit willkürlich kanalisiert werde. Für diesen Kampf nämlich gilt, bei aller Determiniertheit durch die allseitige Interdependenz, auf der anderen Seite auch die Umkehrung, daß, was gewollt und getan wird, auch natürlich und logisch ist. Die Rechtfertigung willkürlichen Handeins liegt dann im Rückverweis auf eben die Determiniertheit. »Da ich weder Positivist, noch Anwärter zu irgendeiner Regierung bin, sondern ein freier revolutionärer Sozialist, habe ich nicht das Bedürfnis, mich mit solchen Betrachtungen aufzuhalten. Ich werde also Scheiben zertrümmern und werde versuchen, die Tüpfeldien auf ihre (sc. der Philosophen und Wissensdiafller) i zu setzen[38].« So kommt hier, auf dem Hintergrunde eines materialistisch begründeten Determinismus, in Bakunins Denken ein anarchistisches Freiheitspathos zum Vorschein, dessen Beliebigkein sehr genau der von Marx analysierten Produktionsanardiie in der bürgerlichen Gesellschaft entspricht. Die bodenlose, weil nicht oder kaum historisch vermittelte, Ambivalenz des Ansatzes-" schlägt entweder in Fatalismus oder in Voluntarismus um.

An diesem höchst zweideutigen Punkte ist die Bakuninsdie Grundkategorie der »Empörung« festgemadir. Wenn »jedes Ding sein Gesetz in sich selbst trägt«40, dann steht die gesamte Wirklichkeit zur Disposition dessen, der entschlossen zugreift und gegen jedes andere Gesetz als das seines eigenen Handelns rebelliert – ist doch diese Rebellion sowohl Resultante aller wirkenden Kräfte (und damit von vornherein entschuldige) als auch ein Akt eigener ursprünglicher Schöpfung (und damit, weil notwendig, legitimiert)". Ern-

33. Cf. GW I, S. 224; GuS, S. 258 **ff.**
34. GW I, S. 230. Cf. GW I, S. 295; ferner Sozialrevolutionäres Programm, ed. *Beer*, S. 318.
35. GW I, S. 229 f. (Zitat S. 230).
36. GW I, S. 228.
37. GuS, S. 131 **ff.**; S. 162 **ff.** - Cf. auch GW I, S. 267 **ff.**
38. GW I, S. 272.
39. Darauf ist zurückzukommen: s, u. S. 352 **ff.**
40. GW I, S. 283; cf. GW I, S. 218.
41. GW I, S. 233. - Cf. auch Bakunins Sozialrevolutionäres Programm. Katechismus der revolutionären Ge-

pörung und Denken (letzteres als Fähigkeit zur Generalisierung und Ableitung bedingter Prognosen) bilden hier die differentia specifica zwischen Tier und Mensch[42]. *Bakunin* erläutert diese Empörung häufig mit einer Travestie der biblischen Geschichte vom Sündenfall: Satan als der große Empörer ist der Prototyp des Befreiers", Dies ist das Zentrum von Bakunins Denken, dasjenige Moment, dem sein Pathos die Faszination verdankt: die überschwengliche Vorstellung schrankenloser Freiheir".

2. KONSEQUENZEN: GESELLSCHAFTSTHEORIE UND RELIGIONSKRITIK (BAKUNIN UND KROPOTKIN)

Im Blick auf die gesellschaftlichen Verhältnisse hat *Bakunin*[45] die Leitvorstellung unbeschränkter Freiheit am prägnantesten wohl in seinem »Sozialrevolutionären Programm« von 1865/66 formuliert, das bekannt ist unter dem Titel »Katediismus der revolutionären Gesellschaft«[46] und, wie der Bakunin-Biograph *Max Nett/au* zu Recht anmerktf", den Stand der Reflexion vor der Beteiligung Bakunins an der Ersten Internationalen wiedergibt. Die wichtigsten Absätze seien ausführlich zitiert:

»3. Die Freiheit ist das absolute Recht aller erwachsenen Männer und Frauen, für ihre Handlungen keine andere Bewilligung zu suchen als die ihres eigenen Gewissens und ihrer eigenen Vernunft, nur durch ihren eigenen Willen zu ihren Handlungen bestimmt zu werden, und folglich nur verantwortlich zu sein, zunächst ihnen selbst gegenüber, dann gegenüber der Gesellschaft, der sie angehören, aber nur insoweit, als sie ihre freie Zustimmung dazu geben, ihr anzugehören. 4. Es ist nicht wahr, daß die Freiheit eines Individuums durch die Freiheit aller anderen begrenzt wird. (...) Der Mensch ist nur unter in gleicher Weise freien Menschen wirklich frei, und da er nur in seiner Eigenschaft als Mensch frei ist, ist die Knechtschaft eines einzigen Menschen auf der Erde, als Verletzung des Prinzips der Menschheit selbst, eine Negierung der Freiheit aller. 5. Die Freiheit eines jeden kann also nur in der Gleichheit aller verwirklicht werderrf.«

Diese absolute Freiheit negiert jede Art von Autorität oder Zwang, sei es in Gestalt politischer Macht, religiöser Herrschaft, juristischer Gewalt oder wissenschaftlicher Autorität. Folgerichtig gelten »Gott und der Staat-s als Hauptgegner der anarchistischen Freiheit. *Bakunin* bewegt sich hier gänzlich im Gefolge linkshegelianischer Religionskritik:

---

sellschafl (1865/66), jetzt in: Philosophie der Tat, S. 316 ff. (bes. S. 318 hierzu). - Bakunin interpretiert auch Biographien als Resultanten rebellierender Einzelner: GW I, Anm, auf S. 298-302.

42. GW I, S. 247 ff.; GuS, S. 98 ff.

43. GuS, S. 99: Satan, der »ewige Rebell, der erste Freidenker und Weltenbefreier«; cf. ibd. S. 150 ff. Man denkt unwillkürlich an *E. Blochs* einfordernd-erwartende Fassung des erst noch historisch herzustellenden »eriris sieut Deus•.

44. - Seit Bakunin hat es in Europa keinen radikalen Begriff von Freiheit mehr gegeben.« - *W. Benjamin:* Der Sürrealismus, in: Angelus Novus, Frankfurt am Main 1966, S. 212.

45. Erst von diesem Abschnitt an wird auf Kropotkin verwiesen; seine Bedeutung ist in bestimmten praktisdien Vorschlägen zu suchen, nicht in allgemeinen Theorien.

46. Philosophie der Tat (ed. *Beer),* S. 316-359 (zit. Kat.), Der Text *ist* auch in formaler Hinsichr typisch für Bakunin: unproportionierte Absätze, redu willkürliche Aneinanderreihung, abrupter Schluß.

47. GW III, S. 7 f.

48. Kat., S. 317.

Religion ist Projektion menschlicher Wünsche, Verschleuderung irdischer Schätze an den Himmel – je größer Gott, desto nichtiger der Mensch. Er begreift das religiöse Gefühl absoluter Abhängigkeit als notwendige Vorstellungsform auf animalischer Stufe im Verlaufe der menschlichen Gattungsgeschichte, welche aber im Zeitalter wissenschaftlicher Aufklärung solcher Hilfskonstruktionen zur Lebensbewältigung entraten muß. »Wenn Gott existiert, ist der Mensch ein Sklave; der Mensch kann und soll aber frei sein: folglich existiert Gott nicht[49].«

Was die Priester für die Unterdrückung auf religiösem Gebiet bedeuten, sind die Advokaten für den Bereich des Staates. Aller Anarchismus ist daher in erster Linie Kampf gegen jede staatliche Autorität, die das Zusammenleben frei assoziierter Individuen durch Gesetze reglementiert. »Staat« stellt sich in dieser Perspektive dar als bürokratische, zentral organisierte »Maschinee'P, ohne daß jedoch, wie bei *Marx,* darauf abgehoben wird, ihn wesentlich als Instrument in der Hand einer herrschenden Klasse zu begreifen. Derart unhistorisch in Analyse und Beurteilung des Staates, argumentiert *Bakunin* in Aussagen über die Gesellschaft mit gleichsam naturalistischen Begriffen: sie ist »die letzte große Offenbarung oder Schöpfung der Natur auf dieser Erde«[51].

Bisweilen wird an diesem Gesellsdiaflsbild unfreiwillig deutlich, wie die anarchistische Freiheit, die in der Empörung gegen alle bestehenden Zwänge errungen werden muß, Opfer immanenter Verstrickungen zu werden droht. Im Katechismus'< wird, dem Ansatz entsprechend, den Feinden der Freiheit auch jede Freiheit eingeräumt. Offensichtlich kommt jedoch die hier anvisierte utopische Gesellschaft: wieder nicht ohne Sanktionen gegen »sdimarotzende, bösartige und schädliche Personenett aus. Werden diese aber verurteilt, haben sie das Recht, sich einer Strafe nicht zu unterwerfen und damit quasi aus dieser Gesellschaft: auszutreten. Die Quintessenz ist durchaus zynisch zu nennen: wer »so unter das Naturgesetz, Auge um Auge, Zahn um Zahn zurückgefallen ist«, gilt als vogelfrei: »Jeder kann sich seiner entledigen wie eines schädlichen Tieres, nie aber darf er ihn knechten, ihn als Sklaven verwenden'".« So ist auf dem Boden absoluter Freiheit erneut der Weg frei zum Faustrecht, wo, wie in der bekämpften kapitalistischen Wirtschaflsordnung, das Recht des Stärkeren am Ende allein zählt.

Doch wird man bei allem Mißtrauen gegen derart undialektisches Freiheitsdenken hierauf nicht zuviel Gewicht legen dürfen, ist doch das primäre Interesse anarchistischer Autoren auf einem anderen Gebiet zu suchen. Ihnen allen, von *Fourier* bis *Cobn-Bendit,* ist ja nicht

49. GuS, S. 120.- Cf. GuS, S. 179 ff., GW I, S. 254 ff.
50. GuS, S. 230. Nicht ohne historische Ironie ist die Tatsache, daß Bakunin in diesem Zusammenhang auf Tendenzen im bürgerlichen Staat verweist, in Frankreich die zweite Kammer zugunsten des Zentralismus aufzulösen - eine Frage, an deren Lösung per Referendum *de Gaulle* scheiterte, so u. a, die schwarzen Fahnen der Anarchie provozierend. – Der Staat als »Masdiine« zum Beispiel auch bei *Kropotkin:* Worte eines Rebellen (1924), jetzt als Raubdruck (Masch. o.].), S. 10.
51. GuS, S. 260.
52. Cf. hierzu bes, S. 321 ff.
53. 1. C., S. 323.
54. L. c., S. 325. Soweit ich sehe, hat Bakunin die hier deutlich werdende, bis in den Ansatz seines Denkens zurückzuverfolgende, verhängnisvolle Beliebigkelt dieser Überlegungen nie gründlich reflektiert. Der Weg von emphatisch beschworener Freiheit in Gleichheit in pure Willkür schrankenloser Diktatoren, die das Ganze zu repräsentieren vorgeben, ist nicht weit; als Beispiel sei nur verwiesen auf Kat., S. 353.

an der Lösung theoretischer Probleme gelegen, sondern an der Herstellung bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse. Daß ihre Vorschläge hierzu allerdings dann häufig auch so wenig gehaltreich und so praxisfern sind, wie noch zu zeigen ist, mag nicht zuletzt in dieser Theorielosigkeit begründet sein.

Allen Anarchisten geht es in der Praxis um Minimalisierung und Abschaffung jeder Form der Herrschaft: freie Assoziationen auf allen Ebenen des spontanen wie des organisierten Zusammenlebens werden dazu vorgeschlagen. Dieses föderative, für den Anarchismus entscheidende Prinzip gesellschaftlicher Organisation von unten nach oben gilt für Gemeinden ebenso wie für Provinzen und Nationen. So wie jedes Individuum ist auch jede Assoziation freier Herr aller ihrer Entschlüsse und kann zum Beispiel beliebige Koalitionen eingehen oder auflösen'v.

Kropotkin, der die Arbeitsweise solcher freien Assoziationen in zahlreichen Publikationen ausmaltew, versuchte, deren Möglichkeit gleichsam naturgeschichtlich zu begründen durch die gegen *Darwin* gewendete Annahme eines ursprünglichen sozialen Triebes des Menschen zu gegenseitiger Hilfe. Dieses Prinzip, dem der Status einer anthropologischen Konstante zugemessen wird, sei lediglich verschüttet durch staatliche Autorität – in bürgerlichen Staaten ebenso wie im »Regierungskommunismuse'", Ausbeutung wird dann verstanden als Funktion der Regierung als solcher, nicht aber als private Aneignung gesellschaftlicher produzierter Werte. Freier Kooperation, deren Grundlagen in der biologischen Anlage des Menschen zu finden sind, wird zugetraut, in dieser entstellten Situation eine Gesellschaftsordnung evolutionär zu verwirklichen, die an der Bedürfnisdeckung und nicht mehr am Profitinteresse orientiert ist. Blind gegen den von *Marx* analysierten Gegensatz von Kapital und Lohnarbeit, sucht Kropotkin das Heil in tendenziell autarken Produktionseinheiten, die den Phalansteres *Fouriers* entsprechen. So soll jedes Produkt nach dem Betrag der investierten Arbeitszeit bewertet werden'". Daß aber ein unter kapitalistischen Produktionsverhältnissen gesellschaftlich produzierter Mehrwert privat angeeignet wird, gilt als relativ unbedeutend: »Das Problem sKapital - Arbeit< ist universell, aber die Lösung dieses Problems ist zugleich einfach geworden. Rückkehr zu einem Zustand, wo Korn gepflanzt und Waren produziert werden zum Gebrauch derjenigen, die sie pflanzen und produzieren - so wird unzweifelhaft in den nächsten Jahren der europäischen Geschichte die Lösung dieses Problems vor sich gehen. Jedes Land wird eigener Erzeuger und Verbraucher seiner Industrieprodukte sein[59].« In den einzelnen Produktions-

55. Cf. Kat., S. 336 ff. Daß diese Freiheit auch Kapitalisten zuzugestehen sei, hat Bakunin zumindest 1865/66 noch keine Sorgen gemacht: »Gleichheir des Ausgangspunktes« (l. c., S. 337) für jedes ursprünglich freie Individuum gilt als hinreichend für eine freie Gesellschaft; auch Handels-, Geschäfts- und Verkehrs freiheit gelten zwischen allen föderierten Einheiten (l. c., S. 334).
56. Cf. die S. 344, Anm. 7 genannten Titel (Landwirtschaft, Industrie und Handwerk; Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung); eine Neuausgabe der wichtigen »Eroberung des Brotes- (La conquete du pain, Paris 1892) bereitet *H.* G. *Helms* in der Reihe Hanser vor.
57. *P. Kropotkin:* Philosophie und Ideal, in: Anarchismus, Grundtexte zur Theorie und Praxis der Gewalt, ed. O. *Rammstedt,* Köln und Opladen 1969, S. 61.
58. *Kropotkin,* 1.c., S. 62.
59. *Kropotkin:* Landwirtschaft, Industrie und Handwerk, S. 30. - Ähnlich kann auch *Bakunin* von *der»* Vereinigung des Kapitals und der Arbeit« zustimmend sprechen, und zwar in seiner Polemik gegen den liberalen Reformisten *Coullery:* cf. GW H, S. 72-76 (Zitat S. 74).

einheiten – auch dies ein immer wiederkehrender Topos anarchistischer Literatur – wird der Gegensatz von körperlicher und geistiger Arbeit aufgehoben, ebenso wie der von Industrie und Landwirtschaft. *Kropotkin* sucht durch ihm zugängliche Statistiken seine These zu untermauern, daß die natürlichen Ressourcen auf einer derartigen Produktionsbasis allseitige Bedürfnisbefriedigung gestattens". In diesen überlegungen wurde zum Teil vorweggenommen, was gegenwärtig unter dem Stichwort Theorie der Selbstverwaltung, besonders in Jugoslawien, diskutiert wird[61].

Nicht uninteressant ist, wie in einer Gesellschaft befreiter Individuen von *Bakunin* die Rolle der Wissenschaften bestimmt wird[62]. Eine das Handeln anleitende und regelnde Funktion vermag er ihnen aus den schon genannten Gründen nicht zuzuerkennen, denn das würde nur neuen Despotismus dieser Regeln und ihrer Entdecker, der Wissenschaftler, bedeuten. Wohl aber soll Wissenschaft »den Weg erhellenev, den freie Menschen, zwischen angebotenen Alternativen jeweils wählend, dann gehen können - oder auch nicht. Wissenschaft als Kritik (sdie sie sich letzten Endes gegen sich selbst anzuwenden gezwungen sehen wird« - GuS 169) ist Mittel zum Zweck befreiten Lebens, welches »das erhabene Ende der Geschichte« bilden wird[64]. Die dafür unerläßliche Bedingung ist die allgemeine und gleiche Volksbildungs", die Grundlagen für freie Assoziationen und praktische Solidarität schaff!:.

3. ZUM ANARCHISTISCHEN REVOLUTIONSBEGRIFF

Bakunins Vorstellungen von einer befreiten Gesellschaft im beschriebenen Sinne bestimmen folgerichtig seinen Revolutionsbegriff, den er vornehmlich im Rahmen der »Alliance de la Democrarie Socialiste« entwickelt hat[66]. Seine revolutionären Absichten hat Bakunin am bündigsten ausgesprochen in den Statuten dieser zu Genf 1869 gegründeten Allianz, ferner in programmatischen Erklärungen für den geheimen, verschwörerischen Kern dieser Organisation, die »Allianz der internationalen Brüder«. In einem Dokument, das vermutlich 1869 in Genf entstanden ist[67], definiert schon der erste Satz die Revolution als »eine radikale Umwälzung, eine Ersetzung aller Formen des zeitgenössischen europäischen Lebens, ohne Ausnahme durch neue, ihnen gänzlich entgegengesetzte«.

---

60. *Kropotkin:* Landwirtschaft ..., S. 5 ff., ai s., 69 ff. (gegen die Theorien von *Malthus*), 113 ff. u, ö.
61. Diesen unerledigten Aspekt des Anarchismus vornehmlich verfolgt D. *Guerin:* Anarchismus. Begriff und Praxis, Frankfurt am Main 1967. Besonders die spanische Version des Syndikalismus verdiente eine gründliche Aufarbeitung, bevor die letzte Erinnerung daran durch das Franeo-Regime getilgt wird.
62. Cf. hierzu bes, GuS, S. 158 ff.
63. L. e., S. 172.
64. GuS, S. 248. Zu Bakunins Gesdiichtsbegriff treffend *Schelbert,* l. c., S. 159: »Gesdiichte geschieht durch ein ursprünglidtes Verfehlen, ist ihrem Wesen nach Wiederherstellung eines möglichen Intakten und hört dann wieder auf, bei Bakunin sowohl wie bei Marx« (über die letzten Worte ließe sich sehr wohl streiten).
65. Diese Gedanken hat *Bakunin* expliziert in einer Artikelfolge der Genfer »Égalité« über sDie vollständige Ausbildung«, GW H, S. 105-122; jetzt auch in: *M. Bakunin:* Gott und der Staat und andere Schriften, ed. *S. Hillmann* (Texte des Sozialismus und Anarchismus, ed. G. *Hillmann),* Reinbek 1969, S. 34-55.
66. Hierzu cf. bes, GW III. - Wichtige Texte auch in: *MarxlEngels,* Werke 18 (zie. MEW), Berlin (0) 1969; bes.: Ein Komplott gegen die Internationale Arbeiter-Assoziation (zuerst Braunschweig 1874), MEW 18, S. 327 ff.; als Belegstücke aufgeführte Dokumente der Allianz: S. 455 ff.
67. Die Prinzipien der Revolution, in *Bakunin:* Sozial-polieisdier Briefwechsel (s, o, S. 343, Anm. 4), S. 358 ff.

Hier bleibt kein Stein auf dem anderen, denn erst wenn durch vollständige Zerstörung der gegenwärtigen Gesellschaft ein Zustand des »Amorphismus-e" erreicht ist, kann eine vernünftige Organisation des menschlichen Zusammenlebens auf der Grundlage von Spontaneität und Solidarität gelingen. Die Angriffe gelten dabei in erster Linie Eigentum und Staat.

