

DIE NEUE GESELLSCHAFT

Herausgegeben von

Otto Brenner, Dr. Heinrich Deist, Fritz Erlar,

Waldemar von Knoeringen, Prof. E. W. Meyer, Prof. Carlo Schmid,

Dr. Carl Schumacher, Herbert Wagner

8. Jahrgang · Heft 2 · März/April 1961

VERLAG NEUE GESELLSCHAFT GMBH · BIELEFELD

INHALT

<i>Kalkas falsche Sicht</i>	83
Von Dr. Adolf Arndt, MdB, Bonn	
Dr. Gustav W. Heinemann, MdB, Bonn	
<i>Demokratie — Diktatur — Kirche</i>	85
Prof. Dr. Arthur Rich, Zürich	
<i>Kirche und Demokratie in evangelischer Sicht</i>	104
Peter Nellen, MdB, Bonn	
<i>Die katholische Kirche in der demokratischen Gesellschaft</i>	115
Diskussion	
Prof. Dr. Carlo Schmid, MdB, Bonn	
<i>Wir Deutschen und die Juden</i>	122
Zeitgeschehen	132
Berichte und Analysen	
<i>Impressionen aus Israel</i>	140
Von Fritz Erlar, MdB, Bonn	
Kritik	145
Vorschau	155
<i>Die Autoren dieses Heftes</i>	155

Redaktion: Ulrich Lehmar, MdB, Bielefeld, Pressehaus, Telefon 63111
Verantwortlicher Redakteur: Wilhelm Ingensand

VERLAG NEUE GESELLSCHAFT GMBH, Bielefeld, Pressehaus, Fernruf Bielefeld 63111; Fernschreiber Nr. 09-32845. Postcheckkonto Hannover 6266. Bankverbindung: Bank für Gemeinwirtschaft, Bielefeld, 411. Druck: Presse-Druck GmbH, Bielefeld.

DIE NEUE GESELLSCHAFT erscheint alle zwei Monate. Abonnementpreis Inland: 6,00 DM einsehl. Zustellgebühren; Ausland: 6,50 DM einsehl. Porto bei halbjährlicher Bezugserneuerung. Kündigungen nur zum 1. Januar und 1. Juli möglich. Bezug durch die Post, den Buch- und Zeitschriftenhandel oder durch den Verlag. Einzelpreis 2,— DM zuzüglich Porto. — Anzeigenpreisliste Nr. 2. — Umschlag: Eugen Nerdinger, Augsburg.

KAFKAS FALSCHES SICHT

Von Dr. Adolf Arndt, MdB, Bonn

Gespensterseher, die eine untergründige Verschwörung wittern, wird es zu allen Zeiten geben. Von ihnen durch ein mythisches Grauen verdächtigt zu werden, ist ein Schicksal, das die Sozialdemokraten ebenso wie die Juden und die Jesuiten und andere zu tragen haben. Blawellen allerdings kann der irrationale Affekt, wenn er von mächtigen Interessen gesteuert ist, zu geschichtlichen Katastrophen führen, wie einst beim Untergang des Templerordens in Frankreich, der dem König ein Vermögen einbrachte, oder durch den Völkermord an den Juden in unseren Tagen.

Wenn ich hier zu Verdunkelungen des Godesberger Programms durch die Schriften einzelner Katholiken, die kein kirchliches Lehramt bekleiden, Stellung nehme, so geschieht dies aus zwei Gründen. Der eine Grund ist das Ausmaß der Sorge, die nicht nur die gerechte Einschätzung der Sozialdemokratischen Partei im Auge hat, sondern die der Zukunft unserer Demokratie gilt. Denn keine Demokratie wird es überleben, daß einem Wechsel der verfassungstreuen Parteien in der Mehrheit Ursachen entgegenstehen, die nicht politischer Art sind, sondern aus anderen Quellen kommen. Der zweite Grund ist die Bedeutung jener Publikationen, z. B. der vom Sozialreferat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken herausgegebenen Schrift von Gustav E. Kafka „Der freiheitliche Sozialismus in Deutschland — Das Godesberger Grundsatzzprogramm der SPD in katholischer Sicht“. Kafka leitet im Zentralkomitee das Referat für staatsbürgerliche Angelegenheiten.

Um mein Ergebnis vorwegzusagen: Nichts stimmt an Kafkas Sicht des Godesberger Programms. Das erfüllt mich mit Bedauern. Dabei geht es nicht um die Frage, ob aus katholischer Sicht

dieses Programm im ganzen oder in jeder Einzelheit gebilligt werden kann. Das zu entscheiden, ist nicht meine Sache, der ich kein Katholik bin, auch nicht Sache der SPD, sondern muß für Katholiken ihren Oberhirten überantwortet bleiben. Die Frage ist vielmehr, ob Kafkas Darstellung der Sozialdemokratie ihrem Selbstverständnis und der objektiven Wahrheit entspricht. Erst diese Wahrheit könnte ja die Voraussetzung des Wertens bilden. Zur Klärung dieser Wahrheit beizutragen, steht mir zu, weil ich aus meiner Mitarbeit beanspruchen darf, aus eigener Kenntnis zu wissen, was das Godesberger Programm besagt und auf welchen Gedanken es beruht. Diese Wahrheit ans Licht zu bringen, ist notwendig, weil ihre Trübung nicht nur den Sozialdemokraten, sondern auch den Katholiken Abbruch tut, und weil der falsche Schein nur denen Schadenfreude bereiten könnte, die weder dem Katholizismus noch der Sozialdemokratie wohlwollen, sondern sich in dem bösen Vorurteil bestätigt sehen, man wünsche ja auf katholischer Seite gar nicht zu erfahren, woran man mit dem freiheitlichen Sozialismus sei, sondern suche ihn nur unter allen Umständen zu verketzern.

Ich werde mich in einem notgedrungenen kurzen Artikel darauf beschränken, an einigen Themen das Symptomatische der Fehlsicht zu zeigen.

I.

Bereits Kafkas Darstellung der Entstehungsgeschichte des Programms entwirft ein schiefes Bild. Eine zeitlose Kollektivschuld an zeitbedingten Auffassungen darf man nicht einmal einem Kontinuum geben, das, wie z. B. ein Volk, sein Staat oder eine Kirche, von ungleich stärkerer Dichte des geschichtlichen Zusammenhanges ist als eine politische Partei.

Wer das Wesen der katholischen Kirche aus früheren Äußerungen, durch die sich ihre Autoritäten gegen die Demokratie, gegen die Bürger- und Menschenrechte oder gegen den evangelischen Glauben wandten, ableiten wollte, würde der lebendigen Kirche nicht gerecht. Noch weniger hat es Vernunft, Ansichten Bebel's gleichsam als unillgbare Erbsünde aller heute lebenden Sozialdemokraten ins unendliche fortwirken zu lassen und die SPD, selbst wenn sie es in einem vergangenen Jahrhundert einmal gewesen sein sollte, mit dem Charakter indelebils einer „gnostischen Revolution“ abzustempeln. Es wäre sinnlos, die Protestanten von heute kollektiv für das haftbar zu machen, was Luther gegen den Papst schrieb, oder einem aus Preußen stammenden Deutschen unserer Tage vorzuwerfen, daß Friedrich der Große das Reich zerstört oder Bismarck sich für die kleindeutsche Lösung entschieden habe. Das für die Neugründung der SPD von der Wurzel her ausschlaggebende Ereignis, das Erlebnis der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft, kommt bei Kafka einfach nicht vor. Über Leben, Leiden und Lehren ihres Neubegründers, Kurt Schumacher, findet sich kein Sterbenswort. Der Hamburger Parteitag mit der von Schumacher veranlaßten Grundsatzrede von Carlo Schmid bleibt unerwähnt. Demselben Verschwelgen verfällt, was auf dem Stuttgarter Parteitag 1958 in den Referaten und der Diskussion gesagt ist. Unmöglich kann man der gegenwärtigen Sozialdemokratie und der leidhaften Wirklichkeit der Menschen, die sie bilden, gerecht werden, wenn man die entscheidenden Selbstzeugnisse ihres Sprechens und Handelns außer acht läßt. Daneben ist es nur eine Kleinigkeit, daß auch der Godesberger Parteitag selbst in irriger Weise dramatisiert wird. Wer würde dem Bundestag gegenüber aus der Zahl der kritischen Redner auf die Stärke der Opposition schließen? Anscheinend ist Kafka die innerparteiliche Demokratie der SPD unbekannt, die dazu führt, daß schon in den Abstimmungen der lokalen und regionalen Parteitage und durch die demokratische Wahl der Delegierten legitime Vorentscheidungen für den Bundesparteitag fallen. Kafkas Ge-

mälde eines gegen den Vorstand aufständigen Parteitages, der dann von bestimmten Rednern überwältigt wird, mag aufregend romantisch sein, aber als geschichtlicher Bericht ist er wertlos.

II.

Ein Hauptvorwurf Kafkas gegen die Sozialdemokratie ist ihr angeblicher „Demokratismus“. Schon dieses scheußliche Wort ist beklagenswert, dient es doch in der Zone tagtäglich der Verfolgung freiheitsliebender Menschen, die des „Sozialdemokratismus“ beschuldigt werden. Unter diesem Begriff versteht Kafka (S. 27) im Anschluß an Götz Brieß die Erwartung einer von Natur aus guten und vernünftigen, einer autonomen Menschheit, deren Demokratie — wenn nur jede Autorität abgebaut wird — wegen der natürlichen Güte und Vernunft der Individuen gegen jeden Mißbrauch gefeit sei. Als eine Art Akerreligion erhebt sich ein „Demokratismus“ die Demokratie zur „Würde einer Weltanschauung“ mit der „Dignität einer säkularen Philosophie“. Einerseits soll ein derartiger „Demokratismus“ die Ausschließlichkeit für jeden Lebensbereich beanspruchen; andererseits wolle die SPD ihn ausschließlich für sich gepacktet haben. Gleichsam in Umkehrung der katholischen Glaubenslehre, daß die Kirche das Lebensprinzip der Gesellschaft sei, wünsche die Sozialdemokratie solchen „Demokratismus“ zum Lebensprinzip der Gesellschaft zu machen. Mittelbar wird darin ein „Verdammungsurteil über die katholische Kirche“ gefunden, da sie nicht demokratisierbar ist (S. 51). Daraus wird eine „Ablehnung jeder Autorität außer der des demokratischen Staates“ gefolgert (S. 123). Die SPD verweigere den Kirchen das Recht, die SPD zu kritisieren (S. 135), weil alle Kritik an der SPD jederzeit als undemokratisch diffamiert werden könne — infolge der Identifizierung der SPD mit der „wahren“ Demokratie. Schließlich steigere sich Kafkas Überlegungen dazu, daß — nach sozialdemokratischer und insbesondere nach meiner Ansicht — der katholische Glaube gegen die Menschenwürde verstoßen müsse, weil ich (im Anschluß an Carlo Schmid) einmal gesagt hätte, daß es zur Würde des Menschen gehöre, einem fremden Willen nur zu gehorchen, wenn er da-

bei mitwirken konnte, jenen Willen zu bilden (S. 146).

Ich muß gestehen, daß es mir nicht faßlich ist, wie es geschehen konnte, daß aus den Selbstzeugnissen der Sozialdemokratie derart ungeheuerliche und absurde Thesen abgeleitet werden konnten. Aber ich will geduldig bleiben, so im Innersten verletzend ich es auch empfinde, wenn mir der Aberwitz nachgesagt wird, ich hielte es — entgegen der dritten Bitte im Vaterunser um Ergebung in Gottes Willen — für menschenunwürdig, sich überhaupt einem nicht nur eigenen Willen zu unterwerfen.

In aller Nüchternheit geht es mir um nichts als den einfachen, leichten und sicheren Nachweis, daß jene der SPD unterstellten Meinungen insgesamt ihr gänzlich fernliegen, ja dem Kern ihrer Denkweise stracks zuwiderlaufen. Ein „Demokratismus“ würde, wie gesagt, eine Idealisierung des Menschen, einen Aberglauben an sein natürliches vorgegebenes Gutsein, seine Vergötzung als das vom Wesen her Unfehlbare, Heile, Heilige und Vollkommene voraussetzen. Man brauchte dann den Menschen nur zu seiner Automatik zu entfesseln, ihn aus allem loszulösen, um ihn selber sich sein endzeitliches Paradies bereiten zu lassen. Eine dergestalt nicht kindliche, sondern kindische Phantasie könnte nur jemand wider alle Vernunft entwickeln, der das Ungeheuerliche der totalitären Regime nicht erfuhr. Gerade aber dieses Erlebnis ist der Hintergrund für den Gedanken des freiheitlichen Sozialismus. Ich bitte um Nachsicht dafür, daß ich nun zur Dokumentation viel auf meine eigenen Äußerungen zurückgreifen muß. Das erklärt sich daraus, daß mich die SPD wiederholt aufforderte, für sie zu sprechen.

Auf dem Parteitag in Stuttgart 1958 (den Kafka übergeht, obgleich gerade dieser Parteitag einer Grundsatzdiskussion für das Programm gewidmet war) habe ich mich gegen eine „Selbstmächtigkeit“ des Menschen gewandt und gesagt, wie die Menschen gerade unserer Tage sich „ihrer eigenen Unberechenbarkeit als Menschen gegenübersehen“ und „unaufhörlich in Gefahr“ sind, die ihnen gesellschaftlich und politisch aufzugebene (Kultur-)Leistung zu verfehlen. Dort ist betont, welche Illusion es sei, „einen einseitig und

verkürzt nur als gut... gedachten Menschen vorzusetzen“, und ein optimistischer Fortschrittsglaube verworfen. Ebenso war es ein Leitgedanke meines Referates auf dem Kulturkongreß 1960 in Wiesbaden, „daß Unmenschlichkeit wesentlich mit zu den Möglichkeiten des Menschen gehört“¹⁾. Nichts läßt sich im Godesberger Grundsatzprogramm oder in den zugehörigen Veranstaltungen aufspüren, was auch bloß den schwächsten Anhalt dafür hergeben könnte, das Wahnbild eines Gutselns der Menschen oder der Menschheit schweben der SPD vor und verleite sie zu einem (ohne einen solchen Trug nicht denkbaren) „Demokratismus“^{2a)}.

Daß die SPD sich nicht das Monopol anmaßt, allein die „wahre“ Demokratie zu erstreben und zu verkörpern, ist zu wiederholten Malen klargestellt. Ein solcher, in sich selbst geradezu undemokratischer Anspruch wird dokumentarisch dadurch ausgeschlossen, daß die SPD sich im Godesberger Programm dazu bekennt, „in gleichberechtigtem Weltstreit mit anderen demokratischen Parteien“ zu wirken, also mit Gleichberechtigung und mit Anerkennung des demokratischen Charakters keinesfalls nur für sich, sondern partnerschaftlich auch für andere Parteien.

Wenn überhaupt, so ist das Irrige in der Fehlzeichnung, wie sie Kafka von der SPD entwirft, daraus erklärbar, daß er fortgesetzt in unzulässiger Weise Gedanken, die sich auf das Politische und Gesellschaftliche beziehen, dazu also in einer Relation stehen, absolut

1) Der Redaktion scheint an dieser Stelle der Hinweis angebracht, daß der Autor diese seine Auffassung auf den Parteitagen der SPD in Stuttgart 1958 und Hannover 1960 in voller Übereinstimmung mit den Führungsgremien der Sozialdemokratie dargelegt hat.

2a) In Wiesbaden sagte ich zur scharfen Abgrenzung gegen den Liberalismus: „Zu bitter erfahren wir Unmenschlichkeit als eine wesentliche Möglichkeit des Menschen, als daß der bürgerliche Kultur-Optimismus und die wissenschaftsgläubige Fortschrittsbegeisterung mit ihrer Illusion noch Kraft haben könnten — der Mensch, komme er nur zu sich selbst, finde er unentfremdet seine wahre Natur, so sei er gewissermaßen seiner selbst mächtig mit Notwendigkeit durch ein Bestimmen zur Freiheit ausgezeichnet. Diese für die Denkweise des Liberalismus typische Annahme eines Automatismus erlitt ungeheuerlichen Schiffbruch.“

Unterschieden ist also zwischen der Freiheitlichkeit des Menschen als seiner — verantwortlich zu leistenden — Aufgabe und der liberalen Illusion eines vorgegebenen Frei- und Gutseins als der „eigentlichen“ Wesens des Menschen. (Vgl. „Kultur und Politik in unserer Zeit“, vom Vorstand der SPD herausgegebene Dokumentation, Verlag J. H. W. Dietz Nachf., Hannover 1960.)

setzt und in andere Verhältnisse und Bereiche transportiert. So besagt die Meinung, daß es unter den geschichtsbedingten Voraussetzungen der Demokratie (und nur dann) für einen mündigen Menschen (und nur für diesen) beim politischen Kalkül der staatlichen Willensbildung (und nur dort) seine Würde beeinträchtigt, sich ohne eigenen gleichberechtigten Einfluß dem fremden Willen eines anderen Menschen zu unterwerfen, selbstverständlich nicht das mindeste über die Beziehung des Menschen zu Gott oder des Katholiken zum kirchlichen Lehramt oder des Soldaten zu seinem Kommandeur oder des Kindes zu seinen Eltern und Erziehern. Nimmt denn einer im Ernst an, Sozialdemokraten seien so törichte Schwärmer, daß sie eine Volkswahl des Bischofs oder eine Abstimmung der Streitkräfte über ihre Befehle oder eine Beschlußfassung der Kinder über ihren Gehorsam erträumten? „Im gesellschaftlichen und politischen Bereich“, sagte ich in Wiesbaden, dem „Bereich der gewissenhaft verschiedenen Entscheidungsmöglichkeiten“, könne der (mündige) Mensch nicht im Gewissen vertreten werden. Offenbar verleitet ein ganzheitliches Denken (dessen Bedeutung zu bestreiten mir fernliegt) Kafka die bewußte Profanität einer politisch-demokratischen Partei zu verkennen. Er sucht im Parteiprogramm immer die Bibel der Sozialdemokraten, aber ein Parteiprogramm kann, will und darf keine Bibel sein.

Weil die Vokabel „Autorität“ vermißt wird, darf nicht vermutet werden, die SPD sei für das, was damit bezeichnet sein könnte, „blind“. Wenn im Godesberger Programm z. B. von den Vereinten Nationen, vom Staat, von den Eltern usw. gesprochen wird, wovon ist dann anders die Rede als von Verbindlichkeiten? Man kann einer Partei sinnvoll nicht vorwerfen, sie wüßte ein Ziviel an Organisation, ja (fälschlich) sogar eine Allmacht des Staates, und sie leugne zugleich anarchisch jede Führungsaufgabe und jedes Erfordernis der Verbindlichkeit einer Entscheidung. Das politische Grundsatzprogramm einer politischen Partei hat keinen Anlaß, sich unmittelbar über mehr auszusprechen als darüber, wie politische „Autorität“ zu bilden ist: demokratisch. Insoweit steht demokratisch

zur Unterscheidung gegen autoritär und totalitär. Als politisches Kennwort ist Autorität (so sehr ihm in anderem Zusammenhang noch ein guter Sinn inneohnt) zu schillernd geworden und zu verderbt. Im Politischen erfordert es die Klarheit, statt dessen von den Legitimitäten zu handeln²⁾. Insoweit ist es bedenklich, wie Kafka die Tradition (im Weltlichen) einseitig überbetont (S. 27) und ihm anscheinend für die entscheidende Aufgabe des Demokratischen, durch wechselseitiges Vertrauen Legitimität zu bilden, der Blick fehlt. Das ist um so verwunderlicher, weil in der Auseinandersetzung mit dem sowjetischen Totalitarismus die Frage

²⁾ Wenn in der katholischen Soziallehre von der Autorität die Rede ist, so handelt es sich nach den päpstlichen Äußerungen um die Teilnahme an der Autorität Gottes und um eine Kraft, deren einzige Quelle Gott ist (vgl. Mühlner: „Die Soziallehre der Päpste“, München 1938, S. 174 ff.). Es sollte darum klar sein, daß es weder der Rechtsverfassung des Staates noch dem Programm einer demokratischen Partei zukommt, etwas über diese Wesensart der Autorität und ihre Notwendigkeit auszusagen. In der katholischen Soziallehre ist anerkannt, daß es in einer Demokratie nicht minder solche Autorität gibt und geben muß als in anderen Staats- und Gesellschaftsordnungen (vgl. Weihnachtsansprache 1937 „F i s t“ XII.). Das katholisch-theologische Autoritätsverständnis steht also — abgesehen davon, daß es Nichtkatholiken nicht binden kann — nicht dem demokratischen Legitimitätsforderer entgegen, d. h., wer die demokratische Legitimation für die Staatsgewalt und ihre Ausübung fordert, leugnet damit keineswegs diese Autorität, mit der gerade nicht gemeint ist, daß sich der Inhaber eines weltlich-politischen Amtes oder einer solchen Verantwortung gegen die Ordnung auf seine Autorität von Gott berufen dürfte, weil — wie Mühlner sagt — die Autorität selber „nicht formgebendes Prinzip“ ist.

Es schadet ein bei manchen leider unausrottbares Mißverständnis zu sein, daß die metaphysische Autoritätslehre der katholischen Kirche eine im weltlich-politischen Sinne autoritäre Staatsführung verlangt.

Überflüssig zu sagen, daß die SPD niemals einem Anarchismus gebulldigt hat. Sie hat es ernstlich nötig, sich über die selbstverständliche Einsicht auszuweisen, daß Politik, Wirtschaft und überhaupt Ordnung ohne Führung und Verantwortung nicht möglich sind. Fordert die SPD mit Recht aus diesem Grunde politische Bildung und Erziehung zu politischer Gestirung und Verantwortlichkeit (das ist der Sinn der Entwicklung gesellschaftlichen Bewusstseins), so zeugt man sie im besten Sinne, während man sie im gleichen Atemzug sinnlos verdächtigt, alle Verantwortlichkeiten und Legitimitäten abschaffen zu wollen.

Eher ist die Gegenfrage berechtigt, ob Kafka die Verantwortlichkeit des Staatsbürgers und Wählers (und das heißt im Sinne der katholischen Soziallehre die ihm gegenüber den Staatsorganen zukommende Autorität) erkennt und die freiheitlich-staatapolitische Führungsaufgabe einer Opposition richtig einschätzt. Jedenfalls sind im evangelisch-lutherischen Verständnis (und sollte das ernstlich ein Unterschied zur katholischen Soziallehre bestehen?) in einer Demokratie keineswegs nur die Staatsorgane oder die parlamentarische Mehrheit oder gar allein das Kabinett Obrigkeit, sondern auf ihre Weise für ihre Befugnisse nicht minder die jeweilige Opposition und vor allem das wahlberechtigte und mehrgestufte Staatsvolk.

nach dem Legitimen tagtäglich mit Recht in aller Munde ist. Es ist um so bedenklicher, weil Kafka in einer Weise, die mit der katholischen Dogmatik nicht vereinbar ist, die Lehre von der Rechtfertigung des Staates mit der Auffassung von der Legitimität in der Ausübung der Staatsgewalt verquilt und verwechselt (S. 52/53). Die theologische Rechtfertigung der Staatlichkeit menschlichen Lebens, wie die christlichen Kirchen sie (sehr unerschütterlich) lehren, ist doch beileibe noch keine Legitimation der jeweils geschichtlichen Staatsgestalt und der tatsächlichen Ausübung der Staatsgewalt, müßte sie ja anderenfalls auch die Totalitarismen einschließlich des sowjetischen Regimes umfassen. Daß nach katholischer Glaubenslehre Ursprung und Auftrag des Staates originär von Gott kommen, steht auch nach katholischem Verständnis keineswegs dem demokratischen Prinzip entgegen, daß die Staatsgewalt vom Volke ausgeht, also die Organe des Staates keine eigenständige oder einseitig („autoritär“) zu beanspruchende Macht besitzen, die keiner Legitimität aus der freiwilligen Selbstbestimmung bedarf, also nicht aus gegenseitigem und freiwilligem Vertrauen durch mündige Mitbestimmungsbefugnis erwachsen sein muß. Was Kafka insoweit ausführt, läuft wegen seiner Vermischung von Rechtfertigung der Staatlichkeit und Erfordernis für eine Legitimität staatlichen Organhandels geradezu auf das falsche Ergebnis hinaus, daß aus katholischer Sicht Demokratie nicht möglich sein könne. Hier wiederholt Kafka im Übereifer der Abwehr eines (der SPD gänzlich fernliegenden) „Demokratismus“ mit einer Abwertung der Demokratie den entsetzlichen Irrtum von 1933, als einige geistliche Führer der Zentrumspartei zum schweren Schaden auch für die Katholiken fälschlich meinten, ihre Glaubenslehre spreche für das „Autoritäre“, und aus einem Mißverständnis dessen, was Papst Leo XIII. gesagt hatte, annahmen, allein die naturrechtlichen Prinzipien seien wertvoll und verteidigungswürdig, nicht jedoch gebe es geschichtlich-zeitgerechte Ordnungswerte wie den demokratischen Legitimitätsgedanken. Die Demokratie ist weder eine unmittelbar naturrechtliche oder gar eine theolo-

gische Forderung, noch darf ihre Anerkennung in eine — verfehlterweise der SPD unterstellte — sákulare Heilsbotschaft des „Demokratismus“ ausarten. Aber die Alternative, daß es bloß das eine oder andere (abzulehnende) Extrem gebe, ist falsch. Nicht nur hat „Herrschaft“, wie Kafka meint (S. 53), einen sozialen Wert, sondern mehr noch auch ihre Legitimität, so das Demokratische als zeitgerechtes, geschichtsbedingtes und der menschlichen Wirklichkeit dienendes Legitimationsprinzip. Die Werterkenntnis dieser Legitimität, in der wir ja mit den katholischen Demokraten in aller Welt übereinstimmen, bringt — entgegen Kafkas Behauptung — uns weder zur katholischen noch zur lutherischen Lehre vom Staate in Widerspruch, wie (nebenbei bemerkt) überhaupt das, was Kafka über die Beziehungen zwischen SPD und Protestantismus ausführt, sich leider durch einen bedauerlichen Mangel an Sachkenntnis kennzeichnet. Die SPD ist nicht so verblendet, Gott und die Welt „demokratisieren“ zu wollen. Was sie erklärt, ist, daß in unserer europäischen Gegenwart nicht nur die Legalstruktur unseres Staates und das Handeln seiner Organe, sondern ebenso die Sozialstruktur der Gesellschaft um ihrer Freiheitlichkeit willen demokratisch geordnet und legitimiert sein sollen. Wir wenden uns dagegen, demokratisches Legitimitätsdenken legalistisch zu entwerten, insbesondere es mechanistisch in eine formale Wahlmanipulation verkehren zu lassen, d. h. in der demokratischen Methode des politischen und gesellschaftlichen Zusammenlebens keinen anderen Gehalt als eine Prozeßordnung mit beliebigem Ergebnis zu sehen, z. B. mit dem scheinlegalen Erfolg wie 1933, daß die politische Selbstbestimmung dazu pervertiert werden dürfte, sich selber aufzuheben. Definitionen wie die, wir hiellen Herrschaft für das, was mißbraucht werden könnte (S. 53) — außer, falls wir selber sie entschülhten (ich glaube, da sollte man vor einer anderen Tür kehren) —, oder wir betrieben „die politische Aktion der Agnostiker“ (S. 42), mögen teilsinnig klingen; sie sind — ich muß es zu meinem Bedauern so hart sagen — nicht ernst zu nehmen und haben mit

der Wirklichkeit der nach 1945 von Kurt Schumacher neu ins Leben gerufenen deutschen Sozialdemokratie nichts zu tun. Es wäre noch viel dazu zu sagen. Denn wahrhaftig gibt es keine von Kafka über den freiheitlichen Sozialismus aufgestellte Behauptung, die der Kritik standhält. Aber ich wende mich jetzt einem anderen Thema zu.

III.

Kafka greift sich aus dem Godesberger Programm den Satz heraus, daß Gesetze der Verwirklichung der Rechtsidee dienen und deshalb, um nicht zum Rechtsbewußtsein in Widerspruch zu geraten, der gesellschaftlichen Entwicklung angeglichen werden müssen. Kafka weiß nicht, daß dieser Satz sich sinnig gegen die Regel lehnt, die das Bundesverfassungsgericht und der Bundesgerichtshof als Richtschnur für die Auslegung von Gesetzen aufgestellt haben^{2a}). Man hätte hoffen dürfen, daß ein Naturrechtler die Unterscheidung zwischen Gesetz und Recht als Abkehr vom Positivismus begrüßt. Weit gefehlt! Kafka — ich bitte, das bittere Wort zu gestatten — verballhornt die schlichte Sentenz zu der Beschuldigung, für uns Sozialdemokraten sei Recht das, „was für Recht gehalten wird“ (S. 50^b). Mit der gesellschaftlichen Entwicklung wandle sich das Rechtsbewußtsein und könne daher „beliebige materielle Inhalte“ haben. Somit werde Recht, „was dem jeweiligen Rechtsbewußtsein des Volkes entspricht“. Das sei nur eine Umschreibung des Anspruchs: „Die Gesetze müssen den Vorstellungen der SPD angepaßt werden.“

Solch groteske Interpretation wird daraus hergeleitet, daß die SPD angeblich

für einen „einheitlichen Volkswillen“ optiere, der im Sinne der Volonté générale Rousseaus aus einer Summe von Einzelwillen entspringe, die an keiner Wertordnung orientiert seien (S. 55/56). Zugleich wird das gesellschaftliche Bewußtsein, das zu wecken die SPD sich müht, als eine Art Neuauflage des Klassenbewußtseins dahin ideologisiert, daß es den Traum zum Inhalt hätte, die allein vom Sozialismus repräsentierte „wahre“ Demokratie müsse noch kommen (S. 69). Herbert Reichel⁴) übersteigert die von der SPD nach politischer Bildung erhobene Forderung dahin, daß sie durch eine Art „demokratisch“-laizistischer Erlösung ohne Gott den Menschen von der Erbsünde befreien und vollkommen machen solle.

Für derlei abenteuerliche Spekulationen findet sich im Godesberger Programm oder sonst in den politisch-gesellschaftlichen Gedanken des freiheitlichen Sozialismus nicht die Spur eines Ansatzes. Eine so phantastische Wiedertäuferei müßte aus der SPD eine Sekte von Abergläubischen machen, während in Wahrheit das Godesberger Programm die klarste und nüchternste Absage an solche ideologischen Wucherungen ist.

Im Godesberger Programm ist jeder Rest der Illusion eines „einheitlichen Volkswillens“ im Sinne Rousseaus ausgegilt. Die SPD bekennt sich darin — im Gegensatz zur Rousseauschen Doktrin — zur Gleichrangigkeit von Regierung und Opposition (die ja nicht jede für sich den ganzen, einzigen und allein wahren Volkswillen verkörpern können) sowie zur Notwendigkeit des Wettbewerbes gleichberechtigter Parteien. Niemals seit 1945 bei der SPD, in bedenkliehstem Maße jedoch bei der von der CDU/CSU getragenen Bundesregierung, ist der Gedanke angeklungen, den „wahren“ Gesamtwillen des Volkes darzustellen. Besonders in einer Reihe verfassungsgerichtlicher Verfahren (Wehrstreit, Redezeitklage, Volksbefragung) hat sich die Bundesregierung in Karlsruhe, aber auch vor dem Bundestage, mehr oder minder unverhüllt darauf berufen, einen derartigen „Gemeinwillen“ zu vertreten. Angefangen mit Kurt S c h u -

2a) Abgedruckt: „Neue Juristische Wochenschrift“, 1959 S. 2262 und 1960 S. 810; s. dazu auch Ermacora „Verfassungsrecht durch Richterspruch“ (Karlsruhe 1960), S. 18.

3) Dieser seltsame Irrtum, daß nach einer humanistischen Rechtsauffassung Recht — im Wege einer Quantifizierung — das sei, was der größere Teil der Rechtsgenossen für Recht halte, findet sich auch bei Fuchs in seiner Kritik meiner Schrift über „Rechtsgedanken in unserer Zeit“ (vgl. „Orientierung“, Kath. Blätter für weltanschauliche Information, Zürich, 15. 8. 36, Nr. 11, S. 129). Ich habe stets genau das Gegenteil gesagt. Der materielle Rechtsbegriff kann nicht auf einer subjektiven Quantifizierung, sondern nur auf einer objektiven Qualifizierung (Wirkungsvermögen) beruhen. Er setzt die Unterscheidung zwischen Unstimmbarem und Abstimmbarem voraus, von der auch das Godesberger Programm ausgeht. Die Grundprinzipien des Rechts sind der Abstimmbarkeit entzogen.

4) In „Gesellschaftspolitische Kommentare“, VII, Nr. 23, v. 1. 12. 60.

nachers erster Grundsatzrede, der Oppositionserklärung im September 1949, hat sich die SPD stets zu einem politischen „Pluralismus“ bekannt und die Rousseausche Doktrin verworfen. Der SPD eine Rousseau-Hörigkeit unterstellen, heißt wirklich, die Verwirrung und Verkehrung auf die Spitze treiben, richtet sich doch seit je unsere Kritik gegen das, was „ein scheußlicher Mischmasch aus der totalitären Doktrin Rousseaus und obrigkeitstaatlichem Denken“ ist, „jenes zwielichte Klima eines halbautoritären Staatswesens mit demokratischer Vollfasade“⁵⁾. Für die Sozialdemokraten ist, wie ich 1959 in Kassel sagte, die Rousseausche Volonté générale nichts als eine „totalitäre Mystifikation“.

Das uns unterschobene Theorem, das Recht könne „beliebige materielle Inhalte“ haben, steht in einem schneidenden Gegensatz dazu, daß das Godesberger Programm in seinem Abschnitt über die staatliche Ordnung mit dem Satz anhebt: „Das Leben des Menschen, seine Würde und sein Gewissen sind dem Staate vorgegeben“. Wo Unverfügbares anerkannt wird, können die Gesetze nicht mit Beliebigkeit Recht „setzen“. Anderenfalls ließe sich ja die Unmenschlichkeit der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft gesetzlich „sanktionieren“. Oder meint Kafka, Gewissensinhalte könnten beliebig sein? Im Einvernehmen mit dem Vorstand der SPD habe ich in meiner Wiesbadener Rede ausgesprochen, daß der von uns befahte Staat in seiner demokratischen Geltung nicht

„zu einer geschichtlichen Beliebigkeit seines Rechtsgehalts führen dürfte“.

Dies ist ja der Sinn unseres Bekenntnisses zu unbedingten und unabdingbaren Grundwerten, die nach unserer Überzeugung gerade keine spezifisch sozialdemokratischen sind, sondern — wie Eichler in Godesberg betonte — allgemeine. Die Existenz dieser Grundwerte und das Einstehen der SPD für sie lassen sich nicht dadurch eskamotieren, daß Kafka leichtthin spottet,

der Sozialismus sehe sich selbst als den Maßstab aller Ordnung, und die Grundwerte seien Symbole des Konsenses des sozialistisch vergesellschafteten Menschen (S. 36). Bei äußerster Geduld ist hier eine Grenze der Gesprächsmöglichkeit erreicht. Ich begnüge mich damit, auf einen Satz zu verweisen, den ich als Sprecher der Partei in Wiesbaden sagte:

„Eine solche Partei (wie die SPD) kann sich nicht selbst zum Maß machen oder dem menschenfressenden Gespenst einer angeblichen Willenseinheit des Volkes huldigen, wie Rousseau es gelehrt haben soll.“

Kafka gibt zwar seinen Spekulationen durch eine Fülle von Zitaten den Anschein eines dokumentarischen Belegseins; der unbetangene und sorgfältige Leser müßte jedoch erkennen, daß die zitierten Äußerungen regelmäßig das Gegenteil dessen besagen, was Kafka dazu glossiert⁶⁾. Auch darf die vermeintliche Vielzahl der Belege nicht darüber hinwegtäuschen, daß Kafka wesentliche Selbstzeugnisse der SPD nicht berücksichtigt und anscheinend nicht einmal kennt.

IV.

Zur Schulfrage sieht das Godesberger Programm eine Aufgabe der Schule darin, zur „Kenntnis und Aneignung der überlieferten kulturellen Werte und Vertrautheit mit den formenden Kräften des gesellschaftlichen Lebens der Gegenwart“ zu verhelfen. Da Kafka zuvor die irrige Behauptung aufgestellt hatte, die SPD sei grundsätzlich traditionsfeindlich (als ob die Geschichte erst mit dem Gedanken des freiheitlichen Sozialismus beginne), paßt dies nicht in sein Konzept, und er ändert das Grundsatprogramms dahin um, daß diese Werte für uns jedenfalls keine Ideale bedeuteten, sondern indifferent als „Ansichten ohne Wert-

⁵⁾ So zitiert Kafka, S. 55/56, aus dem Programmentwurf eine Stelle, die wortwörtlich von mir stammt, um damit seinen Vorwurf einer Option für Rousseau zu stützen. Wenn Worte noch Sinn haben, steht aber das Gegenteil da — nichts anderes, als Kafka kurz darauf (S. 57) aus Von der Heydte-Sacherl zitiert: „Demokratie muß auf freiwilliger Anerkennung aufbauen, sonst ist sie nicht mehr Demokratie. Jede Demokratie ist so stark . . . wie die freiwillige Anerkennung, die sie bei den einzelnen findet“, d. h. doch, die „Autoritäten“ (die Ämter) müssen sich, um demokratisch legitim zu sein, stets und ständig um ein rechtserhebliches Maß an Vertrauen durch freiwillige Zustimmung bemühen und dadurch rechtfertigen.

⁶⁾ Vgl. meine Kasseler Rede vom 17. 10. 59 vor der Arbeitsgemeinschaft Sozialdemokratischer Juristen: „Das nicht erfüllte Grundgesetz“ (Tübingen 1960), S. 10. Der amerikanische Staatsrechtler Karl Loewenstein nennt in seiner „Verfassungslhre“ (1960) die Bundesrepublik „demo-autoritär“, weil sie zwar ihre Regierung durch Wahlen legalisieren lasse, aber nicht demokratisch legitim regiert werde.

akzentuierung" vermittelt werden sollten. Wie man kulturelle Werte ohne Wertakzentuierung lehren kann, wird Kafka Geheimnis bleiben. Daß die Schule (angeblich nach sozialdemokratischer Auffassung) als einziges Ideal — neben der Völkerverständigung — den „Demokratismus“ zu predigen habe (S. 150), ist eine Behauptung, die im Godesberger Programm nicht nur keinerlei Bestätigung findet, sondern mit ihm schlechterdings unvereinbar ist. Insbesondere steht diese Behauptung im Widerspruch mit der von Kafka zitierten Erklärung Knoeringens,

„daß dort, wo Konfession... ihr eigenes Bild vom Menschen und seiner Welt zu geben (hat), dies in Freiheit und ungehindert geschehen kann“.

Auch hier bedient sich Kafka leider der unzulässigen Methode, vereinzelt Sätze des Programms herauszugreifen und sie von seinen Vorurteilen her auszudeuten. So schneidet er einfach ab, was zuvor über die Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit den Kirchen — und das gilt doch in erster Linie für Schule und Erziehung — sowie über das Vorgegebensein des Gewissens und darüber ausgesprochen ist, daß der Staat „seine Inhalte von den gesellschaftlichen Kräften empfängt“. Die Anerkennung des Gewissens als dem Staate vorgegeben muß es für die SPD ausschließen, Gewissenspflichten der Eltern unbeachtet zu lassen. Die SPD weiß, daß die konfessionelle Erziehung für viele Eltern eine Aufgabe ihres Glaubens und ein Gebot ihres Gewissens ist. Daher trifft es weder zu, daß die SPD sich den Eltern dabei in den Weg zu stellen gedenke, noch daß sie ihre Anhänger dogmatisch auf die Gemeinschaftsschule festzulegen beabsichtige. Eine dem ganzen Volk und seinem Staat verpflichtete Partei hat auch die Gewissen der Lehrer zu berücksichtigen, die nicht durch eine — keineswegs von der Elternschaft ausnahmslos gewünschte — totale Konfessionalisierung des Schulwesens (wie sie verfassungswidrig bei der Volksschule in Rheinland-Pfalz im Schwange ist) bedrängt werden dürfen, und kann nicht daran vorbeigehen, daß es zwischen den Schulforderungen der Katholiken und der evangelischen Kirchen

tiefgreifende Gegensätze gibt. Gerade darum wird andererseits eine Diskriminierung der Gemeinschaftsschule nicht hingenommen werden können. Die Gemeinschaftsschule, wie sie in den meisten Bundesländern als eine Einrichtung besteht, ist keineswegs durch einen Indifferentismus oder gar durch eine Verleugnung der Religion und ihrer sittlichen Werte gekennzeichnet. Ich könnte mir denken, daß es im Zuge der Entwicklung für den freiheitlichen Sozialismus, weil er der Gewissensfreiheit verpflichtet ist, liegt, folgerichtig von dieser Grundlage aus zu einer neuen Lösung zu kommen, die den Eltern eine Wahlmöglichkeit zwischen gleichberechtigten Schularten eröffnet. Voraussetzung dafür wird die allseitige Bereitschaft sein, keine dieser Schularten zu diffamieren und gemeinsam dafür einzutreten, daß jede Schulart zur Gemeinschaft des Volkes in seinem Staate erziehen soll. Wie gut wäre es, diese Frage aus der parteipolitischen Polemik zu lösen! Zu diesem schwierigen und nur mit einem Höchstmaß an Verständnisbereitschaft für die unterschiedlichen Auffassungen zu behandelnden Problem von Staat und Schule habe ich mich in Wiesbaden und zuvor in einem Vortrage⁷⁾ ausführlich über die Position der SPD geäußert, so daß ich darauf verweisen darf. Hier genügt die Feststellung, daß Kafka auch insoweit die Auffassungen der SPD in keiner Weise zutreffend wiedergibt.

Kafka sucht eine Differenz zwischen dem „Öffentlichkeitsauftrag“ der Kirchen (wie ihn der Loccumer Vertrag zwischen Niedersachsen und der Evangelischen Landeskirche anerkennt) und der angeblichen Einschränkung durch das Godesberger Programm auf einen „besonderen Auftrag“ zu konstruieren. Er übersieht, daß der Öffentlichkeitsauftrag bereits im Dortmunder Wahlprogramm 1953 anerkannt ist sowie daß die Kirchenverträge mit Niedersachsen und Hessen von Regierungen abgeschlossen wurden, die hierbei von sozialdemokratischen Ministerpräsidenten (Kopf und Zinn) und Kul-

7) „Aufgaben und Grenzen der Staatsgewalt im Bereich der Schulbildung“ in „Schule und Staat“ (Karl Zink Verlag, München 1959).

tusministern geführt waren⁸⁾. Er weiß auch nicht, daß der Vorstand der SPD seinen Änderungsantrag Nr. 261, „Auftrag der Verkündigung“ zu formulieren, gerade auf Bedenken eines katholischen Beobachters hin fallen ließ, weil diese Fassung zwar evangelischem, nicht aber auch katholischem Kirchenverständnis gerecht geworden wäre. Die Besonderheit des kirchlichen Auftrages, die ja doch weiß Gott nicht von der SPD zu definieren, sondern aus der kirchlichen Dogmatik hinzunehmen ist, so zu interpolieren, daß Religion die SPD in ihrer Politik nicht stören dürfte (S. 135), ist nicht nur offensichtlich krampfhaft, sondern eine gezielte Kränkung der in der SPD tätigen Christen beider Konfessionen.

V.

Ich wende mich zuletzt dem Vorwurf zu, daß die SPD nicht personell an den einzelnen denke, sondern an ein Abstraktum Menschheit oder Gesellschaft, daß sie die Möglichkeiten eines autonom gedachten Menschen zu seiner Selbstverwirklichung maßlos überschätze und unter Mißachtung des gegenwärtigen „Provisoriums“ durch politische Bildung und ohne Gott allein durch menschlichen Witz einen Zustand der Vollkommenheit herbeizuführen sich unterfange. Wie bei Kafka, findet sich diese Mystifikation namentlich bei Herbert Reichel⁹⁾. Der Begriff des Provisorischen scheint allmählich einen magischen Charakter anzunehmen.

Zunächst fällt ein Widerspruch auf. Dieses (angebliche) Endziel (der SPD) ist ein rein innerweltliches Endziel menschlicher Wohlfahrt und Kultur, sagt Rel-

chel. Wie soll dann eigentlich das sozialdemokratische Hexenkunststück eines auf das Physische des leiblichen Ergehens beschränkten Definitivums als Methaphysik der Erlösung vollbracht werden? Abgesehen davon, daß beide Vorwürfe jeder Begründung entbehren, sollte man logischerweise diesen Tausendsassa von SPD nicht gleichzeitig beschuldigen dürfen, er denke nur an den Leib des Menschen, verheißt aber dem menschlichen Geist sein Hell durch Entsöhnung, und er widme sich dem gegenwärtig Irdischen des Menschen, opiere ihn jedoch einer Utopie des Künftigen.

Erstaunlich ist die Aufregung darüber, daß ich in meinem Wiesbadener Referat sagte, eine politisch-demokratische Partei sei im Vorläufigen angesiedelt. Roeggele¹⁰⁾ schreibt dazu: „Ein Programm, das — wie Dr. Arndt so gepflegt formulierte — im Vorläufigen angesiedelt ist (womit er meinte, daß die SPD sich mit des Menschen irdischen Zielen begnüge).“

Ich bin gewiß, es ist in fast zweitausend Jahren christlicher Theologie das erste Mal, daß die Vorläufigkeit weltlicher Existenz angezweifelt oder so umgedeutet wird.

Dietrich Bonhoeffer¹¹⁾ notierte am 2. Advent 1943

„... nur wenn man das Leben und die Erde so liebt, daß mit ihr alles verloren und zu Ende zu sein scheint, darf man an die Auferstehung der Toten und eine neue Welt glauben... Wir leben im Vorletzten und glauben das Letzte...“

In Anknüpfung an Bonhoeffer äußerte Helmut Thielecke, ein sonst in Kreisen der CDU geschätzter evangelischer Theologe, in seinem Wiesbadener Vortrag „Brauchen wir Leitbilder für die junge Generation?“ zur Zehnjahrestfeier des „Stifterverbandes für die deutsche Wissenschaft“ am 29. April 1960:

„Die Ideale haben — theologisch gesprochen — jene Qualität, die Dietrich Bonhoeffer, jener Blutzuge der bekennenden Kirche, einmal als das ‚Vorletzte‘ bezeichnete. Wer dem Vorletzten, dem Sozialstaat und der gerechten Gesellschaft, wer den Leitbildern des Heil-

8) Daß Kafka den (wie er betont) „evangelischen Professor für Kirchenrecht“ Scheuner als Autorität gegenüber Gustav Heinemann (Mitglied der rheinischen Kirchenleitung sowie der Generalsynode und des Rates der EKD) ausspielen will, sei nur als Kuriosum am Rande vermerkt. Seine Wortkritik, daß von „Vertretern der Kirche“ statt von „den Vertretern, also Amtsträgern“, die Rede sei, verrät seine Unkenntnis der evangelischen Dogmatik, die kein kirchliches Lehramt kennt, sondern das allgemeine Priestertum, so daß für die evangelischen Kirchen nicht von „den Amtsträgern“ als den Vertretern der Kirchen gesprochen werden darf. Eine politische Partei hat es nicht allein mit der katholischen Kirche, sondern ebenso mit den evangelischen Kirchen zu tun. Immer wieder läßt sich aber beobachten, daß leider katholischerseits die Existenz einer evangelischen Theologie und die sich aus ihr ergebenden Folgen einfach unbeachtet bleiben.

9) In „Echo der Zeit“, Nr. 5, v. 29. 1. 61, und „Gesellschaftspolitische Kommentare“, VII/23, vom 1. 12. 60.

10) „Rheinischer Merkur“, Nr. 3, v. 13. 1. 61.

11) „Widerstand und Ergebung“ (München 1951), S. 112 f.; zu Bonhoeffers Begriff des Vorletzten vgl. ferner „Ethik“ (München 1953), besonders S. 75 ff.

gen und des Helden auch jenes Interim versagt, in dem sie einmal der Gegenstand des Träumens und des Idealisierens und des Verklärens sein dürfen, der macht sie zu reinen Zweckgebilden und der raubt ihnen damit den Glanz der Schöpfung und die Würde der Autorität. Wer nur im Namen des Letzten lebt und dieses Vorletzte überspringt, versündigt sich einmal am Diesseits, indem er es pragmatisch verachtet und indem er dem gottgewollten Großen, dem Vaterland, der Freundschaft und der Autorität mit Besserwissererei und Snobismus gegenübertritt. Aber auch jenes Letzte selber, in dessen Namen er zu leben und jene Relativierungen vorzunehmen meint, geht ihm verloren. Bonhoeffer hat darüber das tiefe Wort gesagt: „Nur wenn man die Erde so liebt, daß mit ihr alles verloren zu sein scheint, darf man an die Auferstehung der Toten glauben.“

In Kenntnis, daß ich mich darauf stützen wolle, war Thielecke so freundlich, mir sein Manuskript zur Verfügung zu stellen. Ohne mir damit Bonhoeffers Theologie zu eigen zu machen, geschweige denn, sie für die SPD verbindlich erklären zu wollen, lautet in nahezu wörtlicher Anlehnung an Thielecke die Passage in meinem Wiesbadener Referat:

„Der soziale Staat und die menschenwürdige Gesellschaft sind ein Vorletzte; ihnen kann nicht gerecht werden, wer sich übernimmt, einzig im Namen des Letzten zu leben, und dadurch das uns anvertraute Diesseits, mißachtet. Wer so verfährt, verfällt der Gefahr, nicht aus der Wahrheit, die er sich so offenbart glaubt, tätig zu sein, sondern mit dem politisch zu wirken, was sich an Brauchbarkeit mit dieser Wahrheit anfangen läßt, indem sie für ihn nicht mehr unverfügbare Wahrheit, sondern etwa Fungibles und Funktionierendes wird, kurz: eine Ideologie, d. h. ein Instrumentarium der Außensteuerung.

Ich sage nochmals, es ist eine sittliche Entscheidung, daß im Godesberger Programm einer politischen Partei der ihr gemäß Ort zugewiesen wird, im Vorletzten zu stehen. Allein dadurch kann die Partei in ihrer Mittlerrolle zwischen der Gesellschaft und dem Staat zu den letzten Wahrheiten hin offen sein, so wie Staat und Gesellschaft offen sein sollen. Ich bitte, es als Herzstück meines Versuchs, als beschwörenden Zuruf meiner Ausführungen aufzufassen, wenn ich jetzt sage: Die Unmenschlichkeit bricht aus, sobald im Vorletzten, wie es jeder demokratischen Partei als Ort gebührt, eine letzte Wahrheit von

Menschen zum Maßstab für mitmenschliche Gemeinschaft erhoben wird.“

Zuweilen ist es wirklich schwierig, keine Satire zu schreiben!¹³⁾

Aber es ist kein Spaß mehr, wenn mir als angehlich meine „relativistische Rechtfertigung der Demokratie“ unterstellt wird¹⁴⁾, „daß erst der Verzicht auf letzte Wahrheiten, anders gesagt: die Beschränkung auf das ‚Vorletzte‘ eine Gewähr gegen Totalitarismus biete.“

Worum geht es in Wahrheit? Seit dem Mittelalter ist eine Wandlung des Staates vor sich gegangen, weil die Entfaltung des Persönlichkeitsbewußtseins dazu geführt hat, daß der einzelne seine Stellung im Staat in einer neuen Weise begreift: er erkennt seine Weltlichkeit, was keineswegs dasselbe ist wie seine Verweltlichung oder seine Laizisierung im Sinne einer Verdrängung der Kirche aus dem öffentlichen Leben¹⁴⁾. In diesem Sinne ist unser Staat — unbeschadet seiner theologischen Rechtfertigung und des Auftrages der Kirche — weltlich, und muß eine politisch-demokratische Partei weltlich sein. Gerade das ermöglicht ihr, die Wirklichkeit letzter Wahrheiten nicht zu leugnen oder durch eine partei eigene Ideologie zu verleugnen, sondern dahin offen zu bleiben, daß

¹³⁾ Bei Thielecke steht: „Die Ideologie . . . entsteht . . . aus einer reinen Zwecküberlegung, und alles, was bei der Ideologie nach Wahrheit und nach wissenschaftlicher Argumentation aussieht, ist in Wirklichkeit nur ein nachträgliches intellektuelles Alibi . . . Die Ideologien unterscheiden sich vom Ideal und vom Leitbild dadurch, daß sie ein Abfallprodukt . . . absolut setzen . . . und daß sie darum eine ungeheuer aktivierende und suggestive Kraft besitzen, die der ideologische Machthaber für sich auszunutzen versucht. Hierbei ist es ihm relativ gleichgültig, ob die Ideologien ‚wahr‘ sind. Nicht die Wahrheit, sondern die Funktion ist ihm ja interessant . . . Das Wort ‚Optim für das Volk‘, das der junge Marxismus prägte, ist nicht unsonst gesagt worden, und das wäre köstlich, der nur polemisch und sauer darauf reagieren würde. Ist nicht wirklich die Religion als dieses Optim mißbraucht worden? Ist das Adjektiv ‚christlich‘ nicht in vielen Fällen tatsächlich zur Mehl auf der Wolfspilote? Und hat man wirklich einmal der Frage standgehalten, ob das Mißtrauen der Sozialpartner nicht zum Teil ebenfalls auf die Unglaubwürdigkeit eines rein ökonomisch verstandenen Sozialbetriebse und also auf jenes degenerierte Sozialideal zurückgeht, das längst zur Ideologie geworden ist? . . . Daß inzwischen einige CDU-Politiker meine Beschreibung in eine Anklage umdeuteten, die auf die CDU ziele, ist allenfalls eine freudliche Fehlleistung, sonst ein großes Mißverständnis. Meine Mahnung richtet sich selbstverständlich an jedermann, zuerst an meine eigene Partei und mich selber.