Marx und *Engels*[69] haben zu ihrer Zeit schon darauf hingewiesen, daß sich Bakunin in unlösbare Widersprüme verstrickt, wenn man nach dem Subjekt dieser Revolution fragt. Einerseits entspricht es dem anti-etaristischen Konzept *Bakunins,* wenn er jede zentrale Vorbereitung und Leitung einer Revolution ablehnt: »Der Sieg der Jakobiner und der Blanquisten wäre also der Tod der Revolution/P.« Anarchisrisdie Revolution erfolgt vielmehr als »Entfesselung alles dessen, was man heute die bösen Leidensdiaflen nennt, und der Vernichtung desjenigen, was in derselben Sprache -öffentliche Ordnung- heißt«71. _ »Die Revolution, wie wir sie verstehen, muß vom ersten Tage an radikal und vollständig den Staat und alle Staatseinrichtungen vernichterr".« Das geschieht nahezu automatisch, treibt doch der Gang der Ereignisse angeblich mit Notwendigkeit Revolutionen hervor.

Auf der anderen Seite bejaht *Bakunin* »eine Art revolutionären Generalstabse/s, dessen Mitglieder, ganz wie der maoistische Guerilla gleichsam wie ein Fisch im Volke schwimmt, im Strome der revolutionären Bewegung gleichzeitig die Massen zu organisieren und sich selbst deren spontanen Instinkten anzupassen versudien/". Dies ist die Aufgabe der Mitglieder der Allianz.

In dieser Verschränkung von historischem Automatismus und voluntaristischer Geburtshilfe, im Blick auf die Revolution, wiederholt sich die analysierte Ambivalenz von Determinismus und Freiheitspathos im materialistischen Ansatz. Die beiden Prinzipen der Instinkte der Massen und des Willens der geheimen Verschwörer fallen für Bakunin bei einer Revolution, die, mit Willen herbeigeführt, zugleich natürlich und notwendig ist, unvermittelt zusammen in der spontanen Abschaffung des Staates als des Grundübels. Wie

68. 1. c., S. 358. Cf. auch S. 363: .Wenn wir auch keine andere Tätigkeit als die Sache der Zerstörung anerkennen, so sind wir dennoch der Meinung, daß die Formen, in denen diese Tätigkeit sich äußern mag, außerordentlich mannigfaltig sein können. Gift, Dolch, Schlinge und desgleichen! (...) Die Revolution heiligt alles in diesem Kampfe in gleicher Weise. Das Feld ist also frei! (...) Die Opfer sind von der unverhohlenen Volksempörung bezeichnet!«

69. MEW 18, S. 342 ff., 396 ff. (zum Prozeß gegen den Terroristen und zeitweiligen Freund Bakunins *Netschajew),* S. 426 ff. (zum »Revolueionskarechismus«).

70. Bakunin, GW III, S. 87 (auch MEW 18, S. 464).

71. Zit, nach MEW 18, S. 464 (cf, GW III, S. 88). – Wenngleich der Bakunin-Biograph und -Herausgeber Nettlau an der vollständigen Authentizität der in Marx/Engels' Allianz-Broschüre wiedergegebenen Texte zweifelt (GW IH, S. 85, Anm. 2) und meint, man müsse Druck und Manuskript vergleichen (was mir unmöglich ist), so dürfte doch die Intention Bakunins durchaus getroffen sein; cf. als weitere Belege: Sozial-politischer Briefwechsel, S. 358 ff.; GW I, S. 22 (der Revolutionär müsse »den Teufel im Leib. haben; GW II, S. 154 ff., 177; Beichte, S. 19 f., 48 ff. u. ö.

72. Zit. nach MEW 18, S.465.

73. GW III, S. 90.

74. GW III, S. 82. - .... zum Sieg der Revolution über die Reaktion ist es aber nötig, daß inmitten der Volksanarchie, die das Leben selbst und die ganze Energie der Revolution bilden wird, die Einheit des revolutionären Gedankens und der revolutionären Aktion ein Organ findet. Dieses Organ muß die geheime und universelle Assoziation der internationalen Brüder sein. (...) Zur internationalen Organisation in ganz Europa genügen hundert stark und ernsthaft verbundene Revolutionare- (1. c., S. 90).

aber beide Prinzipien unter bestimmten historischen Bedingungen zueinander sich verhalten, bleibt ungeklärt; die »Propaganda der Tat« ohne jede Beschränkung wird so zu legitimieren versucht.

So erscheint der vielzitierte, *Caussidiere* zugeschriebene Ausspruch, daß *Bakunin* am ersten Tage der Revolution unersetzlich sei, am zweiten aber erschossen werden müsse", als getreuer Reflex jener anarchistischen Naivität, die meint, durch Abschaffung des Erbrechtes und Verbrennen sämtlicher Urkunden, welche verfestigte gesellschaftliche Verhältnisse repräsentieren, den Staat schon während der ersten Phase der Revolution im Kern zu treffen und unmittelbar so die Bedingungen einer befreiten Gesellschaft herzustellen. Angesichts dieses abstrakten Prinzips ist es nicht nötig für den Anarchisten, nach empirisch ausweisbaren Bedingungen oder auch nur konkreten Zielen einer Revolution zu fragen. Entsprechend der Beliebigkeit des geschichtsfatalistischen Ansatzes läßt sich dann gar die unerwartete Konsequenz ziehen, daß auch der Weg über Reformen das Hauptziel: Abschaffung des Staates vermittels der Abschaffung des Erbrechtes, erreichen läßt, sofern die Bourgeois »ernstlich in einen Vergleich mit den Arbeitern treten wollen«76. Diese dem gängigen Bakuninbild völlig zuwiderlaufende Möglichkeit entspricht dem schon genannten Gedanken, daß Kapital und Arbeit bei gutem Willen friedlich ausgeglichen werden könnten'". Letztlich werden gesellschaftliche Verhältnisse hier analysiert und kritisiert mit individuell-moralischen Kategorien, insofern vom guten Willen und der moralischen Anstrengung einzelner erwartet wird, eben diese Verhältnisse grundlegend ändern zu können.

Wie hilflos individuelle Empörung bleiben muß, zeigt der kontemplative Widerpart des Aktionisten *Bakunin:* Fürst *Peter Kropotkin.* Seine Memoiren?", die Bekenntnisse eines höchst sensiblen Moralisten im besten Sinne, zeigen den Weg eines Adligen aus ältestem Geschlecht - seine Familie leitete ihren Stammbaum vom sagenumwobenen Gründer Moskaus, *Rurik,* her -, welcher durch persönliches Eintreten das den russischen Leibeigenen angetane Unrecht zu sühnen und zu beenden sucht. Sein anthropologisch begründeter Optimismus prägt auch den Revolutionsbegriff'", der im Grunde nicht mehr als »Perioden beschleunigter Entwiddung«8o bezeichnet - mit Opfern und Gewaltakten, die nach Kräften zu mildern sind.

Voll Vertrauen in die Möglichkeiten freier Zusammenarbeit, können großherzige Anarchisten wie Kropotkin den Terror der Mächtigen nur dadurch ertragen, daß sie durch die Solidarität der Freundschaft in ihren eigenen Reihen sich gestützt wissenu. So fällt ihre Größe mit ihrer Hilflosigkeit weithin zusammen - und ihr Scheitern läßt ihre Einzigartigkeit in den Augen ihrer Bewunderer mit Recht nur wadisent-.

---

75. *Bakunin:* Beidue, l. c., S. XV.
76. GW I, S. 127.
77. S. o. S. 350 f.
78. Memoiren eines Revolutionärs, Frankfurt am Main 1968 (zuerst London und Boston 1899).
79. Zum Beispiel Memoiren, S. 57,292 (zum Verhältnis Bildung - Revolution), 340 ff. u, ö,
80. L. c., S. 341.
81. Dieses Moment, nicht so sehr theoretische Einsicht, bestimmte auch *Kropotkins* Wendung zum Anarchismus anläßlich eines Besuchs im Schweizer Jura: Memoiren, S. 337 f.
82. Man nannte *Kropotkin* auch »The White Jesus« - cf. *WoodcocklAvakumovic,* l. c., Kap. V.

Bakunins revolutionäres Konzept führte schließlich zur Kontroverse mit Marx, in der das Problem des Anarchismus seinen maßgeblichen Diskussionsstand gefunden hat[83]. Wenngleich es Gründe gibt, eher den persönlichen als den sachlichen Differenzen das stärkere Gewicht beizumessen'", ist hier doch allein der Streit um die Sache des Anarchismus belangvoll.

Kern der mit so vehementen persönlichen Angriffen geführten Auseinandersetzung war die Frage, wie Spontaneität und Organisation (Partei) im Kontext einer sozialistischen Revolution und bei deren Vorbereitung zueinander sich verhalten. Der Streit um die Frage des Erbrechtes, der den Kongreß der Ersten Internationale von 1872 in Den Haag zerriß und worüber es schließlich zum Ausschluß von Bakunin, Guillaume und anderen sowie zur Verlegung des Sitzes des Generalrates nach New York kam, war nur äußerer Anlaß im Vergleich zu dem, was wirklich die Geister schied: *Bakunin* lehnte rigoros jeden »Staatskommunismuse ab, *Marx* forderte die politische Organisation der Arbeiterklasse[85]; *Bakunin* sah in der Internationalen »un etat, un gouvernement, une dictature

---

83. Lenins Schriflen bieten m. E. zur Anardrismus-Frage wenig Neues, aktualisieren vielmehr die Kritik von Marx und Engels; cf. bes, Staat und Revolution; Ober ‚linke< Kinderei und über Kleinbürgerlidlkeit; Der -Linke Radikalismus-, die Kinderkrankheit im Kommunismus.

84. Cf. hierzu bes. *Bakunin,* GW III, S. 187 ff. (Brief an die Internationalisten der Romagna vom 23. 1-1872) sowie GW III, S. 204 ff. (Notizen über die persönlichen Beziehungen zu Marx). Beide Texte jetzt in Archives Bakounine (1/2, S. 205-228, 119 ff.). - Zweifellos hat *Bakunin* Marx sehr bewundert, zugleich aber dessen vermeintliche Eitelkeit und doktrinäres Maditstreben bekämpft. »Marx, der schon an und für sich zur Selbstanbetung neigte, wurde definitiv durch die Abgötterei seiner Schüler verdorben, die aus ihm eine Art doktrinären Papst gemacht haben ...« (GW III, S. 189). *Marx/Engels* nahmen in ihrer Allianzbroschüre den Ton auf und replizierten: »Fehlt der Allianz auch der Christus, an Petrussen hat sie Oberfluß« (MEW 18, S. 374).

85. Die wichtigsten Texte jetzt in: Archives Bakounine II: Michel Bakounine et les Conflicts dans I'Internationale 1872, Leiden 1965; cf. ferner GW III, pass.
Die wichtigsten Daten: 1867 Eintritt Bakunins in die »Liga für Frieden und Freiheit«. - September 1868 Austritt und Gründung der »Alliance« (Bern, 25. 9. 1868, Genf, 28. 10. 1868); cf. *Bakunin,* GW III, S. 79-92 (wichtig die Anmerkungen von *M. Nettlau).* - Antrag der Alliance auf Aufnahme in die Internationale September 1868 (Programm der Alliance cf. GW II, S. 180 F.). – Ablehnung durch den Generalrat Dezember 1868 (Text in: *Marx:* Werke III/2, ed. *H.-J. Lieber,* Darmstadt und Stuttgart 1960, S. 964-966; dazu bemerkt *Marx* in der Communication Confidentielle, Archives Bakounine 1/2, S. 338: »voller Ironie«). - Erneuter Antrag auf Grund Neuformulierung der Satzung (GW II, S. 188 f.) wird vom Generalrat März 1869 angenommen, die Alliance kann der Internationalen als Sektion sidi anschließen. - *Marx:* Konfidentielle Mitteilung, 28. 3. 1870. – September 1871 Konferenz des Generalrates der Internationale in London, ohne die Bakunisten u. a. - Vertrauliches Rundsdireiben des Generalrates (5. 3. 1872): Die angeblichen Spaltungen der Internationale *(Marx:* Werke III/2, S. 958 ff.). - *Bakunins* Brief über das vertrauliche Rundschreiben: Die angeblichen Spaltungen ..., vom 12. 6. 1872 (GW III, S. 217-220). - *Bakunins* Brief an die Brüsseler Zeitung La Liberte vom 5. 10. 1872 (GW III, S. 221-250 = Archives Bakounine II, S. 145-168). - *Marx/Engels,* Ein Komplott gegen die Internationale Arbeiterassoziation. Im Auftrage des Haager Kongresses verfaßter Bericht über das Treiben Bakunins und der Allianz der sozialistischen Demokratie, MEW 18, S. 327-471 (mit Dokumenten der Alliance). - *F. Engels:* Die Bakunisten an der Arbeit. Denkschrift über den Aufstand in Spanien im Sommer 1873 (MEW 18, S. 476-493). - Zum historischen Hintergrund cf. neben *E. H. Carr,* op, cit., bes. *F. Brupbacher:* Marx und Bakunin, Ein Beitrag zur Geschichte der Internationalen Arbeiterassoziation, Berlin 1922 sowie neuer-

universelle-w, *Marx* in der Alliance eine »neue Gesellschaft Jesu«87. Zwar kann Bakunin den geheimen Verschwörern seiner Alliance eine leitende Rolle in der Revolution zuweisen, der Generalrat der Internationale in London aber soll sich mit den Funktionen eines »Büros für Korrespondenz und Statistik«88 begnügen; inkonsequent in der Organisationsfrage der eigenen Bewegungs", verlangt Bakunin vom Generalrat eine rigorose übereinstimmung von organisatorischen Mitteln und politischen Zielen.

Wolfgang Harich[90] hat gezeigt, daß die Frage der Abschaffung des Staates als solche die beiden Lager in der Ersten Internationale nicht trennen konnte, vielmehr liegen die Differenzpunkte tiefer. Einmal besteht ein wesentlicher Unterschied im Klassenbegriff. Bakunins Rede von der »egalisation des classes«91 als Ziel der Revolution hat Marx entgegengehalten, daß hier der in realen gesellschaftlichen Verhältnissen vorliegende Klassenantagonismus zugunsten der Vorstellung einer Harmonie von Kapital und Arbeit außer acht gelassen sei[92]. In der Ersetzung des Klassenbegriffs durch den Gedanken einer Erhebung der verelendeten Massen, der Declasses, zeigt sich für *Marx* ferner, genau wie in der Frage des Erbrechtes, der Mangel an ökonomischer Analyse bei *Bakunin*. Und in der Tat ist das Studium der politischen ökonomie, mit dem Ziel, die ökonomischen Bedingungen einer sozialen Revolution zu erforschen, von Bakunin wie den meisten Anarchisten kaum ernsthaft betrieben worden. Auch *Kropotkins* statistikbeladene Bücher über mögliche Kooperationsformen sind, abgesehen noch vom dort vorausgesetzten, durchaus vorindustriellen Gesellschaftsbild, geradezu rührend naiv in ihrer Blindheit gegenüber ökonomisch begründeten Gewaltverhältnissen und in ihrem Vertrauen zur freien Zusammenarbeit, die vorgeblich der kleine Kapitalist genauso verwirklichen kann wie die Mitglieder beliebiger Vereine es vermögen - von Freiwilligenverbänden zur Landesverteidigung bis zu den von Kropotkin immer wieder genannten Radfahrvereinen'",

So kann *Marx* schließlich über *Bakunin* sagen: »Der Wille, nicht die ökonomischen Be-

---

dings *P. Sdsretber:* Marx, Bakunin und *die* Erste Internationale, *in:* Österreichische Osthefte 7, 1965, S. 441 ff.

86. Ardiives Bakounine II, S. 147. - Bakunins ausführlidisee Darlegung zur Frage des Staates (Staatlichkeit und Anarchie) jetzt auf franz, und russ. in Archives III. Cf. dazu Marx' Exzerpte und Notizen: MEW 18, S.597-642.
87. MEW 18, S. 334.
88. Cf. *Marx:* Werke III/2, S. 993.
89. Zwei Bakunin-Belege: »Wie könnte eine egalitäre und freie Gesellschaft aus einer autoritären Organisation hervorgehen?« (GW IH, S. 169). ~ »Wenn *ihr* diese kollektive und unsichtbare Diktatur bildet, werdet ihr siegen; die gut geleitete Revolution wird siegen« (GW IH, S. 99).
90. Zur Kritik der revolutionären Ungeduld, in: Kursbuch 19 (ed. *H. M. Enzensberger),* Frankfurt am Main 1969, S. 71-113. - *Scheiberts* These, daß es nidrt um ideologische, sondern machtpolitische Kontroversen zwischen Marx und Bakunin gegangen sei, scheint mir zu kurz zu greifen *(Sehe,bert:* Marx, Bakunin ..., S. 454): zwar zeigt er zu Recht, wieweit die Gemeinsamkeit beider zu verfolgen ist und wie wenig man kurzschlüssig Differenzen behaupten kann, doch wird der Unterschied so zu sehr heruntergespielt.
91. Cf. GW H, S. 181.
92. sEs geht nidir um die *Gleichmachung der Klassen* - ein unmöglich zu verwirklichender logischer Widersinn ~ sondern im Gegenteil um die *Abschaffung der Klassen* ...« *(Marx:* Werke IH/2, S. 967, im Or. zum Teil kursiv).

93. Kropotkm: Der Anarchismus: Seine Philosophie und seine Ideale (1896), Biblictheque Sociologique No. 9, 4. Aufl., Paris 1905, S. 291 ff.; *ders.:* Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung, S. 285 u. ö.

dingungen, ist die Grundlage seiner sozialen Revolutionvt.« Dieser voluntaristische Grundzug prägt das anarchistische Denken von seinen anthropologischen Anschauungen bis zur Revolutionstheorie durchgehend. *Harich,* der Anarchismus als »Religionsersatz« interpretiert, sieht hier »die Allmacht in Gestalt allmächtiger Absichten«[95] am Werke und bezeichnet als Hauptdifferenz zu marxistischem Denken jene revolutionäre Ungeduld, welche die Macht der Wünsche - die ja auch Marx durchaus nicht unbekannt war! - als einzige, diesseitigen Widerständen längst entnommene Realität ansieht. »Schon heute« – so lautet die klassische Formel des Anarchismus von *Bakunin* bis *Cobn-Bendir».* Alles, was an Wünschen und Hoffnungen in die Zukunft treibt, soll schon in der Gegenwart eingefordert und, sei's auch nur punktuell, verwirklicht werden. Was Marx am Anarchismus Bakunins anprangerte, lebt ungebrochen fort: tendenziell reine Gesinnungsethik zeigt dieses Denken und Handeln in nahezu allen Fragen Inkonsequenzen, die gleichwohl eine davon ausgehende Faszination nur schwer dämpfen. So folgt nahezu zwangsläufig aus der Maxime, daß der Zweck der Herrschaftslosigkeit in den Mitteln präsent sein müsse, die entpolitisierte »Große Weigerung«, wie sie zeitweise *Herbert Marcuse* propagierte; der anarchistische Anti-Etatismus, in der Regel gleichzeitig ein Antiparlamentarismus'", gekoppelt mit der Abneigung gegen Organisation und Parteien, zielt nicht auf Machtwechsel als notwendiges Mittel zur Veränderung, sondern auf Abschaffung von Herrschaft überhaupt als unmittelbarer oder automatischer Erreichung des Zieles selbst.

Dabei erneuern die freien Kooperationsformen die kapitalistische Produktionsanarchie; deutlich ist dies zu erkennen an Kropotkins klassisch-liberalem Vorschlag, einen freien Markt für die unabhängigen Produzenten zu bilden, der von Staatsinterventionen wie von Monopolisierung gleichermaßen unbeeinträditigt ist[98].

So gefährdet permanent die antiautoritäre Einstellung die Realisierung der eigenen Absichten. »Der Traum von der herrschaftslosen Gesellschaft ist, wenn taktisch aufgefaßt, das sicherste Mittel, ihn nicht zu verwirklichen; grundsätzlich verstanden wird er, nach geschehener Aufhebung der ökonomischen Grundlagen des Staates, zur Selbstversrand-Iichkeit?".«

---

94. Konspekt von *Bakuruns* »Staarlichkeir und Anarchie«: MEW 18, S. 633 f. – »Ein Mann der Tat, der nicht weiß, was er tun soll, wird ein Faschist ...« – *E. Bloch:* Hat der Wille keine Grenzen? – Problem des Reichs der Freiheit (1939), jetzt: Werke 10, Frankfurt am Main 1969, S. 170.
95. L. c., S. 80.
96. Cf. G. *und D. Cohn-Bendit:* Linksradikalismus- Gewaltkur gegen die. Alterskrankheit des Kommunismus, Reinbek 1968. Der Schlußsatz lautet: »Beginne, nicht für die anderen, sondern mit den anderen, für dich selbst, hier und jetzt mit der Revolutions (S. 273). Voilà!
97. *Kropotkins* Parlamentarismus-Kritik findet sidi am ausführlichsten in: Worte eines Rebellen, Berlin 1924. - Bei *Bakunin* cf. für viele Beispiele: Das Knutegermanische Kaiserreich und die soziale Revolution, GW I, S. 5-72 (bes. S. 16 *H.).*
98. *Kropotkin:* Gegenseitige Hilfe in der Entwickelung, S. 186 ff.
99. *E. Bloch:* Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt am Main 1959, S. 670 (aus Kap. 36: Freiheit und Ordnung, Abriß der Sozialutopien).

»Ich hasse den Kommunismus, weil er die Verneinung der Freiheit ist, und weil für mich die Menschlichkeit ohne Freiheit unbegreiflich ist. Ich bin kein Kommunist, weil der Kommunismus zu Gunsten des Staates alle Kräfl:e der Gesellschafl: konzentriert und absorbiert, weil er unvermeidlicherweise das Eigentum in den Händen des Staates konzentriert. Ich hingegen wünsche die Aufhebung des Staates, der unter dem Vorgeben, die Menschen moralisch zu machen und sie zu zivilisieren, sie bis jetzt nur geknechtet, bedrückt, ausgebeutet und demoralisiert hat. Ich wünsche die Organisation der Gesellschafl: und des gesellschafl:lichen Eigentums von unten herauf auf dem Wege der freien Association und nicht von oben herab durch irgendwelche Autorität, also wünsche ich die Abschaffung des Staates. In diesem Sinne, meine Herren, bin ich Kollektivist und keineswegs Kornmunist[100].«

Sind diese Argumente Bakunins nun seit der Kritik von *Marx, Engels* und *Lenin* am »Linksradikalismus« endgültig obsolet geworden? Dann wäre es zumindest kaum verständlich, daß heute anarchistische Gedanken und Motive auf derart breiter Front rezipiert werden konnten, wie es zeitweise in der Studentenbewegung geschah. Anstatt vorschnell auf die Erste Internationale zu verweisen, deren Diskussionen man gleichwohl nicht übergehen kann, sollte man deshalb versuchen, nach der inneren Logik der Anarchismus-Renaissance zu fragen. Dabei soll hier die These vertreten werden, daß in einem bestimmten Kontext anarchistische Argumente rehabilitiert werden können, ohne daß man hinter *Marx'* Kritik sogleich zurückfallen müßte. Aus verschiedenen Beobachtungen, Analysen und Ansätzen zu einer Gesellschafl:stheorie kann hier lediglich ein tastender Interpretationsvorschlag entwickelt werden, der VOn empirischer Bewährung weit entfernt bleiben wird. Dies soll versucht werden an Hand zweier Problemkreise, welche den Anarchismus stimulierten und heute erneut dort im Mittelpunkt des Interesses stehen, wo Affinitäten zu anarchistischen Motiven spürbar sind'P'.

»Wie ist Freiheit zu verwirklichen, Repression abzuschaffen, in einer neuen Gesellschafl: neuer Menschen eine erneuerte Bürokratie, ständig wiedererstehende Herrschafl: zu verhindern[102?]« Dieser unerledigten Anfrage des Anarchismus kann man schwerlich ihre historische Berechtigung absprechen: lange vor den Entstellungen des Stalinismus steht seither im Sozialismus zur Debatte, wie im Gefolge einer sozialen Revolution eine Entwicklung verhindert werden kann, bei der die wirtschafl:liche Planung mit neuer Gewalt und die ersehnte Emanzipation mit illusionärem Wunschdenken auseinandergehen. Im Gefolge der anarchistischen Anfrage kann es nicht überraschen, daß heute anarchistische Gedanken und Motive dort auftauchen, wo man mit den Stichworten des »technologischen Schleiers«, des »Verblendungszusammenhanges« und der »Eindimensionalitär« operiert.

100. Bakunin: Sozial-politischer Briefwechsel, l. c., S. 315 (Rede auf dem Kongreß der Friedens- und Freiheitsliga, Bern 1868).

101. Ich beabsichtige also keine soziologische oder sozialgesdichtliche »Erklärung« des Anarchismus, sondern eine Aktualisierung anarchistischer Argumente. Die Rechtfertigung dieses Verfahrens kann nur im Ergebnis selbst hegen.

102. Scheibert: Marx, Bakunin .•., l. c., S. 441.

Damit soll jene qualitativ neue Stufe kapitalistischer Systeme interpretiert werden, auf welcher technische Zweckrationalität nicht mehr in eindeutigem Funktionszusammenhang mit privater Kapitalverwertung steht, sondern - im Rahmen einer vermachteten durch Staatsinterventionen gesteuerten Wirtschafls- und Gesellschaflsordnung - Bürokratie und Technologie zu selbstregulierten Herrschaflsinstanzen sich konsolidiert haben[103].

Zu fragen ist hier, mit welchem Recht derlei Kritik an Herrschafl - mit oder ohne Wissen - den Anarchismus aktualisiert. Insofern *Marx'* Kapitalismus-Kritik noch von einer staatsfreien Idealkonkurrenz ausging, mußte der anarchistische Angriff auf den Staat als eine metabasis eis allo genos erscheinen und verfiel zu Recht dem Verdikt unhistorischer Unmittelbarkeit. Diese Trennung der Sphären aber ist unter den Bedingungen des Monopolkapitals und des Vordringens von Technik und Wissenschafl problematisch geworden. Die »bestimmte Negation« von Herrschaft fand zu Marx' Zeiten ihren Ansatzpunkt in ökonomischen Verhältnissen als dem eindeutig bestimmbaren Grund gesellschafllicher Macht; wenn aber, wie Sozialphilosophen wie *Habermas* heute argumentieren, ökonomische und politische Macht in eine neue Konstellation eingetreten sind, nicht zuletzt durch das Anwachsen von Technik und Wissenschafl zu primären Produktivkräflent?', so muß der Ansatzpunkt für eine Kritik der Herrschaft ebenfalls wechseln. Hier kommen, wenn man so will, Anarchismus und Revisionismus erneut einander nahe[105]; billigt man Habermas' These - zumindest partielle - Richtigkeit zu, kann man nicht mehr undifferenziert Marx' Argumente wiederholen, wie es Harich tut. Politische Herrschaft und psychische Unterdrückung sind deshalb neben primär ökonomisch bestimmten Machtverhältnissen gleich wichtige Gegenstände »bestimmter Negation«.

Unterstellt man derart, daß Unterdrückung der Tendenz nach totale Ausmaße in allen Lebensbereichen annimmt - und dies ist nicht zuletzt der Sinn aller Rede vom »Verblendungszusammenhang«, vom »Bann«, den es zu zerreißen gelte -, so kann ein Anarchist argumentieren, daß die Kritik ebenfalls nicht am isolierten Phänomen ansetzen darf, sondern ebenso total zu sein habe wie die Repression, die erfahren wird. Die jeweilige Realitätserfahrung und -analyse sowie deren Deutung bedingen dann die Radikalität der Kritik, so daß »die Beseitigung von Herrschafl vom Bewußtsein der Beherrschten« abhängt[106]. Unter gewandelten gesellschafllichen Bedingungen ließen sich mithin dem

---

103. Pauschal läßt sich dieser Auffassung ein großer Teil der sogenannten *Kriusiben Theorie* zurechnen, insbesondere aber das Werk von *Herbert Marcuse. Adorno* hat jüngst noch differenzierend in dieser Richtung argumentiert in seinem Einleitungsvortrag zum 16. Deutschen Soziologentag (Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?), m: Verhandlungen des 16. Deutschen Soziologentages, ed. *Th. W. Adorno,* Stuttgart 1969, S. 12-26. Von *Habermas* ist hier vor allem zu nennen: Technik und Wissenschaft als sIdeclogie-, Frankfurt am Main 1968 - Marcuse aufnehmend und mit *Max Weber* korrigierend. Ferner sei verwiesen auf C. *Offe:* Politische Herrschaft und Klassenstrukturen. Zur Analyse spatkapitalistischer GeseIlschaftssysteme, in: Politikwissenschaft. Eine Einfuhrung in ihre Probleme, ed. G. *Kress, D. Senghaas,* Frankfurt am Main 1969, S. 155-189.

104. *Habermas* hat schon in: Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kntik (in: Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien, 2. Aufl., Neuwied und Berlin [W] 1967, S. 162-214) diese These unter Berufung auf *Marx:* Grundrisse der Kritik der politischen Okonomie, Berlin (0) 1953, S. 592 ff., vorgetragen: dort S. 191 f.

105. *Harich,* l. c., bes. S. 101 ff.

106. *W. Dreßen:* Antiautorirares Lager und Anarchismus, l. c., S. 10.

Anarchismus gewandelte Funktionen zuschreiben; unter anderem wäre er Indikator für das subjektiv empfundene, ungeahnte Anwachsen von Macht und Zwang.

Fragt man weiter nach dem Subjekt eines möglichen Willens zur Veränderung, so zeigt sich, daß auch hier manche Interpretation der heutigen Gesellschaft zu überlegungen gedrängt ist, die sich von Marx in Richtung auf ursprünglich anarchistische Positionen entfernen. In Industriegesellschaften, so argumentiert zum Beispiel *Habermas,* ist »der Ausschluß von der Verfügung über Produktionsmittel nicht mehr derart mit dem Entzug von sozialen Entschädigungen (Einkommen, Sicherheit, Erziehung usw.) verbunden, daß diese objektive Lage noch irgend als problematisch erfahren werden müßte«107. Wenn die Klassenlage, nicht zuletzt auf Grund der ungeahnten Entfaltung der Produktivkräfte, derart unanschaulich geworden ist, muß man fragen, ob die rein ökonomische Verankerung des Klassenbegrifis'P' nach wie vor hinreichend erklärungskräftig ist. Folgt man *Offes* Vorschlag, den Begriff vertikaler Klassengliederung zu korrigieren durch den einer horizontalen »Disparität von Lebensbereichene'P", so erscheint es notwendig, die möglichen Träger von Emanzipationsbewegungen sowie entsprechende Strategien neu zu bestimmen. Ob man dazu, wie *Marcuse,* die Gruppe der »our-casts« sinnvollerweise namhaft machen kann, stehe dahin; deutlich aber ist daran nicht nur, wie die anarchistische Kategorie der »Declasses« als Kennzeichnung des revolutionären Subjekts im Begriff der »selbsternannten Avantgarde« wiederkehrt, sondern auch wie Veränderungen der ökonomischen Grundlagen einer Gesellschaft selbst dazu zwingen, auf derartige überlegungen zurückzugreifen110.

Als anarchistischer Impuls ließe sich an diesen Gedanken jene Maxime identifizieren, welche Minimalisierung von Herrschaft und Zwang durch Reduktion auf deren funktionalen Kern intendiert-U; das anarchistische Ziel wird festgehalten, ja neu entdeckt, aber seine Durchsetzbarkeit bemißt sich an den realen Möglichkeiten revolutionärer Praxis.

Ähnlich argumentierte zu seiner Zeit *Engels:* angesichts der Kritik *Bakunins* an Herrschaft überhaupt betonte er, daß jene auch im Sozialismus nicht von heute auf morgen verschwinde[112]. Er kam den »Antiautoritären« mit folgenden Bemerkungen entgegen: »Au-

---

107. Marxismus als Kritik, l. c., S.164; cf. *ders.:* Technik und Wissenschaft als -Ideologie., l. c., S. 84 ff.
108. Marx selbst hat im Kapital, Buch I, Kap. 14, die hier entstehenden Schwierigkeiten angedeutet mit der Kategorie des .Gesamtarbeiters., auf den alle produktive Arbeit zu beziehen ist, ohne daß jeder Einzelne selbst Hand anlegen müsse. Es dürfte heute nicht ganz einfach sein, anzugeben, welche gesellschaftlichen Bereiche nicht der .Selbstverwertung des Kapitals. dienen (cf. *Marx:* Werke IV [ed. *Lieber],* S.598).
109. Offe, l. c., S. 178 (unter Aufnahme des Weberschen Begriffs der Klasse als sGemeinsarnkeie marktvermittelter Lebensdiancen«, S. 175). *Offe* läßt unentschieden, ob *Marx'* Klassenbegriff nur ergänzt oder ersetzt werden müsse: l. c., S. 164.
110. Diese Intention einer kritischen Theorie der Gesellschaft ignoriert durchgehend *Helms:* Fetisch Revolution, der zudem zwischen Anarchismus und der »Philosophie« *Stirners* zuwenig unterscheidet. Der genannte Rückgriff auf anarchistische Gedanken wurde nicht zuletzt durch die Studentenbewegung nahegelegt: hier ließ sich zuerst von Proletariat nicht mehr reden; cf. *Habermas:* Protestbewegung und Hochschulreform, Frankfurt am Main 1969, pass.
111. Cf. *ehr. Sigrist:* Der Begriff der HerrschaA: und das Problem der Anarchie, in: Das Argument, Nr. 50 (Sonderband Kritik der bürgerlichen Sozialwissenschaften), Berlin (W) 1969, S. 147-158, bes, S. 155.
112. Engels: Ober Autorität, MEW 18, S. 305-308. - *Engels* ist mit *Marx* darin einig, daß im Sozialismus die Regierungsfunktionen zugunsren reiner Verwaltungsfunktionen (.Autorität des Dampfs«, S. 306) abgelöst werden. *Lenin* hat in »Staat und Revolution. diese Gedanken näherhin erläutert und verteidigt.

torität und Autonomie sind relative Dinge, deren Anwendungsbereiche in den verschiedenen Phasen der sozialen Entwicklung variieren. Wenn die Autonomisten sich damit begnügten, zu sagen, daß die soziale Organisation der Zukunfl: die Autorität einzig und allein auf jene Grenzen beschränken wird, in denen die Produktionsbedingungen sie unvermeidlich machen, so könnte man sich verständigen; sie sind indessen blind für alle Tatsachen, die die Sache notwendig machen, und stürzen sich auf das Wort[113].«

Ursprünglich also gegen die Anarchisten gerichtet, wurde dieser Text später wichtig für die revisionistischen Fraktionen im Marxismus, welche eine Politik der kleinen Schritte, auch im parlamentarischen Raum, propagierten, einen langen Marsch, an dessen Ende eine qualitative Wende zum Sozialismus stehen sollte. Zweifellos wurde hier der Vorwurf gegen die »Antiautoritären«: nur allgemeine, aber keine bestimmte Kritik (mit anderen Worten: die konkrete Analyse historischer Verhältnisse) zu formulieren, ernst genommen. Doch wird man die sogenannten Revisionisten danach fragen müssen, ob sie, den unmittelbar gegebenen Tatsachen zugewandt, nicht stillschweigend den Blick vom Ziel abzogen und dem Weg blind sich überließenü", Sofern diese Auffassung richtig ist, ließe sich Anarchismus als notwendiger Stachel im Fleische jedes revisionistischen Sozialismus begreifen. Beide Seiten würden sich gegenseitig zur Räson rufen; der Revisionist würde insistieren auf jener Anstrengung, welche die immanenten Widersprüche des Bestehenden beim Namen nennt und präzis beschreiben kann, der Anarchist widerspräche angesichts kleiner Schritte jeder Beruhigung, eingedenk seiner Vision gelungener Befreiung. über beides, den Weg und das Ziel, ließe sich nur im freien Dialog über konkrete Fragen unter den jeweiligen Bedingungen etwas ausmachen. Anarchismus wäre »nicht nur falsch«, sofern er an dieser Diskussion sich beteiligte und so zum Bewußtsein seiner wahren Möglichkeiten käme.

6. UNGEKLÄRTER ANARCHISMUS: KRITIK DER GEWALT

Daß Anarchisten an freier Kommunikation sich beteiligen könnten, wird gemeinhin bestritten mit dem Hinweis auf deren terroristische und gänzlich willkürliche Aktionen. Diese verbreitete Auffassung verkennt jedoch die Spannweite anarchistischer Verhaltensweisen, welche vom Netschajewismus als besonders krasser Verherrlichung individueller Gewalttaten bis zu prinzipieller Gewaltlosigkeit sich erstrecken; nach einem möglichen verbindenden Moment wird dann erst recht nicht mehr gefragt.

Am Paradigma der Gewalt und deren Beurteilung soll daher abschließend die Ambivalenz anarchistischen Denkens untersucht werden. Für *Bakunin* ist, aller Glorifizierung der »Lust der Zerstörung« zum Trotz[115], letztlich Gewalt ein politisches Adiaphoron; begründet in der anthropologischen Kategorie der Empörung, welche jeder Autorität sich widersetzt, ist die Revolution, besser: Revolte, nicht so sehr ein bewußt herbeigeführter

---

113. Engels, 1.c., 5. 307 f.

114. Zur Dialektik von Ziel und Weg cf. *H. H. Holz:* Utopie und Anarchismus. Zur Kritik der kritischen Theorie Herbert Marcuses, Köln 1968, bes, Kap. IV (5. 60–68); ferner W. *F. Haug:* Das Ganze und das ganz Andere. Zur Kritik der reinen revolutionären Transzendenz, in: Antworten auf Herbert Marcuse (ed. *I- Habermas),* Frankfurt arn Main 1968, 5. *50-72.*

115. 5. o. 5. 345,353.

Zusammenbruch einer bestehenden gesellschaftlich-politischen Ordnung mit dem Ziel einer Änderung als vielmehr die Äußerung des spontanen Willens des schrankenlosen Ich - ,.Offenbarung der Tatsächlichkeit der menschlichen Freiheit«1l6. Am konsequentesten verfolgt diesen Gedanken des »Alles ist erlaubte der »Katechismus für Revolurionäreeu", dessen erster Paragraph lautet: »Der Revolutionär ist einer Sache geweiht. Er hat keine persönlichen Interessen, Geschäfte, Gefühle, Bindungen, Besitztümer, er hat nicht einmal einen Namen. Alles in ihm ist aufgesogen von einem einzigen Interesse, einem einzigen Gedanken, einer einzigen Leidenschaft: der Revolution.«

Gibt es nur diese zwei Prinzipien in der Welt, das Bestehende und die Revolution, beide sich total negierend, dann ist in der Tat die Frage der Verhältnismäßigkeit der Mittel erledigt. »Fortan richtet sich die Gewalt gegen alle, im Dienst einer abstrakten Idee. Die Herrschaft der Besessenen mußte anbrechen, damit mit einem Mal ausgesprochen werden konnte, die Revolution als solche habe den Vorrang vor denen, die sie retten wollte, und die Freundschaft, die bis dahin die Niederlagen verklärte, sei zu opfern und aufzuschieben bis zum unabsehbaren Tag des Sieges[118].« Wie immer man auch Bakunins Anteil an Netschajews Katechismus einschätzen mag - die totale Verneinung und ihr einziges Gesetz, der Mord, sind als logische Konsequenz in diesem Ansatz begründet.

Doch eine mögliche Kehrseite dieses Zynismus, ein rigider Moralismus, kann ebensogut das Bild prägen. Nimmt man nämlich das Ziel der Revolte, die Anarchie, ernst und will sie rein erhalten, dann muß man, wie *Kropotkin* oder mehr noch *Tolsto],* auch Terror als eine Herrschafts- und Zwangsmethode prinzipiell verneinen. Insistiert man derart auf der »Präsenz des Ziels in den Mitteln«119, hofft man auf dessen unvermitteltes Eintreten, so bleibt für die Machtverneinung am Ende nur das »Refugium absoluter Passivität«12o; pures Machen-Wollen und hinnehmendes Geschehen-Lassen liegen dicht nebeneinander.

Wie diese moralisch begründete, aber abstrakte und damit tendenziell unpolitische Machtverneinung persönliche Tragik heraufbeschwört, zeigt das Beispiel *Kropotkins.* Nach der Oktoberrevolution ging er nach Rußland zurück, mußte erleben, wie seine anarchistischen Freunde von Bolschewisten inhaftiert wurden, protestierte bei *Lenin* ohne Erfolg. Anläßlich *Kropotkins* Beisetzung sollen zum letzten Male schwarze Fahnen in Moskau geweht haben[121] - wenige Tage danach kam es zum Kronstadter Aufstand, den

---

116. P. Heintz, Art. Anarchismus, RGG I, 3. Aufl., S. 354. - Cf. *A. Camus:* Der Mensch in der Revolte, Reinbek 1953, S. *160* ff.

117. Jetzt in neuer Übersetzung bei *H. Bienek:* Bakunin, eine Invention, München *1970,* S. 56 ff. (nicht zu verwechseln mit dem oben, S. 349, erwähnten .Katechismus der revolutionären Gesellsdiafl«). - Cf. dazu *[oll:* Die Anarchisten, S. 99 ff.

118. Camus, l. c., S. 174 f. - Zum Terrorismus auch *Joll,* l. c., S. 121 ff.

119. Harich, l. c., S. 89 u, ö. - *Harich* betont in diesem Zusammenhang zu Recht die faktisch entpolitisierende Wirkung anarchistischer Unmittelbarkeit - sei sie gewalttätig, sei sie gewaltfrei.