¹⁴⁾ Linnertz im „Echo der Zeit“, Nr. 2, v. 3, S. 61.
¹⁵⁾ Damit ich nicht wieder Schrecken erzeuge: Ich folge hier wegen Gleichheit der Überzeugung den Formulierungen von M. Galli S. J. in „Orientierung“, XX/1, im Anschluß an Albert Hartmann S. J. „Toleranz und christlicher Glaube“ (Frankfurt 1953).

Menschen aus denen ihnen offenbaren letzten Wahrheiten denken und handeln. Nichts muß daher der SPD fernern liegen, als statt dessen eine absolute Autonomie des Menschen, seine Selbstmächtigkeit, zu verkünden¹⁵⁾.

Alle auf eine gegenteilige Mystifikation der SPD aufgeförmten Spekulationen sind Spuk. Am allerwenigsten denkt die SPD daran, die leibhaftigen Menschen, denen sie dienen will, dem imaginären Phantom eines endzeitlichen Abstraktum „vollkommene Gesellschaft“ aufzuopfern. Nein, wir gehen, wie ich auf dem Stuttgarter Parteitag 1958 ausführte, von der „Unvertauschbarkeit und Unwiederholbarkeit im Dasein von Menschen“ aus und handeln gesellschaftlich-politisch „im Blick auf das Dasein wirklicher Menschen in ihrer Zeit“, auf „die Einmaligkeit eines jeden Menschen, seine nicht abwertbare Gleichberechtigung als Mensch, seine Personalität“, die (als *Causa principalis*) „zum ersten Ausgangspunkt der Gesellschaftsgestaltung“ zu nehmen ist. Diese Weltlichkeit der Partei heißt, negativ ausgedrückt, daß wir weder den Menschen oder die Menschheit oder das Phantom einer vollkommenen Gesellschaft vergötzen noch den Menschen entgötzen.

Dem Menschen zu einem gesellschaftlichen Bewußtsein zu verhelfen, ihn politisch zu bilden, ist nichts Geheimnisvolles, nichts Mystisches. Es heißt in aller Schlichtheit und Nüchternheit, sich um die Klugheit der Menschen in dieser Welt kümmern, darum, daß sie klug daraus werden, was um sie herum vorgeht, daß sie es — in seinen geistig-kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Zusammenhängen — begreifen sowie fähig und willens werden, ihrer politisch-gesellschaftlichen Verantwortung zu genügen¹⁶⁾. Womit beileibe nicht gesagt ist, daß eine Par-

tei dies für sich allein fertigbringen könnte; nicht einmal alle zusammengekommen vermögen es, sondern sie haben nur nach ihrem Maß und in ihren Grenzen ihren Beitrag dazu zu leisten.

Die Überzeugung, daß unsere Sozialstruktur, um die menschenmögliche Freiheitlichkeit der Gesellschaft zu fördern, von den Prinzipien der Menschenwürde und der Mitmenschlichkeit her, also in Richtung auf Humanität, verbesserungsbedürftig ist — als unendliche Aufgabe —, dürften wir Sozialdemokraten, wenn ich es recht verstehe, mit den päpstlichen Sozialenzykliken teilen. Warum also wendet man sich dagegen, daß wir um die Klugheit der Menschen besorgt sind? Ist Klugheit nicht auch nach der Lehre Thomass von Aquin eine Tugend? Warum kreidet Kafka es uns an, daß wir uns zu unverzichtbaren Grundwerten bekennen, wie sie unsere Staatsverfassung anerkennt und denen wir durch Entscheidung für Mitmenschlichkeit gerecht zu werden uns mühen wollen?¹⁷⁾

17) Der gegen mich erhobene Vorwurf, ich hätte mich in Wiesbaden an einer „relativistischen“ (sprich gegen Gott gleichgültigen) Begründung des Humanismus versucht, ist eine arge Mißdeutung dessen, was ich sagte. Dann wäre auch die von der katholischen Kirche verkündete Naturrechtslehre „relativistisch“ begründet, da die Kirche (mit Recht) betont, es handle sich dabei um Wahrheiten, die nicht allein ihr offenbart seien, d. h. für deren Erkennnis der katholische Glaube nicht Voraussetzung sei (A u r.). Die auf dem Kulturkongreß der CDU in Gelsenkirchen von Hans J e r ausgestellte These, ein nicht auf Christus gegründeter Humanismus sei wertlos, steht evident zur Naturrechtslehre im Widerspruch, auch dazu, daß die katholische Kirche es sich seit Jahrhunderten angelegen sein läßt, die aristotelische Philosophie zu tradieren, was die Kirche doch gewiß nicht läßt, wenn sie den Humanismus der Antike für wertlos hielte. Offenbar ohne es zu bemerken, verkennet Hansler die nachchristlichen Gesetze des Alten Testaments und diskriminiert den Humanismus des Judentums, übrigens auch des Islam. Gäbe es keinen Humanismus ohne Entscheidung für Christus, hätte Paulus nicht sagen können, dieses Gesetz (das Gebot des Humanismus) sei (auch) den Heiden „ins Herz geschrieben“.

Der Staat kann eine Entscheidung für Mitmenschlichkeit fördern, ebenso kann und muß es eine jede demokratische Partei, aber weder Staat noch politisch-demokratische Partei dürfen eine Entscheidung für Christus verlangen, ohne sich auch zu den christlichen Kirchen in Widerspruch zu setzen, die — ebenfalls nach katholischer Dogmatik — zu einem Glauben rufen, der nicht anders sein kann als „das Freiwilligste vom Freiwilligen“.

Evident verläßt ist es, die Nichtigkeit eines nicht „christlichen“ Humanismus damit beweisen zu wollen, daß sich auch der Kommunismus eines „realen Humanismus“ berühme. Wir können doch aus dem nominalistischen Sprachphilismus der totalitären Regime unmöglich unsererseits Argumente gewinnen! Oder beweist es etwas gegen den christlichen Glauben, daß Hitler sich mit „positivem Christentum“ maskierte oder Ulbricht sich eine Kohorte „fortschrittlicher Christen“ zulegte? Ist Frieder deshalb etwas Wertloses, weil die Kommunisten sich als „das „Friedenslager“ bezeichnen?

15) In den Dokumentationen der SPD ist von der Autonomie des Menschen nicht die Rede. Das bedeutet ebensowenig wie im Falle der Autorität, daß die SPD den Sinn eines solchen Begriffes verkenne. Es muß jedoch verwundern, daß Kafka, Reichel u. a. gegen die Anerkennung einer Autonomie des Menschen Sturm laufen, steht doch ein päpstliches Lehrschreiben „den Menschen als autonome Personlichkeit“, d. h. Inhaber von unverletzlichen Pflichten und Rechten (vgl. U t z - G r o n e r, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens, Freiburg [Schweiz] 1954, Abschnitt 3480).

16) Im gleichen Sinne wird im Lehrschreiben der deutschen Bischöfe über Aufgaben und Grenzen der Staatsgewalt vom 8. II. 1953 von der Demokratie gesagt: „Sie . . . ist der Aufruf zur Mitverantwortung und setzt eine große Reife voraus.“

Warum will Kafka uns die Sonderlast auferlegen, daß es zwar sonst für eine Partei genüge, Wertmaßstäbe zu haben, einzig aber die SPD eine Ableitung der Grundwerte aus letzten Wahrheiten schulde, weil sie — eine Änderung der Sozialstruktur fordere (S. 43)? Blinks hier nicht gefährlich auf, daß alle Kritik an der SPD bloß darin wurzelt, weil sie nicht dazu schweigt, was nach ihrer Überzeugung aus Mitverantwortung der Lebenden ungerecht ist und so ungerecht nicht zu bleiben braucht und nicht gelassen werden darf, wie tief wir uns auch bewußt sein mögen, daß die Fülle der Gerechtigkeit uns nicht in die Hand gegeben ist?

Man kann mit der SPD darüber sprechen, wieviel an den von uns anerkannten Grundwerten noch unklar ist. Wir kennen selber die Unzulänglich-

keit unserer Worte und werden ein Gespräch als fruchtbar begrüßen. Man kann mit uns darüber streiten, ob unser Planen, welche Maßnahmen dienlich sind, um mehr Gerechtigkeit zu erreichen und mehr Freiheitlichkeit wirklich werden zu lassen, vernünftig und sinnvoll ist. Aber man sollte endlich aufhören, die SPD zu mystifizieren und zu verketzern und zum Gegenstand von Spekulationen zu machen, die den Teufel an die Wand malen und sich einen Popanz verfertigen, mit dem der freiheitliche Sozialismus, wie er in Wahrheit ist, nichts, nichts, nichts zu schaffen hat. Wer anders mit den Sozialdemokraten verführt, setzt sich der Gegenfrage aus, ob er auf die Nähe des Teufels nicht verzichten will, weil er dem fatalen Bedürfnis fröhnt, sich der Angst ergeben zu müssen.

DEMOKRATIE - DIKTATUR - KIRCHE

Warum sind die Nationen so sehr verschieden — nicht nur von Erdteil zu Erdteil, sondern auch in dem engeren Bereich des christlichen Einflusses? Warum reicht der Spannungsbogen ihrer Ordnungen auch in diesem engeren Bereich von totalitären Systemen bis zu den freiheitlich-demokratischen? Warum leben einige aus einer breiten Übereinstimmung in den grundsätzlichen Fragen der Religion oder Weltanschauung, während andere sich daran wund reiben? Auf solche Fragen gibt es keine einheitliche Antwort. Sicher ist aber, daß die unterschiedliche Kirchengeschichte der Nationen eine größere Rolle spielt, als gemeinhin angenommen oder zugestanden wird. Unter Zurückstellung sonstiger Faktoren soll im folgenden in fünf Skizzen zur Geschichte der Vereinigten Staaten von Nordamerika, Rußlands, Englands, Frankreichs und Deutschlands ein Eindruck davon vermittelt werden, welche bis in die Gegenwart nachwirkende Bedeutung die unterschiedlichen Wege im kirchlichen Geschehen für diese Nationen haben.

Vereinigte Staaten von Nordamerika

Zu Beginn des 17. Jahrhunderts setzt die europäische Besiedlung der neuen Welt ein. Viele Auswanderer verlassen Europa, um religiöser Bedrückung zu entgehen, darunter vor allem Puritaner (Calvinisten). Berühmt ist die Ausreise der Pilgerväter auf der „Mayflower“ im Jahre 1620. In den puritanischen Siedlungen an der Ostküste des amerikanischen Kontinents entstehen Gemeinwesen, die eigenartigerweise zunächst weit davon entfernt sind, die Religionsfreiheit anzuerkennen, derentwegen ihre Gründer Europa verlassen hatten. Die tiefe Abneigung gegen den römischen oder auch den hochkirchlichen Papismus der englischen Staatskirche führt dazu, daß in den puritanischen Siedlungen alles darauf angelegt wird, jeden Papismus in der Neuen Welt zu verhindern. Hochkirchler und Katholiken werden darin zunächst nicht geduldet. Es setzt in Massachusetts, Neu-Plymouth usw. eine puritanische Gottesherrschaft ein, deren Unduldsamkeit durchaus unübertroffen dasteht.

Wären diese Anfänge für die Neue Welt bestimmend geblieben, so würde Nordamerika niemals das Land der Freiheit geworden sein. Aber schon bald schließt ein neuer Faden in das Gewebe ein. Im Jahre 1631 landet ein junger Prediger, Roger Williams, in Massachusetts. Er predigt religiöse Freiheit und gleiche Rechte auch für Juden, Türken und Heiden; er verlangt radikale Trennung von kirchlicher und bürgerlicher Gemeinde. Man ächtet und verbannt ihn. Mit einigen Getreuen gründet er 1636 die Stadt Providence in der neuen Kolonie Rhode Island. In dem grundlegenden Pflanzungsvertrag versprechen die Siedler Gehorsam gegenüber den von ihnen mit Mehrheit zu beschließenden Gesetzen, aber „only in civil things“ — nur in staatsbürgerlichen Angelegenheiten. Die Religion darf nicht Gegenstand bürgerlicher Gesetzgebung sein. Bezeichnend ist folgende ebenso schlichte wie sinnfällige Äußerung von Roger Williams:

„Es geht so manches Schiff zur See, mit vielen hundert Seelen in einem Fahrzeug... Es hat sich wohl manchmal getroffen, daß Papisten und Protestanten, Juden und Türken sich in ein und demselben Fahrzeug eingeschifft haben. Dies vorausgesetzt, versichere ich, daß alle Gewissensfreiheit, die ich verteidige, sich um diese beiden Angeln dreht: daß keiner dieser Papisten, Protestanten, Juden oder Türken gezwungen werden soll, sich bei der Schiffsandacht einzufinden, oder an ihrer eigenen gewaltsam gehindert werden, wenn sie dergleichen halten wollen. Ich füge hinzu, daß ohnerachtet dieser Freiheit der Befehlshaber des Schiffes über des Schiffes Lauf zu gebieten hat; ja und ebenso zu befehlen hat, daß Gerechtigkeit, Friede und Anstand gehalten und geübt werden sowohl unter den Seeleuten als auch unter den Passagieren. Wenn einer aus dem Schiffsvolke sich weigert, seinen Dienst zu verrichten, oder ein Passagier, seine Fracht zu bezahlen, wenn einer sich weigert, zu den gemeinschaftlichen Ausgaben oder zur gemeinsamen Verteidigung entweder durch seine Person oder durch seine Börse beizutragen, wenn einer sich widerspenstig zeigt oder aufsteht gegen die Befehlshaber oder Offiziere — wenn einer predigt oder schreibt, es solle keine Befehlshaber, keine Oberen geben, weil alle gleich in Christo sind, und darum keine Herren, keine Beamten, keine Gesetze und Verordnungen noch Züchtigungen noch Strafen will — daß ich niemals geleugnet, sag ich, daß der oder die Befehlshaber solche Übertretung nach Verdienst richten, hindern, zwingen und strafen dürfen.“

Eine Charta des Königs von England bestätigt in der Folge die Grundsätze der neuen Kolonie. Damit ist ein Schritt von unabsehbarer Bedeutung vollzogen: Zum erstenmal wird die weltliche Gewalt durch unaufgebbare Menschenrechte begrenzt. Das Unrecht der Religions- und Gewissensfreiheit formt die demokratische Verfassung von Rhode Island zu einer Zeit, als in Europa der Dreißigjährige Krieg tobt und unsere Vorväter sich im Glaubensstreit mit allen Mitteln weltlicher Gewalt blutig bekämpfen.

Viele Ursachen wirken fortan zusammen, um schließlich auch in den anderen Neu-England-Kolonien mit ihren unterschiedlichen Anfängen der Religionsfreiheit und der Unabhängigkeit bürgerlicher Rechte von kirchlichen Maßstäben zum Siege zu verhelfen. Die überall um ihre Selbständigkeit ringenden Gruppen der Quäker, Methodisten und Baptisten sowie die fortschreitende Mischung auch mit Hochkirchlern und Katholiken sind hier zu nennen.

Ihren abschließenden Ausdruck findet die amerikanische Entwicklung in den 1776 einsetzenden Staatsverfassungen der Neu-England-Staaten nach der Erklärung der Unabhängigkeit von der englischen Krone. Alle diese Verfassungen von Massachusetts, Maryland, Pennsylvania, Virginien, Vermont, Neu-Hampshire usw. zeichnen sich durch eine Zweiteilung aus derart, daß sie zuerst den Katalog der Menschen- und Bürgerrechte auführen und danach die demokratische Staatsordnung darstellen. Wir lesen darin u. a. etwa folgende Grundsätze:

„Alle Menschen sind frei geboren und gleich und haben bestimmte natürliche, wesentliche und unaufgebbare Rechte.

Alle Gewalt ruht im Volke und geht von ihm aus; alle Obrigkeiten sind seine Treuhänder und Diener und jederzeit dem Volke verantwortlich.

Alle gesetzgebende Gewalt oder alle Ausführung von Gesetzen durch irgendeine Obrigkeit ohne die Zustimmung der Vertreter des Volkes ist unrechtmäßig und darf nicht befolgt werden.

Jeder Mensch hat das natürliche und unaufgebbare Recht, Gott nach den Grundsätzen seines eigenen Gewissens zu verehren. Kein Mensch darf geschädigt, belästigt oder in seiner Person, seiner Freiheit oder seinen Rechten beeinträchtigt werden wegen des Gottesdienstes, den er nach den Grundsätzen seines eigenen Gewissens oder seiner Religion ausübt, vorausgesetzt, daß er den öffentlichen Frieden oder andere Personen in deren religiösen Überzeugungen nicht stört.

Die Freiheit der Presse ist eines der größten Bollwerke der Freiheit und kann niemals durch eine herrische Regierung beschränkt werden...“

In mannigfaltiger Abwandlung wiederholen die Verfassungen immer wieder diese und andere Freiheitsrechte. Als sich die dreizehn Neu-England-Staaten 1787 zu den Vereinigten Staaten von Nordamerika zusammenschließen, gehen die Frei-

schaftsrechte auch in die Unionsordnung über. Sie sind bis zur Gegenwart die Grundlage des amerikanischen Lebens.

Staat und Kirche sind getrennt. Jede kirchliche Gemeinschaft lebt nur aus der freiwilligen Gabe ihrer Glieder. In den staatlichen Schulen gibt es keinen Religions- oder Weltanschauungsunterricht. Schon die Verteilung der Bibel in staatlichen Schulen ist verboten. Auf der anderen Seite aber gibt der Staat der Fülle von privaten, auch konfessionellen, Schulen und Universitäten freien Raum. Aller Staatsgewalt begegnet Mißtrauen. Sie erwächst in allen ihren Teilen aus freier Wahl und ist in einem vielfältigen System von Gewichten und Gegengewichten geteilt, so daß keine Diktatur entstehen kann. Zwischen den beiden großen politischen Parteien gibt es keine weltanschaulichen Gegensätze. Nicht nur in der Wirtschaft, sondern in der ganzen Breite des öffentlichen Lebens ist private Initiative der Bürger die gestaltende Kraft. Fairneß gegenüber den vielerlei Minderheiten und Opfersinn sind schöne Züge des amerikanischen Lebens geblieben. Freilich haben auch die USA ihre ernstesten Probleme. Gleichheit des Rechtes ist längst nicht mehr Gleichheit der Chancen. Auch in den USA sieht die Freiheit für alle, die unten stehen, fragwürdig aus. Der mittelbare Zwang zu einer Gleichrichtung des Denkens und des Lebensstils im Sinne eines American way of life ist groß. Und doch: Wenn die USA in irgendeiner Hinsicht eine eigene echte Tradition gegenüber der Alten Welt mit ihrer tiefer wurzelnden Geschichte haben, so ist es die Tradition freiheitlicher Demokratie.

Rußland

Das Gegenbild zu den Vereinigten Staaten von Nordamerika liefert Rußland. Während sich in der Neuen Welt die ganze Vielfalt christlicher Kirchen ausbreitet und das Übergewicht eines nicht staatsgebundenen Protestantismus einer freiheitlichen Demokratie den Weg bahnt, herrscht in Rußland von Anbeginn bis 1917 eine einzige Kirche in engster Verbindung mit der Staatsgewalt. Der Bolschewismus führt die Strukturelemente dieser Entwicklung in marxistischer Form fort. Rußland wird Ende des 10. Jahrhunderts durch den Großfürsten Wladimir von Kiew zwangsweise christianisiert, und zwar im Verständnis der byzantinisch-orthodoxen Kirche, die sich 1054 von der abendländisch-lateinischen Kirche der römischen Päpste endgültig trennt. Kiew mit seinem berühmten, auch heute noch bestehenden Höhlenkloster wird das erste Zentrum geistiger Entwicklung. Als das Kiewer Reich im 13. Jahrhundert unter dem Ansturm der mongolischen Tataren zusammenbricht, verlagert sich der Schwerpunkt russischer Geschichte nach Moskau. Die Großfürsten von Moskau und späteren Zaren entwickeln sich zu „Sammlern der russischen Lande“ und bauen im Bündnis mit der Orthodoxen Kirche ihr Territorium immer weiter aus. Als das byzantinische Reich mit der Eroberung Konstantinopels durch die Türken 1453 zusammenbricht, bleibt das Moskauer Rußland als letzter unabhängiger Staat orthodoxer Konfession übrig. Die Fürsten von Moskau betrachten sich in der Nachfolge der byzantinischen Kaiser als die Wahrer der Rechtgläubigkeit sowohl vor dem heidnischen Osten als auch vor der westlichen Ketzerei der römischen Päpste. Politische und religiöse Ideen verschmelzen in der Vorstellung von Moskau als dem „dritten Rom“ zu einem messianischen Sendungsbewußtsein von unerhörter Kraft. Peter der Große macht zu Beginn des 18. Jahrhunderts die Orthodoxe Kirche auch äußerlich zur Staatskirche, indem er den Patriarchen absetzt. Noch die russische Verfassung von 1906 bezeichnet den Zaren nicht nur als „selbstherrschenden Monarchen“, sondern auch als „obersten Bewahrer und Beschützer des griechisch-russischen Glaubens und Aufseher der Rechtgläubigkeit und jeglicher Ordnung in der Heiligen Kirche“.

So gehen Staatsgewalt und Kirche jahrhundertlang in engster Verquickung durch die russische Geschichte. Sie gründen sich beide auf den großen Grundbesitz. Sie leben beide von der Niederhaltung der Bauern. Sie unterdrücken gemeinsam jeden politischen, sozialen oder religiösen Widerspruch gegen den Zaren, das Feudalsystem der Grundherren und die orthodoxe Rechtgläubigkeit. Der Staat bewahrt die Kirche vor Ketzern, die Kirche predigt dem Volk den Zaren als Werkzeug Gottes und bricht jedem Aufbruch das moralische Rückgrat. Hier ist kein Raum für Demokratie oder Menschenrechte, für Rechtsgleichheit oder Selbstverwaltung, sondern der Zar herrscht unumschränkt über alle Untertanen seines zu riesigen Ausmaßen vorangetriebenen Reiches mit allen Mitteln weltlicher und geistlicher Gewalt zugleich.

Die Quittung für dies alles ist der Bolschewismus. Alle Opposition, die sich verstärkt im 19. Jahrhundert gegen den Zaren ansammelt, muß sich in einer geradezu zwangsläufigen Weise auch gegen die Kirche richten. Hier liegt ein entscheidender Grund für die Hinwendung der russischen Revolutionäre zum Marxismus als einer Ersatzreligion anstelle des so unheilvoll in diese Welt verstrickten Christentums der Orthodoxen Kirche. Lohnarbeit und Ausbeutung werden zum eigentlichen Sündenfall der Menschheit. Die Erlösung muß deshalb durch das Proletariat kommen, indem es die Klassenherrschaft der Grund- und Fabrikherren zerbricht. Der Glaube an die Vernunft des Menschen, an Naturwissenschaft und Entwicklung bricht gegen jahrhundertlange Rückständigkeit auf und greift aus unvorstellbarer Armut nach den Gütern dieser Erde, die durch Forschung und Technik allen Menschen nutzbar gemacht werden sollen.

1917 stößt die Revolution durch. Zarenstaat, feudale Ordnung und Orthodoxe Kirche werden gemeinsam in einen Abgrund fürchterlicher Vernichtung gelassen. Das Ergebnis des Umsturzes ist ein marxistischer Weltanschauungsstaat, der ein Volk, das 1920 in seiner großen Mehrheit noch nicht lesen oder schreiben konnte, über Bürgerkrieg, Hungersnöte und zweiten Weltkrieg hinweg zu einer unerhörten Entfaltung seiner Kräfte emporreißt und die übrige Welt aus neuem kommunistischem Sendungsbewußtsein herausfordert. Erst in der äußersten Not des zweiten Weltkrieges gibt der bolschewistische Staat 1943/45 der Orthodoxen Kirche ein neues Existenzrecht, das die Wiederherstellung der Hierarchie und die Fortführung der uralten Formen des Gottesdienstes bei gleichzeitigem Ausschluß von jedem Unterricht der Jugend und jeder Wohlfahrtspflege erlaubt. Alle Öffentlichkeit des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens ist von der Propaganda des Marxismus erfüllt. Die Kirche aber getröstet sich ihrer Verheißung des ewigen Lebens und weiß mit ihren besten Vertretern, daß in der ihr widerfahrenen Erniedrigung ein Gericht Gottes über alle Selbsterhöhung und Preisgabe an die Welt waltet.