120. Harich, l. C., S. 88. - Es erscheint durchaus sinnvoll und angemessen, wenn *P. Urban* in der Einführung zu seiner Ausgabe von *Tolstojs* Rede gegen den Krieg. Politische Flugschriften, Frankfurt am Main 1968, die Verbindung des Anarchismus zur Tolstojschen Gewaltlosigkeit zieht *(S.* 20 f.). Als Beleg für Tolstojs grundsätzliche Verneinung von Herrschaft cf. dort: Aufruf an die Russen, bes. S. 129 ff. - Zu Beziehungen Tolstoj - Kropotkin cf. *WoodcockfAvakumovic,* S. 59 f., *350* ff. u, ö., ferner das Nachwort von *Woodcock* zu *Kropotkin:* Memoiren, S. 595 ff.

121. Cf. *WoodcockfAvakumovic,* S. 397 ff.

Lenin niederwerfen ließ. Angesichts dieses Scheiterns hat man gelegentlich *Kropotkins* Verhältnis zum sowjetischen Staat mit dem *Tolstojs* zum Zarenreich verglichen[122]. Zwei wesentliche Differenzen jedoch, eine prinzipielle und eine graduelle, trennen beide: *Tolstoj* verwirft rigoros jede Gewalt, während Kropotkin das gewalttätige Aufbegehren Unterdrückter verstehend akzeptiert und lediglich eine theoretische Rechtfertigung verwirft[123]; graduell ist der Unterschied zwischen beiden in der Frage, wieweit innerhalb des Bestehenden verändernd eingegriffen werden könne. *Kropotkins* Vertrauen auf die vermeintliche anthropologische Konstante der gegenseitigen Hilfe ließ ihn an die Möglichkeit, schrittweise besseres Leben zu verwirklichen, glauben. So realistisch dieses Konzept gegenüber dem blinden Aktionismus von *Bakunin* sich ausnimmt, so hilflos mußte es im Kampf um gesellschaftliche Macht bleiben, wenn es nicht seine eigenen moralischen Ansprüche verraten wollte.

Marx und Engels haben sowohl den Gewaltbegriff der »reinen revolutionären Transzendenz« *(W. F. Haug)* als auch das abstrakt bleibende Prinzip der Gewaltlosigkeit immer abgelehnt. Nicht individuelle Gewaltakte oder die persönliche moralische Integrität, sondern die inneren Widersprüche der bestehenden Gesellschaftsstrukturen führen die Revolution herauf, bei der lediglich Gewalt als Geburtshelferin der Geschichte fWlgiert[124]. Hingegen wird Gewalt, für *Marx* und *Engels* an ihrer strategischen Funktion für die Befreiung der Arbeiterklasse gemessen, im terroristischen Anarchismus zum Selbstzweck und im gewaltlosen Anarchismus zum Tabu; in beiden Fällen wird die Reinheit des Prinzips streng von der historischen Funktion des Mittels gesondert. Anarchisten haben kaum je aus diesem Dilemma einen Ausweg gefunden, der nicht den Knoten mit einem Gewaltstreich durchschlagen hätte. Doch bevor man deshalb Anarchismus einfach für falsch erklärt, gilt es, eben dieses Dilemma zu verstehen.

Man hat wiederholt diese Einstellung gegenüber der Gewalt, die hier in ihren Extremen vorgeführt werden sollte, so zu begreifen versucht, daß man diese unvermittelte Negation als Angst vor der Mehrdeutigkeit der Welt und der Weltauffassungen deutete. *Max Weber* zum Beispiel hat in »Politik als Beruf«[125] seine Begriffe von Macht, Herrschaft und Gewalt eingangs in der Gegenüberstellung zur Anarchie entwickelt. Am Schluß des Vortrages kehrt er zu diesem Ausgang zurück, nunmehr unter dem Aspekt der Handlungsorientierung, und zeichnet den Gesinnungsethiker, der »die ethische Irrationalität der Welt« nicht erträgt, als jemanden, welcher schließlich »zur letzten Gewalt, die dann den Zustand der Vernichtung aller Gewaltsamkeit bringen würde«[126], greift. Durch diese eine

---

122. 1. C., S. 408.
123. Cf. *Kropotkins* Brief an Mrs. *Dryburst* von 1893: zit. bei *Woodcock/Avakumovtc,* S. 248.
124. Dazu jüngst *H. Arendt:* Reflexionen über die Gewalt, in: Merkur 261 (24. Jg., 1970), S. 1-24 (hier bes, S. 7 *H.).* – Cf. *Marx:* Kapital I (Werke IV, ed. Lieber), S. 912.
125. In: Gesammelte Politische Sdirifien, 2. erw. Aufl., Tübingen 1958 (ed.}. *Winckelmann),* S. 493-548.
126. 1. C., S. 541. – Neben *Weber* dürfte es unter Nicht-Marxisten *Nietzsche* gewesen sein, der den scharfsren Blick für die Schwäche von Anarchisten gehabt hat: »der Christ und der Anarchist - beide sind decadents« (Werke, ed. *Schlechta,* II, S. 1009). - Höchst spekulativ, aber nicht ganz zu unterdrücken ist die Vermutung, daß *Weber* dem von ihm getadelten Anarchismus in einem Punkt näher war, als ihm lieb sein konnte: seine Reduktion sozialen Verhaltens auf das von Individuen, die schicksalhaft und zugleidr subjektiv frei handeln und der Summe und des Ergebnisses ihrer Bewirkungen am Ende doch nicht

Tat will auch ein Anarchist sich dem Zwielicht hartnäckig verändernder Praxis entziehen. Die Empörung ließe sich dann verstehen als gewaltsamer oder gewaltloser Anspruch auf eindeutige Sinnsetzung in den verwirrenden Wechselbädern der Geschichte. Anarchistische Revolte hieße dann: verzettelte Gewalt oder illusionäre Gewaltfreiheit, unvermittelter Protest, ohnmächtige Negation.

Unter dem Aspekt der Identitätsgewinnung auf der personalen Ebene umgangssprachlicher Kommunikation hat *Klaus Heinrichtt?* versucht, die inneren Schwierigkeiten solchen Nein-Sagens, des Protestes, aufzuweisen. Er macht die Gefahr anarchistischer Selbstzerstörung deutlich, die in jeder Negation liegt, welche das Negierte zum Nichtigen herabsetzt und nicht, als Negiertes, festhält, sich anverwandelt und so erst aufhebt. Wenn man der blinden Wut der Empörung in der Revolte das Attribut »schäumend« beilegt, so ist die Nähe zur Auslegung der Metapher »Schaum« bei *Heinrich*[128] frappierend. Beides ist Beispiel noch nicht gewonnener Identität, hilflose Geste im Grunde, welche verzweifelt Solidarität erzwingen will und so gerade verspielt. Die Balance von Mut und Angst, Trennung und Festhalten am Abgetrennten, gelingt nicht. Im zwangshaften Nein des Anarchisten, der sich empört, fallen nicht nur in der Deutung *Heinrichs,* sondern auch historisch nur zu oft Zerstörung und Selbstzerstörung zusammen-".

Eine soziologische Erklärung für diesen anarchistischen Protest und den korrespondierenden Gewaltbegriff hat O. *Rammstedt*[130] zu geben versucht. Er geht von der Systemtheorie *Niklas Luhmanns*[131] aus. Konstitutiv ist die Unterscheidung von Umwelt und

---

mächtig sind, erinnert entfernt an *Bakumns,* ebenfalls aufs nahezu archaische Subjekt bezogenen Geschidmfatalismus. Nur wollte *Bakunin* auch da noch mit Gewalt den Bann lösen, wo *Weber* angesichts der Vieldeutigkeit der Welt in der aristokratischen Skepsis des untergehenden bürgerlichen Subjekts verharrte, so seine Verzweiflung akzeptierend und daran leidend, nicht aber ausbrechend wie jener.

So unvermittelt, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, ist dieser Rekurs auf Weber nicht: in dem Münchner Experiment einer Räterepublik hatte *Weber* in *Gustav Landauer* und seinen Freunden zum Teil legitime Erben *Kropotkins* vor sich, cf. dazu *Landauers* Aufsatz über *Kropotkin* (1912/13), jetzt in: *Landauer:* Zwang und Befreiung, ed. *H.-]. Heydorn,* Köln 1968, S. 135-155; ferner *Landauer:* Aufruf zum Sozialismus, ed. *H.-I. Heydorn,* Frankfurt am Main 1967, pass. - Eine Untersuchung über diese Zusammenhänge, speziell über das Verhältnis der Gedanken von *Kropotkin, Landauer, Buber,* wozu auch *Benjamin* und *Bloch* heranzuziehen wären, ist mir nicht bekannt.

127. Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, Frankfurt am Main 1964.

128. 1. c., S. 73 ff. - Eine andere Metapher für Identitätsverfehlung bei *Hemrich* ist .Sog« (5. 136 ff.); das damit Gemeinte findet sich bei *Bakunin* sogar einmal terminologisch wieder: Katechismus für Revolutionäre, s, o. S. 362. - Sucht, die ins Leere geht« *(Heinrich,* S. 136) und Treibenlassen im Sog fordern Solidarität und vereiteln sie gleichzeitig.

129. Heinrich, 1. c., bes, Kap. IV. - Inwiefern blinde Gewalt, zum Selbstzweck geworden, Anarchisten und Faschisten einen kann, betont nicht ohne Recht *Dreßen,* 1.c., S. 32 ff, Wohl wichtigstes historisches Bindeglied sind So*reis* Reflexionen über die Gewalt (neu Frankfurt am Main 1969).

130. Anarchismus. Grundtexte zur Theorie und Praxis der Gewalt, Köln und Opladen 1969 (bes, wichtig die Einleitung, S. 7-28). - Eine völlig andere soziologische Erklärung des Anarchismus hat *P. Heintz* gegeben: neben dem schon genannten Art. in RGG, 3. Aufl., ist sein Buch: Anarchismus und Gegenwart, Zürich 1951, wichtig. *Heintz* will die Desorientierung von Anarchisten in der vieldeutigen Welt der .Moderne« sozialgeschichtlich erklären durch den Nachweis von Kulturkonflikten, welche aus dem Zerfall von feudalistischen Integrationssystemen der Gesellschaft entstehen.

131. Von *Luhmann* liegen mittlerweile zahlreiche Arbeiten zur Systemtheorie vor. Hier sei nur verwiesen auf sein Buch: Zweckbegriff und Systemrationalität. Ober die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen (Soziale Forschung und Praxis, Bd. 25), Tübingen 1968.

sozialem System, wobei letzteres umfassend verstanden wird als »Sinnzusammenhang von sozialen Handlungen ..., die aufeinander verweisen und sich von einer Umwelt nicht dazugehöriger Handlungen abgrenzen lassen«132. Ganz allgemein gilt nach Luhmann, daß Systeme im weitesten Sinne die Funktion haben, die Komplexität der Umwelt durch eine relative Stabilisierung einer Innen/Außen-Differenz so zu erfassen und zu reduzieren, daß das betreffende System die Balance einer veränderbaren Identität im Verhältnis zur Außenwelt gewinnt. Mechanismen zur Erfassung, Selektion und Reduktion von Umweltkomplexität stellen jeweils die Subsysteme dar, in welche ein Gesamtsystem funktional differenziert ist, wie zum Beispiel das Recht, die Verwaltung, institutionalisierte Lernprozesse, religiöse und weltanschauliche Sinnsysteme etc.

Auf diesem theoretischen Hintergrund interpretiert Rammstedt die anarchistische »action directe« als Versuch, eben das Gesamtsystem einschließlich der Subsysteme samt allen Reduktionsleistungen zu negieren133. Das wird damit begründet, daß die Anerkennung des Gesamtsystems einen Akt der Unterwerfung unter dessen subtilen Zwang darstellen würde.

Im Anschuß an *Walter Benjamins* »Zur Kritik der Gewalt«134 wird der anarchistische Gewaltbegriff dahingehend präzisiert, daß er systemtranszendent gedacht werden müsse, zumindest nach der Intention derer, die ihn verwenden. Benjamin hat die Unterscheidung von Gewalt und Gewaltlosigkeit relativiert durch den Nachweis, daß eben dieser normativen Bewertung von Gewalt, die lediglich systemimmanent unterscheidet, längst Gewalt zugrunde liegt in der Form einer vorgängigen Rechtssetzung, die ihrerseits nicht mehr auf Legalität sich berufen kann. »Die Unterscheidung von -gewaltlos- und >gewaltsame ist somit nur systemimmanent verstehbar und auf Konflikte, die das System selbst nicht in Frage stellen, anwendbart-s.« Will die Gewaltlosigkeit innerhalb des Systems, welches die Gewalt im Recht monopolisiert hat, Änderungen qualitativer Art herbeiführen, so ist nur der äußeren Gestalt nach Zwang abwesend, denn »Gewaltlosigkeit ist zumeist nur eine andere Form der Gewalt«136. Gewaltlosigkeit, so folgert Rammstedt für genuin anarchistisches Denken, wäre dann nur dort auszumachen, wo das Bestehende prinzipiell negiert wird, was wiederum systemimmanent gar nicht erfaßt werden könnte, sondern nur als umstürzende Gewalt verstanden wird.

---

132. N. Luhmann: Soziologie als Theorie sozialer Systeme, KZfSS 19, 1967, S. 617.

133. Assoziativ sei erinnert an eine Passage in *F. Overbecks* Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie, Neudruck Darmstadt 1963, welche *K. Bartb* (Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie, 1920, in: Die Theologie und die Kirche, S. 7) erwahnc: O., der den Bann der »Bibel als religiöses Denkmal. zugunsten wirklicher historischer Kritik brechen will, betont, »daß wir Menschen überhaupt nur vorwärts kommen, indem wir uns von Zeit zu Zeit in die Luft stellen und daß unser Leben unter Bedingungen verläuft, die uns nicht gestatten, uns dieses Experiment zu ersparen« (S.77).

134. In: Angelus Novus, Frankfurt am Main 1966, S. 42-66. - Den verschlungenen Verbindungslinien zwischen *Benjamin* und Anarchisten nachzugehen, drängt sich von der Arbeit »Der Sürrealismus« geradezu auf (l. c., S. 200-215).

135. Rammstedt, l. c., S. 25. – Analog hierzu hat *K. M. Michel* Entwürfe repressionsfreier Institutionen kritisiert; sie »enthalten Prämissen, die ihrerseits Zwang implizieren. (Herrschaftsfreie Insntunonenj, in: Kursbuch 19, S. 163-195; Zitat S. 174).

136. Rammstedt, ibd.

Die Setzurig einer anarchistischen Moral als systemtranszendenter aber beruht darauf, daß die Beziehungen zur systemimmanenten Macht abgebrochen sind, daß mithin zum Beispiel Staatsorgane und Revolutionäre von grundsätzlich verschiedenen, inkommensurablen Situationsdeutungen ausgehen und sich wechselseitig der Gewalt bezichtigen müssen - ohne Rücksicht auf die Form der Handlungen, die auf beiden Seiten als gewaltlos gelten mögen.

Diese systemtheoretische Deutung, die im Blick auf die Texte anarchistischer Autoren zwar überspitzt anmuten mag, wurde hier referiert, um von einem anderen Ansatz her das zu erhellen, was zuvor als »unbestimmte Negation-s und »reine revolutionäre Transzendenz« am Anarchismus beschrieben und immanent kritisiert werden sollte. Am Paradigma der Gewalt zeigt sich, daß der Anarchismus, statt Bestehendes konkret zu kritisieren, in unvermittelter Distanz dazu verharrt. Statt um die bestehende Welt zu kämpfen, verschreibt man sich allzuleicht der Illusion einer Gegenwelr'V,

An der anarchistischen Kritik von Herrschaft wurde schon deutlich, daß, je totaler der Repressionszusammenhang empfunden wird, dessen Negation desto umfassender sein muß - bis zur »Großen Weigerung«. Der Druck, der zunächst nur von wenigen mit unerhörter Sensibilität erfahren sein mag, ruft umfassende Kritik hervor, welche ihrerseits das Sensorium vieler schärfen und die Empörung von Massen stimulieren kann. Soweit also läßt sich Anarchismus als hochempfindlicher Seismograph für die Erschütterungen durch herrschenden Zwang und bestehende Gewalt verstehen. Wird aber dieser Zwang nur von wenigen empfunden und dennoch als solcher zur Legitimationsgrundlage der gewalttätigen Empörung Einzelner, so schneidet die direkte Umsetzung derartiger Erfahrung in Aktionen die Möglichkeit ab, zu einem von vielen geteilten Verständnis des Unrechts zu gelangen: die mögliche Stellvertretung in der Situationswahrnehmung schlägt um in die Usurpation von Handlungs- und Verständigungsmöglichkeitent'".

Solche punktuelle Wiederherstellung des leerausgegangenen Lebens in der Empörung des Augenblicks statt in solidarischer gesellschaftlicher Praxis ist dennoch der verständliche Ausdruck dessen, der mit maß-losem Anspruch eine menschliche Solidarität einklagt, welche in Vergangenheit und Gegenwart verweigert wird. Die Maßlosigkeit der Negation folgt der Maßlosigkeit der Frage, die keine Antwort findet und sich nicht beruhigen läßt. Anarchismus ist daher so lange unabgegolten, als es Fragen gibt, die, wahnwitzig vielleicht, über alles bisher erdachte Maß hinausgehen. Der Theologe mag hier an das »Harren

137. Wie das Problem der Systemtranszendenz bei unendlicher Ausdehnung der Systemgrenzen zu einer neuen Regression des Individuums führt, zeigt eine kleine Arbeit über Normalität und Schizophrenie. *R.* D. *Laing:* Phänomenologie der Erfahrung, Frankfurt am Main 1969. 1st das »Normale« das »Schizophrene« in einer ausweglosen Welt, so bleibt nur die Flucht in beliebige private Erlebniswelten.

138. Cf. *Habermas'* Einleitung zu: Antworten auf Herbert Marcuse, l. c., S. 16: -Gewalt kann legitim nur in dem Maße *gewollt* und emanziparorisdr wirksam werden, in dem sie durch die drückende Gewalt einer als unerträglich *ellgemein* ins Bewußtsein tretenden Situation *erzwungen* wird« (im Or, zum Teil kursiv). Daß dies _Allgemeinec an einer durch Gewalt definierten Situation nicht eindeutig ist (die Mehrheit allein kann schwerlich als Maßstab dienen), betont *Michel,* l. c., S. 190 ff., gegen *Habermas* zu Redit, zugleich verweist er auf dessen Postulat herrsdiaflsfreier Kommunikation. Wäre diese gegeben, ließe sich wohl jenes _Allgemeine« namhaft machen, Die hier unausweidtliche Aporie ist *dem* Theologen nicht fremd: die Funktion eines Utopikums als Kriterium.

der Kreatur« erinnern oder, mit *Klaus Heinrich,* an die Frage des Buches Jona: »wie es möglich sei, weder Gott noch sich selbst noch die große Stadt Ninive zu verraten«139.

W. Lienemann *69 Heidelberg, Ludol/-Krehl-Straße 25*

139. 1. c., S. 22.

25 Jahre UNO

Von

JOHANNES DE GRAAF

Die Organisation der Vereinten Nationen feiert in diesem Jahre ihren fünfundzwanzigsten Geburtstag (am 26. Juni 1945 wurde in San Francisco von 50 Staaten die Charta unterschrieben, der 24. Oktober 1945 war der erste »Tag der Vereinten Nationen«). Der heutige General-Sekretär der Organisation, *U Thant,* hat in seinen bekannten Zehn Wünschen, geäußert am 26. Juni dieses Jahres, die ethisch normative Gesinnung zum Ausdruck gebracht, ohne welche die Organisation nicht funktionieren kann. Das war kein billiges frommes Votum, sondern ein ernster Aufruf. Nach der Meinung Thants haben wir nicht mehr als zehn Jahre vor uns, in denen die Organisation der Vereinten Nationen entweder effektiv wird oder verschwinden wird.

Aus allen Kommentaren in der ganzen Welt zu diesem Jubiläum wird klar, daß die Organisation der Vereinten Nationen in diesen 25 Jahren zu wenig das Instrument geworden ist, das die bedrohte Welt von heute braucht, um ihre Probleme und Aufgaben zu lösen. Man kann diesem Urteil im großen und ganzen nur zustimmen. In diesen 25 Jahren hat die UNO nicht nur in finanzieller Hinsicht, sondern weithin auch moralisch und politisch von der Hand in den Mund gelebt. Die meisten Resolutionen sind Papier geblieben und bestätigen nur den Aphorismus des französischen Moralisten: "Die Heuchelei ist der Tribut, den die Boshaftigkeit der Tugend leistet-e (l'hypocrisie, c'est l'hommage, que le vice rend à la vertu).

Es ist auch unzweideutig ersichtlich, worin die vornehmste Ursache der Machtlosigkeit der Vereinten Nationen liegt: die Struktur emer Assoziation souveräner Staaten: die UNO kann nur empfehlen, niemals befehlen; ihre Empfehlungen sind rechtlich unverbindlich.

Trotz alledem und noch viel mehr Enttäuschungen in diesen 25 Jahren kann man von dem Phänomen UNO fasziniert sein. Es wird hier ein ununterbrochener Kampf geführt, um (einen Ausdruck von *lohn Kennedy* verwendend) der Welt Sicherheit in Verschiedenheit zu schenken (to make the world safe for diversity).

Es ist der Kampf für ein internationales Ethos in einer pluralistischen Welt. Dieser Kampf wird geführt an einer Front, an der jede Zusammenarbeit erobert werden muß gegen internationale Anarchie, wo mit internationalem Recht experimentiert wird in einer Welt, in der die Gesetze des Dschungels vorherrschen: das Recht der Stärksten, die Gewalt der Mächtigen, die Arroganz der Reichen.

In ihrer Machtlosigkeit und Schwachheit ist die UNO aber auch eine Antizipation der Zukunft, wenn wir überhaupt Zukunft haben werden. Ich meine folgendes:

Im Zeitalter der nuklearen, biologischen, chemischen, meteorologischen Waffen ist der Weltfrieden Vorbedingung des Fortbestehens der menschlichen Gattung geworden. In der Bewegung für die von allen Politikern notwendig erachtete Verhütung eines Weltkrieges liegen immer wieder drei Gesichtspunkte miteinander in Widerstreit: der *hegemonistische* (Weltfrieden durch die Hegemonie eines - sei es einigermaßen differenzierten, aber doch *eines* politischen und idoelogischen Systems), zweitens der *balancistische* (Gleichgewicht der Mächte, unklares Gleichgewicht der Großmächte, Gleichgewicht des Schreckens als Grundlage für die Erhaltung des Friedens) und drittens der *mon-*

dialistische Gesichtspunkt (Schaffung internationaler und übernationaler Organe, Vertretung der nichtstaatlichen, aber allgemein-menschlichen Interessen auf der höchsten Ebene einer »Weltinnenpolitik«).

Der hegemonistische Gesichtspunkt hat keine Zukunft, sie provoziert den Antagonismus der Blöcke und führt zu unbegrenzter Eskalation in die Richtung der Massenvernichtung. Der balancistische Gesichtspunkt ist mit Recht ein »Gleichgewicht des Schreckens« genannt worden und außerdem ist der Ausdruck »Gleichgewicht« ein Euphemismus für Wettrüsten, Schlag und Gegenschlag in Revolutionen und Kontrarevolutionen, Spionage und Kontraspionage usw,

Es gibt keine Evidenz, daß aus dem Gleichgewicht der Machte eines Tages die internationale Rechtsordnung, die den Weltfrieden sicherstellt, geboren wird. Dazu braucht man einen dritten, selbständigen Faktor; dies ist der mondialistische Gesichtspunkt. Die UNO ist eines der Zeichen, daß Hegemonisten und Balancisten doch nicht mehr ohne Mondialismus auskommen. Allmählich wird durch das einfache Faktum des Existierens der UNO der Mondialismus eine Gegebenheit des Bewußtseins. Man soll auch die Tatsache nicht unterschätzen, daß in den internationalen Organisationen täglich Tausende von Menschen im Suchen nach haltbaren Grundlagen für fruchtbare internationale Zusammenarbeit auf den speziellen Teilgebieten der wachsenden gemeinsamen menschlichen Interessen geübt werden.

Besondere Aufmerksamkeit möchten wir in dieser Zeitschrift dem Thema der *Menschenrechte* im Rahmen des UNO-Jubiläums widmen. Auch hier liegen positive und negative Züge im Gesamtbild vor. Als 1948 die allgemeine Erklärung der Menschenrechte von den Vereinten Nationen angenommen wurde, haben die meisten Delegierten sich mit großer Zurückhaltung über die normative Kraft dieses Dokumentes geäußert. Es wurde darauf hingewiesen, daß es kein Vertrag, sondern nur eine Erklärung sei; man unterstrich, daß die Versammlung diese Erklärung proklamiert als ein »von allen Nationen anzustrebendes Ideal«. Aber bald fingen die Menschenrechte an zu funktionieren als Beurteilungsmaßstab zum Beispiel für die Berichte über die Trustgebiete (G. A. res 446 [V][1] 1950). Im Jahre 1960 wurde mit großer Mehrheit die sogenannte »Dekolonisationsresolution« von der Vollversammlung angenommen. Der letzte Paragraph dieser Resolution lautet: »Alle Staaten sollen die Bestimmungen der Charta der Vereinten Nationen, *der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* und dieser Resolution treu einhalren« (sshall faithfully observe«, G. A. res 1514 [XX]). Hier wird also von der Vollversammlung der Charta und der Erklärung der Menschenrechte die gleiche normative Autorität zuerkannt. Und es wird in der Sprache des Einhaltens eines Vertrages über die Menschenrechte gesprochen. Daß es sich hier nicht um einen Lapsus handelt, wird bewiesen durch den Wortlaut der 1963 einstimmig angenommenen Resolution gegen jede Form der Rassendiskriminierung, wo wir im letzten Absatz genau demselben Ausdruck begegnen, daß »jeder Staat die Bestimmungen der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vollständig einhalten soll« (G. A. res, 1904 [XVIII]).

Wenigstens in der ethischen und rechtlichen Sprache der UNO haben also die Menschenrechte normative Kraft bekommen. Das ist weniger als verbindliches Recht, aber es ist doch mehr als anfänglich 1948 *gedacht wurde.*

Leider ist es weniger als verbindliches Recht. Das zeigt zum Beispiel die bisherige Geschichte der zwei »Covenants« der Menschenrechte, die am 16. Dezember 1966 angenommen wurden. Es handelt sich hier um ein internationales Abkommen in bezug auf ökonomische, kulturelle und soziale Rechte und ein internationales Abkommen in bezug auf bürgerliche und politische Rechte (International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights and International Covenant on Civil and Political Rights, beide in einer Resolution 2200 G. A. XXI).

Diese beiden Abkommen, die schon seit Ende 1966 zur Unterzeichnung freigegeben sind,

---

1. G.A. = General Assembly (Vollversammlung).
res = Resolution.
Arabische Ziffern deuten die Nummer der Resolution an, römische Ziffern das Jahr seit dem Beginn der Vereinten Nationen (V also: 1950).

haben noch immer nicht die zureichende Anzahl von Ratifizierungen erhalten, die nötig sind, damit sie in Kraft treten können. Etwas ermutigender ist die Geschichte des schon erwähnten internationalen Abkommens »für die Ausschaltung aller Formen der Rassendiskriminierung«, die von 37 Staaten ratifiziert worden ist. Die Kommission für die Verwirklichung ist schon Anfang dieses Jahres zum ersten Male zusammengetreten.

Was die regionalen Entwicklungen betrifft, ist allgemein bekannt, daß seit 1953 ein Europäischer Vertrag für den Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten in Kraft ist. Weniger bekannt ist, daß am 22. November 1969 in Costa Rica ein Amerikanischer Vertrag für den Schutz der Menschenrechte von den OAS-Staaten angenommen wurde. Er ist theoretisch besser als der Europäische Vertrag. Zum Beispiel ist die Kompetenz der vorgesehenen Kommission um individuelle Klagen zu behandeln nicht (wie in Europa) abhängig von der Zustimmung des betreffenden Landes. Auch. sind die ökonomischen, sozialen und kulturellen Rechte stärker hervorgehoben. Aber ... er ist noch. nicht von der benötigten Anzahl der (lateinamerikanischen!) Staaten ratifiziert worden. Und gerade in dieser Gegend brauch.en wir den internationalen Schutz der Menschenredire vielleicht mehr als sonstwo!

Es liegt schon seit Jahren bei der UNO ein Antrag vor, daß die UNO ein hohes Kommissariat für den Schutz der Mensch.enrech.te ernennen soll. Dieser Antrag wird von einer Sitzung zur anderen verschoben. Und er scheint dringender als je. Es ist hier in dieser Zeitsch.rift wohl angebracht, den offenen Brief zu erwähnen, den der Generalsekretär des Weltkirch.enrates, *Dr. E.* C. *Blake,* im April dieses Jahres an *U Thant* geschickt hat, in dem er um eine Initiative bittet, um der deutlich zunehmenden Tendenz entgegenzuwirken, daß Regierungen im Namen von Gesetz und Ordnung gegen ihre Bürger vorgehen in einer Weise, die die Mensch.enrechte ignorieren. Blake gibt in seinem Brief eine Liste von Ländern, von der er sagt, daß sie nicht erschöpfend ist (Angola, Brasilien, Tschechoslowakei, Griechenland, Guatemala, Lesotho, Mozambique, Rhodesia, Südafrika, USA und UdSSR).

Von Anfang an ist es ein Anliegen der UNO gewesen, den Kampf gegen Armut, Hunger, Analphabetismus und für Entwicklung, Schutz von Kindern und Flüchtlingen entweder zu stimulieren und koordinieren, oder selbst in diesen Bereichen die Initiative zu ergreifen. Die sogenannten spezialisierten Organisationen (UNESCO, Welt-Gesundheits-Organisation, UNICEF usw.) zeugen davon in ihrer durchaus konstruktiven Arbeit.

Man spricht jetzt in UNO-Kreisen von dem »zweiten Dezennium« (1970-1980) der Entwicklung. Ein Plan für zehn Jahre ist von einer UNO-Arbeitsgruppe entworfen worden. Den gemeinsamen Einsichten dieser internationalen Arbeitsgruppe nach sollen die reichen Länder ihre Zollmauern abbauen; eine Weltwirtschaft mit mondialer Arbeitsteilung wird anvisiert. Auch hier, wie in dem Bereich der Abrüstungs- und Sicherheitsprobleme wird der mondialistisch.e Gesich.tspunkt, das Denken und Handeln in Konzeptionen der »Weltinnenpolirik« eine Gegebenheit des Bewußtseins, die zu signalisieren uns in ethischer Sicht wichtig scheint.

Die Entwicklungsländer haben einander gefunden in der »Charra von Algerien« und versuchen, die für sie notwendige Urnstrukturierung der Weltwirtschaft durch die Organe der UNO durchzusetzen.

In diesem Bereich der Entwicklungsproblematik und Weltwirtschaft bietet die »zweite Entwicklungsdekade« der UNO eine Gelegenheit, um die ganze Konzeption der Entwicklung neu zu durchdenken mit mehr Einsicht in die sozialen und politischen Aspekte, was zu einer revolutionierenden Revision der internationalen ökonomischen Beziehungen führen wird oder in unübersichtliche, machtlose internationale Apparate festlaufen wird. Die Entscheidungen in diesem Bereich werden für die Zukunft der UNO genauso wichtig sein wie in dem Bereich der Sicherheit und des Friedens; vielleicht sind sie die Bedingung für Erfolge in diesem letzten Bereich..

Die gegenseitige weltumfassende Abhängigkeit der Völker ist offenkundig. Verständigung ist unmöglich. ohne ein Minimum an Verstehen, und Verstehen ist unmöglich. ohne ein Minimum an vorausgesetzter gemeinsamer Mensch.lich.keit, an

internationalem Ethos in einer weltanschaulich, polirisch und ideologisch pluralistismen Völkerwelt. Die wachsende Normativität der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zeigt, daß ein internationales Ethos nicht unmöglich ist. Die flagranten Verletzungen der Menschenrechte in der heutigen Welt machen einen zwar nicht optimistisch für die nächste Zukunft; aber sie sollten uns nicht vorbeisehen lassen an der trotzdem wachsenden Normativität im internationalen Ethos, die gerade dazu beiträgt, daß die Verletzungen als unerträglich empfunden werden. Ethos wächst immer auch aus diesen Kontrasterfahrungen.

Die Kirchen haben, wenigstens in ihren internationalen Gremien, in den letzten 25 Jahren ein lebhaftes Interesse an der UNO gezeigt, und man sollte hoffen und in der Hoffnung auch dazu beitragen, daß die nationalen Kirchen ihre Regierungen zu einer weniger unverbindlichen UNO-Politik drängen. über die Chance der Kirche, das internationale Ethos zu radikalisieren habe ich vor einigen Jahren etwas geschrieben; ich werde das hier nicht wiederholen[2].

Man ist bei diesem UNO-Jubilaum geneigt, eine - durchaus realistische -- Wunschliste aufzustellen. Sie könnte sehr lang werden. Das Wesentliche scheint zu *sein:*

1. Universale Mitgliedschaft (China!)
2. Ratifizierung der Menschenrechts-Verträge.
3. Hohes Kommissariat für die Menschenrechte.
4. Dynamische Koordination der Entwicklungspolitik.
5. Einschaltung der Friedensforschung in die Vorbereitung neuer Abrüstungs- und Sicherheitsverträge.
6. Ratifizierung der bestehenden und Vorbereitung neuer Verträge in bezug auf biologischeund chemische Waffen.
7. Wiederbelebung des Internationalen Gerichtshofes und Entwicklung des Internationalen Rechts als Instrument für Friedliche Veränderung.

Man könnte die Wunschliste auch in einem Satz zusammenfassen: Die Förderung der Entwicklung einer Weltrechtsordnung, die nicht nur für alle Staaten, sondern auch für individuelle Personen gültig ist, und im Zusammenhang damit die Entwicklung neuer Methoden internationaler Gesetzgebung, so daß das Internationale Recht adäquat reagieren kann auf die rapide Zunahme von Staaten und ihre komplizierter werdenden gegenseitigen Beziehungen.

Aber je länger man diese Wünsche zu formulieren versucht, desto mehr wird man davon überzeugt, daß die wesentlichen Entscheidungen innerhalb der Staaten getroffen werden müssen, daß die UNO nur leben kann, wenn sie wächst, aber nur wachsen kann, wenn die Nationen sich vereinigen in einer neuen Gesinnung.

Die Organisation der Vereinten Nationen bleibt bisher die einzige weltumfassende politische Institution für die Förderung und Erhaltung von Frieden und Gerechtigkeit in weltweiter Sicht. Wenn man sich klar macht, was das an Organisation, Personal, Finanzen mit sich bringt, kann man sich niehr vorstellen, daß eine alternative Organisation, wie diese von seiten der Kritiker der bestehenden UNO bisweilen vorgeschlagen wird, überhaupt möglich sei. Die einzige Zukunft liegt in der Verbesserung und Stärkung der bestehenden UNO. Sie ist ein fragiler, aber lebendiger Organismus, der die Antagonismen der geteilten Völkerwelt widerspiegelt, aber auch in der gemeinsamen Hoffnung der Menschheit verwurzelt ist. Ihre ethische Bedeutung liegt in der wachsenden Nonnativität der Menschenrechte und in der zunehmenden Bedeutung des mondialen Gesichtspunkres in Fragen von Frieden und Gerechtigkeit,

---

2. ökumenisme Rundschau, 15. Jahrgang, Heft 1, Januar 1966.

Proj. Dr.]. *de Graaf*

de Bilt bei Utrecht (Holland), Park Arenberg49

»Gesandt in die Welt« - Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 1970

(Evian, 14.-24.7.1970)

VON TRUTZ RENDTORFF

Eine große Weltkirchentagung wie die V. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes kann man als den Testfall für die Frage betrachten, welche Einsichten und Zielvorstellungen von einzelnen Gruppen in der Theologie und in den Kirchen die Kraft haben, sich im allgemeinen kirchlichen Bewußtsein als Konsensus zur Geltung zu bringen. Kirchliche Konferenzen dieser Art leisten nicht so sehr eigene, präzise und produktive Arbeit, sondern sind dazu da, ein solches Fazit aus der theologischen Arbeit und dem kirchlichen Handeln zu ziehen, das denjenigen Stand formuliert, der bereits einer allgemeinen Anerkennung fähig ist. Der Prozeß zu einer solchen gemeinsamen Orientierung ist dann besonders schwierig, wenn die beteiligten Kirchen so unterschiedliche theologische und lebenspraktische Situationen repräsentieren, wie das gerade in Evian offenbar wurde. Dann spitzt sich die Frage darauf zu, ob durch den unvermeidbaren kirchlichen Pluralismus hindurch eine gemeinsame und verbindliche Fragestellung sich Ausdruck verschaffen kann, die so etwas wie einen öffentlichen Konsensus begründet.

Ein solcher Konsensus ist auf der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes eindeutig ausgesprochen und durch die Reaktion der Versammlung bestätigt worden in dem Hauptvortrag von *Heinz Eduard Tödt* über "Schöpferische Nachfolge in der Krise der gegenwärtigen Welt«. Er setzte den theologischen Akzent kontrapunktisch zum Interesse individueller Heilsvergewisserung mit der These, die Rechtfertigung des Evangeliums vollziehe sich als Menschheitsgeschehen, als Weltgeschehen. Der Mensch, dem die individuelle Frage nach Gott entglitten sei, wisse sehr wohl, daß er zum Subjekt der Menschheitsgeschichte bestimmt sei. Alle Fragen nach der individuellen Integrität des Menschen seien hineingerissen in das Weltgeschick. Freiheit, Versöhnung, Hoffnung können deshalb glaubwürdig nur in der Dimension der Menschheitsgeschichte bezeugt werden. Die Frage lautet dann: "Können wir den zerstörerischen Selbstwiderspruch der Menschheit einfach hinnehmen? Können wir uns mit der theologischen Feststellung begnügen, dieser Widerspruch sei eben Ausdruck menschlicher Sünde und daher in seinen bösen Folgen nicht zu beseitigen?« Eine konstruktive Antwort auf diese Frage muß sich mit der wissenschaftlichen Vernunft verbinden. Daraus folgt die anspruchsvolle These: "Heute Fallt der Christenheit eine zentrale Mitverantwortung für die Freiheit und humane Orientierung der Wissenschaft zu. Aber sie hat bisher kaum Organe und Institutionen, mit denen sie diese Verantwortung wahrnehmen kann; denn die Kirchen leben praktisch mit geringer Kenntnis der WlSSenschaftsprobleme.« Diese These wurde dann in einer produktiven Entfaltung der Zwei-Reiche-Lehre fortgeführt, die als Kanon der Auslegung Luthers eigenes kritisches Verhalten gegenüber den politischen und gesellschaftlichen Kräften seiner Zeit heranzog. »Luther mißt mit großer Strenge das praktische Tun der Regierenden an dem gnädigen Willen Gottes und an der konkreten Bedürftigkeit der Menschen, nach der sich Vernunft und Liebe ausrichten sollen. Politik, Recht, Wirtschaft und Wissenschaft existieren - unbeschadet aller Unterscheidung der Kompetenzen - nicht eigengesetzlich in einem abgesonderten Raum, sondern bedürfen der kritischen Zurechtweisung. Diese zu üben sind diejenigen verpflichtet, die auf Grund der Erneuerung ihres Denkens danach fragen, was denn nun der gute, vollkommene Gotteswille ist.« Kriterium dieser Urteilsbildung aber muß die Menschenwürde sein. "Theologisch gesehen sind die Menschen in ihrer Würde unwiderruflich bestätigt worden, indem Christus sie als seine Brüder angenommen und für sie sein Leben gegeben hat. Niemand steht in größerer Solidarität mit Christus als der leidende Mensch. Wir aber haben uns zu prüfen, welches Gewicht die ge-

genwartagen Verletzungen von Würde und Recht unserer Mitmenschen für unseren Glauben, für unser Gewissen haben.«