England

England ist im 16. Jahrhundert im Kerngebiet bereits ein zentralistischer Staat, in dem die abendländisch-päpstliche Kirche dominiert. König Heinrich VIII. streitet sich mit dem Papst um eine Scheidung aus kinderloser Ehe und reißt darüber 1531/34 die Kirche in England von Rom los. Auch materielle Interessen im Hinblick auf kirchlichen Landesbesitz sowie reformatorische Einflüsse aus der Universitätswelt spielen eine Rolle. An die Stelle des päpstlichen Katholizismus tritt ein königlich-englischer Katholizismus in Gestalt der Anglikanischen Kirche. Alles, was geschieht, bleibt in der Hauptsache das Werk der Krone. Diese aber wechselt in den nächsten Jahren in schneller Folge ihre Träger. Als Heinrich VIII. im Jahre 1547 stirbt, folgt Eduard VI. bis 1553. Dann regiert Maria Tudor bis 1558; ihr folgt Elisabeth I. Jeder Regierungswechsel bringt einen Richtungsumschlag in der Religionspolitik mit sich. Heinrich VIII. bleibt nach 1531 dog-

natisch zunächst auf katholischer Linie, wird dann zeitweilig für lutherische Ideen offen, bis er wieder zurücklenkt. Unter Eduard VI. kommen lutherische und calvinistische Einflüsse zur Geltung. Maria Tudor, genannt die Blutige, lenkt zum römischen Katholizismus zurück und läßt an dreihundert Ketzer verbrennen. Elisabeth I. wiederum ist anglikanisch gerichtet und nimmt erneut den Kurs Heinrichs VIII. auf!

Als Ergebnis dieser schwankenden Religionspolitik der Krone werden im Verlauf weniger Jahrzehnte in England für alle damaligen Religionssysteme Volksteile wachgerufen, die fortan mehr oder minder erbittert an ihrer Entscheidung festhalten. Es gelingt der Krone nicht mehr, die überkommene Einheitlichkeit des Glaubens erneut herzustellen. Die englische Nation ist damit die einzige unter den großen christlichen Völkern, die wirklich in allen Teilen in eine religiöse Auseinandersetzung hineingestoßen wird, bei der letzten Endes jeder einzelne selber zwischen mehreren Glaubenslehren und Kirchenverfassungen eine persönliche Entscheidung vollziehen muß, ohne daß ihm die weltliche Gewalt diese Entscheidung noch aus der Hand winden kann. England wird auf diese Weise das Land der grundsätzlichen Meinungsverschiedenheiten. Neben der Anglikanischen Kirche und Resten der Katholischen Kirche erstarken die staatsfreien presbyterial-synodal verfaßten Freikirchen aktivistischer Laienkräfte, die in innerer Distanz zum Staat und zur Staatskirche schließlich durch Verteidigung ihrer religiösen Freiheit die politische Demokratie und die Gewaltverteilung im Staat erzwingen. Der Weg dorthin führt durch die blutigen Bürgerkriege des 17. Jahrhunderts über die Toleranzakte von 1689 bis zur vollen staatsbürgerlichen Gleichberechtigung aller Konfessionen zu Anfang des 19. Jahrhunderts.

Die Aufspaltung des englischen Volkes in verschiedene Religionssysteme und Kirchen bringt es mit sich, daß für jede politische oder soziale Bewegung christliche Führungskräfte zur Verfügung stehen. Sklavenbefreiung, Gefängnisreform, Armenunterstützung, schließlich auch Gewerkschaften und Arbeiterpartei — sie alle finden in den antistaatskirchlichen religiösen Kräften ihre diskussionsgeschulten Wortführer und Organisatoren. Die meisten Gewerkschaften werden von freikirchlichen Laienpredigern gegründet. Die Arbeiterpartei wird 1892 von James Keir Hardie ins Leben gerufen, der fast alle kirchlichen Ämter bekleidete, die einem Laien offenstehen. Von 18 Mitgliedern der ersten Arbeiterregierung unter Mac Donald im Jahre 1930 sind 14 aktive Freikirchler. Nehmen wir hinzu, daß nach einer Äußerung von Attlee in keiner anderen Arbeiterbewegung das christliche Denken einen so großen Einfluß gehabt hat wie in der englischen, so rundet sich das Bild der wechselseitigen Durchdringung von Freikirchentum und demokratisch-sozialer Bewegung. Auch der Anteil irischer Katholiken als einer ebenfalls um ihre Gleichberechtigung ringenden Minderheitsgruppe an diesen Vorgängen ist beachtlich. Dank seiner kirchlichen Vielfalt ist das englische Volk davor bewahrt worden, über seinen politischen und sozialen Spannungen in Christen und Nichtchristen auseinanderzubrechen. Der religiös Unterdrückte oder Zurückgesetzte macht sich zum Führer der sozial Zurückgesetzten; er ist der Dissentierende nicht nur in Glaubensfragen, sondern auch in politischen oder sozialen Anliegen, ohne von der christlichen Grundhaltung etwa in eine marxistische Ersatzreligion abgedrängt zu werden. Wie kaum ein anderes Volk hat das englische darüber gelernt, zu diskutieren und demokratische Spielregeln der Fairness zu entwickeln.

Frankreich

Auch Frankreich ist im 16. Jahrhundert ein zentralistischer Staat. Im Unterschied zu England sieht sein König Franz I. keinen Anlaß, mit dem Papst zu brechen. Im Konkordat von Bologna wird ihm 1516 das Recht eingeräumt, die kirchliche

Hierarchie in Frankreich zu ernennen und alle kirchlichen Fragen vom französischen Episkopat entscheiden zu lassen. Der König verfügt damit auch über das Kirchengut. Beide, Krone und Kirche, stützen sich auf den Feudalismus des großen Grundbesitzes und verbinden sich in dem gemeinsamen Interesse an der bestehenden Ordnung. Jede grundsätzliche Änderung kann nur von unten aufbrechen und muß zwangsläufig in gleicher Weise gegen Staat und Kirche vertreten werden. Als Calvin in Frankreich die Reformation entfacht, stößt er auf Kirche und Krone als seine gemeinsamen Widersacher.

In dieser Situation geht die calvinistische Kirche von Anfang an den Weg einer Laienkirche und des presbyterial-synodalen Aufbaues von unten. Ihre ersten Märtyrer sind arme Wollkämmer, die 1534 in Meaux verbrannt werden. Trotz allen Widerstandes ist Frankreich um 1560 zu einem Drittel evangelisch. Nach dem Triumph der Gegenreformation sind es kaum noch 2 v. H. seiner Bevölkerung. Diese Gegenreformation aber ist nicht geistige Auseinandersetzung, sondern Ausrottung durch Terror mit allen Mitteln weltlicher Gewalt. Allein die Bartholomäusnacht 1572 hinterläßt 40 000 Tote. Religionskriege und Auswanderung kosten Frankreich eine Million Menschen, bis das königliche Edikt von Nantes 1598 Einhalt schafft. Aber das Edikt von Nantes bleibt Episode. Der Sonnenkönig von Versailles, Ludwig XIV., hebt es 1685 wieder auf und vollendet die Zerstörung der evangelischen Gemeinden bis zur Friedhofsruhe in Frankreich. Wiederum verlassen Hunderttausende das französische Vaterland (Hugenotten). Deportation, Galeere (das KZ des 17. Jahrhunderts), Bestechung und Drangsalierung aller Art vollenden den Rest. Nur spärliche Reste halten in unwegsamen Gebieten oder als Häftlinge durch, darunter die weibliche Sträflingsgemeinde, die in den Sumpfgebieten des Rhône-Deltas im Steinverlies des Tour de Constance sitzt und in dessen Mauerwerk Marie Durand das denkwürdige „Resistez“ einritz, um sich und ihre Mitgefangenen vor der Versuchung zu bewahren, durch Rückkehr zum Katholizismus aus jahrzehntelanger Haft die Freiheit zu erkaufen. Erst Mitte des 18. Jahrhunderts, als eine neue Zeit heraufzieht, hört die Verfolgung auf.

Die Französische Revolution gegen die Feudalherrschaft von Krone, Adel und Kirche bricht 1789 aus und reißt alles in den Abgrund einer kaum weniger grausamen Verfolgung als später (1917) in Rußland. Was wird sie an die Stelle der alten Ordnung setzen? Ein Wegbereiter der Französischen Revolution ist Rousseau. Seine Lehre von der *volonté général* ist zwar demokratisch, aber alles andere als freiheitlich. An die Stelle des königlichen Absolutismus will er den Absolutismus des Allgemeinwillens setzen, demgegenüber es keine Freiheits- oder Menschenrechte gibt. An die Stelle des Katholizismus soll die Vernunftreligion treten. Wenn seine Gedanken gesiegt hätten, so wäre Frankreich das Ursprungsland totalitärer Volksdemokratie geworden. Vor die französische Nationalversammlung aber tritt Lafayette. Er kommt aus den Vereinigten Staaten von Nordamerika und ist durchdrungen von dem Geist der dortigen neuen Verfassungen, deren Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte er der Nationalversammlung unterbreitet. Die Versammlung greift sie auf und gestaltet nach diesem Vorbild die französische Verfassung. So gehören die amerikanischen Bills of right aus christlicher Wurzel neben den freiheitlichen Ideen der europäischen Aufklärung zu den Quellen des politischen Liberalismus, der sich im 19. Jahrhundert von Frankreich aus in Europa ausbreitet.

Frankreich ist bis in die Gegenwart von dieser seiner Geschichte geprägt. Es muß teuer dafür bezahlen, daß seine Kirche die Auseinandersetzung mit dem Calvinismus von der weltlichen Gewalt besorgen ließ und daß seine Kirche sich durch Jahrhunderte mit einer gesellschaftlichen Ordnung der Unterdrückung verband. Das Ergebnis ist der Antiklerikalismus der politischen und sozialen Opposition, der auch heute noch die politische Linke weitgehend bestimmt. Frankreich ist

geistig auseinandergebrochen. Insbesondere im Streit um die weltliche oder die katholische Schule reißt es sich immer wieder wund. Die Unstetigkeit seiner Regierungen spiegelt wider, daß es inmitten der politischen Meinungsverschiedenheiten zugleich um weltanschauliche Gegensätze geht. Auch de Gaulle wird sie nicht ausräumen.

Deutschland

Deutschland ist wiederum ein Fall für sich. Unter der kaiserlichen Zentralgewalt gibt es im 16. Jahrhundert die Fülle der territorialen Gewalten von Fürsten und reichsfreien Städten. Als Luther zur Reformation der alten Kirche ruft, wird er vom Papst gebannt und vom Kaiser geächtet. Aber der Kaiser kann die Reichsacht gegen Luther nicht vollstrecken, der unter dem Schutz seines sächsischen Kurfürsten steht. Der Kaiser ist schwach, weil Frankreich, die Türken und der Papst selbst mit seinen weltlichen Interessen die überall im habsburgischen Reichenreich engagierten Kräfte des Kaisers ablenken. Auf dem Reichstag zu Speyer 1526 bemächtigen sich die Territorialgewalten der Religionsfrage. Der Kaiser muß es bis zu einem — niemals kommenden — allgemeinen Konzil den Landesfürsten und reichsfreien Städten überlassen, ob sie die Reichsacht an Luther vollstrecken oder nicht. In einem entscheidenden Augenblick deutscher Geschichte behält religiöse Sonderung nach Reichsständen die Oberhand gegenüber der Einheit von Reichs wegen. Wir können auch sagen: Die Kulturangelegenheiten gleiten 1526 aus der Hand des Kaisers in die Hand der nachgeordneten Obrigkeiten. Die Glaubensspaltung bricht unter diesen Umständen in Deutschland im 16. Jahrhundert durch. Sie vollzieht sich — anders als in England — gebietsweise, je nach der Haltung der damaligen rund 500 Territorialgewalten. Sie alle bestimmen den Glaubensstand ihrer Untertanen nach der Regel ihrer Zeit: *Cuius regio eius religio*. Während in Frankreich die beharrlich katholisch orientierte Zentralgewalt den Calvinismus nahezu völlig austilgt und während in England die Zentralgewalt abwechselnd Anglikanismus, Protestantismus und Katholizismus im zeitlichen Nacheinander über ganz England ausbreitet, sind Katholizismus, Luthertum und Calvinismus in Deutschland ein ungefähr gleichzeitiges Nebeneinander aus der unterschiedlichen Entscheidung der vielen Landesgewalten. Während in Frankreich sich neuer religiöser Konformismus durchsetzt und während sich in England ein über das ganze Land verteiltes Gemenge verschiedener Glaubenshaltungen entwickelt, hinterläßt das 16. Jahrhundert in Deutschland unterschiedliche Religionsstände seiner Menschen in gebietsweiser Trennung voneinander. Frankreich wird wieder ein Land mit einer dominierenden Kirche. England wird ein Land mit vielen Konfessionen und Kirchen. Deutschland zerfällt in viele Länder (Territorien) mit je einer der drei Konfessionen und je einer ihrer Kirchen. Im Religionsfrieden von Augsburg verzichtet der Kaiser 1555 gegenüber den lutherischen Reichsständen endgültig auf die Einheit der Kirche. Im Westfälischen Frieden von 1648 wird der Verzicht auf die calvinistischen Reichsstände ausgedehnt. Schließlich entwickelt sich über der steigenden konfessionellen Mischung auch innerhalb der Territorien der paritätische oder religionsneutrale Staat der Neuzeit.

Die geschilderte Entwicklung bringt es mit sich, daß die Kirchen in Deutschland lange in ihrem staatskirchlichen Charakter beharren. Soweit es sich um geistliche Fürstentümer katholischer Prägung handelt, liegt die weltliche Gewalt bis in die Napoleonische Zeit in der Hand ihrer geistlichen Oberen. Umgekehrt ist in den lutherischen Gebieten bis 1918 der Landesherr zugleich der Landesbischof. Sie alle lehren treues Dienen im gottgegebenen Berufsstand und Gehorsam gegenüber der Obrigkeit. Das Verantwortungsbewußtsein begrenzt sich auf das private Leben, auf Familie und Beruf. Wo aber, sonderlich im 19. Jahrhundert, aus politischen oder sozialen Beweggründen ein Geist des Widerspruches gegen die be-

stehende Ordnung erwacht, führt er weithin auch in die Entfremdung von der in diese Ordnung verwobenen Kirche. Die Lebensgeschichte zahlreicher Führer der demokratischen Opposition gegen den Obrigkeitsstaat der erblichen Monarchen, zumal gegen das Dreiklassenwahlrecht in Preußen, oder der deutschen Arbeiterschaft in ihrem Kampf um Herabsetzung der Arbeitszeit, Verbot der Kinderarbeit, Anerkennung von Gewerkschaften und Tarifverträgen illustriert, daß die Entfremdung von der Kirche und ihrer Botschaft sich nicht zuletzt an der politischen Gebundenheit und Verbürgerlichung der Kirche entzündet. Georg Herwegh dichtete 1841:

„Reißt die Kreuze aus der Erden!
Alle sollen Schwerter werden,
Gott im Himmel wird's verzeihn.
Gen Tyrannen und Philister!
Auch das Schwert hat seine Priester,
und wir wollen Priester sein!“

Wilhelm Keil („Erlebnisse eines Sozialdemokraten“, 1947) erzählt beispielsweise, wie sein Vorhaben, als junger Drechslerlehrling in den 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts einem evangelischen Jünglingsverein beizutreten, mit der Belehrung durch einen älteren Gesellen endet, daß ein klassenbewußter Arbeiter dort nicht hingehöre, weil alles Kirchliche reaktionär sei. Das Sozialistengesetz von 1878/1890 verstärkt den Druck auf die Opposition, ohne sie brechen zu können. Der Preußische Oberkirchenrat verbietet 1896 den Pfarrern, an „Bestrebungen zur Weltverbesserung“ teilzunehmen. Hier liegen wesentliche Ursachen für die Abwendung nicht nur weiter Teile des Bürgertums, sondern vor allem der deutschen Arbeiterschaft von der Kirche und der starken Zuwendung ihrer frühen Führergeneration zum Marxismus. Die Erklärung der Religion zur Privatsache im Erfurter Programm der Sozialdemokratischen Partei von 1891 ist der Versuch, die Kirche als Gegner im politischen und sozialen Kampf mit dem damaligen Staat und den Arbeitgebern auszuschalten.

Dies alles hat sich inzwischen stark gewandelt, ohne freilich ganz überwunden zu sein. Das Staatskirchentum ist zu Ende. Die Geschlossenheit der alten Konfessionsgebiete ist vollends durch die enormen Bevölkerungsbewegungen seit 1939 einer steigenden konfessionellen Mischung gewichen. Die Kirchen bemühen sich nachdrücklich um die Überwindung des Grabens, der sich zwischen ihnen und der Arbeiterschaft aufgetan hat, nicht ohne sich dabei durch ihre besondere Nähe zu der bürgerlichen Partei mit christlichem Namen selber im Wege zu stehen. Die Sozialdemokratische Partei ihrerseits stellt sich in ihrem Godesberger Programm von 1959 in einer gegenüber den Anfängen ihrer Geschichte grundlegend gewandelten Weise dar: „Der Sozialismus ist kein Religionsersatz. Die Sozialdemokratische Partei achtet die Kirchen und die Religionsgemeinschaften, ihren besonderen Auftrag und ihre Eigenständigkeit. Sie bejaht ihren öffentlich-rechtlichen Schutz.“ Sie ist zur Zusammenarbeit mit den Kirchen und Religionsgemeinschaften „im Sinne einer freien Partnerschaft“ bereit und begrüßt es, daß Menschen aus religiöser Bindung in ihr mitwirken. Beide Seiten suchen einander neu zu finden. Beide Seiten haben dabei noch an ihrer Vergangenheit zu tragen.

Andere Länder

Die Reihe der Skizzen läßt sich noch weiterziehen. Italien, Spanien und Belgien sind in ihrer Kirchengeschichte Frankreich verwandt, und die Auswirkungen stellen sich ähnlich dar — in Italien deutlich, in Spanien durch das Franco-Regime verdeckt, während in Belgien der Generalstreik um die Jahreswende 1960/61 soeben die Zerrissenheit enthüllt hat.

Die skandinavischen Länder sind durch protestantisches Staatskirchentum geprägt. Hier hätte eine detaillierte Erörterung seiner Wirkungen einzusetzen.

Auch ein Land wie das christliche Kaiserreich Abessinien kann zum Thema beitragen. Das Schlaglicht des gescheiterten Staatsstreiches vom Dezember 1960 auf die innere Struktur des Landes läßt die dortige Koptische Kirche in ihrer Verwobenheit mit dem Feudalismus der Amharen zumindest nicht unbeteiligt an der Unzufriedenheit erscheinen.

Ausblick

Die Skizzen zeigen, daß zwischen den Ordnungen der Nationen und der Geschichte ihrer Kirche oder Kirchen bedeutsame Zusammenhänge bestehen. Insgesamt ergibt sich, daß die Verkoppelung von Staat und Kirche sowohl die Entwicklung freiheitlicher Ordnungen erschwert als auch die Entfremdung von der Kirche fördert. Der Freiheit ist besser gedient, wenn Staat und Kirche einander gegenüberstehen. Die Kirche dient ihrem Auftrag am besten, wenn sie sich nicht in die Aufrechterhaltung von Staats- oder Gesellschaftsordnungen verstrickt.

Man bezeichnet freiheitliche Demokratie als die verhältnismäßig beste Lösung für eine in absolut gültiger Weise unlösbare Aufgabe. Eine demokratische Gemeinschaft muß darum ihr Ordnungsgefüge immer wieder aufs neue klären und bessern. Die Kirche kann dazu zweierlei tun.

Auch in einer Demokratie des allgemeinen Wahlrechtes kann es Klassenherrschaft, Korruption und Unrecht geben. Es sollte Sache der Kirche sein, solches beim Namen zu nennen und auf Behebung von Mißständen zu drängen. Das kann die Kirche aber nur dann, wenn sie sich selber von der Verflechtung mit Interessen der Macht und des Geldes freihält.

Zum Wesen einer freiheitlichen Demokratie gehört, daß politische Parteien da sind, die sich im Wechsel von Regierung und Opposition um die Mehrheit der Wähler bemühen. Dieses Spiel ist gestört, wenn außer den unabdingbaren politischen Meinungsverschiedenheiten zugleich auch weltanschauliche Gegensätze in der politischen Arena ausgefochten werden. Die Kirche — oder hier besser gesagt: die Kirchen können solche Mißweisungen der politischen Entscheidungen verschärfen oder mildern, je nachdem, ob sie nur eine Partei gelten lassen oder ihren Gliedern die Freiheit lassen, sich je nach ihren politischen Auffassungen, für die eine oder die andere Partei zu erklären. Solche Haltung ist zugleich der beste Beitrag dazu, daß keine Partei sich zu einer Gegnerschaft gegen die Kirche gedrängt sieht. Angesichts der Mannigfaltigkeit der religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen auch im Bereich der christlichen Völker kann es weder eine Staatskirche noch einen Kirchenstaat noch einen marxistischen Weltanschauungsstaat, sondern nur eine staatliche Gemeinschaft geben, die sich der Bevorzugung oder Benachteiligung einzelner Gruppen enthält.

Man spricht in solchen Zusammenhängen gern von Toleranz. Wenn jedoch Toleranz nur die Tugend derer ist, die selber keine Überzeugungen haben und deshalb auch nicht von der Überzeugung anderer behelligt sein wollen, so ist sie nur eine sehr flache Tugend — so ist sie nichts anderes als Gleichgültigkeit, die ihre Ruhe haben will. Es können aber auch Menschen mit sehr starken Überzeugungen freundlich und schonsam miteinander umgehen. Solche Tugend oder — um hier den Ausdruck von R. Niebuhr aufzunehmen — solche Demut mag seltener als Gleichgültigkeit sein. Aber gerade hierzu können Kirche und Demokratie beitragen und damit die freiheitliche Ordnung kräftigen, in der die Achtung vor der Würde des Menschen oberstes Gebot ist.

KIRCHE UND DEMOKRATIE IN EVANGELISCHER SICHT

Der Staat als Problem der Kirche

Der Staat war immer ein Problem der Kirche. Schon an Jesus trat die Frage heran, ob man dem Kaiser Steuern entrichten dürfe oder nicht, das heißt konkret, ob das Römische Reich grundsätzlich anzunehmen oder grundsätzlich zu verwerfen sei¹⁾. Auch Paulus hat es mit diesem Problem zu tun²⁾, desgleichen der Verfasser der Apokalypse des Johannes³⁾ wie derjenige der Pastoralbriefe⁴⁾. Aber der Staat war nicht immer in derselben Weise ein Problem der Kirche. In der Zeit des Neuen Testaments stand die Frage im Mittelpunkt, ob und wie die Kirche sich zum Staat verhalten solle, positiv oder negativ. Dabei blieb das Moment der Staatsform außer Spiel, schon darum, weil ja faktisch nur ein einziger Staat zur Debatte stand: das Imperium Romanum mit dem monarchistischen Cäsar an der Spitze.

Heute muß die Frage nach der Staatsform miterörtert werden. Denn das Problem ist nicht nur, ob und wie die Kirche sich zum Staat verhalten solle, sondern ob sie sich zu jeder Form des Staates gleich verhalten könne. Mit anderen Worten: Es geht um die Frage nach der theologischen Relevanz bzw. Nichtrelevanz der fundamentalen, strukturell bedingten Differenzpunkte zwischen den verschiedenen Herrschaftsformen staatlicher Wirklichkeit. Ist es für die Kirche gleichgültig oder nicht gleichgültig, ob sie es mit einer Demokratie zu tun hat oder mit monarchischen Herrschaftsformen des Staates, sei es im Sinne der bereits verschwundenen Monarchien des Gottgnadentums, sei es im Sinne der modernen Diktaturen, die sich freilich gerne, und zwar dezidiert, „demokratisch“ nennen? Heißt politische Verantwortung für die Kirche hier und dort dasselbe oder nicht dasselbe? Das sind Fragen, die so nie Fragen des Neuen Testaments waren und es auch nicht sein konnten.

Schon diese Feststellung deckt die großen Schwierigkeiten auf, die sich unserem Vorhaben, das Problem „Kirche und Demokratie“ aus der evangelischen Sicht zu klären, entgegensetzen. Der evangelische Theologe, der nicht, wie sein katholischer Kollege, auf naturrechtliche Gedanken zurückgreifen kann, sondern auch in dieser Frage auf das zentrale Zeugnis der Bibel hören muß, hat sich in einer Sache an das Neue Testament zu wenden, die so nicht dessen Sache ist. Allein, wenn sich auch nicht in einem direkten Sinne unser Problem von dem im Neuen Testament bezeugten Glauben entscheiden läßt, so wird man doch vielleicht auf indirektem Wege weiterkommen. Das soll hier versucht werden, wobei jetzt natürlich von dem auszugehen ist, worüber das Neue Testament redet, nämlich vom Verhältnis der Kirche zum Staat bzw. zu seiner Macht überhaupt.

1) Mt. 12, 14 und Parall.

2) Röm. 13, 1 ff.

3) Ap. 13.

4) Tit. 3, 1.

Das Verhältnis der Kirche zum Staat

Kirche im Sinn des Neuen Testaments versteht sich als Bürgerschaft des Reiches Gottes⁵⁾. Sie lebt vom Glauben, daß das Reich Gottes in Jesus Christus schon gekommen ist und doch in ihm erst kommen wird. In diesem Sinne hat sie ihre Existenz vom Letzten her und auf das Letzte hin, ohne schon selbst im Letzten zu sein. Daraus resultiert das ihr eigentümliche, nie auf einen Nenner zu bringende, sondern nur dialektisch zu bestimmende Weltverhältnis: Die Kirche steht als Gottes Bürgerschaft, weil sie noch nicht im Letzten ist, immer noch in der Welt, in der geschichtlichen Menschenwelt. Ja, sie ist selbst geschichtlich und somit unlösbar mit der Welt verflochten, also gerade nicht das Letzte, nicht Reich Gottes. Andererseits hat aber die Kirche als Gottes Bürgerschaft so in der Welt zu stehen, daß die kommende Herrschaft ihres kommenden Herrn zu einer Realität in der geschichtlichen Welt von heute wird, die schon jetzt verpflichtet und schon jetzt zur Entscheidung ruft. Paulus drückt das mit den Worten aus: „Wachet, stehet fest im Glauben, seid mannhaft, seid stark. Alles bei euch geschehe in Liebe⁶⁾.“ Die Kirche darf also, trotz der realistischen Einsicht in das Weltsein ihrer geschichtlichen Existenz, nie der „Welt“ gleichförmig werden. Sie untersteht dem Gebot der Liebe, nicht dem Gebot der Macht. Sie muß sich darum, trotz der Welthaftigkeit ihres geschichtlichen Daseins, des Gegenübers zur „Welt“ bewußt bleiben. Wo die Kirche das eine Moment ihres dialektischen Weltverhältnisses verkennt, da vergißt sie, daß sie als Gottes Bürgerschaft noch immer in der Welt ist, und wo sie das andere Moment vergißt, verkennt sie, daß sie in der Welt als Gottes Bürgerschaft zu stehen hat. Das eine treibt zur utopischen Flucht aus der Welt und das andere zum faulen Konformismus mit der Welt, die beiden großen Versuchungen der Kirche von ihrem ersten Anfang an.