Mit diesem Vortrag ist deutlich zum Ausdruck gekommen, daß die sozialethische Dimension des kirchlichen Auftrages nicht eine spezielle Fachdisziplin der Theologie ist, sondern die zusammenfassende und allgemeine Orientierung überhaupt abgeben muß. Da die Verlegung der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes von Porto Alegre in Brasilien nach Evian am Genfer See im Kern bedingt war durch eine tiefe Unentschiedenheit der beteiligten Kirchen in der Frage ihrer Weltveranwortung und ihrer Haltung gegenüber konkreter Verletzung von Menschenrechten, war von vorneherein deutlich, daß diese Konferenz zu großer Ehrlichkeit verpflichtet war und sich nicht in vollmundigen und programmatischen Erklärungen zum Richter über die Welt aufwerfen konnte. Aber diese Unsicherheit ist deutlich beim Namen genannt worden mit dem Erfolg, daß für die Lutherischen Kirchen nunmehr ein Klärungsprozeß begonnen hat, der in Richtung auf eine volle und verbindliche Anerkennung ihrer Weltverantwortung verläuft. Das objektive Gewicht dieser Aufgabe muß sich allerdings noch durchsetzen gegenüber sehr vielen subjektiven Vorbehalten, die auch auf dieser Konferenz gegenüber der Zentralstellung sozialethischer Orientierung erhoben wurden. Diese Vorbehalte kristallisierten sich um ein Votum von Bischof *Hans-Otto WölbeT,* dessen Absicht es war, eine grundsätzliche theologische Diskussion im Rahmen der Vollversammlung zu provozieren. »Nachdem wir unsere Bedrückung und unsere Verantwortung angesichts von Ungerechtigkeit, Unfreiheit und Unfrieden in der Welt bekundet haben, möchten wir klar und uneingeschränkt nicht nur von gesellschaftlichen Problemen, sondern von der Verantwortung des einzelnen in der Gesellschaft und hier nicht nur von seiner Abhängigkeit von äußeren Strukturen, sondern von dem Chaos seiner individuellen Struktur spredien.« Im Hintergrunde aller Probleme stehe eine destruktive Determination des menschlichen Wesens, die Sünde. "Wir müssen uns selbst ändern. Wir brauchen nicht nur ein neues Bewußtsein, sondern eine Veränderung unseres Wesens und unseres Willens.« Wölber wollte die Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit gleichsam von innen her aufnehmen und verstärken. »Indem wir dieses alles bedenken, rufen wir die von Krisen geschüttelte Menschheit nicht allein zur gesellschaftlichen Verantwortung auf, sondern zu einem Leben des Glaubens und des Gebets. Wir sind überzeugt, daß im Hintergrund unserer Nöte eine Katastrophe unserer Beziehung zu Gott steht, die uns alle Maßstäbe für unser Menschsein und die Möglichkeit eines neuen Geistes raubt.« In der Diskussion wurde dann der Eindruck erweckt, als handele es sich hier um eine Alternative zur gesellschaftlichen Dimension der Wirklichkeitserfahrung. Und es erhoben sich dann die Stimmen, die dem Tenor Ausdruck verliehen, wichtiger als alle gesellschaftliche Orientierung sei die Verkündigung des Evangeliums, die Zuwendung zum Gebet und zum Glaubensleben. Doch muß eindeutig festgestellt werden, daß es sich hier um eine falsche und verzerrte Alternative handelt. Die Frage ist vielmehr, wie in den unausweichlichen Horizont der gesellschaftlichen und sozialethischen Thematik die Gesichtspunkte der Individualität und der Wahrhaftigkeit unmittelbarer Lebenserfahrung eingebracht werden können. Damit ergibt sich jetzt aber ein neues Gefälle der theologischen Fragestellung. An die Stelle der Nachrangigkeit der scheinbar »äußeren« Lebensprobleme zur eigentlichen, persönlichen Wirklichkeitserfahrung ist die Vorrangigkeit der aktuellen Problematik der Menschheitsgeschichte getreten. Sie gibt den verbindlichen Rahmen ab, innerhalb dessen die von der Tradition und der Frömmigkeit vorgegebenen Fragestellungen neu durchdacht werden müssen. Doch kann der Zusammenhang und die Spannweite der theologischen Thematik auf einer solchen Konferenz nur gleichsam in ihren Grenzwerten sichtbar werden, weil die konkreten Diskussionen sich ja in Sektionen vollziehen, die schon von ihrer Zusammensetzung her einer Segmentierung des theologischen Interesses Vorschub leisten.

Es war deshalb für diese Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes eine konkrete Testfrage, wie sie sich mit den Gründen auseinandersetzen würde, die zur Verlegung des Konferenzortes geführt haben. Die zum Teil

unterschwellig, zum Teil öffentlich geführte Kontroverse zu diesem Problem kann als der eigentliche rote Faden der Konferenz angesehen werden. Das Ergebnis dieser Kontroverse aber verdient allgemeine Beachtung. Es ist eine *Erklärung zur Frage der Menschenrechte,* die als der konkrete Vermittlungspunkt zwischen der geistlichen Orientierung der Kirchen und ihrer realen Weltverantwortung begriffen worden sind. Die Entstehung dieser Erklärung in ihren Einzelheiten zu beschreiben, wäre ein eigener ausführlicher Bericht. Aber der wesentliche Inhalt, der mit überwiegender Mehrheit gebilligt worden ist, soll hier doch zitiert werden:

»Das Wort -Brasilien- hat sich den Delegierten der Fünften Vollversammlung des LWB unauslöschlich eingeprägt. Herausgefordert durch das Thema -Gesandt in die Welt< hat die Vorbereitungsarbeit dieses Thema weitgehend symbolisch auf dies lateinamerikanische Land angewandt.

Die Vollversammlungssektion, deren Thema Verantwortliche Teilhabe an der heutigen Gesellschaft ist, insbesondere die Untersektion ökonomische Gerechtigkeit und Menschenrechte können die Tatsache nicht übersehen, daß es in dem Land, das wir als Versammlungsort vorgesehen hatten, dramatische und offenkundige Verletzungen von Menschenrechten gibt.

Doch Brasilien ist nicht das einzige Problem. Unsere Sorge reicht sehr viel weiter - und hat es mit einer nahezu universalen Krise zu tun, die durch eine zunehmende Verletzung von Menschenrechten symbolisiert wird. Brasilien ist nur die Demonstration eines Zustandes, der auch in vielen anderen Ländern herrscht.

Die Sorge dieser Versammlung richtet sich auf die Verweigerung von gottgegebenen Menschenrechten, wo und wann und aus was für Gründen immer sie stattfindet.

Die Fünfte Vollversammlung des LWB ist sich sehr genau des Verlustes menschlicher Gerechtigkeit bewußt, der Millionen von Menschen überwältigt hat und sie praktisch der Möglichkeit beraubt, sich selbst zu helfen. Sie erkennt die Anzeichen solchen Verlustes in der Gewalt gesellschaftlicher und politischer Lebensbedingungen in einer Reihe von Ländern, bis hin zu der Unterdrückung politischer Rechte, Gefangennahme und Folter.

Weiter beklagen wir, daß Menschenrechte auch durch die weniger gewaltsamen Wirkungen ungerechter sozialer und ökonomischer Systeme vorenthalten werden, in einigen Fällen auf dem Wege der Ausbeutung durch reiche Grundbesitzer, in anderen Fällen durch das Verfahren bei größeren industriellen Entwicklungen, die oft von Bewohnern anderer Länder kontrolliert werden. Es ist offenkundig, daß die Opfer solcher Maßnahmen in Hunger, Elend und Hoffnungslosigkeit gestürzt werden.

Angesichts solcher Umstände fordert die Fünfte Vollversammlung des LWB ihre Mitgliedskirchen dringend zu folgendem auf:

1. Die Kirchen werden aufgefordert, für Wege, Mittel und Impulse zu sorgen, daß die Mitglieder die allgemeine Erklärung der Menschenrechte studieren und die Anwendung dieser Erklärung auf die Zustände innerhalb der Nationen dieser Mitgliedskirchen untersuchen.

2. Besondere Aufmerksamkeit sollte jenen Artikeln der Erklärung gewidmet werden, die heutzutage am offenkundigsten verletzt werden, nämlich:

Art. 3 über Leben, Freiheit und Sicherheit;

Art. 5 über Folterungen und Strafen;

Art. 9 über Gefängnis und Ausweisung;

Art. 10 über das Recht auf einen gerechten Prozeß;

Art. 18 über Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit;

Art. 19 über Meinungs- und Redefreiheit.

3. Die Kirchen werden aufgefordert, besondere Aufmerksamkeit einer wünschenswerten Ausweitung dieser Erklärung zu widmen, sei es durch Interpretation oder Ergänzung, um den Rechten von Gruppen und Gesellschaftsformen Nachdruck zu verleihen, als Ergänzung der Freiheiten, die dem einzelnen zugesichert werden.

4. Die angemessenen Stellen des LWB werden aufgefordert, zunehmend auf die Notlage derjenigen zu reagieren, die gefangen oder sonst aus Gewissensgründen verfolgt sind und die humanitäre oder soziale Unterstützung brauchen auf Grund ihres Kampfes gegen Unterdrückung. Solche Unterstützung kann Stipendien für Exilierte einschließen wie auch Sozial- und Entwicklungsdienste in den von Kolonialherrschaft befreiten Gebieten und legale

Hilfe, Repräsentation und Zusammenarbeit mit den Organisationen, die auf solche Aktivitäten spezialisiert sind."

Für die sozialethische Arbeit des Luthertums hat diese Erklärung in mehrfacher Weise Bedeutung. Die Verpflichtung gegenüber den Menschenrechten stellt für die Ethik die Verbindung her zwischen der Arbeit, die die theologische Kommission des Lutherischen Weltbundes vor der Vollversammlung abgeschlossen hat und die in dem Bande "Humanität und Herrschaft Christi" von *Ioar Asheim* herausgegeben ist. Es ist also nicht nur ein zufälliges Produkt, das unter dem Eindruck der brasilianischen Situation zustande gekommen ist. Vielmehr kann man davon sprechen, daß sich hier eine langfristige Orientierung der lutherischen Ethik ausspricht. Sodann wird in der Erklärung deutlich, daß jede konkrete Wahrnehmung dieser Verpflichtung Hand in Hand gehen muß mit einer genauen Analyse der gesellschaftlichen und politischen Strukturen, durch die die Erfüllung der Menschenrechte ermöglicht oder verhindert wird. Es kann also nicht beim bloßen ethischen Appell bleiben. Hier zeigte sich insbesondere, daß die Kompetenz einer solchen Konferenz nicht dazu ausreicht, die hier notwendige Arbeit selbst zu leisten. Aber sie enthält einen nachdrücklichen Hinweis auf diese Aufgabe. Gesellschaftsanalyse im Dienste der Menschenrechte, das ist ein Programm, das durchaus den Anspruch auf Beachtung erheben kann. Schließlich ist diese Erklärung ein Beleg dafür, daß die Vollversammlung rrotz sehr heftiger interner Auseinandersetzungen um die Verlegung des Konferenzortes wenigstens in diesem entscheidenden Punkte zu einer gewissen Klarheit darüber gekommen ist, welche Konsequenzen sie aus ihren eigenen Aporien zu ziehen hat.

Diese Erklärung zu den Menschenrechten ist aus der Arbeit der Sektion III hervorgegangen, deren Thema lautete"Verantwortliche Teilhabe an der heutigen Gesellschaft«. Wenn der offizielle Konferenzbericht vorliegt, wird sich im einzelnen prüfen lassen, welches Gewicht die Arbeit dieser Sektion tatsächlich für die Zukunft des Lutherischen Weltbundes haben kann. Ihre vorherrschenden Themen waren die Erziehung, die Probleme der Entwicklung, die Frage der ökonomischen Gerechtigkeit und die christliche Friedensaufgabe. Bei allen diesen Themen zeigte es sich, daß es noch keinen selbstverständlichen Standard der Verständigung in den hier angeschnittenen konkreten gesellschaftlichen Problemen gibt. Aber das signalisiert ja nur den gegenwärtigen Stand der christlichen Ethik. Sie ist auf der ganzen Linie veranlaßt, über die traditionellen Bestände ihrer Theoriebildung hinauszugehen, und sieht sich dabei Fragestellungen gegenüber, die noch nicht zum festen Besitz des christlichen Bewußtseins gehören. Entgegen der Meinung, daß es sich hier vorwiegend um Fragen des christlichen Handelns, der unmittelbaren Aktion drehe, wurde gerade in der Arbeit der Sektion III deutlich, welch hohes Maß an Theoriebedürftigkeit hier in den Kirchen besteht. Es genügt nicht mehr, sich in diesen Fragen auf die zuständigen Fachleute und Experten zu berufen und zu deren Urteilen lediglich den christlichen Impuls beisteuern zu wollen. Die christliche Ethik muß vielmehr, wenn sie glaubwürdig sein will, in die wissenschaftliche und theoretische Auseinandersetzung selbst eintreten. Ansätze dazu zeigten sich in der Diskussion, wo nach den Gründen für Unterentwicklung, Welthunger und Elend gefragt wurde. Es wurde klar herausgearbeitet, daß in diesen entscheidenden Fragen heute ein sehr prinzipieller Theoriestreit zu beobachten ist, an dem die christliche Urteilsbildung nicht vorübergehen kann. Es geht um den Streit zwischen derjenigen Theorie, die Entwicklung als die Konsequenz und übertragung von Entwicklungsmodellen aus den industrialisierten Nationen auf die unterentwickelten Länder begreift, und derjenigen Theorie, die als Bedingung für eine sinnvolle und humane Entwicklung eine radikale Veränderung der gegenwärtigen gesellschaftlich-politischen Systeme fordert und mit Gründen meint nachweisen zu können. Da die Kirchen in die Entwicklungsproblematiken im zunehmenden Maße konkret verwickelt sind, werden sie auch an diesem Theoriestreit nicht achtlos vorübergehen können. Daß sozialethische Zielvorstellungen erst mit der systematischen Definition der Prozesse ihrer Verwirklichung konkret werden, läßt sich gerade an diesem Problemkreis besonders deutlich zeigen.

In allen diesen Fragen läßt sich darum ein

Beleg für die Beobachtung von Heinz-Eduard Tödt finden, daß die Kirchen noch nicht in ausreichendem Maße über die Institutionen und Verfahrensweisen verfügen, die sie in den Stand setzen, diese neuen Aufgaben sachgerecht wahrzunehmen. Hier tut sich dann vor allem ein großer Graben in den Möglichkeiten zwischen den verschiedenen Kirchen des Weltluthertums auf. Damit wachsen der neu eingerichteten Studienabteilung des Lutherischen Weltbundes sehr entscheidende Aufgaben der Integration und der Vermittlung zu.

Diesen Sachverhalt kann man darum als ein weiteres signifikantes Ergebnis der Vollversammlung werten. Ihre überlegungen und Diskussionen bestätigen die schon früher gefällte Entscheidung, der Arbeit des Lutherischen Weltbundes durch die Einrichtung einer Studienabteilung neues Gewicht und eine neue, integrative Orientierung zu geben. Der ernüchternde Abstand von der politischen Situation in Brasilien läßt es so immerhin möglich erscheinen, daß die weltweiten Aufgaben des Lutherischen Weltbundes nunmehr auch in den richtigen Proportionen gesehen werden. Das Dominantwerden sozialethischer Zielvorstellungen im Selbstverständnis des Luthertums hat allerdings die Identitätskrise, in die der Lutherische Weltbund durch die Konferenz von Helsinki und die mangelhafte Verständigung über die Rechtfertigungslehre geraten ist, noch nicht überwunden. Aber mir scheint es doch so zu sein, daß damit ein neuer Bezugspunkt gerade auch für die Erörterung zentraler theologischer Themen der Tradition gegeben ist. In diese Richtung wiesen schon die sehr differenzierten Ausführungen von *Hermann Ringeling*, die er bei der deutschen Vorbereitungstagung im Mai d. J. vorgetragen hat (epd-Dokumentation 20/70). Hier ist der Zusammenhang zwischen der sozialethischen Aufgabe der Kirche und der Rechtfertigungslehre noch sehr viel eindringender und weiterreichend analysiert als bei Heinz-Eduard Tödt, Und es ist nur zu bedauern, daß solche theologische Analyse in den Erörterungen der Vollversammlung nicht gewürdigt werden konnte. Aber mir scheint es nur folgerichtig zu sein, wenn die weitere Erörterung dem Weg folgt, den Hermann Ringeling gezeigt hat. Der nächste Schritt wird darum sein müssen, die Vorstellung von einer »politischen Theologie« daraufhin zu überprüfen, ob und wie sie der umfassende Ausdruck für die individuellen und gesellschaftlichen Aspekte der lutherischen Theologie zu sein vermag. Diese Fragestellung war im Kontext dieser Vollversammlung offensichtlich noch nicht spruchreif. Aber wenn man dem theologischen Gefälle, das in Evian sichtbar geworden ist, folgt, dann ist jedenfalls die leidvolle Alternative von individueller oder kirchlicher Theologie und gesellschaftlicher Orientierung im Ansatz überwunden. Diese neue Ebene, die damit erreicht ist, in der Theologie nunmehr präzise und verständlich auszuarbeiten, das dürfte dann die Aufgabe sein, die mit dieser Konferenz für die Kirchen gestellt ist.

Prof. Dr. T. Rendtorff *8 München 71, Linastraße 3*

Buchbesprechungen - Buchhinweise

Keil, Siegfried: Sexualität. Erkenntnisse und Maßstäbe. Stuttgart und Berlin: Kreuz-Verlag 1966.

Keil zählt zu den wenigen jüngeren Theologen, die sich programmatisch und intensiv darum bemühen, Theologie und empirische Forschung zu vermitteln. Hierdurch gelingt ja nicht nur der Anschluß an die Wissenschaft, der führenden Repräsentanz der Rationalität des heutigen Predigthörers. sondern auch die Einführung einer Kontrollinstanz für solche theologischen Behauptungen, die als Reaktion auf Problemsituationen angesehen werden müssen, welche nur noch in Vorstellungssystemen kirchlicher Denker existieren; kurz: durch die Rezeption empirischer Daten wird die Theologie gezwungen, 1. sich mit Problemen zu befassen, die *aktuell* sind, und 2. die Probleme so zu behandeln, wie sie sich den *Betroffenen* selbst darstellen.

Gerade auf dem Gebiet der theologischen

Sexualkunde ist die Mißachtung empirischer Erkenntnisse bedauerlich. Viele Theologen glauben ja, in Fragen der Geschlechterbeziehung das große Wort führen zu können, ohne die vielfältigen Ersmeinungsformen und die mannigfache Bedingtheit sexuellen Verhaltens analysiert zu haben.

Nun ist eine Kehrtwendung der theologischen und kirchlichen Sexualethik weniger für die breite Masse der nominell evangelischen Bevölkerung von Belang; sie entnimmt ihre Handlungsnormen nicht mehr theologischen Werken, kirchlicher Popularliteratur oder Kasualgesprädien, sondern den Organen der herrschenden Meinungsbildung. Aber als theologisch verpackte Information für die an traditionelle kirchlichen Normen gebundenen oder orientierten Kreise ist sie von großer Bedeutung; insbesondere für die Pfarrer, die noch immer starkem theologischem, gemeindlichem und kirdienbehördlichem Druck hinsichtlich ihres Sexualverhaltens ausgesetzt sind. Ihnen könnten Keils Erkenntnisse eine große Hilfe sein, sofern sie sich im kirchlichen Raum durchsetzten; das aber ist angesichts der Tatsache, daß die Dogmatik noch allzusehr auf die empirische Erfassung der Wirklichkeit verzichtet und gemeindliche Kreise hartnäckig ihre eigenen von ihnen selbst nicht praktizierten, weil nicht praktizierbaren Sexualnormen dem Pfarrer aufzwingen, recht fraglich, Immerhin: Keils Schrift könnte erstens den Pfarrern helfen, mit ihrem eigenen Sexualverhalten ins reine zu kommen, die keine sexuellen Neurosen haben. Zweitens könnte sie den Pfarrern als Waffe dazu dienen, sich gegen kirdienbehördliche Repression zur Wehr zu setzen. Und drittens könnte sie dazu beitragen, daß die kirchlich orientierten Kreise die Diskrepanz zwischen eigener Sexualideologie und eigenem Sexualverhalten überwänden. Und schließlich könnte Keils Schrift bewirken, daß die kirchliche Popularliteratur, sofern sie geschlechtliche Themen zum Inhalt hat, endlich einer nüchternen Ausdrucksweise sich befleißige. Der bisherige Stil, der durch Seichtigkeit, Plattheit und Komik sich auszeichnet, offenbart nur die schlecht verhüllte Verlegenheit und Peinlichkeit, die die Autoren angesichts sexueller Probleme empfinden. Aber gerade dies durch hellenistische heidnische Häresie bestimmte Verhältnis zur Sexualität hat die heutige Jugend nicht mehr. Keil - selbst ein Repräsentant dieser neuen Einstellung - könnte daher den kirchlichen Autoren, welche jene nützlichen Traktätchen verfassen, die den Heranwachsenden eine vernünftige Einschätzung vermitteln wollen, zu einer nüchternen Sprech- und Darstellungsweise verhelfen.

In seiner *Einleitung* (5. 7 ff.) setzt sich Keil mit der »pessimistisdien« und »optimistisdien« Kulturkritik auseinander, sofern sie sich über Sexualität äußert. Mit den genannten Prädikaten bezeichnet er diejenigen Ansichten, welche die Sexualisierung aller Lebensbereiche bzw. die zunehmende Tabuisierung spontanen Geschlechtsverhaltens befürchten. Leider diskutiert Keil diese Thesen nicht, sondern disqualifiziert sie pauschal: Er unterstellt ihnen, von einem vorgegebenen Vorurteil auszugehen und dem einzelnen dadurch den Blick für die Wirklichkeit zu verstellen. Er selbst aber empfiehlt sich dem Leser als ein Autor, der den Wall angeblicher Vorurteile durchstoßen habe und für eine vorurteilsfreie Lösung sexueller Verhaltens- und Deutungsprobleme einen helfenden Beitrag zu leisten imstande sei *(5.* 11). Diese erkenntnismäßige Naivität verführt Keil dazu, ein allzu positives Bild von der Sexualität der Gegenwart zu zeichnen; nur vergißt er, daß die Geschlechtlichkeit zunehmend als illusionärer Entfaltungsraum für das Individuum Verwendung findet, der gleichsam im Tauschverfahren für die politische Entmündigung konzediert wird.

Im 1. Teil: *Geltung* und *Relativität* der *Normen (5.* 15 ff.) gibt Keil eine theoretische Grundlegung der Gültigkeit ethischer Normen. Er bemüht sich, eine differenzierte Normentheorie zu entfalten, die zwischen dem traditionellen Dogmatismus der theologischen Ethik einerseits und dem - dem ideologischen Gegner unterstellten - ethischen Anarchismus vermitteln soll. Der Verf. entnimmt in erster Linie zur Konstruktion seiner Theorie Elemente aus den entsprechenden Theorien *A. Gehlem, H. Schelskys, Spitz'* und *Bierstaedts,* das heißt konservativer Soziologen. Die dialektische Soziologie läßt er außer acht, insbesondere *Th.* W. *Adorno, H. Marcuse* und W. *Reich.* Infolge-

dessen übernimmt er auch repressiv-ideologische Vorstellungen über soziale Phänomene. Er meint zum Beispiel, daß zwischen sexueller Unterdrückung (euphemistisch »Beherrsdiung« genannt) und Kulturstandard ein direktes Abhängigkeitsverhältnis bestehe (S. 19). S. *Freud,* von dem diese Theorie letztlich hergeleitet zu sein scheint, hat den Sachverhalt differenzierter gesehen: Er befürchtete, daß "die Kultur durch die kollektive Wiederkehr verdrängter Triebwünsche, die die bisherige Kulturarbeit auslöschen könnte, selbst gefährdet« sei *(H. Berndt* und *R. Reiche:* Die geschichtliche Dimension des Realitätsprinzips, in: Antworten an Herbert Marcuse, S. 110).

Keil rezipiert des weiteren unreflektiert die formalistische Straftheorie, daß die Obertretung sozialer Normen immer dann besonders scharf geahndet werde, wenn sie den Bestand des betreffenden sozialen Systems arg bedrohe (S. 19). Daß sich hinter der strafenden, sich bedroht fühlenden Gesellschaft meist nicht die Gesamtheit der Individuen, sondern lediglich die herrschende Schicht bzw. die Repräsentanten des Herrschaftssystems verbergen, kann sich Keil anscheinend nicht vorstellen.

Um seinen theologischen Zeitgenossen die Relativität ethischer Normen plausibel zu machen, verweist der Verf. auf den Unterabschnitt. *Theologische Antworten auf den Ethiker K. E. Legstrup,* der in seiner Schrift *Die ethische Forderung* der bedingten Relativität das Wort redet. Nach *Legstrup* hängt die Gültigkeit ethischer Normen davon ab, inwieweit sie der ethischen Forderung, den anderen Menschen in Obhut zu nehmen, Rechnung trügen. Da die Art des Schutzes von Fall zu Fall verschieden sei, müßten auch die entsprechenden Handlungsnormen jeweils einen anderen Inhalt haben. Unter der Voraussetzung, daß eine Norm in einer spezifischen Situation tatsächlich angebe, wie der andere geschützt werden könne, dann besäße sie allerdings absolute Gültigkeit.

Die aus diesem Ansatz sich ergebende Notwendigkeit von Normabwandlung versucht Keil im folgenden Abschnitt: *Wann dürfen Normen geändert werden?* (S. 24 ff.) unter Zuhilfenahme von *R. K. Mertons* funktionalistischer Theorie in den Griff zu bekommen.

Nach Merton lassen sich in einem sozialen System zwei Arten von Prozessen beobachten: einmal solche, die die soziale Struktur stabilisieren und konservieren, und zum anderen solche, die sich hemmend auswirken. Die erste Prozeßform nennt er *funktional,* weil sie das Funktionieren, den reibungslosen Ablauf des Systems ermögliche und sichere. Die andere Prozeßform bezeichnet er als *dysfunktional,* da sie als Störfaktor innerhalb eines sozialen Regelkreises wirke, den Ablauf des Systems blockiere, ja die ganze soziale Struktur vernichten könne. Mittels dieser funktionalistischen Betrachtungsweise will nun Keil die Funktionalität kirchlicher Normen überprüfen. Da er immanente Kritik übt, das heißt von den eigenen Zielsetzungen der hinter den Normen stehenden Konzeption ausgeht, kann seine Analyse von der Theologie nicht als eine von anderen Voraussetzungen ausgehende Kritik abgewiesen werden. Keils Gedankengang verläuft nun folgendermaßen: Wenn die ethischen Normen in ihrer Verwirklichung der Erhaltung der Schöpfungsordnung dienen sollten (theologische Definition), das heißt das Funktionieren der menschlichen Gemeinschaftseinrichtung zu gewährleisten hätten (soziologische Definition), folglich funktionalen Wert besäßen, dieser Wert aber nur in der Verwirklichung der Normen meßbar werde, dann müsse Ethik jeweils sich fragen, ob die von ihr aufgestellten Vorschriften tatsächlich positive und nicht gar chaotische Wirkung hervorriefen. Das lasse sich aber nicht im vorhinein und schon gar nicht deduktiv ermitteln, sondern nur durch systematische Auseinandersetzung mit der Empirie.

Keil gelingt durch die Einführung des Mertonschen Betrachtungsschemas sozialer Prozesse in die theologische Ethik der Nachweis, daß empirische Forschung für die Ethik als normative Instanz nicht bloß empfehlenswert, sondern unabdingbar ist. Denn: ist die Erhaltung der Schöpfung identisch mit der Erhaltung des bestmöglichen Lebens und Zusammenwirkens der Menschen (S.29), dann können die ehemals funktionalen Normen dysfunktionalen Wert erlangen, wenn die objektiven und subjektiven Bedingungen des behüteten Lebens sich geändert haben.

Dr.E. Weber *Frankfurt (Main)*

Friedmann, Georges: Das Ende des jüdischen Volkes? Reinbek: Rowohlt Verlag 1968. 276 S. 12,80 DM.

Als dieses Buch vor drei Jahren in Frankreim erschien, erregte es großes Aufsehen, das sich in lauter Entrüstung und begeisterter Zustimmung niederschlug. Denn der jüdische Soziologe vertritt darin die provozierende These, *das Ende des jüdischen Volkes* finde im Staat Israel statt.

Womit begründet Friedmann diese Aussage? Einmal damit, daß der neue Staat Israel nach seinem Selbstverständnis und seiner Organisationsform »ein Staat wie alle anderen« zu werden scheint (6). Diesen Prozeß der *Normalisierung* bezeichnet der Verfasser als Israelisierung; es handelt sich dabei faktisch um die in der Einschmelzung der Juden verschiedener Herkunft stattfindenden innerisraelische Assimilation, durch die die Eigenart der Juden abgeschliffen und dem Normalverhalten eines modernen Staatsvolks im technischen Zeitalter zum Durchbruch verholfen wird. Die Kernfrage lautet darum: Sind die Israelis noch Juden? »Die Sabras (die in Israel geborenen Bürger dieses Landes) sind Israelis. Aber man weiß nicht richtig, was Judesein für die meisten von ihnen bedeutet-e (123). In den in diesem Buch wiedergegebenen Äußerungen von Israelis taucht als eindringlicher Refrain immer wieder die Ablehnung eines auf irgendeiner Besonderheit beruhenden Nonconformismus auf; man möchte endlich ein – von der durch den Anspruch der Erwählung und der dadurch erfolgten Aussonderung – ungehindertes und nicht beunruhigtes, normales Leben führen! »Wenn unser Volk seit fünfzehn Jahrhunderten so viel gelitten hat, so rührt dies daher, weil es nicht wie die andern war. Die Unterschiede müssen beseitigt, unser Staat muß wie die anderen organisiert werden« (161).

Diese Normalisierung macht vor nichts halt. Auch die *Religion* wird in Frage gestellt. »Das Experiment Israel unterhöhlt die Fundamente der mosaischen Religion« (238). In radikalen Kreisen der jungen Generation geht man so weit, die hebräische Bibel auf die Seite zu schieben, nach einem vor den Abraham gemachten Zusagen liegenden Rechtstitel zu suchen und ihn in einer viel älteren, vorabrahamischen Zivilisation zu finden, Diese Gruppe nennt sich »kanaanitisch« und zieht damit auf ihre Weise aus der fest vertretenen Gleichheit mit den anderen Völkern ihre Konsequenzen, um dadurch den Boden für eine Koexistenz mit allen semitischen Völkern vorzubereiten.

Dieser extreme Fall zeigt, wohin man gelangt, wenn man von der Kontinuität mit der Geschichte abrückt, die allein durch den von Gott mit diesem Volk geschlossenen Bund verbürgt ist. Damit steht und fällt auch der *Rechtsanspruch auf dieses Land.* »Unsere Religion verlieren heißt unser Wohnrecht im Gelobten Land verlieren« (160). Die Verbindung mit dieser Vergangenheit ist nur gegenwärtig im Dokument der Bibel. Man kann deshalb von ihr als einem »Bindemittel, einem *Element für die Einheit"* (154) reden. Doch bilden die verschiedenen Richtungen innerhalb des Judentums in Israel eine schwere Belastungsprobe für den Zusammenhalt. Die *Orthodoxie* versuchte der Bedeutung der Bibel durch die Gesetze über die Eheschließung, die überwachung der Speisegebote und die Einhaltung der Ruhe am Sabbat Geltung zu verschaffen. Sie wehrt sich entschieden gegen alle Liberalisierungsversuche von seiten des *Reformjudentums* mit dem Argument, daß es sich dabei »mehr um eine Auflösung als um eine Erneuerung im Sinne einer gereinigten und vereinfachten Religion handele« (185). Durch diese Auseinandersetzung wird die dringliche Frage einer ohne Substanzverlust sich vollziehenden Reform auf die Seite geschoben und blockiert. Für die nachwachsende Generation fällt damit aber auch eine als *Orientierung* dienende Lebenshilfe von dieser Seite aus. Enttäuscht kann man hören: »Religion ist bei uns eine Frage der Politik« (162). Damit büßt aber die Religion ihre eigentliche Autorität ein. Die Folge davon sind Skepsis, Resignation und Enttäuschung; man darf deshalb auf keinen Fall den Ruf nach einer von Gottes Weisung geprägten Norm nicht überhören: »Wir haben Rabbiner; was uns fehlt sind Propheren« (192).

Muß man angesichts dieser auseinanderstrebenden Tendenzen nicht fragen, ob die Norrnalisierung durch Assimilation nicht eine viel gefährlichere Bedrohung darstellt als der offene

und brutale Kampf der Judenfeinde? Ist durch den von außen kommenden Druck - seine Unmenschlichkeit kann in keiner Weise gerechtfertigt, sie muß strikt verurteilt werden! – nicht je und dann ein Widerstand innerhalb der Juden ausgelöst worden, der über den tödlichen Gefahren die Unterschiede vergessen ließ, dadurch die Einheit förderte und so das überleben ermöglichte? Anders ausgedrückt: Hat der Antisemitismus eine *notwendige Funktion* für das überleben des Judentums? »Der gläubige Jude ist überzeugt oder will es sich einreden, daß der Antisemitismus ewig währt. Ohne den Antisemitismus gibt es nur den unabänderlichen Fortschritt der Assimilation und damit das Ende des jüdischen Volkes und des jüdischen Geistes« (255). Bleibt also nur die schreddiche Alternative zwischen dem Weiterbestehen des jüdischen Charakters in seiner eigenständigen und deshalb von der Welt unterschiedlichen Art, jenes durch das Siegel der Erwählung als Raum der Freiheit gegenüber allen Mächten kräftigen Nonconformismus, der unweigerlich Haß und Leiden nach sich zieht – und einer Assimilation an die anderen Völker, bei der die Besonderheit dieses Volkes im Ozean der sie umgebenden Völker untergeht und verschwindet? Diese Frage wird am Schluß dieses Buches in einem fiktiven Gespräch gestellt, aber nicht beantwortet.

Der Normaliseriung des Judentums wird durch die Feindschaft der Araber noch Einhalt geboten. Es wurde in einer - sicher überspitzten - Formulierung darauf hingewiesen: »Im Augenblick könnten die Araber den Juden keinen übleren Streich spielen, als mit ihnen Frieden zu sdließen« (125).

Ist die Existenz der Juden unvermeidlich in die *Zange zwischen Antisemitismus und Assimilation* genommen? Man sollte die von beiden Seiten lauernden Gefahren nüchtern und besonnen sehen, ohne sich durch die Nebelwände verständlicher Emotionen die klare Sicht verbauen zu lassen. Dies ist das große Verdienst dieses Buches. Gibt es eine dritte Möglichkeit? Gewiß, aber diese sprengt den Rahmen dieser ausgezeichneten soziologischen Studie. Die Frage gehört in den Bereich der Herrschaft und des Geheimnisses Gottes, der sich mit Israel und den Juden für immer verbunden hat und der Wege aus Abgründen und durch Sackgassen kennt und führt.

Ob.-Pf. D. *R. Pfisterer* *Schwäbisch Hall*

Jäger, Herbert: Verbrechen unter totalitärer Herrschaft. Freiburg i. Br.: Walter Verlag 1967.388 S. Ln. 28,- DM, kt, 24,- DM.

Daß Verbrechen vom Staatsapparat nicht bekämpft, sondern gefördert und gedeckt werden, ist innerhalb der Rechrsgeschichre ein so einzigartiges Phänomen, daß man die hier vollbrachten Taten weder durch die Dämonisierung der Täter noch durch ihre Degradierung zum willenlos vollziehenden Funktionär ins Blickfeld bekommt. Darum wird hier eine Aufgliederung dieses Gesamtkomplexes im Sinne einer *Differenzierung* durchgeführt, um die vielfachen Aspekte der schrecklichen und unmenschlichen Gesetzesübertretung gegeneinander abzugrenzen. Dabei geht es in der rechtlichen Würdigung um die Frage, inwieweit eine freie und darum verantwortliche Beteiligung an der Ausrottung der Juden und anderer Gruppen nachgewiesen werden kann. Geltungsdrang, Ehrgeiz und ein zum Teil erheblicher Sadismus spielten eine ausschlaggebende Rolle; all dies sind Aspekte, die eine persönliche Verantwortung in sich schließen.

Aber auch sogenannte *Befehlstaten* müssen im Blick auf die die Eigenverantwortung einschränkenden zwangsweise Unterordnung und die sich daraus ergebende Straffreiheit ganz erheblich eingeengt werden. Denn das Unrechtsbewußtsein war bei den Tätern vorhanden, wurde aber bewußt aus einer gewissen Bequemlichkeit und Gewissensträgheit heraus verdrängt. Typisch dafür ist folgende Äußerung: »Innerlich lehnte ich diese Erschießungen zwar ab, aber ich hatte zu funktionieren« (66). Dieses gefügige Ausführen von Befehlen basiert auf einer der Menschenwürde ins Gesicht schlagenden Ausschaltung des eigenen Urteils. »Ich stellte damals keine überlegungen an. Ich hatte einen Befehl bekommen - und ich hatte ihn durchzuführen« (65), so äußerte sich Rudolf Höß, der Kommandant des Vernichtungslagers Auschwitz.

Das Risiko bei der Verweigerung derartiger Befehle bestand auf Grund des hier untersuchten zahlreichen Materials nicht in einer Lebens-

bedrohung, sondern nur in einer Blockierung der Karriere, die man aus *Opportunismus* meist nicht in Kauf nehmen wollte. Die immer wieder zur Entlastung der des Mords an den Juden Angeklagten angeführte These vom sogenannten Befehlsnotstand ist weithin - auch im Urteil der Öffentlichkeit - zu einer Art Mythos (vgl. S. 81) geworden; ihr muß aber energisch widersprechen werden. Denn: »In keinem Fall konnte eine Schädigung an Leib und Leben wegen Verweigerung eines Vernichtungsbefehls nachgewiesen werden« (120).

Die Ablehnung einer Beteiligung bei der Judenausrottung wurde damals auch unter *ideologischen Gesichtspunkten* beurteilt. Sie galt als weichliches Versagen, aber nicht als Verbrechen. Darum war auch keine Grundlage für die Todeswürdigkeit eines solchen Verhaltens gegeben (139). Wer den Führerbefehl zur Vernichtung der Juden mit seinem Gewissen habe nicht vereinbaren können, sei nach Deutschland zurückgeschickt oder mit anderen Aufgaben betraut worden; dies sagte ein SS-Offizier vor dem Nürnberger Tribunal aus (149).

Es steht fest, daß »Befehlsernpfänger vielfach einem starken psychologischen, jedoch nicht exkulpierenden Druck ausgesetzt waren« (154). Doch bestand *kein Zwang zu Begehung solcher Verbrechen,* und »bereitwilliger Gehorsam in seinen verschiedenen Varianten schloß einen Befehlsnotstand aus« (158). Aus der Untersuchung geht klar hervor, daß man sich in den führenden Kreisen des Nationalsozialismus darüber im klaren war, den Vernichtungsbefehlen keinen legalisierenden Charakter beimessen zu können, wenn man auch den angeordneten Massenmord ideologisch für gerechtfertigt hielt (vgl. S. 325). Da auch die damaligen Machthaber eindeutig um den Unrechtscharakter dieser Ausrottungsaktionen wußten, kann man unmöglich diesen Befehlen nachträglich den Status eines die Unrechtstaten der Befehlsempfänger deckenden Gesetzes verleihen.

Auch kann der *Genozid* nicht als Bestandteil normaler Kriegshandlungen angesehen werden. Auf diese Weise möchte man den schauderhaften Vorkommnissen eine Rechtfertigung zuteil werden lassen. Die Einsatzgrupen als Instrumente eines planmäßigen Rassen- und Massenmords hatten mit den Kriegshandlungen nichts zu tun; der Kriegszustand bildete nur den Vorwand, um mit verbrecherischen Maßnahmen »all diese negativen Geschöpfe aus dem deutschen Volke auszumerzen« *(360).* Dabei wird immer wieder mit dem falschen Argument gearbeitet, als habe es zwischen Deutschland und den Juden eine normale Kampfsituation wie zwischen zwei Staaten gegeben und als seien deshalb »diese Taten nicht anders zu werten als das Verhalten der Soldaten im Krieg« (376). Neben der in diesem Vergleich steckenden unerhörten Beleidigung aller im normalen Kriegsdienst stehenden Soldaten wird aus ideologischen Gründen der moralische Unterschied verwischt, der zwischen Tötungen aus kriegerischer Notwendigkeit und dem planmäßigen, als »Schädlingsbekämpfung« bezeichneten Massenmord an einer bestimmten Menschengruppe besteht.

Dabei soll in keiner Weise einer im Gang befindlichen Diskussion vorgegriffen werden, ob nämlich die modernen Massenvernichtungsmittel nicht als Instrumente des Genozids beurteilt und darum verurteilt werden müssen. Die Beantwortung dieser Frage darf aber nicht dazu führen, den Blick für den *verbrecherischen Charakter* der Judenausrottung zu vernebeln. »Auschwitz und 1'reblinka sind zu Symbolen jenes erbarmungslosen Terrors geworden, der sich gegen das hilf- und wehrlose, jedes militärisdien Schutzes beraubte Individuum riditer, dessen Todesurteil von einer Ideologie gefällt und von einem Machtapparat vollstreckt wird; (379).

Es ist das bleibende Verdienst dieses Buches, die offenen und heimlichen Rechtfertigungsversuche des Genozids einleuchtend und deutlich widerlegt zu haben, die da und dort allmählich fast den Charakter eines die Realität verbiegenden Vorurteils anzunehmen drohen.

oi:n. D. *R. Pfisrerer* *Schwäbisch Hall*

Horstmann. Martin: Zum Problem der personenrechtlichen Beziehungen im außerehelieben Eltern-Kind-Verhältnis (Schriften zum Deutschen und Europäisdien Zivil-, Handels- und Prozeßrecht, Band 49). Bielefeld: Verlag Ernst und Werner Gieseking 1967. 151 S.