Das Verhältnis der Kirche zum Staate ist nun grundsätzlich kein anderes als das Verhältnis der Kirche zur Welt im Sinn der geschichtlichen Menschenwelt. Denn der Staat erweist sich nur als ein Aspekt dieser Welt, genauer als ihr Machtaspekt. Jedenfalls sieht das Neue Testament die Sache so. Wenn es darum vom Staat redet, spricht es stets von „Macht“. Die Personen, in denen sich der Staat konkretisiert, sind Macht-Haber⁷⁾. Entsprechend besteht ihre Aufgabe darin, Macht auszuüben, Macht zu verwalten, was noch nicht besagt, daß sich die Funktion des Staates auf die Handhabung der Macht allein beschränke. Ist so das Verhältnis der Kirche zum Staat analog zu demjenigen zur Welt zu sehen, dann versteht sich, daß die Kirche niemals den Staat negieren kann. Das wäre ein Stück utopischer Weltflucht, die nicht wahrhaben will, daß die Kirche als geschichtliche Realität in der Welt und damit im Machtbereich staatlicher Wirklichkeit steht, bis Gottes Herrschaft kommt. In der Welt sein, heißt nun einmal auch unter dem Staate sein. Und das enthält ein Ja zum Faktum des Staates, wie es im Neuen Testament durchgängig bezeugt ist, sowohl vom synoptischen als auch vom johanneischen Jesus⁸⁾, von Paulus als auch von den nachpaulinischen Stimmen⁹⁾.

Wenn unser Einsatz richtig ist, dann kann sich aber das Verhältnis der Kirche zur geschichtlichen Wirklichkeit des Staates nicht in diesem Ja erschöpfen. Dieses Ja sagt nur, daß die Christen den Staat so wenig negieren sollen, wie sie die Welt negieren dürfen. Der Christus, der „ins Fleisch“ gekommen ist¹⁰⁾, will seine Kirche auch im Fleisch haben, das heißt inmitten der Realitäten dieser Welt, zu denen der Staat in einem vorzüglichen Sinn gehört. Es sagt aber noch nicht, wie

5) Zur näheren Begründung für das Folgende sei auf meinen Aufsatz hingewiesen „Die Krisis der Volkskirche“ in: „Ztschr. für Ev. Ethik“, Jahrg. 1958, Heft 5, S. 269–290.

6) 1. Kor. 16, 13

7) 2. B. Mt. 20, 25; Joh. 18, 10 f.; Röm. 13, 1; Apk. 13, 2, 5, 12.

8) Mt. 12, 13 ff. v. Parall. bzw. Joh. 19, 11.

9) Röm. 13, 1 ff. bzw. Tit. 3, 1.

10) Joh. 1, 14.

die Christen den Staat bejahen sollen. Denn dieses Ja darf nicht für sich allein betrachtet werden. Es entspricht nur einem Moment in der Dialektik des vorhin angedeuteten Weltverhältnisses der Kirche. Wie es nicht nur ein Ja des Glaubenden zur Welt, sondern auch ein Gegenüber zu ihr gibt, so gibt es im Ja auch ein Gegenüber zum Staat, ohne daß dadurch das Ja aufgegeben würde. Dieses Gegenüber beruht darauf, daß der Glaubende als Glied der Kirche zur Bürgerschaft Gottes in der Welt gehört, zu der gesagt ist: „Man muß Gott gehorchen, nicht den Menschen¹¹⁾.“ Wenn das wahr ist, dann kann das Ja der Kirche zum gegebenen Staat in der geschichtlichen Welt nicht untertänigen Gehorsam bedeuten, wie das in den Reformationskirchen (im Anschluß an L u t h e r s Übersetzung von Röm. 13, 1 ff.) zumeist verstanden worden ist¹²⁾.

Nun aber muß es dem genauen und für diese Dinge hellhörig gewordenen Leser des neutestamentlichen Urtextes auffallen, daß P a u l u s in Röm. 13, 1 zur Bestimmung des fundamentalen Verhältnisses der Kirche zum Staat ein Verbum gebraucht, das gerade keinen Gehorsams-, sondern einen Unterstellungsakt in sich begreift¹³⁾. Die gefährliche, weil leicht mißzuverstehende Stelle will also nur besagen: „Jedermann“, auch der Christ, soll sich den Mächten, die die staatliche Gewalt ausüben, „unterstellen“, das heißt ihnen ein loyales Verhalten entgegenbringen. Es ist freilich beizufügen, daß schon der Titusbrief, der den zwar P a u l u s zugeschriebenen, aber nicht von ihm stammenden Pastoralbriefen zugehört, Römer 13 mißverstehet, wenn er das Zeitwort „unterstellen“ im Sinne von „gehorsamen“ deutet und entsprechend in verdächtig umständlicher Ausdrucksweise den Leser mahnt, er solle „sich den staatlichen Mächten unterstellen, (d. h.) gehorchen“ usw.¹⁴⁾. Allein, so spricht der Apostel selber nun eben gerade nicht. Er vermeidet das Zeitwort „gehorsamen“ als Bestimmung des Verhältnisses des Christen zum Staat. Und das will doch offenbar besagen: Gehorsam gebührt Gott allein; was dem Staat gebührt, ist loyales Sich-Unterstellen. Das letzte allerdings nicht nur aus Opportunitätsgründen, „sondern auch des Gewissens wegen“¹⁵⁾. Denn es versteht sich jetzt: Wer mit Berufung auf den Glauben schon die Unterstellung unter den Staat ablehnen wollte, würde als ein zur Bürgerschaft des Reiches Gottes Berufener apolitisch aus der Welt flüchten, statt sich politisch in der Welt entscheiden, und er würde damit der „Anordnung Gottes widerstehen“, wie P a u l u s sagt¹⁶⁾.

Das christliche Ja zum Staat als Unterstellungs-, nicht aber Gehorsamsakt enthält bereits eine grundlegende Aussage über ihn. Die Staatsmacht darf den Christen im Letzten nicht binden, weil sie nichts Letztes, nicht Herrschaft Gottes ist und darum zur Gestalt der geschichtlichen Welt gehört, die vergeht. Und der Staatsmacht soll sich der Christ unterstellen, weil sie nicht Herrschaft von Dämonen ist, sondern Herrschaft von Menschen, notwendige Herrschaft von Menschen in „dieser Welt“. Mit anderen Worten: Der Staat ist hier einfach Welt, Menschenwelt. Er gehört zum Menschen, sofern der Mensch auf mitmenschliches Dasein angelegtes Leben ist, politikón zoon, wie es Aristoteles auf seine Weise sagt¹⁷⁾. Den Staat als solchen verneinen, hieße darum den Menschen in der Faktizität seiner Existenz verneinen, die nicht ohne staatliche Ordnung sein kann. In diesem Sinne ist der Staat schon in der Geschöpflichkeit des Menschen

11) Apg. 5, 29. — Zu der gegenüber den üblichen Übersetzungen radikalisierten Version dieser Stelle vgl. Joachim Jeremias: „Unbekannte Jesusworte“, Zürich 1948, S. 68.

12) Daß die Kirche trotz der entgegengesetzten und in der Neuzeit vorherrschenden Strömungen immer ein Widerstandsrecht gegen den Staat gekannt hat, zeigt der schöne und instruktive Überblick von Wilhelm A. Schulze: „Römer 13 und das Widerstandsrecht“, in: „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie“, Jahrg. 1936, XLII/4, S. 536—536.

13) Das ist in meiner Studie „Die Verantwortung der Kirche für Staat und Politik“ in „Ev. Theologie“, Jahrg. 1960, Heft 12, S. 553—572, eingehend begründet.

14) S. 1.

15) Röm. 13, 4.

16) Röm. 13, 2.

17) Politik, I, 2.

angelegt als die Möglichkeit mitmenschlichen Daseins in der Sphäre des Politischen. In diesem Sinne sind alle staatlichen Mächte von Gott¹⁸⁾. Und in diesem Sinne wäre es ein Verstoß wider die Liebe, der die Kirche als Gottes Bürgerschaft verpflichtet ist, wenn sie schon den Staat als solchen verwerfen und damit die Voraussetzung mitmenschlichen Daseins in der politischen Existenz antasten würde.

Dies alles bedeutet ein aktives Verhältnis zum Staat. Anders gesagt: In dieser Verhältnisbeziehung wird der Staat nicht mehr untertänig-passiv als ein Fatum hingenommen, sondern kritisch-aktiv als Aufgabe rezipiert, immer darauf bedacht, im „Wie“ seiner Bejahung ihn zur rechten Relativität und damit zum rechten Staatsein aufzurufen. Von da aus wird die Frage nach der rechten Staatsform zu einem theologischen Problem.

Die Staatsform als theologisches Problem

Die Frage nach der rechten Form des Staates wird zum theologischen Problem, nicht weil es ein christliches Normbild von ihm gäbe, an dem er in seinen geschichtlichen Konkretisationen je und je zu messen wäre, sondern weil sich die Kirche in ihrem Selbstverständnis als Bürgerschaft des Reiches Gottes nur so zu ihm verhalten kann, daß die kritische Frage nach seinem rechten Staatsein unter den gegebenen geschichtlichen Bedingungen laut werden muß. Insofern nun das Verhältnis der Kirche zum Staat im Akt der Unterstellung unter ihn stets ein kritisches ist, ergeben sich daraus bestimmte Kriterien, die für ihr Fragen nach der rechten Gestalt des Staates fruchtbar sind.

Das erste Kriterium ist bereits zum Vorschein gekommen. Es betrifft die Relativität des Staates. Rechter Staat, das heißt Staat, der in der Dimension des Menschlichen verbleibt, darf keinen Letztcharakter haben. Paulus bringt das so zum Ausdruck, daß er die Staatsgewalt eine „Dienerin Gottes“ nennt¹⁹⁾. Wo sie ihre Relativität bestreitet, also Gott spielen will, wie es zum Beispiel Nero in der Peripetie seiner Wahnsinnsherrschaft tat, da kann er nur ins Untermenschliche absinken. Es ist darum folgerichtig, wenn die Apokalypse des Johannes den Staat Neros als „Tier aus dem Abgrund“ demaskiert und die Glaubenden zur Standhaftigkeit, das heißt zum Widerstand gegen seine Verführungsmacht aufruft²⁰⁾. Einen Gegensatz zu Röm. 13 kann hier nur sehen, wer den Unterschied zwischen Gehorchen und Sich-Unterstellen im Verhältnis zum Staat mißachtet.

Ein zweites Kriterium ergibt sich daraus, daß im Rahmen einer solchen, den Staat relativierenden Sicht der Dinge auch das Verhältnis zwischen Staat und Staatsbürger neu gesehen werden muß. Hört der Staat auf, eine Letztheit zu sein, so ist auch der Bürger im Letzten nicht mehr für ihn da. Es wird Raum geschaffen für die konträre Auffassung, daß der Staat im Letzten um des Menschen willen da ist. Seine Herrschaftsmacht wird Dienstmacht, ohne aufzuhören, Herrschaftsmacht zu sein. Schon bei Paulus bahnt sich diese Wendung sachte an, wenn es heißt: „Willst du dich aber vor der staatlichen Macht nicht fürchten, tue Gutes, und du wirst Lob von ihr haben; denn Gottes Dienerin, ist sie dir zum Guten. Tust du aber Böses, so fürchte dich. Sie trägt das Schwert nicht ohne Grund; denn sie ist Gottes Dienerin, dem zum Zorngericht, der Böses tut²¹⁾.“ Ohne jetzt Paulus schon die Idee des Rechtsstaates zu unterstellen, wie sie im abendländischen Denken der Neuzeit hervorgetreten ist, läßt sich doch kaum verkennen, daß die angeführten Worte ein spürbares Gefälle nach dieser Richtung zeigen.

Schließlich ist dem allem noch ein letztes Kriterium zu entnehmen: Wenn der Staat für den sich ihm unterstellenden Bürger da sein soll, dann hat nicht nur der

¹⁸⁾ Röm. 13, 1.

¹⁹⁾ Röm. 13, 4.

²⁰⁾ Apk. 13, 11 ff.

²¹⁾ Röm. 13, 3.

Bürger gegenüber der Staatsmacht, sondern auch die Staatsmacht gegenüber dem Bürger Pflichten. Oder anders ausgedrückt: Nicht bloß die Staatsmacht hat Rechte an die Bürger, auch die Bürger haben Rechte an die Staatsmacht. Die Bindung verläuft nicht mehr einseitig, sondern wechselseitig. Von da aus gesehen, wird es doch bedeutsam, daß bei Paulus das griechische Wort für „sich unterstellen“ einen Inhalt anzunehmen beginnt, der gerade kein Herrschafts-, sondern ein Dienst- oder Partnerschaftsverhältnis zwischen „Oben“ und „Unten“ zur Geltung bringen will. Das ist freilich nicht aus Röm. 13 selber zu entnehmen, wohl aber aus Stellen, die das Verhältnis von Mann und Frau in der Existenz des Glaubenden zum Gegenstande haben²²⁾. Hier werden Tendenzen sichtbar, die (obwohl sie bei Paulus politisch noch nicht gezogen sind) auf eine partnerschaftliche Bewältigung auch des Machtproblems im Staate zielen und damit auf eine Form des Staates, die verhindern will, daß die große Mehrheit der Staatsbürger machtlose Untertanen bleibt.

Damit sind aus der neutestamentlichen Verhältnisbestimmung der Kirche zum Staat drei Kriterien ans Licht getreten, die den Christen in seiner politischen Entscheidung leiten sollen. Er hat sich dem gegebenen Staate so zu unterstellen, daß er im Akte dieser Unterstellung zugleich auf einen Staat zielt, der

1. keinen Letzttheitsanspruch stellt, also nicht absolut bzw. totalitär sein will, der
2. seine Macht als Macht im Dienste für den Menschen, speziell seiner Rechts- und Lebensversicherung, versteht und der
3. sich offen zeigt für eine Bewältigung des Machtproblems, die den Staatsbürger nicht zum bloßen Objekt der Staatsgewalt herunterdrückt, sondern ihn an der politischen Souveränität verantwortlich beteiligt.

Oder kurz gesagt, er hat darauf hinzuwirken, daß der Staat in konkreter Ausübung seiner Macht eine menschliche und nur menschliche Ordnung im Dienst der Entbindung und Entfaltung eines rechtlich gesicherten und mitmenschlich strukturierten Lebens in den Bereichen des Politischen und Sozialen will. Die Frage ist nun, unter welcher Form des Staates dies am besten zu erreichen ist. In diesem Sinne, meine ich, gewinnt das Problem der Staatsform theologische Relevanz.

Die Rezeption der Demokratie

Die Frage nach der institutionell rechten Gestalt des Staates, wie sie aus den bisherigen Ausführungen hervorgegangen ist, ist nicht die Frage nach dem christlichen, sondern nach dem menschlichen Staat. Mit anderen Worten: Es geht nicht um die Frage, wie das Machtproblem im Rahmen des Staates christlich, sondern wie es menschlich bewältigt werden kann. Eine spezifisch christliche Bewältigung des Machtproblems gibt es für den Menschen nicht. Diese Bewältigung könnte ja nur die Herrschaft Gottes sein, die Herrschaft der Liebe ist. Sie aber steht als eschatologisches Geschehnis der Gnade nicht in des Menschen Hand. Wo immer der Mensch in einem radikalen Sinne das vermeint, endet er entweder beim Phantom der politischen Theokratie oder bei der konträren Idee der politischen Machtascese, wobei mitunter beides in seltsamer Mischung sich verbinden kann. Politische Theokratie ist aber nie Herrschaft Gottes, sondern menschliche Usurpation der Macht im Namen des Höchsten und damit ein Staatsgebilde, das einen tyrannischen Letzttheitsanspruch erhebt, wie es gerade nicht sein soll²³⁾. Und politische Machtascese ist wieder nicht Herrschaft Gottes — nur Verdrängung der Macht aus der menschlichen Verantwortlichkeit und somit ein Stück Flucht

²²⁾ Siehe dazu Eise Kähler: „Zur ‚Unterordnung‘ der Frau im Neuen Testament“, in: „Zechr. für Ev. Ethik“, Jahrg. 1950, S. 1—10.

²³⁾ Vgl. z. B. Fritz Blanke: „Aus der Welt der Reformation“, Zürich 1960, S. 40 ff., wo in der historischen Studie „Das Reich der Wiedertäufer zu Münster 1534/35“ dieses Faktum bei aller Abtandnahme des Verfassers von einer traditionellen, voreingenommen-negativen Beurteilung der münsterischen Täuferführer klar zum Vorschein kommt.

us der Welt, was dem Christen ebenfalls verwehrt sein muß. Sowohl das eine wie das andere führt zu keiner menschlichen Lösung des Machtproblems im Staate, wohl aber zur Auflösung dessen, was rechter Staat sein soll.

Venn hier nun gesagt wird, daß es sich bei unserer Frage nur darum handle, wie das Machtproblem im Staate menschlich zu bewältigen sei, dann darf dies natürlich nicht so gedeutet werden, als ob der Glaube der Kirche in dieser Sache zu zweigen hätte. Insofern die Kirche sich dem Staat verantwortlich unterstellt, bekundet sie, daß der Staat Staat zu sein hat, also politische Macht; und insofern sie in dieser Unterstellung Gott gehorsam sein will, nicht der staatlichen Macht, darf und muß sie im Erweis der Liebe darauf dringen, daß diese Macht menschlich gehandhabt und bewältigt wird. Von da aus gilt es „in der Liebe“ ganz nüchtern, ganz vernünftig, ganz menschlich zu fragen, welche Staatsform unter den gegebenen Bedingungen der gesellschaftlichen Existenz die größte Chance dafür biete, daß die politische Macht menschlich gehandhabt und bewältigt wird, also die Kriterien zur Geltung kommen, von denen im vorangegangenen Abschnitt die Rede war.

Stellt sich die Frage so, dann wird unter den Bedingungen einer Welt, in der der Mensch zur Mündigkeit erwacht ist, die Entscheidung zugunsten einer demokratischen Herrschaftsform ausfallen müssen, der natürlich auch die parlamentarischen Monarchien zuzuzählen sind. Die Entscheidung gilt aber nicht der Demokratie als dem abstrakten politischen Prinzip der „idealen“, „wahren“ oder „absoluten“ Herrschaftsform, sondern der Demokratie als einer konkreten politischen Möglichkeit, eine optimale Zahl von Menschen an der souveränen Macht und somit an der politischen Verantwortung im Aufbau einer mitmenschlichen Ordnung in Staat und Gesellschaft zu beteiligen. Das andere würde nur die Ideologisierung der Demokratie, ich meine ihre Degradierung zu einem politischen Idol, bedeuten, das unter allen Umständen anzuwenden und unter allen Umständen die Lösung der Machtfrage im Staate sei. Dies aber gerade läßt sich so nicht halten. Demokratie ist als Staat nur lebensfähig, wo mündige, zur Wahrnehmung politischer Verantwortung fähige und willige Menschen in relativ breiter Zahl vorhanden sind. Fehlt diese Voraussetzung, dann stellt die Demokratie nicht die größte, sondern vielleicht die geringste Chance dafür dar, daß das politische Machtproblem menschlich-mitmenschlich bewältigt wird. An Beispielen, die das zeigen, sind wir heute leider nicht verlegen. Die Kirche muß daher, falls es in dem politischen Raum, worin sie steht, daran mangelt, wieder „in der Liebe“ den Mut aufbringen, möglicherweise einen autoritären und insofern nicht-demokratischen Staat zu rezipieren²⁴⁾, aber sie muß dann gleichzeitig, soweit das in ihren Kräften liegt, um einer besseren Lösung willen auf die Schaffung anderer Voraussetzungen drängen. In diesem Sinne wird die Rezeption der Demokratie durch den Glauben stets kritisch auf die gegebenen politischen Realitäten bezogen sein.

Sie muß aber noch in anderer Hinsicht kritisch bleiben. Demokratie als „Volks-herrschaft“ bedeutet Souveränität des Volkes. Genauer: Sie ist diejenige Staatsform, „die eine Identität von Subjekt und Objekt der Herrschaftsgewalt anstrebt“, da die vom Volke ausgeübte Souveränität ja immer auf das Volk zurückwirken muß²⁵⁾. Dahinter steht die Idee der politischen Freiheit im neuzeitlichen Sinn des Wortes, die sich gegen jedes heteronome Beherrschtsein auflehnt und

²⁴⁾ Es ist ein grundsätzlicher Unterschied zu machen zwischen der „konzentrischen Diktatur“, die zur Überwindung eines Ausnahmezustandes die Staatsgewalt vorübergehend in einer Hand konzentriert, und einer „soveränen Diktatur“ im Sinne des modernen Führersystems, die die monokratische Machtkonzentration als einen endgültigen Zustand behauptet. In einem Falle relativiert sich die Diktatur selbst und bereitet eine menschlichere Lösung des Machtproblems im Staate vor, im andern Falle wird die Diktatur verabsolutiert und die politische Unmündigkeit des Bürgers verewigt. (Vgl. Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, Bd. 9, Stuttgart, Tübingen, Göttingen 1956, S. 745 f.)

²⁵⁾ Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, a. a. O., S. 747.

somit die Selbstherrschaft proklamiert. Das Volk ist frei, sofern es sich selbst regiert. Was aber heißt in diesem Zusammenhange „selbst“?

Darauf hat Rousseau im „Contrat social“ eine Antwort gegeben, die auf das demokratische Denken der Moderne maßgebenden Einfluß gewonnen hat, aber trotz ihrer Genialität eine Quelle großer Irrnis und Wirrnis geworden ist. Für ihn ist das souveräne Selbst die „volonté générale“, der allgemeine Wille²⁶⁾. Der allgemeine Wille läßt sich begrifflich weder mit dem partikularen Willen des einzelnen²⁷⁾ noch mit der Summe des Willens aller einzelner²⁸⁾, auch nicht mit dem additiven Willen der Mehrheit²⁹⁾ identifizieren. Hier sind überall Sonderinteressen mit im Spiel, während der Allgemeinwille durch das „intérêt commun“ konstituiert wird. Erst wenn diese „volonté générale“ als zum staatlichen Willen gewordenen Allgemeininteresse zur Herrschaft kommt, ist das Volk von der Herrschaft heteronomer Mächte frei geworden, regiert es sich wirklich selbst und besteht damit Demokratie. Der Allgemeinwille ist mithin der wahre Souverän, den Rousseau begrifflich von der Obrigkeit („magistrat“) genau unterschieden haben will³⁰⁾. Ihm kommt Absolutheit zu. Er hat immer recht und ist immer auf das allgemeine Wohl des Menschen bedacht³¹⁾. Und darum gibt der auf dem Allgemeinwillen beruhende Gesellschaftsvertrag „dem Staatskörper eine unumschränkte Macht über alle seine Teile“³²⁾. Der Bürger steht hier in einem Gehorsamsanspruch von letztgültigem Charakter, gegen den kein Widerstand, nicht einmal Kritik laut werden darf. Trotzdem wird dieser unbedingte Gehorsamsanspruch gerade seine Freiheit sein, weil er unbedingt von ihm selbst ausgeht. Allein, geht er wirklich von ihm selber aus?

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß das, was Rousseau „volonté générale“ nennt, eine mythische Größe ist, ein Ersatz für Gott. Sobald sie Rousseau menschlich-konkret zu fassen sucht, entschwindet sie und läßt an ihre Stelle einen Willen treten, der ex definitione nicht zwingend Allgemeinwille ist, nämlich den Willen der Majorität. So kann es plötzlich im Kapitel über die Abstimmung heißen: „Aus der Mehrzahl der Stimmen ergibt sich der Ausdruck des allgemeinen Willens“³³⁾. Zwar wird auch hier noch verbaliter die Majorität als dessen bloßer Ausdruck vom allgemeinen Willen selber abgehoben, aber was macht das faktisch schon aus? Die Mehrheit wird eben doch zum Träger der Souveränität, und zwar einer absoluten Souveränität, die diejenige der omnipotenten Fürsten des Absolutismus noch überbietet. Praktisch heißt das: Die Mehrheit hat immer recht. Vox populi, vox dei. Wir stehen da vor einer Konzeption von Demokratie, die die makabersten Möglichkeiten offenläßt: nicht nur die Diktatur der Mehrheit, ja der Masse, was Rousseau natürlich nicht gewollt hat, auch die Diktatur der Minderheit im Sinne einer Klasse bzw. Partei, die sich mit den Allgemeininteressen und insofern mit dem Allgemeinwillen identifiziert³⁴⁾. Hier zeigt sich wohl der entscheidende Punkt, von wo aus die heutige „Volksdemokratie“ ihren ideologischen Ausgangspunkt genommen hat.

Damit ist ein weiteres Moment ans Licht getreten, das eine kritische Rezeption der Demokratie durch den christlichen Glauben nahelegt. Die Demokratie, ver-

²⁶⁾ „Contrat social“, I, VII.

²⁷⁾ Ebd., I, VII: „... chaque individu peut, comme homme, avoir une volonté particulière contraire ou dissimilable à la volonté générale qu'il a comme citoyen.“

²⁸⁾ Ebd., I, IV: „Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale.“

²⁹⁾ Ebd., I, IV: „On doit concevoir par là que ce qu'il généralise la volonté et moins le nombre des voix que l'intérêt commun.“

³⁰⁾ Ebd., I, IV: „Quand le peuple d'Athènes, par exemple, nommait ou cassait ses chefs, décernait des honneurs à l'un, imposait des peines à l'autre, et, par des multitudes de décrets particuliers, exécutait indistinctement tous les actes du gouvernement, le peuple alors n'avait plus de volonté générale proprement dite, il n'agissait plus comme souverain, mais comme magistrat.“

³¹⁾ Ebd., I, III.

³²⁾ Ebd., I, IV.

³³⁾ Ebd., I, II.

³⁴⁾ Von da aus gesehen ist es fatal, daß Karl Marx das Proletariat als eine Klasse interpretiert hat, die bereits „einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden“ besitzt, also Trägerin der Allgemeininteressen ist. („Die Frühschriften“, Stuttgart 1953, S. 222.)

standen nur als Volks- resp. Mehrheitssoveränität, bewahrt vor der Verabsolutierung des Staates nicht. Im Gegenteil, diese kann in ihr gerade die schlimmsten Blüten treiben und eine Staatservilität erzeugen, die ihresgleichen sucht. Wer es gut mit der Demokratie und ihren Staatsbürgern meinte, hat darum immer auf eine Teilung der Gewalten gedrängt. Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei. Das gilt gerade auch im Blick auf die Handhabung der Macht. Wenn Macht nicht begrenzt und kontrolliert wird durch Macht, dann korrumpiert sie in der Hand des Menschen. Das heißt wieder, daß der Staat als Macht nur menschlich sein kann in der Relativität. Was helfen einem Bürger die Menschenrechte, wenn keine unabhängige Justiz besteht, die sie kraft ihrer Amtsgewalt auch gegen allfällige Übergriffe der Exekutivgewalt wirksam in Schutz zu nehmen weiß? Die Gewaltenteilung ist nichts anderes als der institutionell-rechtliche Ausdruck heilsamer Relativierung der staatlichen Herrschaftsmacht. Nur eine Demokratie, die sich dieser Relativierung unterwirft, also eine streng rechtsstaatliche Form annimmt, wird in der Handhabung der politischen Macht menschlich bleiben können.

Dazu kommt noch ein anderes, was mit dem soeben Gesagten eng zusammenhängt. Im Sinn des Rousseauschen Souveränitätsbegriffs herrscht eigentlich der die politische Freiheit des Bürgers begründende Allgemeinwille nur dann, wenn Einstimmigkeit besteht und dergestalt das Subjekt und Objekt der Herrschaftsgewalt zur Deckung kommen. Faktisch besteht aber in der Demokratie nie Einstimmigkeit, sondern Vielstimmigkeit. Das weiß natürlich Rousseau auch, weshalb er den Idealfall der Einstimmigkeit nur für die Grundentscheidung voraussetzt, die den Gesellschaftsvertrag selbst konstituiert²⁵⁾. Bei allen übrigen Volksentscheiden gilt der Mehrheitsbeschluß, wobei sich dieser um so mehr der Einstimmigkeit anzunähern hat, als er politisches Gewicht besitzt²⁶⁾. Allein, wie steht es nun mit den Souveränitätsrechten einer Minorität des Staatsvolkes? Sind sie gewahrt oder sind sie nicht gewahrt? Nach Rousseau sind sie nur so gewahrt, daß sich faktisch die Minderheit in die Mehrheit auflöst, also aufhört, Minderheit zu sein. „Der allgemeine Wille aller Staatsglieder“, sagt er darum, „ist der allgemeine; durch ihn sind die Staatsbürger frei. Wird in der Volksversammlung ein Gesetz in Vorschlag gebracht, so fragt man die Bürger genau genommen nicht, ob sie den Vorschlag billigen oder verwerfen, sondern ob sie mit dem allgemeinen Willen, der der ihrige ist, übereinstimmen oder nicht“²⁷⁾. Und das heißt: Nachdem es sich in einer Abstimmung herausgestellt hat, daß eine bestimmte Gesetzesvorlage, sagen wir zum Beispiel die Einführung der allgemeinen Wehrdienstpflicht, Ausdruck des Allgemeinwillens sei, hat der, der zuvor aus Überzeugung dagegen war, jetzt nicht mehr das Recht, aus Überzeugung dagegen zu sein. Selbstredend muß sich in einem demokratischen Staat, wenn er nicht funktionsunfähig werden soll, die Minderheit dem Mehrheitswillen im Sinne eines Loyalitätsaktes politisch unterstellen. Aber ein anderes ist es, jedenfalls für den christlichen Glauben, ob von einer Minderheit ein Loyalitäts- oder ein Gehorsamsakt verlangt wird, ob sie das Recht hat, nach wie vor, in Unterstellung unter den Mehrheitsbeschluß, zu ihrer Überzeugung zu stehen und ihr Ausdruck zu verleihen, mit einem Wort, ob der Staat einen oppositionellen Willen zuläßt oder nicht. Wo das verweigert wird, mit Berufung auf die Souveränität des Volkes bzw. seines konstruierten oder auch nicht konstruierten Mehrheitswillens, da wird diese Souveränität absolut, der Teil zum Ganzen. Es ist dann unvermeidlich, obwohl das Rousseau auch wieder nicht gewollt hat, daß eine Staatspartei als diktatorischer Ausdruck des allgemeinen Volkswillens entsteht. Und die Möglichkeit einer mitmenschlichen Bewältigung des Machtproblems im Staate ist damit schlechthin vertan.

²⁵⁾ „Contrat social“, I, V.

²⁶⁾ Ebd. 4, II.

²⁷⁾ Ebd.

Wird nun die Demokratie rezipiert — nicht als abstraktes Prinzip der Volks- oder Mehrheitsherrschaft, sondern als eine taugliche Handhabe zur mitmenschlichen Bewältigung des Machtproblems im Staate—, so versteht sich, daß auch die Souveränität des Volkes relativiert, und das heißt jetzt geteilt werden muß.

Diese Teilung kann nur darin bestehen, daß nicht nur die politische Mehrheit des Staatsvolkes (die in den legislativen Körperschaften führt und die Regierung stellt, also faktisch die Exekutivgewalt ausübt), sondern auch die politische Minderheit als Trägerin staatlicher Souveränitätsrechte anerkannt und nicht bloß gnädig geduldet wird. Dies bedeutet nichts anderes, als daß Regierungs- und Oppositionsgewalt sich selber in der ihnen je zukommenden, durch die Verfassung zu bestimmenden Weise gegenseitig unterstellen und so in ein Partnerschaftsverhältnis zueinander treten, indem die eine die Kritik der Opposition als eine Staatsnotwendigkeit im Dienst der Machtkontrolle anerkennt und die andere ihre kritische Funktion in loyaler Respektierung der ebenfalls staatsnotwendigen Autorität der Regierungsgewalt ausübt. Allein im Rahmen einer solchen gegenseitigen Begrenzung von Regierungsmacht und Oppositionsgewalt, von Mehrheits- und Minderheitswillen, wie sie die englische Demokratie politisch weise praktiziert, ist eine partnerschaftsmäßige und insofern mitmenschliche Bewältigung der Machtfrage in Staat und Gesellschaft möglich. Innerhalb dieses Rahmens sind auch massive Kompetenzerweiterungen des Staates angängig, die sich unter den Bedingungen des gegenwärtigen Zeitalters im Interesse der Kontrollierung wirtschaftlicher Mächte, der Wohlfahrtsförderung ökonomisch benachteiligter Volksschichten und der sozialen Integration der Industriearbeiterschaft als notwendig erweisen, ohne daß man darüber der politischen Freiheitsrechte verlustig gehen müßte. Als Beispiel wäre wieder England anzuführen. Fehlt es dagegen an der wechselseitigen, die Macht der faktischen Souveränitätsträger relativierenden Begrenzung, so wird auf die Dauer auch in einer Demokratie das Politische antimenschlich werden, sei es, daß durch eine sich verabsolutierende Regierungsmacht, die in ein autoritäres Herrschaftssystem abgeleitet, die Demokratie im Staat erlischt, oder sei es, daß durch eine sich ebenso verabsolutierende Opposition, die zur bloßen Revolte entartet, der Staat in der Demokratie er stirbt.

Die Rezeption der Demokratie durch die Kirche kann und darf nach alledem nicht gleichbedeutend sein mit der bloßen Rezeption des demokratischen Mehrheits- bzw. Souveränitätsprinzips im Sinne gehorsamer Unterwerfung unter diese politische Maxime. Die Rezeption der Demokratie durch die Kirche, die sich als Gottes Bürgerschaft von der Liebe des Glaubens geleitet weiß, ist Rezeption einer realen, stets kritisch zu überprüfenden Möglichkeit menschlicher Handhabung und mitmenschlicher Bewältigung der staatlichen Macht als bleibender Aufgabe. Sie hat darum in ihrer Unterstellung unter den demokratischen Staat wachsam die Verantwortung dafür mitzutragen, daß dieser schon durch seine rechtlich-institutionellen Formen je und je darauf verwiesen wird, nichts anderes zu wollen, als unter den geschichtlichen Bedingungen von heute, die die Bedingungen des industriellen Zeitalters sind, menschlicher Staat zu sein und einen menschlichen Inhalt in der politischen Freiheit zu gewinnen. Damit ist die politische Aufgabe der Kirche in der Demokratie angedeutet.

Das politische Engagement des Christen in der Demokratie

Worin besteht die politische Aufgabe der Kirche unter den von ihr rezipierten Bedingungen eines demokratischen Staatswesens heute? Die erste, ganz selbstverständliche Antwort lautet: Sie hat sich ihm zu unterstellen im Sinne eines Loyalitäts-, nicht eines Gehorsamsaktes. Der Gehorsamsakt schließt ernsthafte Kritik am Staate aus, der Loyalitätsakt schließt sie ein. Kritik am Staate muß die

Kirche dann erheben, wenn er bzw. wenn die politische Führung die Staatsgewalt als absolute Macht versteht. Das geschieht nicht erst, wo der Staat in totalitärer Hybris die Gewissen auf eine atheistische oder auch nichtatheistische Ideologie verpflichten will, das geschieht schon, sobald der rechtsstaatliche Boden verlassen, die Gewaltentrennung durchbrochen, die Stimme der Opposition zum Schweigen verurteilt und in alledem das Menschenrecht des Bürgers mit Berufung auf die „höheren“ Zwecke oder Interessen des Staates mißachtet wird. In diesem Falle ist die Staatsmacht auf dem besten Wege, den Bürger zum staatservilen Untertanen zu machen und „Gott“ zu spielen. Und in diesem Falle gilt es, dem Staat, in Unterstellung unter ihn, Widerstand zu leisten, gerade um der rechten Unterstellung willen, die nie devoter Gehorsam werden darf.

In dieser kritischen Funktion erschöpft sich aber der politische Auftrag der Kirche keineswegs. Wenn sich die Kirche in ihren Gliedern dem Staate unterstellt, so heißt das jetzt, unter den Bedingungen der Demokratie, daß sie sich der Souveränität des Volkes unterstellt. Souverän indessen ist das ganze Volk, nicht nur sein die Regierungsgewalt tragender und ausübender, sondern auch sein oppositioneller Teil. Sie hat sich darum beiden Teilen zu unterstellen, beide als Souveränitätsträger zu respektieren, beiden Loyalität entgegenzubringen. Die Kirche darf hier nie Partei nehmen wollen, vorab nicht für den machtmäßig im Vorgesprung sich befindenden Teil. Wo sie das tut — und sie hat es oft genug getan, tut es immer wieder, sehr zum Schaden der Glaubwürdigkeit ihrer Verkündigung —, da treibt sie Selbstbehauptung und verleugnet ihr Sein als Bürgerschaft Gottes in der Nachfolge Christi. Sie muß sich vielmehr für beide offenhalten, nicht aus Gründen opportunistischer Neutralität — das wäre nur wieder eine andere Form von Selbstbehauptung —, sondern um das Relative dieser Souveränität zu bezeugen und beide an das rechte Staatsein zu gemahnen.

Daß die Kirche in diesem Sinne nicht Partei nehmen darf, heißt aber keineswegs, daß ihre Glieder nicht einer politischen Partei angehören sollen. Im Gegenteil. Unterstellung unter einen demokratischen Staat, wo sie wirklich und nicht bloß zum Schein besteht, ist immer mit der Übernahme eines mehr oder minder hohen Maßes an politischer Verantwortung verbunden. Darin übrigens liegt ein entscheidender Unterschied zum geschichtlichen Staat, wie ihn das Neue Testament voraussetzt. Unterstellung unter das Cäsarenreich bedeutete gerade politische Passivität und somit politische Verantwortungsabstinenz. Darum konnte sie noch unpolitisch sein. Was aber unter den Bedingungen des Cäsarenreiches unpolitisch war, ist unter den Bedingungen des demokratischen Gemeinwesens apolitisch. Und dies bedeutet etwas anderes. Apolitismus heißt Weltflucht, wie wir schon gesehen haben. Dazu darf die Kirche ihre Glieder nicht verleiten. Sie hat in ihnen vielmehr den Willen zum politischen Engagement zu wecken, weil nur im Engagement Verantwortung eine existentielle Sache ist.

Um sich politisch zu engagieren, braucht man freilich nicht Mitglied einer politischen Partei zu sein. Daran hängt es keineswegs. Aber die Parteien sind nun einmal, zusammen mit den Verbänden, die maßgebenden und notwendigen Träger der politischen Willens- und Machtbildung im demokratisch bestimmten Staat. Sich grundsätzlich aus ihnen heraushalten wollen, hieße, sich aus der Politik heraushalten und damit aus den entscheidenden Fragen, die unser Leben in Staat und Gesellschaft und darüber hinaus betreffen. Was heißt aber politisches Engagement des Christen?

Politisches Engagement des Christen heißt, daß er in christlicher Verantwortung für eine Politik einsteht, die unter den gegenwärtigen Bedingungen, nach vernünftigem Ermessen, das Leben in Staat, Gesellschaft, Arbeit menschlich machen kann, für eine gerechte Verteilung des Sozialproduktes besorgt ist, den Benachteiligten zum Recht verhilft, bestehender Not zu Leibe rückt und mit aller Kraft

den Frieden zwischen den Völkern zu erhalten sucht, kurzum die staatliche Macht zum Wohle des Menschen einsetzt.

Das ist natürlich eine menschliche, nicht eine christliche Politik. Allein, es gibt auch keine christliche Politik. Am allerwenigsten ist eine Politik christlich, wenn sie die Staatsmacht in den Dienst konfessioneller Belange, kirchlicher Interessen, religiöser Forderungen stellt, in der Meinung, dadurch Gottes Reich zu „bauen“. Politik kann freilich zum existentiellen Ausdruck konkreter christlicher Verantwortung werden — aber gerade nicht dadurch, daß sie im Dienste christlicher Selbstbehauptung, sondern nur dadurch, daß sie im Dienst des Menschen steht, auch des nichtchristlichen, sogar des atheistischen. „Was ihr getan habt einem der Geringsten meiner Brüder, das habt ihr mir getan²⁸⁾.“ Dieses Wort Jesu ist auch politisch wahr.

Von da aus gesehen ist es problematisch, ja noch mehr ein Mißverständnis, wenn Christen meinen, ihr politisches Engagement in einer „christlichen Partei“ wahrnehmen zu müssen. Entweder ist das Prädikat „christlich“ gar nicht ernst gemeint und die „christliche“ Partei eine Partei unter anderen Parteien. In diesem Falle wird ein Wort, das auf etwas Letztes zielt, dem Unernst preisgegeben und die von ihm bezeichnete Sache selbst verraten. Oder aber das Prädikat „christlich“ ist tatsächlich ernst genommen und die es in Anspruch nehmende Partei in ihrem eigenen Selbstverständnis von qualitativ ganz anderer Art als die übrigen Parteien. In diesem Falle wird es erst recht gefährlich. Denn die „christliche Partei“ läuft dann Gefahr, einen Letztcharakter anzunehmen. Und das ist ein kleines Unglück, wenn sie klein, ein großes Unglück aber, wenn sie groß ist. Denn eine Partei mit Letztcharakter oder auch nur mit einer Tendenz dazu, sei sie nun christlicher oder nichtchristlicher Observanz, wird ein schwieriger Partner in der demokratischen Handhabung staatlicher Macht. Was dies für die Demokratie besagt, ist schon angedeutet worden.

Ich meine darum, daß sich das politische Engagement des Christen nicht in einer eigenen Partei abspielen sollte, sondern in und zwischen den „gewöhnlichen“ Parteien, sofern sie nicht auf die Errichtung einer so oder anders gearteten totalitären Herrschaftsform hinzielen. Daß dadurch politische Gegensätze unter Christen aufbrechen und leidenschaftliche Formen annehmen können, ist nicht so schlimm, wie es aussehen mag. Denn einmal sind derartige Gegensätze, sofern sie zum Beispiel auf strukturell begründete Spannungen in der Gesellschaft oder auf Konflikte zurückgehen, die auf alle Gruppierungen übergreifen, auch in den christlichen Massenparteien da. Und dann eben gehört es zum Wesen gerade der gesunden, nicht stagnierenden Demokratie, daß die politischen und sozialen Gegensätze ausgetragen werden, um neue, vielleicht weiterführende Lösungen zu finden. Nicht schon ist es schlimm für das Leben der Demokratie, wenn solche Gegensätze überhaupt aufbrechen und leidenschaftlich ausgetragen werden, schlimm ist es nur, wenn sie absoluten Charakter annehmen, als ob von der Alternative Heil oder Unheil der Welt abhängen würde. Wer aber wäre mehr berufen als die Glieder der Kirche, die vom Letzten her und auf das Letzte hin ist, ohne schon selbst im Letzten zu sein, diese Absolutheiten zu relativieren und so die Gegensätze auf eine Ebene zurückzuführen, wo sie menschlich ausgefochten und, wenn nicht menschlich gelöst, so doch menschlich ertragen werden können? Allein, das setzt voraus, daß die Kirche in ihren Gliedern nicht in einer eigenen „christlichen“ Front steht, sondern in allen diesen gegensätzlichen Fronten, um über sie hinweg, der Härte der Auseinandersetzung ungeachtet, zum Mitmenschlichen zu rufen, weil sie keine letzten Gegensätze sind. Durch ein solches politisches Engagement wird die Kirche nicht Partei, aber nimmt sie doch Partei, Partei für den Menschen unter den Bedingungen der Demokratie.

²⁸⁾ Mt. 25, 40.

DIE KATHOLISCHE KIRCHE IN DER DEMOKRATISCHEN GESELLSCHAFT

I.

Die Beziehungen zwischen katholischer Kirche und politischen Parteien auch nur knapp und in aktuell bestimmter Auswahl zu behandeln, blendet zugleich Glanz und Elend geschichtlicher Entwicklungen, Verstrickungen, oft zweifelhafter, fast nie ganz gelungener Lösungsversuche auf. Sie enthalten jene schon im Neuen Testament deutlich beschriebenen Spannungen, die sich in zwei Herrenworten äußern. Die Kirche ist als Reich Gottes und als Anbruch der bei der Wiederkunft des Herrn endgültig offenbar werdenden Gottesherrschaft „nicht von dieser Welt“, wohl aber auf die intensivste Weise „in dieser Welt“. Trotz stärksten In-der-Welt-Seins ist deswegen jede Identität zwischen religiösem Heil und Heilsveranstaltung einerseits, Volk, Staat, Politik andererseits durch das Wort Jesu endgültig aufgelöst: „Gebet Gott, was Gottes ist, und dem Kaiser, was des Kaisers ist.“ Gesellschaft und Staat gründen seit dem Auftreten des Christentums eben nicht mehr auf einer in letzten Tiefen religiös-mythisch und entsprechend (staats-)kultisch bestimmten Einheit. Als allem politischen Handeln, jeder Parteientscheidung, allem Streit um Methoden und Taktiken vorausgehende, sie umfassende und tragende Einheit (Concordia) ist sie von Ortega y Gasset in seinem bekannten Versuch zutreffend und glänzend beschrieben worden. Seit dem Toleranz-Edikt von Mailand, der großen konstantinischen Wendung, hat sich jenes Sein der Kirche in der Welt zur machtvollen „Christenheit“ entwickelt. Die Einheit des Glaubens hat ein den gesamten christlichen Erdkreis umfassendes Corpus Christianum von vielfältiger Gliederung nationaler und kultureller Art geschaffen. Ihr eigentliches Wesen war Einheit. Diese moralisch einheitliche Christenheit, die gesellschaftliche Vergegenwärtigung und Hinwendung der vom Gottesgeist belebten mystischen Gemeinschaft hat seit der Glaubensspaltung im strengen Sinne aufgehört zu existieren.

Ihrem Wesen und Selbstverständnis nach ist die Kirche übergeschichtlich; etwas Absolutes im Relativen aller geschichtlichen Abläufe, beansprucht sie, eine Hinterlage göttlich beglaubigter Wahrheiten und sittlicher Normen zu besitzen und irrtumslos, unfehlbar zu verwalten.

II.

Die Einheit des Glaubens, die selbst die stärksten Verschiedenheiten von Sprachen und Nationen gebunden hatte, ist dahin. An die Stelle der einen Kirche sind die „Konfessionen“ im typisch neuzeitlichen Sinne getreten, von denen jede nach dem „Bekenntnisstand“ — nach Glauben und theologischer Lehre — ausschließlich sein muß. Hier gibt es keine Toleranz. Es kommt noch hinzu, daß die „Heidenvölker“, die bis dahin immer als bekehrungsfähig angesehen worden sind, denen die Fürbitte und die missionarischen Bemühungen der Kirche galten, nicht mehr die einzigen Gegenspieler der gläubigen Welt sind. Das war eine durchaus hoff-

nungsvolle Situation, die man zutreffend als „adventistisch“ bezeichnen konnte. Eine dritte Gruppe ist hinzugekommen. Sie ist gekennzeichnet durch ihre ausgesprochene „Abwendung“ von Christentum und Kirche. Nach einer mehrhundertjährigen Entwicklung mag das dem einzelnen Angehörigen dieser riesigen Gruppe nur noch schwach oder überhaupt nicht mehr bewußt sein: die endgültige Form der Abwendung. Sie muß es sich vom kirchlich-christlichen Standpunkt gefallen lassen, „achristlich“ genannt zu werden.

Antichristliche und atheistische Bewegungen, die es zwar immer in der christlichen Geschichte unerschwellig oder als Randerscheinungen gegeben hat, sind heute nicht nur zu einer mächtigen Bedeutung angewachsen, sondern zu einer das Christentum und den Gottesglauben kämpferisch bedrohenden Kraft, zum Existenzkampf herausfordernden Macht geworden. Und zwar u. a. deshalb, weil sie von großen, weltweiten gesellschaftlich-politisch-staatlichen Mächten zur ausgesprochenen, allein anerkannten Partei- und Staatsreligion erhoben worden sind. Die UdSSR erklärt sich z. B. als ein atheistisches Staatswesen.

Es ist verständlich, daß die Kirche jene relativ „besseren Zeiten“ mitsamt ihren kulturellen und politischen Formen theoretisch zwar nicht als die einzige mögliche Verwirklichung ihres Seins in der Welt, wohl aber als eine glückliche, vielleicht sogar als die relativ beste ansieht, in der das Zusammenwirken von Sacerdotium und Imperium zu hohen menschlichen, kulturellen und politischen Leistungen geführt hat. Dieser Unitarismus und Universalismus ist dahin. Auch seine negativen Seiten, bis zur schauerlichen Verbrennung von Ketzern als Verbrechern gegen diese Einheit, hindern es nicht, daß der historische, ohne Zweifel romantische Rückblick vielfach durch herbe Trauer, manchmal auch durch ein ungeschichtliches, restauratives Wunschdenken mitbestimmt ist. Und doch ist die vergangene vollkommen geschlossene Gesellschaft mit ihrer einheitlichen Kultur und der damit verbundene „christliche Staat“ nicht die grundsätzlich einzige Möglichkeit des Seins der Kirche in Gesellschaft und Staat. Im Gegenteil! Daran festhalten zu wollen, hieße historische Entwicklungen von eindeutiger Mächtigkeit und ziemlich klar erkennbarem Trend zu ignorieren.

III.

Die geistlich, weltanschaulich und moralisch mehrheitliche (pluralistische) Gesellschaft kann nun einmal nicht (zumindest nicht nur) als „eine Krankheit“ angesehen werden, gegen die man angehen und die man zu heilen versuchen muß. Geschichtstheologisch, nach den Aussagen des Neuen Testaments, ist es genau anders. Am Ende steht nicht die strahlende, siegreiche Einheit der christlichen Welt und dementsprechend eine mächtige triumphierende Kirche in der Anerkennung der Gottesherrschaft, sondern die kleine Herde in Anfechtung und äußerster Bedrängnis, die so groß sind, „daß selbst die Auserwählten irre würden“, wenn nicht die göttliche Barmherzigkeit sie hielte. Man kann es auch unter jenem düster-monumentalen Bilde sehen, das Kardinal Newman benutzte, um seine erschütternden Sorgen auszudrücken: Aufsteigen einer Flut, die zuletzt nur ganz wenige höchste Gipfel aus sich herausragen läßt. Die Geschichte der letzten Jahrhunderte bestätigt dieses Bild auf eine erschreckende Weise. Besonders von der Hochaufklärung bis zum 19. Jahrhundert hat die Kirche größte Verluste zu beklagen, unter denen der Untergang ihrer weltlichen Macht im Kirchenstaat fast nur ein Symbol ist.

Durch Philosophie und Staatstheorie dieser Epoche sind aber gerade die geistigen Grundlagen der modernen Demokratie und des damit unlösbar verbundenen demokratischen Parteiwesens gelegt worden. Die eigenständige, sachbedingte „Weltlichkeit“ des Staates und der Politik, von der Kirche grundsätzlich immer anerkannt, aber zugleich ein mehr oder weniger inniges Zusammenspiel zwischen

beiden offen lassend, hat in demokratischen Tendenzen des 19. Jahrhunderts eine kämpferische Wendung gegen die Kirche genommen und zu den massivsten, oft sehr intoleranten Versuchen geführt, sie auf Kultus und Sakristei zu beschränken, ihren unbestreitbaren Verkündigungsauftrag in der Gesellschaft zu beschneiden und ihn von Staats wegen zu beschränken. Dafür sind die Theorien Rousseaus, die Praktiken der Französischen und fast aller ihr folgenden Revolutionen, der laizistische Staat des 19. Jahrhunderts Beispiele. Diese negative, zum Teil sehr intolerante Wendung ist nicht zuletzt mitverschuldet durch die hoffnungslos ungeschichtliche und deswegen restaurative Rückwendung, manchmal sogar Fixierung der Kirche auf überlebte Formen der Gesellschaft und des Staates. Man glaubte, diese Formen mit nie aufgebaren Glaubensinhalten und sehr allgemeinen Naturrechtsprinzipien integral verteidigen zu müssen. In Wirklichkeit handelte es sich um durchaus wandelbare, der Ablösung, ja, dem Absterben unterworfenen geschichtliche Erscheinungen. Das gar nicht ernst genug zu nehmende kirchlich-gläubige Erschrecken über den unaufhaltsam vordringenden Pluralismus der Weltanschauungen und der Moral ist einer der Hauptgründe dafür, daß sie sich so schwer tut, das neuzeitliche Pathos der Freiheit und das Ethos der Toleranz — notwendig, um die Menschenwürde des Genossen in der Gesellschaft, des Mitgliedes einer Partei, des Mitbürgers im Staat zu sichern — als unentbehrlichen Wert anzuerkennen und ihren Gläubigen zu ernsthaftem Engagement zu empfehlen.