Im Zusammenhang der allgemeinen Diskussion

um die Reform des Unehelichen-Rechts (der Vf. zieht den Ausdruck außerehelich vor) hat M. Horstmann die spezielle Fragestellung untersucht, ob eine Stärkung der personenrechtlichen Beziehungen zwischen dem ae, Kind und seinem ae, Vater oder seiner ae, Mutter Verbesserungen für die Situation der ae. Kinder mit sich bringen könnte. Zur Beantwortung dieser Frage greift der Vf. über den rechtlichen Rahmen hinaus auf anthropologische und sozialethische überlegungen zurück. So wird besonders der Institutionsbegriff aus seinem engen juristischen Verständnis herausgeführt und auf die Familie bezogen. Weder die biologischen Bedingungen noch die juristischen Definitionen sind für die Institution Familie die entscheidenden Faktoren, sondern der Gestaltungswille der Menschen, die in einer Gemeinschaft verantwortlich füreinander zusammenleben. In diesem Sinne kann auch die kleinste denkbare Lebensgemeinschaft Mutter-Kind als Familie angesprochen werden, nicht aber die biologisch vorgegebene oder juristisch zu definierende Konstellation ae. Vater – ae, Mutter – ae, Kind, wenn der gemeinsame Gestaltungswille einer wie auch immer gearteten Lebensgemeinschaft nicht vorhanden ist. Auf dieser Grundüberzeugung beruhen alle Einzelvorschläge des Vf.: Stärkung der Rechte des ae. Kindes auch gegenüber seinem Erzeuger (z, B. rechtliche Anerkennung des Verwandtschaftsgrades, Erbberechtigung) und der ae. Mutter (z. B. Familienname der Mutter für das Kind, leichtere Aufhebung der Amtsvormundschaft für volljährige ae. Mütter). Die elterliche Gewalt des ae. Vaters dagegen dürfe nicht gestärkt werden. »Als Vater kommt für das ae. Kind nur eine Person in Frage, die auch als Vater erlebt werden kann. Die theoretische Konstruktion eines familienähnlichen Verhältnisses zwischen dem ae, Vater und seinem Kind würde oftmals verhindern, daß eine andere Person als Vater erlebbar wird (Stiefvater, Pflegevater) ... Ist ein Zusammenwirken der Eltern nicht gewährleistet, dann entspricht *es* dem Wohl des Kindes, wenn ein Elternteil die Erziehung übernimmt. Bei dem ae. Kind fällt diese Aufgabe im Regelfall der Mutter zu« (132 f.). Wo dies aus irgendwelchen Gründen nicht möglich ist, reichten die bestehenden rechtlichen Bestimmungen (Ehelicherklärung, Adoption, Vormundschaft) aus, um dem ae, Vater die elterliche Gewalt zu übertragen, wenn er zur Übernahme der Verantwortung bereit ist. Für den Fall einer bestehenden Familiengemeinschaft ae. Mutter-ne. Kind sollten die Rechte des ae. Vaters auf das Verkehrs-, Auskunfts- und Anhörungsrecht beschränkt bleiben.

Dr. Dr. S. *Keil* *Düsseldor]*

Buchhinweise

Edel, Abraham: Seience and the Structure of Ethic. Bd. Hf3 der International Encyclopedia of Unified Science. Chicago: The University of Chicago Press 1969. 102 S. $ 2.25

Der Autor leistet mit dieser Schrift einen Beitrag zur Klärung des Verhältnisses von Wissenschaft und ethischen Strukturen. Er stellt dabei besonders den Ort der wissenschaftlichen Resultate, die Rolle der wissenschaftlichen Methode sowie die Wirksamkeit der wissenschaftlichen Atmosphäre in der ethischen Theorie heraus. Ethische Kategorien wie Entscheidung, Freiheit und Verantwortung werden ausführlich analysiert und auf ihre Wirkweise in bezug auf ethische Konzeptionen untersucht. Er kommt dabei zu einer interessanten Theorie existentialer Perspektiven im Verhältnis von Wissenschaft und Ethik.

Lang, Edward LeRoy, und Robert T. Handy (Hg.): Theology and Church in Times of Change. Philadelphia: The Westminster Press 1970. 304 S. $ 10.-.

Diese Festschrift für *f.* C. *Bennett* ist der theologischen Arbeit dieses bedeutenden ökumenikers gewidmet, in der auch ethische Fragen eine besondere Rolle spielen. *Roger L. Shinn* behandelt in »Theologische Ethik – Rückblick und Ausblick« die Herausforderung an die Tradition der christlichen Moral, die Spannungen innerhalb des christlichen Realismus, den Gebrauch und Mißbrauch der Macht, den säkularen Humanismus, die Probleme der Situationsethik sowie das Verhältnis der theologischen Erhik zur philosophischen Ethik, vor allem zum Behaviorismus. Mit dem Thema "Religion und

Politik« setzt sich *Douglas Sturm* auseinander. Ihm geht es vor allem um die Prinzipien und Methoden des protestantischen Engagements der Amerikaner auf dem Felde von Religion und Politik. Eine Ausweitung erfährt dieses Thema durch *Kennetb* W. *Tbompson,* der sich mit dem Verhältnis von Theologie und internationalen Beziehungen (Isolationismus, Verantwortlichkeit, Pluralismus, Veränderung, neue Synthese) befaßt.

Bibliographie

1. Gesellschafl und Soziologie

Adorno, Tbeodor W., u. a.: Soziologie zwischen Theorie und Empirie. München: Nymphenburger Verlagshaus 1970. 238 S. 14,80 DM.

Adorno, Tbeodor W.: Der Positivismusstreit in der deutsdien Soziologie. Berlin: Luchterhand 1969. 348 S. Ln. 28,- DM, Studienausgabe 19,80 DM.

Adorno, Tbeodor W.: Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 1970.248 S. 8,- DM.

Barnes, Kennetb Charles: The Involved Man. London: George Allen & Unwin 1969. 240 S. 42 s.

Baudrillard, jean: La société de consommation. Paris: Verlag S.G.P.P.1970. 304 S. 31 F.

Birnbaum, Norman: Crisis of Industrial Society. London: Oxford Universiry Press 1970. 150 S. 40 s.

Balte, Karl Martin: Deutsche Gesellschafe im Wandel. Opladen: C. W. Leske Verlag 1969. 400 S. 24,-DM.

Bottomore, Thomas Burton: Critics of Society. London: George Allen & Unwin 1969. 160 S. 15 s,

Breines, Paul: Critical Interruptions. New Lefl Perspectives On Herbert Marcuse. New York: Herder and Herder 1970. $ 5.50.

Bukow, Wolf-Dietrich: Das Elend der sozialistischen Opposition in der Kirche. Celler Konferenz – Theologie als Gesellschaftstheorie? München: Chr. Kaiser Verlag 1969.124 S. 8,80 DM.

Castel, Helene (Hg.}: A Reader in Econornic Developrnenr and Social Change. New York: The MacmiIIan Company 1970. 156 S. $ 5.95.

Comblin, joseph: Theologie de la ville. Paris: Editions Universitaires 1970. 496 S. 43 F.

Cormack, Artbur: The Population Problem. New York: T. Y. CrowelI Verlag 1970. $ 7.95.

Coste, René: Une morale pour un monde en mutation. Paris: Lethielleux 1970. 222 S. 26 F.

Coulson, john: Newman and the Common Tradition; A Study in the Language of Church and Sociery, London: Oxford Univcrsity Press 1970.288 S. 50 s,

Darlington, Cyrill Dean: The Evolution of Man and Sociery, London: George Allen & Unwin 1969. 754 S. 70 s.

Eggers, Philipp: Erziehung und Gesellschaft heute. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1970. 100 S. 7,-DM.

Fagle)!, Richard M.: The Population Explosion and Christian Responsibiliey, London: Oxford University Press 1969. 272 S. 34 *s,*

Figes, Eva: Patriarchal Attitudes. New York: Verlag Stein & Day 1970.191 S. $ 6.95.

Fyvel, T. R.: Die ratlosen Rebellen. Stuttgart; Klere Verlag 1969. 304 S. 24,50 DM.

Gertb, Hans, und C. *Wrigbt Mills:* Person und Gesellschafl. Frankfurt a. M.: Athenäum 1970. 378 S. 19,80 DM.

Glaser, Hermanns Radikalität und Scheinradikalität. Münchens Manz Verlag 1969. 170 S. 10,80 DM.

Haacke, Wilmont: Publizistik und Gesellschaft. Stutrgart: K. F. Koehler Verlag 1970. 488 Seiten. 26,50 DM.

Harper, William Rainey: University and Democracy, Chicago: The University of Chicago Press 1970. $ 1.00.

Hartjie], Günter: Die autoritäre Gesellschaft. Köln und Opladen: Westdeutsmer Verlag 1969. 215 S. 12,-DM.

Helle, Horst jürgen: Soziologie und Symbol. Köln und Opladen: Westdeutsmer Verlag 1969. 118 S. 20,-DM.

Hortleder. Gerd: Das GeselIschaftsbiId des Ingenieurs. Zum polirisdien Verhalten der tedmischen Intelligenz in Deutschland, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 1970. 226 S. 6,- DM.

Houtart, Francois, und jean Remy: Eglise et société en mutation, Tours: Mame 1969. 414 S. 25 F.

[acoby, Henry: Die Bürokracisierung der Welt. Berlin und Neuwied: Ludirerhand 1969. 340 S. Ln. 23,-DM, Studienausgabe 18,80 DM.

[ong, J. M. de: Voorrang aan de toekomst, Nijkerk: Uitgeverij G. F. Callenbadi N. V. 1969. 240 S. 17.50 f.

Keeling, Michael: Morals in a Free Society. London: SeM Press 1970. 18 s,

König, René (Hg.): Aspekte der Enrwicklungssoziologie. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1970.816 S. 69,– DM.

Krüger, Gunter: Lebensformen diristlicher Gemein-

schaften. Heidelberg: Quelle & Meyer 1969. 224 S. 24,-DM.

Lautmann, Rüdiger, Werner Maihofer und Helmut Schelsky (Hg.): Die Funktion des Rechts in der modernen Gesellschaft. Gütersloh: Bertelsmann Universitäts Verlag 1970. 500 S. 49,- DM.

Lochman, fan Milic: Church in a Marxist Society. London: Harper 1970. 192 S. 56 s.

Lohff, Wenzel, und Bernd Lohse (Hg.): Christentum und Gesellschaft. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1969. 268 S. *16,80* DM.

Lory, Elmar Maria: Mechanismen religiöser Information. Kirche im Prozeß der Massenkommunikation. München und Mainz: Chr. Kaiser Verlag, Matthias-Grünewald-Verlag *1970.140* S. *9,50* DM.

Ludz, Peter Christian: Soziologie und Marxismus in der DDR. Berlin und Neuwied: Luduerhand Verlag *1970.* 896 S. 58,-- DM.

Luhmann, Niklas: Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag *1970.268* S. 24,- DM.

Macintyre, Alasdair: Secularization and Moral Change. London: Oxford University Press 1969. 80 S. 12 s 6 d.

Mason, Philipp: Raee Relations. London: Oxford University Press 1970. 176 S. 18 s,

Mclntosh, Donald: The Foundations of Human Soeiety. Chieago: The University of Chieago Press 1969.368 S. $ *10.50.*

Mehl, Roger, und fames H. Farley: The Soeiology of Protestantisrn, Philadelphia: The Westminster Press 1970. 321 S. $ *10.00.*

Mendel, Gerard: La erise de generations. Paris: Payot 1969. 256 S. 22,65 F.

Mitchell, Basil: Law, Morality, and Religion in a Seeular Society. London: Oxford University Press 1970.152 S. 7 s.

Moser, Tilmann: Jugendkriminalität und Gesellschaftsstruktur. Zum Verhältnis von soziologischen, psychologischen und psychoanalytischen Theorien des Verbrechens. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 1970. 380 S. 18,- DM.

Munby, D. *L.:* God and the Rich Sociery. London: Oxford University Press 1969. *220* S. 30 s,

Munby, D. *L.:* The Idea of a Secular Society and its Signifieanee for Christians. London: Oxford University Press 1969. 92 S. 12 s 6 d.

Nawroth, Egon Edgar (Hg.): Raum und Gesellschaft morgen. Köln: Verlag J. P. Bachern 1969. 233 S. 15,80 DM.

Neidhart, Friedhelm: Die Familie in Deutschland. Gesellschaftliche Stellung, Struktur und Funktionen. Opladen: C. W. Leske Verlag *1970.* 76 S. 5,80 DM.

Neidhart, Friedhelm: Die junge Generation. Jugend und Gesellschaft in der Bundesrepublik. 3. Auf!. Opladen: C. W. Leske Verlag 1969. 97 S. 7,- DM.

Ogburn, William F.: Kultur und sozialer Wandel. Berlin und Neuwied: Luchterhand Verlag 1969. 472 S. 44,- DM.

Opp, Karl-Dieter: Kybernetik und Soziologie. Zur Anwendbarkeit und bisherigen Anwendung der Kybernetik in der Soziologie. Berlin und Neuwied: Luchterhand Verlag 1970. 44 S. 5,80 DM.

Rexrotb, Kenneth: The Alternative Society. Essays from the Other World. New York: Herder and Herder 1970. $ 5.95.

Robinson, foan: Freedom and Necessity, An Introduetion to the Study of Society. New York: Pantheon 1970. 128 S. $ 4,95.

Rucker, August: Hochschule und Gesellschaft. München: Manz Verlag 1970.138 S. 9,50 DM.

Scheuch, Erwin K.: Die Wiedertäufer der Wohlstandsgesellschaft. Köln: Markus Verlag 1969. 224 S. *9,80* DM.

Schmidtchen, Gerhard: Manipulation - Freiheit negativ. Berlin und Neuwied: Luchterhand Verlag 1970. 84 S. 6,80 DM.

Spiegel, Yorick: Kirdie als bürokratische Organisation. München: Chr, Kaiser Verlag 1969. 100 S. 8,-DM.

Warren, Roland L.: Soziologie der amerikanischen Gemeinde. Köln und Opladen: Westdeutsmer Verlag 1969. 336 S. 15.- DM.

Waskow, Arthur 1.: Running Riot. Offieial Disastcrs and Creative Disorder. New York: Herder and Herder 1970. $ 5.95.

Weyer, Adam: Kirdie im Arbeiterviertel. Gütersloh: Gütersloher Verlags haus Gerd Mohn 1970. 144 S. 24,-DM.

Winter, Gibson: Grundlegung einer Ethik der Gesellschaft. Sozialwissenschaft, Ethik und Gesellschaftspolitik. München: Chr. Kaiser Verlag 1970. 304 S. 24,-DM.

2. Pädagogik

Affemann, Rudolf: Geschlechelidikeir und Geschlechtserziehung in der modernen Welt. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1970. 363 S. 22,-DM.

Bilstein, Helmut: Studenten als Bildungsreformer. Bilanz der Aktion Bildungswerbung. Opladen: C. W. Leske Verlag 1970. 90 S. 5,- DM.

Bokelmann, Hans, und Hans Scheuerl: Der Aufbau erziehungswissenschaftlicher Studien und der Lehrberuf. Heidelberg: Quelle & Meyer 1970. 370 S. 40,-DM.

Buck, G., H. Hauke und L. Zahn: Wissenschaft, Bildung und pädagogische Wirklichkeit. Heidenheim: Heidenheimer Verlagsanstalt 1969. 112 S. 8,80 DM.

Chamberlin, [, Gordon: Toward a Phenomenology of Edueation. Philadelphia: Westminster Press 1969. 201 S. $ 6.00.

Deutscher Bildungsrat (Hg.): Strukturplan für das Bildungswesen. Stuttgart: Verlag Klett 1970. 398 S. 12,80 DM.

Ellwein, Thomas, Hans-Hermann Groothof, Hans Rauschenberger und Heinrich Roth (Hg.): Das Erziehen als gesellschaftliches Phänomen. Berlin: Rembrandt Verlag 1970. 424 S. 42,80 DM.

Erdmann, Karl Dietrich: Geschichte, Politik und Pädagogik. Stuttgart: Klett 1970. 416 S. 32,30 DM.

Esser, Wolfgang Gerold (Hg.): Zum Religionsunterricht morgen. München und Wuppertal: Verlag J. Pfeiffer, Jugenddienst-Verlag 1970. 504 S. 22,-DM.

Fischer, Jochen, Peter Rhein und Reinhold Ruthe (Hg.): Wörterbuch zur Sexualpädagogik. Wuppertal: Aussaat Verlag 1970. 448 S. 28,- DM.

Fischer, Kurt Gerhard (Hg.): Polytechnische Erziehung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 240 S. 12,80 DM.

Gamm, Hans-Jochen: Kritische Schule. München: List Verlag 1970.254 S. 12,80 DM.

Goldschmidt, Dietrich, u. a.: Erziehungswissenschaft als Gesellschaftswissenschaft. Heidelberg: Quelle & Meyer 1969.170 S. 13,80 DM.

Habermas, [ürgen: Protestbewegung und Hochschulreform, Frankfurt a, M.: Suhrkamp Verlag 1969. 270 S. 5,- DM.

Hitpass, Josef: Bildungsboom. Gütersloh: Bertelsmann Universitäts Verlag 1970. 144 S. 5,80 DM.

Hunold, Günther: Sdiulmädchen-Reporr, Sexprotokolle. Mit einem Nachwort von Kurt Seelmann. München: Verlag Kindler 1970. 272 Seiten. 20,- DM.

Knoll, Joachim H. (Hg.): Internationales Jahrbuch 1969 der Erwachsenenbildung. Heidelberg: Quelle & Meyer 1969. 296 S. 26,- DM.

Krockow, Christian Graf von: Sozialwissenschaften, Lehrerbildung und Schule. Opladen: Leske Verlag 1969. 71 S. 5,80 DM.

Moor, Paul: Kinderfehler - Erziehfehler. Bern und Stuttgart: Verlag Hans Huber 1969. 255 S. 19,80 DM.

Mühle, Günter, und Christa Schell (Hg.): Kreativität und Schule. München: Piper 1970. 264 S. 12,80 DM.

Piaget, [ean: Seienee of Education and the Psychology of the Child. New York: Verlag The Orion Press 1970. 196 S. $ 7.50.

Röhrs, Hermann (Hg.): Friedenspädagogik. Frankfurt a, M.: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion 1970. 186 S. 9,80 DM.

Rutbe, Reinhold (Hg.): Sexualerziehung in der Schule. München: Claudius 1970. 291 S. 16,- DM.

Scarbath, Horst: Geschlechtserziehung. 2. Auf!. Heidelberg: Quelle & Meyer 1969.159 S. 16,- DM.

Schaller, Klaus: Studien zur systematischen Pädagogik 2. Auf!. Heidelberg: Quelle & Meyer 1969. 117 S. 13,- DM.

Scbelsky, Helmut: Abschied von der Hochschulpolitik oder Die Universität im Fadenkreuz des Versagens. Gütersloh: Bertelsmann Universitäts Verlag 1969. 251 S. 6,80 DM.

Schilling, Hans: Grundlagen der Religionspädagogik. Zum Verhältnis von Theologie und Erziehungswissenschaft. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1970. 480 S. 38,- DM.

Schwan, Alexander, und Kurt Sontheimer: Reform als Alternative. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1969. 173 S. 9,80 DM.

Siebert, Horst: Erwachsenenbildung in der Erziehungsgesellschaft der DDR. Gütersloh: Bcrtelsmann Universitäts Verlag 1970. 334 S. 38,- DM.

Siegfried, Kurt: Erziehungsberatung und Schulpsychologie, Bern: Verlag Hans Huber 1969.224 S. 24,-DM.

Speck, [ose], und GerhardWehle: Handbuch pädagogischer Grundbegriffe. München: Kösel Verlag 1969.1300 S. Bd. 1 und 2.160,- DM.

Trier, Samuel Alice: Das trotzende Kind. Eine psychologisch-heilpädagogische Studie. Stuttgart: Verlag Hans Huber 1969. 130 S. 16,- DM.

Diesem Heft liegen je ein Prospekt der Musterschmidt-Verlagsbuchhandlung, Göttingen, und des Verlages J. C. B. Mohr, Tübingen, bei.

Schri/ileiter: Prof. Dr. W. Schweitzer, 4813 *Bethel bei Bielejeld, Bethelweg* 43 . *Buchbesprechungen: Frau* D. *Chr. Bourbeck, Bad Pyrmont, Bombergallee 15a . Bibliographie: Dr, H. Kühne, Gütersloh, Postfach 643*

Die »Zeitschrifl für Evangelische Ethik. erscheint zweimonatlich . Preis je Heft im Abonnement 4,- DM; einzeln 4,50 DM. Sonderpreis für Studenten im Abonnement 3,50 DM; einzeln 4,- DM . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. Gesamtherstellung: F. L. Wagener, Lemgo. Prinred in Germany