IV.

Und doch bietet dieser sogenannte „Säkularismus“ der Neuzeit auch für die Kirche bedeutungsvolle Chancen. Der leidvolle Rückblick auf die geschlossene Gesellschaft und den „christlichen Staat“ des Mittelalters hat es allerdings bis heute weithin verhindert, daß die Kirche diese neuen Möglichkeiten voll wahrgenommen, d. h. in entscheidender Weise überhaupt bemerkt hat, um daraus das heute Beste, vielleicht einzig Mögliche zu machen. Die heutige pluralistische Gesellschaft ist nämlich nicht nur eine im Sinne der Kirche negativ mehrheitliche, in der es — kirchlich gedacht und ausgedrückt — neben der einen christlichen Wahrheit eine Vielzahl von nichtchristlichen Irrtümern gibt. Sondern sie ist eine freie, dem Staat vorausgehende, von ihm relativ unabhängige, auf keinen Fall mit ihm identische, auch nicht von einer (und damit totalitären) Partei gleichgeschaltete Gesellschaft. Wenn anders, hätten wir es mit einer neuen totalitären Geschlossenheit und einem alles niederwalzenden totalitären Kollektivismus zu tun. Gerade davon aber setzen sich demokratische Gesellschaft und demokratischer Staat aufs schärfste ab. Eine wesentliche Gegenkraft gegen eine solche monolithische Einförmigkeit sind die in der Gesellschaft originär angesiedelten, in den Staat hineinragenden und hineinwirkenden Parteien (notwendigerweise immer in der Vielzahl). Zur pluralistischen freien Gesellschaft, zu mehreren Parteien und deren echten Chancen zur Übernahme der Regierung ja zu sagen, bedeutet auch für die Kirche, ihren eigentlichen Gegner abzuwehren: den Totalitarismus, von dem sie alles zu fürchten, kaum etwas anderes zu hoffen hat als das Martyrium. Das dürften auch Kämpfer wie G. Gundlach S. J. nicht übersehen, wenn sie die sowieso unumgängliche Anerkennung des heutigen Pluralismus als einen Sündenfall in den „Historizismus“ und „Soziologismus“ bekämpfen. Auch Hansler und Gerstenmaier haben es sich auf dem letzten kulturpolitischen Parteitag der CDU in dieser Hinsicht etwas leicht gemacht. Eine kritische Auseinandersetzung mit ihnen wäre einer eigenen Darstellung wert.

V.

Wenn die Kirche sich auch in einem klassischen Sinne als „vollkommene Gesellschaft“ gegenüber dem Staat und im Zusammenspiel mit ihm versteht und deswegen in einem emphatischen Sinne von gleicher Würde und Partnerschaft zwi-

schen beiden gesprochen werden kann — sie findet ihren neuzeitlichen Ausdruck in der gleichen völkerrechtlichen Würde bei Konkordatsabmachungen —, so muß sie es doch hinnehmen, auch als eine gesellschaftliche Gruppe zu gelten, wenn wir an ihre Glieder, nämlich die Gläubigen als Genossen dieser Gesellschaft und als Mitglieder im demokratischen Staat, denken. Hier begegnet die Kirche den Parteien. Diese Parteien gehören, wie die Kirche selbst, zu den gesellschaftlichen Mächten. Man darf das sagen, ohne der Würde der Kirche respektlos nahezutreten. Es handelt sich ja nicht darum — um es noch einmal deutlich zu sagen —, wie die Kirche sich selbst versteht. Die Kirche kann in einer pluralistischen Gesellschaft in keiner Weise die Anerkennung ihres Selbstverständnisses und ihrer darin für den Gläubigen sich aussprechenden Würde allgemein verlangen oder erzwingen. Diese Unmöglichkeit besteht sogar außerhalb der pluralistischen Gesellschaft und ist tiefer und wesentlich begründet. Es ist eine theologisch unanfechtbare Wahrheit, daß dieses Selbstverständnis der Kirche als göttliche Stiftung mit der Garantie unverlierbaren Besitzes und unfehlbarer Verwaltung der Wahrheit und der Sittenordnung überhaupt nur im Glauben ergriffen, angenommen und durchgehalten werden kann: „Ich glaube an die eine Kirche!“ In diesem begründenden Glaubensakt wird alles weitere in Bewegung gesetzt, vor allem die freie Anerkennung ihrer verbindlichen Autorität im Innenverhältnis zu den Gläubigen. Ihr gegenüber gibt es keine sogenannte ungebundene Gewissensfreiheit mehr, wenn der Gläubige einmal ihre verbindliche Autorität als vernünftig und gewissenhaft verantwortbar angenommen hat. Diese Annahme ist niemals erzwingbar und kann deswegen niemals allgemein werden. Daraus ergibt sich nach katholischem Verständnis u. a. auch die ausschließlich im Glauben zu vollziehende Anerkennung ihrer hierarchischen, keineswegs demokratischen Ordnung: wenn und weil man glaubt, daß sie göttlichen Rechtes und göttlicher Einsetzung ist.

Bei ihrem universalen Heile- und Missionierungsauftrag wird die Kirche niemals aufhören, gerade die ihr in der mehrheitlichen Gesellschaft gebotene Freiheit als eine neue, allerdings schwierigere, weil differenziertere Möglichkeit zu apostolischem Wettbewerb zu nutzen. Sie muß deswegen auch in ein Verhältnis zu jenen Gruppen der Gesellschaft zu kommen wünschen, die wir Parteien nennen. Dieses Verhältnis ist für sie von Bedeutung, weil die Parteien durch ihre Aufgabe, an der politischen Willensbildung des Volkes mitzuwirken, aus der Gesellschaft in den Staat hineinwirken. Sie tun es durch die Formulierung von Regierungsprogrammen, durch Aufstellung von Kandidaten, durch den Gewinn der Macht, möglicherweise durch absolute Majorität, durch entscheidenden Einfluß in der Legislative, durch Übernahme der Regierung. Das alles ist staatspolitisch recht bedeutsam. In unserem Grundgesetz sind sie geradezu eine Art von Verfassungsorgan geworden.

VI.

Die katholische Kirche nimmt für sich das unverzichtbare Recht in Anspruch, die Glieder ihres geschlossenen gesellschaftlichen Körpers, ihre Gläubigen, entsprechend der von ihr verkündeten Schöpfungs- und Erlösungsordnung, auch über die fundamentalen Prinzipien einer gottes- und menschenwürdigen Gesellschaft und eines ebensolchen Staates zu belehren und auf deren Verwirklichung durch die politische Aktivität der Gläubigen nach Maßgabe der freiheitlichen, verfassungsgemäßen Ordnung zu drängen. Wie die Dinge heute liegen, kann es sich dabei nur um ein Mehr oder Weniger, um bessere oder weniger gute Parteien, denen sie begegnet, um die teilweise oder vollständige Übereinstimmung der Parteiprogramme mit der kirchlichen Verkündigung, im äußersten Falle auch um heftige Abweisung bestimmter von den politischen Parteien vertretenen Grundsätze handeln. Die Parteien haben dann — im letzten Falle — zu erwarten, daß sie „bekämpft“ werden. Sie müßten es sich gefallen lassen, wenn sie in ihren Pro-

grammen und in ihrer politischen Praxis gegen letzte weltanschauliche Überzeugungen und Gewissenspositionen gläubiger Bürger und potentieller Wähler verstießen. Andererseits kann es nicht entscheidend gegen die Parteien sprechen und ihnen als Beschwerde entgegengehalten werden, wenn sie als Parteien bewußt auf weltanschauliche Begründung aus letzten Glaubens- und Bekenntnispositionen für ihr wesentlich politisches und unter dem zwingenden Aspekt des Gemeinwohls für alle Wähler annehmbares Programm verzichten.

In unserer freien Gesellschaft muß ein lehrendes und leitendes Walten der Kirche im Innenverhältnis zu den gläubigen Staatsbürgern und Wählern ohne Vorbehalt geduldet werden. Die Hirten der katholischen Kirche haben von diesem Lehr- und Führungsanspruch jederzeit vollen Gebrauch gemacht. Sie halten es für selbstverständlich — um es einmal deutlich zu formulieren —, dem gläubigen Volke gegebenenfalls zu sagen: „Wählt die bessere Partei, wählt ein besseres Parlament.“

Die Kirche weiß, daß sie weder Auftrag noch Zuständigkeit hat, die weltlichen Angelegenheiten als solche zu ordnen, weil ihr Reich nicht von dieser Welt und weil ihre Zielsetzung das ewige Heil ihrer Gläubigen ist. Sie kümmert sich um weltliche, politische Fragen nur insoweit, wie sie dieses Ziel betreffen. Das schließt nicht aus, daß sie in der Welt um eine solche Gestaltung der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse kämpft, die es ihren Gläubigen gestattet oder erleichtert, ein religiöses Leben zu führen und nach Gottes Wahrheit und Ordnung „so durch die zeitlichen und weltlichen Verhältnisse zu gehen, daß sie die ewigen Güter nicht verlieren“.

Die katholische Kirche begründet ihr mittelbares, oft unmittelbares Hineinwirken in den weltlichen Bereich aus einem geschlossenen Gottes-, Menschen- und Weltbild, das heißt also, aus letzten, für ihre Glieder verbindlichen religiös-weltanschaulichen Überzeugungen. Sie sind die entscheidenden Motive auch für deren politisches Handeln als Mitbürger im Staat, als Mitglieder einer Partei, als Parlamentarier und Regierende. Sie stellt von ihrem Gruppenethos her an die Parteien die Frage, ob sie für ihre durch Lehr- und Hirtenamt geleiteten Gläubigen unter diesem Aspekt letzter Werte wählbar seien. Das kann allerdings — um es noch einmal zu wiederholen — in unserer mehrheitlichen Gesellschaft und nach der auf mitbürgerlicher Toleranz ruhenden staatlichen Ordnung nicht bedeuten, daß sie es den Parteien zumutet oder sogar abverlangt, ihre letzten kirchlich-weltanschaulichen Motive, bewegend auch für die staatspolitische und parteimäßige Aktivität ihrer Gläubigen, als ausgesprochene Programmpunkte zu formulieren. Dann hätten wir es mit einer quasi katholischen Partei zu tun. Es wäre ein Gebot fundamentaler politischer Redlichkeit, dann auch von einer Partei den Versuch zu fordern, den christlichen oder katholischen Staat zu etablieren. Es muß — vom Standpunkt der Kirche: leider — bezweifelt werden, ob es überhaupt noch an einem einzigen Punkte unserer Welt eine solche Möglichkeit gibt. Die größte Gefahr dieses äußerst aktiven In-der-Welt-Seins der Kirche besteht darin, daß sie zu konkreten politischen Aufgaben, Methoden und Lösungsversuchen einer politischen Partei und besonders der herrschenden parteilichen Majorität allzu eng und ausschließlich erklärt, gerade sie entsprächen ihren kirchlichen Grundsätzen. Dabei spricht sie unter Umständen quasi autoritär für ihre Gläubigen in einen freien politischen Ermessensspielraum hinein, macht sich zugleich für bestimmte Ermessensentscheidungen, Mittel und Wege stark. Sie übernimmt eine Verantwortung, die ihr in der Kirchengeschichte nicht nur des öfteren gefährlich geworden ist, sondern ihre Würde und Glaubwürdigkeit als Institution, ihre Autorität in der Verkündigung in Frage gestellt und ihre Gläubigen nicht selten in schwere innere und äußere, dazu durchaus vermeidbare Konflikte gebracht hat. Es wird alarmierend, wenn eine solche „Stellungnahme“ auf die prak-

tische Bindung und dem Anschein nach sogar die Identifizierung mit einer bestimmten Partei hinausläuft. Das alles vermag die Kirche mit ihren Mitteln einer lehr- und hirtentümlich wirksam werdenden indirekten Gewalt.

VII.

Die positiven und negativen Entwicklungen durchaus offene Zusammenarbeit der Kirche mit den Parteien ist nach dem zweiten Weltkrieg dadurch besonders aktuell geworden, daß sich in Westeuropa zahlreiche „christlich-demokratische“ Parteien gebildet haben. Eine aktive Sympathie der Kirche für diese Parteien ergibt sich aus dem bis jetzt Ausgeführten zwar nicht unbedingt. Die Kirche wird im Auge halten, daß sie die eventuelle Wählbarkeit mehrerer, in schwierigen und vielleicht entscheidenden Sachfragen der Politik unter Umständen scharf konkurrierender Parteien zu achten hat, soweit und sobald weltanschauliche Bedenken oder Beschwerden gegenüber diesen Parteien nicht bestehen oder im Zuge geschichtlicher Entwicklungen wegfallen. Gerade das letzte kann und darf sie nicht übersehen.

Die Kirche selbst ist an höchste und letzte Maßstäbe gebunden und deswegen bemüht, in ihrer Ideologien- und Parteienkritik möglichst wenig von der privaten Einstellung der einzelnen Hirten oder nationaler Bischofskonferenzen einfließen zu lassen. Es müßte sie ein ihre gesamte Verkündigung schädigendes Odium treffen, wenn ihr auch nur mit einem Schein von Berechtigung vorgeworfen werden könnte, daß ihr ohne letzte und ernsteste Gründe eine „bestimmte Richtung nicht passe“. Es mag sogar kirchenpolitische Wünsche, etwa kultur- und schulpolitische, gesellschaftspolitische, konkordatspolitische Art geben, deren Erfüllung oder Nichterfüllung, deren unterschiedliche Beurteilung und Berücksichtigung durch einzelne Parteien zwar die kirchliche Stellungnahme mitbeeinflussen, nicht aber staatspolitisch entscheidend bestimmen darf.

Die größte Gefahr aber besteht darin, daß die Kirche, die ihre Gläubigen immer wieder in erster Linie an das Gemeinwohl zu denken ermahnt, in der Praxis nicht selten überwiegend oder entscheidend auf ein an sich durchaus berechtigtes Teilwohl abzielt. Diese Gefahr und Versuchung teilt sie mit den anderen Gruppen der freien Gesellschaft. Gibt sie in solcher Weise einem Teilwohl den Vorrang, ohne zugleich auf größere und entscheidendere Fragen der gesamten Staatspolitik gebührend Rücksicht zu nehmen, so macht sie sich für Dinge mitverantwortlich, bei denen ihr Engagement von den Grundsätzen her keineswegs gefordert ist und die von der Sache her kirchlicherseits in der Schwebe und im echten politischen Parteienstreit nicht nur bleiben könnten, sondern sogar müßten. Sie müßte sich dann vorhalten lassen, daß sie in recht kommener Weise parteiische Schützenhilfe leistet oder Gegenwind macht. Diese weder durch Sachzuständigkeit ausgewiesene noch durch Grundsatzentscheidungen — meist durch Wählerbeeinflussung — praktizierte „Verantwortung“ sollte sie von sich weisen.

Die Kirche hat immer wieder wichtige Forderungen der Kulturpolitik, der Erziehung und der Schule zu stellen. Sind diese aber in einer mehrheitlichen Gesellschaft nicht integral durchzusetzen, so dürfte das für die Kirche kein Grund sein, deswegen dem Ethos der Demokratie, der demokratischen Verfassung, den demokratischen Parteien ein destruktives Desinteresse entgegenzusetzen und mit einem mehr oder weniger autoritären Stil und mit der Entwicklung zu einem praktischen Einparteiensystem zu sympathisieren. Es ist unmöglich, etwas staatspolitisch ernsthaft Wünschenswertes und Notwendiges — nennen wir als geschichtliches Beispiel etwa die Einführung eines gleichen und allgemeinen Wahlrechtes — zu bekämpfen oder niederhalten zu wollen, weil man eine Entwicklung befürchtet, welche parlamentarische Mehrheiten heraufführen würde, die einer kirchlich gewünschten Lösung selbst nicht unwichtiger Teilfragen weniger

günstig gegenüberstünden. Wir haben es sogar erlebt, daß die Kirche Parteien nach jahrzehntelanger Zusammenarbeit preisgegeben hat. Sie hat die dadurch möglich werdende Ablösung der gesamten demokratischen Staatsordnung zwar nicht direkt gewünscht oder angestrebt, wohl aber vorausgesehen und in Kauf genommen, als ein undemokratischer Usurpator und Diktator eine kirchlich wünschbare Lösung der Schulfrage, also die Gewährung eines Teilgutes, angeboten hatte. Man muß von ihrer hohen moralischen Autorität und ihrer einzigartigen geschichtlichen Erfahrung sogar das zeitweilige Opfer eines ihr unbestreitbar wichtigen Teilinteresses erwarten.

Es kann die heillose Situation entstehen, daß bestimmte Absichten, Willfährigkeiten, Zusagen regierender oder zur Regierung strebender Parteien den Hirten so sehr ins Auge stechen und deswegen so ausschließlich und dazu wahlentscheidend den Gläubigen vor die Augen gerückt werden, daß andere weit entscheidendere, unter Umständen das Gesamtschicksal einer Nation bestimmende politische Pläne und Handlungen aus der Interessenperspektive und damit aus dem politischen Bewußtsein und der Verantwortung der Gläubigen als Staatsbürger und Wähler weggerückt werden.

Diese Gefahren aufzuzeigen, zwingt uns die neuere und neueste Geschichte der modernen Demokratie und der Kirche. Darin meldet sich keine hämische, der Kirche im Grunde feindselige Kritik zu Wort, sondern im Gegenteil der Wunsch, sie möge ohne Parteilichkeit — unmittelbar im Raume unserer Gesellschaft, mittelbar im Staate — eine der stärksten Ordnungsmächte in der Verteidigung der Freiheit und eines menschenwürdigen — sie selbst würde zuerst und zuletzt sagen: eines „gotteswürdigen“ — Staates bleiben.

Carlo Schmid

WIR DEUTSCHEN UND DIE JUDEN

Was meinen wir, wenn wir uns das Thema stellen: „Wir Deutschen und die Juden?“ Das Verhältnis der Bürger Deutschlands zu den Bürgern des Staates Israel ist es nicht, was wir mit diesem Thema ansprechen wollen. Ein Thema, das so formuliert ist wie unseres, hat in dieser Zeit, an diesem Standort der Geschichte einen anderen Rang und stößt in andere Dimensionen vor als etwa ein Thema, das lauten würde: „Wir Deutschen und die Franzosen...“. Hier würde es sich um das Verhältnis von Menschen handeln, die zwei verschiedenen Nationen, also zwei verschiedenen geschichtlichen Schicksalskreisen angehören, die verschieden sind und geschieden bleiben wollen und sollen, solange die Namen Deutschland und Frankreich noch eigenständige geschichtliche Persönlichkeiten bezeichnen. In solchen Fällen gehen Beziehungen zwischen Völkern gewissemaßen immer über einen Faden hinweg, den jeder vielleicht so unsichtbar und elastisch wie nur irgend möglich machen möchte, aber keiner von den politischen Grenzsteinen losknüpfen will noch kann.

Im Verhältnis zu den Menschen des Staates Israel ist es ebenso — freilich mit dem Unterschied, daß so gut wie allen Bürgern dieses Landes in ihrer eigenen Person und in nahen Verwandten im Auftrage vergangener Machthaber unseres Volkes Furchtbares angetan worden ist, schreckliche Verbrechen, die zu verhindern wir uns

außerstande gezeigt haben und deren Fluch über uns alle, schuldig oder unschuldig, kommen mußte. Gäbe es diese Wunde nicht, so könnten Deutsche und Israelis nebeneinander in einer Weise leben, die sich kaum von jener zu unterscheiden braucht, in der wir mit den Bürgern anderer Staaten leben, nämlich in einem Verhältnis des Austausches materieller und geistiger Güter über die Grenzen hinweg, Güter, die man annimmt oder zurückgibt, wie man es eben gerade für notwendig und richtig hält. Man bildet sich an ihnen, fügt sie aber nicht in sein Leben ein, um den Strom dieses Lebens in einem anderen Bette seiner Bestimmung zuzuleiten.

Doch als es noch deutsche Juden gab — Menschen, die jüdisches und deutsches Schicksal in einem Verbands gemeinsam tragen wollten, ein Schicksal, in dem das Ja zum Jüdischen und das Ja zum Deutschen in eins verschmolzen —, war es anders. Da hatte man nicht die Wahl, ob man das Eigene gegen das Eigene des anderen austauschen wollte, da fühlte man sich in jeder Lebensregung aufeinander bezogen, Deutsche auf Juden und Juden auf Deutsche, handelnd und empfangend, freundlich und leidvoll. Da gab es auf beiden Seiten im Hinblick auf den anderen das „Wir“, das, indem es beide gegeneinander absetzte, wiederum auch beide in sich einbegriff.

Lassen Sie mich mit einem persönlichen Erlebnis beginnen: Vor einigen

Jahren kehrte ein jüdischer Freund nach Deutschland zurück. Seine Familie war durch die Schergen Hitlers fast völlig ausgerottet worden; ihm war es geglückt, nach den USA zu entkommen. Es gelang ihm, in der Neuen Welt sich eine angenehme Stellung zu verschaffen; er wurde Bürger der Vereinigten Staaten von Amerika. Seine Reise nach Deutschland sollte zunächst nur wissenschaftlichen Forschungen dienen, für die er deutsche Bibliotheken und Archive benötigte. Bei unseren häufigen Gesprächen erzählte er nie von der bösen Zeit, und von der Politik nur wie einer, der die wechselnden Erscheinungen der Zeitläufte von außen durch ein Fenster betrachtet.

Eines Tages sagte er mir, er wolle endgültig in Deutschland bleiben, und zwar als deutscher Staatsbürger. Als ich ihn fragte, ob er sich denn klar darüber sei, daß er mit einem amerikanischen Paß mehr aufgabe als nur ein Stück Stempelpapier, antwortete er, daß er dies genau wisse, denn er habe sich seinen Schritt wohl überlegt: „Ich will wieder in Deutschland leben als Jude mit deutschen Mitbürgern und Verantwortung tragen, wie ein Bürger sie tragen muß, weil ich erfahren habe, daß wir Juden nur in der täglichen lebendigen Auseinandersetzung mit den Deutschen als Juden ganz fruchtbar werden können — wie die Deutschen selber ihre Deutschtum immer nur in der täglichen Auseinandersetzung mit uns Juden und dem Herausgefordertsein durch unsere Gegenwart voll entfalten können.“

Das ist keine Anekdote; es ist eine wahre Geschichte, und ich glaube, daß in dieser Geschichte eine Wahrheit ausgesprochen wird. Unter das Zeichen und das Gericht dieser Wahrheit will ich meine Ausführungen stellen.

Ich bin in der Tat, wie mein Freund, der Ansicht, daß die Symbiose von Deutschen und Juden für jeden der beiden in besonderem Maße schicksalträchtig war, im Guten wie im Bösen, wie Gutes und Böses allem, was mit Schicksal zu tun hat, unterschiedslos zugeordnet ist. Den Satz: „Es gibt nichts Besseres als einen guten Juden und nichts Schlechteres als einen schlechten Juden“ kann man uneingeschränkt auf die Deutschen anwenden.

In beiden Fällen liegt der Akzent nicht auf „Jude“ und „Deutscher“, sondern auf „gut“ und „schlecht“. Die Vertauschbarkeit der beiden Volksnamen in dieser Gleichung hat ihren Grund darin, daß Deutsche und Juden als Völker — „verkannte Brüder, liebend euch und hassend, ihr immer schweifend und drum nie erfüllt“, wie der Dichter klagend sang —, die immer noch auf dem Wege zu sich selber sind — wir Deutschen seien von vorgestern und von übermorgen, sagte Friedrich Nietzsche —, in einer Welt von Nationen leben, die schon mit sich fertig geworden sind und deshalb in einer Diaspora existieren müssen, freilich — geographisch gesehen — wir Deutschen anders als die Juden. Doch diese Verschiedenheit betrifft nur ein Äußeres: Wir Deutschen suchen die Bestimmung des Menschen im Deutschen, wie die Juden sie im Juden suchen, und darum sind wir beide überall Fremde (und darum gehen wir beide in unserem Anderssein so leicht in allem und jedem auf...). Das macht Deutsche und Juden, sofern sie sich behaupten wollen, als das, was sie sind, gleichermaßen zum Ärgernis der Völker; dies macht sie auch sich selber wechselseitig zum Ärgernis.

Doch es hat Zeiten gegeben, da statt dieses sterilen Ärgernisses etwas anderes die deutsch-jüdische Symbiose bestimmte: Das Bewußtsein, gerade in der Herausforderung, die in der Gegenwart des anderen liegt, werden zu können, was man zu werden hat, wenn, was man ist, Sinnerfüllung finden soll.

Das ist es wohl, was mein Freund meinte, als er sagte, Deutsche und Juden hätten in dieser Weltzeit immer nur einer durch den anderen als sie selber fruchtbar werden können. Dies konnte geschehen, weil es im deutschen Sprachraum — den Resten des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation — verhältnismäßig viele Juden in geschlossenen Lebensgemeinschaften gab und diese Juden sich auch nach erfolgter Emanzipation weiterhin als Träger biblischer Verkündigung, alttestamentarischer Gesetzgebung und Weisheit und einer eigenen Lebensordnung, und so als jüdische Volkheit fühlten und von den Deutschen so betrachtet und in dieser Eigenschaft in

die Lebensordnungen der deutschen Staatenwelt einbezogen wurden. In Frankreich wurden sie auch in das Ordnungsgefüge des französischen Volkes eingereiht, aber nicht als Träger eigener Volkheit; der Code civil hatte auf Napoleons Geheiß mit Vorbedacht alles aufgehoben, was an eine volkheitliche Besonderheit erinnern konnte. Außerdem gab es zu einer Zeit, da Juden am deutschen geistigen Leben als Juden schon lebendigen Anteil hatten, in Frankreich, außer einigen jüdischen Gemeinden im Elsaß und den einstigen päpstlichen Gebieten dieser oder jener Stadt in Südfrankreich, Juden nur in geringer Zahl. Für England gilt ähnliches, wenn auch aus anderen Gründen und in anderen Erscheinungsformen.

Freilich setzte bei vielen früh schon das Bestreben ein, sich zu assimillieren, das heißt zu verwischen, was anders war als das herkömmlich Deutsche — die Religion ausgenommen —, aber auch der assimillierte Jude war noch geprägt und genährt von den Traditionen des jüdischen Elternhauses und in vielen Fällen noch von der Eindringlichkeit dessen, was in den jüdischen Gemeinden und Lebenskreisen an Volkheit noch lebendig war. So standen auch diese Assimillierten aktiv und passiv in der Auseinandersetzung und trugen zu jener Herausforderung bei, die die Völker — aktiv und passiv — erst zu ihrem Eigensten kommen läßt. Wo freilich überhaupt kein Zusammenhang mehr mit dem bestand, was vom Geiste her jüdische Wirklichkeit ausmacht, konnte es Herausforderung und Ausgefordertsein nicht geben, denn im Blute allein liegt jüdisches Wesen so wenig wie deutsches. Die Blutlinie kann uns gewisse Reaktionsweisen unserer Vorfahren übertragen, aber nicht geistige Substanzen und Formen. Die fruchttragende Auseinandersetzung, von der ich sprach, setzt also auf der einen Seite Deutsche voraus, die von deutscher Volkheit geprägt sind, und Juden, die von jüdischer Volkheit geprägt sind; vom jüdischen Gottesglauben an den einen Gott und sein unwandelbares Gesetz — oder der Empörung gegen ihn, weil man seine Absolution nicht zu ertragen vermag; von dem, was man Weltanschauung und Weltgefühl nennen

könnte, die den Juden in den zweitausend Jahren Leben in der Zerstreuung und in der Erwartung des Messias zugewachsen sind; von dem, was ihnen das Leben in einer feindlichen Umwelt an Geduld und Scharfsinn, an Kraft der Selbstbehauptung in der Anpassung abgezwungen hat. Noch das Werk des Konvertiten Julius Stahl, der zum Theoretiker des christlichen Staates der preußischen Konservativen wurde, trägt manche Kennzeichen seiner jüdischen Herkunft an sich. Und das gilt auch von Karl Marx, dem gleichermaßen wirklichkeitsbezogenen wie prophetischen und messianischen Apokalyptiker. Wo einer herkommt, zeigt sich manchmal am klarsten am Ansatzpunkt seiner Polemik und der Zielrichtung seines Bejahungsbedürfnisses, weiter daran, woher die Argumente, sei es aus dem übernommenen Bestand oder, in dialektischem Gegenschlag dazu, aus dem Anderssein-Wollen, bezogen werden.

Was war es nun, was sich in der Auseinandersetzung der Deutschen mit den Juden in ihrer Mitte in Übereinstimmung und Gegensatz entsprach? Wo nicht steigende Übereinstimmung besteht, macht nie die Gleichgültigkeit, sondern nur die dialektische Entsprechung im Gegensatz fruchtbar. Sie führt weiter, wenn man sich des Satzes Spinozas erinnert: *Omnis negatio est affirmatio*, jedes Nein bewirkt ein Ja. Wo im dialektischen Prozeß die Antithese die These in der Negation in sich einbegreift, werden beide in der Synthese (die etwas anderes ist als ein Mittelwert oder die „Goldene Mitte“, nämlich ein Schöpfungsakt, der ein Neues gebiert) „aufgehoben“, dieses Wort verstanden im Doppelsinn von Gegenstandslos-werden-Lassen und Aufbewahren-im-Neuen zugleich.

Da ist zunächst der Anspruch des jüdischen Volkes, das messianische Volk zu sein, das Volk, dem eine Verheißung geschenkt und auferlegt wurde: die Verheißung, den Messias hervorzubringen, der diese Erde in ein Gottesreich verwandeln wird, darin der Mensch als des Menschen Bruder nach Gottes Gesetz leben werde. Auch wir Deutschen haben, vor allem im vergangenen Jahrhundert — dem Jahrhundert der beginnenden Symbiose mit den Juden —, vielerorts ein sol-

ches Bewußtsein gehabt. Das Wort, daß am deutschen Wesen einmal die Welt genesen könnte, war vieler Deutscher Stolz. Wenn wir uns auch nicht rühmen konnten, daß uns aufgegeben sei, den biblischen Messias hervorzubringen — sind die uralten, gerade im neunzehnten Jahrhundert wiederaufgekommenen Geschichten von Barbarossa, der einst aus dem Kyffhäuser hervorkommen werde, das „Reich“ aufzurichten, nicht ein Stück Messianismus? Zeigen diese Geschichten nicht, daß im Wunscherrinnern unseres Volkes unvergessen geblieben ist, daß im dreizehnten Jahrhundert der Hohenstaufe Friedrich II., dessen Glanz auf Barbarossa übertragen wurde, als der Messias-Kaiser galt, als der von der Sybille Geweißsagte, der einst auf dem Kreuzigungsberg zu Jerusalem seine Krone niederlegen werde? (Anderen freilich galt er als Antichrist...) Haben nicht nur Novalis und Hölderlin — um nur von ihnen zu reden — das Volk der Deutschen — „redlichste Frucht der Zeit“, „allduend“, „aus Liebe geboren“ — als ein priesterliches Volk gesehen, das wehrlos Rat gibt rings den Königen und Völkern? Damit wird dem deutschen Volk ein Rang zugewiesen, den es wie Israel in der Zerstreuung damit bezahlen mußte, daß es „tatensarm und gedankenvoll“ den Herrschaftstriumph der Macht und Herrlichkeit — das Reich von dieser Welt — anderen überläßt.

Auch andere Völker haben sich für den Lauf der Welt verantwortlich gefühlt und sich eine bestimmte Aufgabe zugeordnet; die Franzosen zum Beispiel die Aufgabe, die Welt in unmittelbar einsichtigen Ordnungen eines voraussetzungslosen Denkens zu begreifen, die es erlauben, ihr Inneres und ihr Äußeres als das notwendige Gefüge definierbarer Faktoren zu begreifen; die Briten die Aufgabe, der Welt vorzuleben, wie man Freiheit mit Bindung, Fortschritt mit Beharrung, Herrschaft mit Dienst verbinden kann, die logischen Widersprüche in der Praxis sachgerechter Vernunft aufhebend. Aber den Charakter einer Verheißung haben diese Dinge bei keinem der beiden Völker angenommen; sie waren Forderungen, die man sich stellte, nachdem man durch Erfahrung in sich die Fähigkeit entdeckt hatte, sie zu verwirk-

lichen. Verwirklichen wollte man sie, teils um ein Bedürfnis der Selbstachtung zu befriedigen, teils aus praktischer Notwendigkeit, teils um seinen Anspruch auf Formung der Welt nach seinen Denkbildern zu rechtfertigen.

Eine Verheißung zu haben, heißt etwas ganz anderes. Es bedeutet, sich durch „Zeichen“ der eigenen Geschichte — nicht kraft besonderer Eigenschaften — auserwählt zu wissen, eine vorbestimmte Epoche der „Heilsgeschichte“ zu „vollstrecken“, damit „das Wort erfüllet werde“. Die Volkheit der Juden war immerdar durch dieses Bewußtsein ihrer Träger ausgezeichnet, die der Deutschen zuzeiten, und dies in Dimensionen höheren und tieferen Ranges — oft bis zur Verkehrung des Sinnes. Was von den Deutschen gilt, gilt auch von den Russen. Das mag einer der Gründe sein, weswegen russische Reaktionen auf Begegnungen mit dem Judentum gelegentlich so sehr den deutschen gleichen konnten — von den Pogromen bis zu der Art und Weise, wie Karl Marx von ihnen nicht so sehr als Begründer einer Methode gesellschaftlicher und politischer Analyse aufgenommen wurde, sondern eher als der Apokalyptiker, der das neue Volk Gottes, das nicht sündige Proletariat, aufruft, Vollstrecker der Endzeit und Enderwartung zu sein und in der klassenlosen Gesellschaft die realen Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß schon in dieser Welt die Herrschaft von Menschen über Menschen ein Ende nehme und der Mensch dem Menschen zum Bruder werden könne.

Doch ganz abgesehen von diesem besonderen Aspekt, mußte das Verheißungsmotiv, das bei aller Verschiedenheit der Begründung, der Form und der Sicht des Aufgegebenen in beider Völker Bewußtsein lebendig war, Geist und Willen wechselseitig „herausfordern“, natürlich nur selten im vollen Bewußtsein dessen, worum es ging. Der jüdische Messianismus sieht die Endzeit als eine in ihrem Welt-Sein verwandelte Welt. Darum konnte den Juden in Deutschland nicht genügen, daß der Verheißungsglaube der Deutschen die Wandlung der Welt in die schiere Innerlichkeit verlegen wollte, sei es aus einem tragischen Lebensgefühl heraus, sei es, weil dem Christen das Reich des Messias nicht von dieser

Welt ist, der Gottesstaat also nur in der Transzendenz möglich sein kann. Dem Deutschen aber konnte der jüdische Messianismus (wenn Jesus der Messias gewesen wäre, könnte die Welt nicht so sein, wie sie heute ist), der religiöse so gut wie der säkularisierte, zu leicht als Materialismus erscheinen, als eine Überwertung der materiellen Faktoren unseres Daseins gegenüber dem reinen Walten der Ideen.

Aus dieser wechselseitigen Herausforderung ergab sich ein ständiges Sichsteigern in den Ansprüchen an die eigene Welt, ein Her- und Hinüberwechseln, um zu einer höheren Stufe des Eigenen emporzusteigen, gepaart mit immer wieder aufkommender Enttäuschung über sich selber, die manchmal in Verzweiflung, manchmal in Resignation umschlug, also in den Abfall von dem Glauben an die Verheißung. Auch dort, wo dies zur Polemik herüber und hinüber führte, manchmal sogar zu Ablehnung und eifernder Schärfe, schuf es doch eine Gemeinschaft — und sei es nur die zweier Schiffbrüchiger in einem Boot, von denen der eine das Steuer, der andere den Kompaß ganz für sich allein und ohne Beziehung auf das dem anderen in die Hand Gegebene handhaben will. Wenn sie nicht verhungern oder scheitern wollen, können sie gar nicht anders, als sich im Vertrauen auf das jeweilige Mitgehen des anderen beim nächsten Ruderschlage immer neu auf die Suche nach dem rettenden Kurs zu begeben.

Das Bewußtsein, das Messianische Volk zu sein, ist die eine Herausforderung; das Bewußtsein, das Prophetische Volk zu sein, ist die andere. Auch dieses Bewußtsein hat sich beim Überwechseln des Willens zur Aussage aus der Sphäre des religiösen Glaubens in die des säkularisierten Denkens erhalten. Was heißt es, das prophetische Volk zu sein? Die Propheten des Alten Testaments waren von der Wahrheit Gottes Begeisterte, die immerdar dem Volk seine Bestimmung ins Gedächtnis zurückriefen und je und je die Finger auf die Wunde der Selbstgefälligkeit im Bewußtsein des Irrsicheren legten; die immer das Volk des Abfalls vom Aufgegebenen anklagten — immer, wenn es gerade glaubte, auf einem Höhepunkt angelangt zu sein.

Zum Prophetismus gehört also ein Volk, dem etwas aufgegeben ist; einer, der die Wahrheit dieses Aufgegebenen weiß und sich nicht durch den Schein des Erfolges trügen läßt; dazu gehört, daß dieses Volk im Surrogat dieses Aufgegebenen verwirklicht zu haben glaubt; dazu gehört der Schrei des Rufenden — auch in der Wüste des Überflusses —, der den Abfall anklagt, zur Umkehr aufruft und das Strafgericht verkündet.

Nun hat es immer auch nichtjüdische Menschen gegeben, die darunter litten, daß ihr Volk, daß die Menschheit um das Goldene Kalb tanzte, statt dem nachzugehen, was allein zählt. Aber es ist kein Zufall, daß unter denen, die in den letzten eineinhalb Jahrhunderten das Versagen der Menschen vor ihrer Aufgabe, ihren Abfall vom Denkbild, ihr frevelhaftes Beharren-Wollen auf der bequemen Selbsttäuschung und dem bekömmlichen Selbstbetrug anklagten und zur Umkehr aufriefen, so viele Juden gewesen sind.

In keinem anderen Volk waren die Voraussetzungen für dieses aufrufende Leiden am Ungenügen menschlichen Bemühens um die Ordnung dieser Welt „nach der Wahrheit“, das heißt nach den Postulaten des Denkbildes, das zu verwirklichen man beanspruchte, so gegeben wie in der Judentheit. Wenn ein Volk zwei Jahrtausende lang in täglicher Lesung der Propheten gelernt hat, jedes Tun, das nicht auf Gottes Willen hin getan wird, als Abfall zu begreifen — und zwar als Abfall nicht nur dem Geiste, sondern auch der geforderten Wirklichkeit nach —, dann werden die Wachsten aus seiner Mitte immer wieder ein besonders aufmerksames Auge auf eine jegliche Wirklichkeit haben, von der ihre Urheber annehmen, sie entspreche dem göttlichen Weltplan oder der Vernunft oder der Moral oder der Wahrheit der Geschichte. Mögen diese Wachsten nun sich dem Wort des lebendigen Gottes oder den Postulaten der Vernunft oder der Moral oder der Idee des Menschen oder den Hieroglyphen der Geschichte verantwortlich fühlen, immer werden sie mit dem Finger auf die Schwären der Wirklichkeit weisen müssen; immer wieder werden sie den verhüllenden Schleier der Selbstgefälligkeit, des Selbstbetrugs wegziehen; immer wieder werden sie auf den zeigen, der

bereitsteht, was fallen will, auch noch zu stoßen, und sie werden Wege aufspüren, die aus dem Verderben führen könnten.

Von Börne über Karl Marx zu Gustav Landauer und Rosa Luxemburg waren es vor allem Juden, die aus dem Leiden daran, daß in dieser industrialisierten, ganz und gar versachlichten Welt der Mensch zum bloßen Objekt seelenloser Mechanismen herabgedrückt wird, Idee und Wirklichkeit des Menschen innerhalb der Ordnungen dieser entmenslichten Welt notwendig auseinanderklaffen müssen, leidenschaftlich die Welt aufriefen — die Deutschen insbesondere —, doch das Notwendige, nämlich die Vermenschlichung der Ordnung dieser Weltzeit, möglich zu machen und sie so zu verändern, daß Idee und Wirklichkeit des Menschen wieder zur Deckung kommen könnten.

Auch unter jenen, die leiser riefen, weil ihnen apokalyptische Weltansicht fremd geworden war, die sich damit begnügten, auf das Ungenügen des Erreichten hinzuweisen, aufzudecken, wie wenig die Wirklichkeit, mit der man sich begnügen wollte, dem Anspruch gleichkam, der in dem Namen lag, den man ihr gab, waren besonders viele Juden. Viele davon waren freilich Juden nur noch der Herkunft nach; aber gerade weil sie dem Glauben ihrer Väter entfremdet waren, für sie das Prophetische also nicht mehr an die Heilsgeschichte Israels gebunden war, konnte der Impuls, der bei den Propheten geistlich war, bei ihnen weltlich werden, und konnten sie sich zu Richtern ihrer Zeit von den Möglichkeiten der Zeit her und zu pragmatischen Weisern der Wege dieser Zeit vom Immanenten her aufrufen fühlen.

Man hat darob oft den Vorwurf erhoben, der jüdische Geist sei zersetzend; er mache auch vor den ehrwürdigsten Überlieferungen der Völker nicht halt. Selbst M o m m s e n sprach einmal vom „Ferment der Dekomposition“, das die Juden seien (er hat sich dann den Antisemiten gegenüber dagegen verwahrt, seine Worte im Sinne ihrer Kritik und ihrer Strebungen auszu-deuten). Aber geht nicht jede Analyse, jede Sozialkritik insbesondere, als ein Prozeß des Sezieren vor sich, des Frei-legens und Aufschließens der Krank-

heitssymptome und Krankheitsherde? Kann man überhaupt einem Ubel anders beikommen als durch Aufspüren seiner Ursachen, Verzweigungen, Tarnungen? Muß man denn nicht ohne Ansehen der Person und der Empfindlichkeit jener vorgehen, die es am Rande der Krankheit aushalten — jene eingeschlossen, die es nicht mögen, daß in ihrer Gegenwart überhaupt von Krankheit und Verderben gesprochen wird? Ist es nicht Sache der Gesellschaft selbst, die echten Propheten von den falschen zu scheiden, jenen das Gehör zu verweigern, die nicht enttäuschte Liebe, sondern schiere Freude am Schelten zum Sprechen und Reden führt? Die meisten der „Propheten“ wären freilich nicht imstande gewesen, in der Wirklichkeit ins Leben zu rufen, was sie forderten; es liegt im Wesen des Prophetentums und der Eigenart analytischer Begabung, mehr zu wissen als zu „können“ — aber wehe der Gesellschaft und wehe dem Staat, die den „Propheten“, auch in Gestalt des kritischen Intellektuellen, nicht ertragen, jenen Unbequemen, der weiß, was falsch ist, ohne doch es besser machen zu können! .

Weil heute solches Wirken kritischen Geistes aus jüdischer geistlicher und weltlicher Prophetie-Tradition so selten geworden ist, fällt es unserem Volke so schwer, mit dem Unbehagen fertigzuwerden, das sein Wohlbehagen an dieser Wirtschaftswunderwelt unterminiert. Wo reinigende Erkenntnis notwendig wäre, begnügen wir uns, fast ungestört durch Rufer in der Wüste, mit Stimmungen, anstatt uns mit der Wirklichkeit zu konfrontieren, suchen wir uns in den Kulissen vorfabrizierte Traumwelten einzurichten; an die Stelle eines am Licht vernunftbezogener Hoffnung orientierten Strebens setzen wir die Illusion und den Affekt.

Der dritte Ort der herausfordernden Begegnung zwischen Juden und Deutschen war das Verhältnis zum Buch. Im protestantischen Deutschland hat, wie in den angelsächsischen Ländern, das Alte Testament eine besondere Rolle gespielt; es galt vor der Säkularisierung unseres Geisteslebens zusammen mit dem Neuen Testament als das Buch der Bücher, als das Buch der Geschichte Gottes mit den Menschen, als Hort vollendeter Weisheit und ganz und gar

skurrilen Mißverständnissen und Aporien führen mußte, liegt auf der Hand. In den Gettos des östlichen Judentums hat man die Kunst der Flucht in die Paradoxie des Witzes zu hoher Blüte gebracht (etwa so, daß der im Gebet angetroffene Atheist auf den Vorhalt, warum er denn bete, da er doch nicht an Gott glaube, antwortete: „Ja, ich glaube nicht an Gott; aber woher weiß ich, ob ich im Recht bin?“). Man hat dies oft als Zeichen eines besonderen Hanges zur Frivolität ausgegeben (vor allem mit dem Blick auf Heinrich Heine). Hat man vergessen, daß die romantische Ironie, die wir mit Recht für etwas sehr Deutsches halten, denselben Ursprung hat, nämlich die Melancholie darüber, daß gerade in einer am eindringlichsten mit den Zwängen der Logik begriffenen Welt Gleichungen, die ohne Rest aufgehen, nicht stimmen können — heiter oder grimmig hingenommene Trauer über die Antinomien und Aporien des Daseins, die sich unter die Schellenkappe flüchtet?

Dieses besondere Verhältnis zum Buch war wohl eine der Hauptursachen, daß die Juden gleich mit der Emanzipation dort, wo sie nicht in den ihnen von jeher überlassenen Gewerben verblieben, anfangen, sich Berufen zuzuwenden, auf die der Umgang mit Büchern hinführt oder die mit dem Buch selbst zu tun haben: dem Beruf des Gelehrten, des Schriftstellers, des Kritikers, des Verlegers, des Theatermannes. Doch dabei ist noch ein anderes zu vermerken: Als den Juden, vor allem den in den östlichen Gebieten des deutschen Sprachraumes lebenden, die Schleusen des Stromes westlicher Geistigkeit und Humanität geöffnet wurden, stürzten sie sich auf sein Wasser wie auf ein Manna in einer Wüste bisheriger Hingeschlossenheit. Es ging ihnen eine neue Welt auf, und sie mühten sich mit allen Fibern ihrer Seele, von dieser Welt Besitz zu ergreifen, sie sich einzustücken, ihre eigene alte Welt mit dem Neuen anzureichern — ja, sich nun ganz in dieser neuen Welt anzusiedeln. Dies erst macht es verständlich, warum gerade in Deutschland die Zahl der Juden in den „Buchberufen“ so lawinenhaft anwuchs. Das Wort Huttens „o literae o mores! dulce vivere...“ mag manchem — in seiner Sprache — auf den Lippen gelegen haben.

Diese Juden in Deutschland haben damit viel dafür getan, das Buch unter die Leute zu bringen. Sie waren die beflissensten Leser, die altes Bedürfnis, immerdar zu „klären“, nach jeder Erscheinung greifen ließ; sie lasen, um zu „klären“, das heißt, um das Gelesene urteilender Betrachtung zu unterziehen.

So entstand ganz von selber der „jüdische Kritiker“ und auch der „jüdische Essayist“, der sich daranmachte, zu klären, warum die Menschen seiner Umwelt darin so lebten, wie er es sah, nämlich ganz anders, als sie es in den Büchern gelesen hatten, die sie priesen. Für den Stand von Literatur und Kunst in einem Lande ist natürlich der Dichter, der Schriftsteller, der Künstler ursächlich, aber in einem ausschließlichen Sinn nur der Idee nach; der Wirklichkeit nach bedürfen Dichter und Künstler eines Publikums, das sie entdeckt und sie in das öffentliche Bewußtsein zieht; dieses Publikum aber bedarf des „Merkers“ (es wird sich immer wieder ein Beckmesser unter den „Merkern“ finden; aber das schadet auf die Dauer nicht viel).

Die Juden waren das gelsthungrigste und neugierigste Publikum, das es in Deutschland je gab. Dies war seit den Zeiten der Romantik so. Kein anderer als Fontane hat es vor einem dreiviertel Jahrhundert in dem bitter-melancholischen Gedicht zu seinem Geburtstag ausgesprochen, das er mit dem Vers enden ließ: „Kommen Sie, Cohn!“ Wir merken heute, was es heißt, eines Publikums entbehren zu müssen, das manchmal dem Kunst-„betrieb“ Vorschub leistete, aber doch auch immer in den Zeiten des Übergangs von Altem zu Neuem den neuen Ton, die neue Schwingung erspürte und zwischen Künstler und Volk die Polarität herstellte, ohne die es jene Öffentlichkeit nicht gibt, die Kunst zu einer Feier macht.

Freilich erscheinen auch in unseren Tagen noch viele Bücher jüdischer Schriftsteller deutscher Sprache, die den Weg zu uns finden. Es ist gut, daß wir sie lesen; wir können davon viel haben, viel über die Welt und über uns selbst lernen. Aber täuschen wir uns nicht: Literatur kann nicht von außen heraus auf den Lebensstil eines Volkes wirken, sie kann nicht von außen her eine

Nation be-wirken, eine Literatur wirkt von ihrem Ursprung her nur, wenn sie Ausdruck der Freuden, des Leidens, der Anklage, des Vergebens von Menschen ist, die das Schicksal der Gemeinschaft, für die oder über die sie schreiben, mitleben, mittragen können und mittragen wollen.

So wirkt diese Literatur deutscher Sprache „von außen“, wenn sie nicht schlechthin menschheitliche Literatur ist — was nur für die Größten gilt, Kafka etwa —, nicht anders als jede andere Literatur von außerhalb, die wir in deutscher Sprache lesen dürfen: Wir finden das Gesagte wahr oder falsch, schön oder nicht schön, belanglos oder bedeutend; wir finden uns bestätigt oder verworfen, erniedrigt oder erhöht, anerkannt oder mißverstanden, belehrt oder verdummt — aber wir finden darin nicht mehr Widerspiegelung eines gemeinsamen nationalen Schicksals, das verschiedene Quellen speisen, die dem E i n e n zufließen wollen, jenes „nostra res agitur“ — um unser beider Sache geht es —, das Menschen über das Persönliche hinaus als Glieder einer Lebensgemeinschaft, die viele Ausforderer und Ausgeforderte birgt, unter das gleiche geschichtliche Gesetz sich beugen und demselben Gericht sich stellen läßt.

Deutsche und Juden sind Völker, aber beide hatten es schwerer als andere Völker, zu Nationen zu werden. Eine Nation ist eine Gemeinschaft von Menschen, die sich durch die Identität ihres Wertstrebens verbunden fühlen und so das Gebiet, das sie bewohnen, geschlossen und tätig in die Geschichte eintreten lassen. Dies ist ein Prozeß, nicht ein ein für allemal abgeschlossener Zustand. Vor seiner Emanzipation konnte das jüdische Volk weithin ausgeklammert werden, wenn man vom Werden einer nationalen Gemeinschaft der Deutschen sprach. Mit der Emanzipation wurde das anders. Nun mußten Deutsche und Juden, sollten sie zusammen Bürger einer deutschen Staatenwelt oder eines deutschen Reiches werden, zusammen zu Elementen einer deutschen Nation werden, zusammen sich um Werte bemühen, die sie gleichermaßen anerkennen und lieben, in denen sie ihre Volkheit gleichermaßen erkennen konnten.

Das war eine große Chance, denn die Komplexität der Aufgabe gab die Mög-

lichkeit, daß im Falle des Gelingens der geistige und seelische Reichtum der deutschen Nation — in der jüdische und deutsche Volkheit sich durchdrangen — größer sein würde, als wenn Deutsche und Juden jeder für sich ihr Nationales hätten suchen müssen und können. Daß es einmal so gewesen ist, hat jeder von uns, dessen Leben nun zur Neige geht, zu spüren und einzu-sehen vermocht.

Hundert Jahre lang hat diese Chance bestanden. Dann wurde sie vertan. Vom Radau-Antisemitismus will ich hier nicht sprechen; er wurde in unser Land von draußen importiert; aber er hätte nicht Fuß fassen können, wenn ihm nicht der Boden bereitet worden wäre. Das geschah in einem langen, oft unmerklichen Prozeß und auf mannigfaltige Weise. Zunächst als Wirkung des Unverständes altfränkischer Krämerseelen, die Konkurrenz fürchteten. Dann durch romantische Teutschtümelei, die sich bald mit einer Mystik des Blutes koppelte, die im Zeichen des Darwinismus eine Rassenmetaphysik hervorbrachte, die schließlich zur Zoologisierung und Bestialisierung des politischen Denkens führte. Unter dem Vorwand, idealistischer Weltanschauung das Feld zu bereiten, verfiel man dem stumpfsten und hoffnungslosesten Materialismus biologischer Determiniertheit alles Denkens, Bildens und Wollens. Man politisierte diesen Materialismus, indem man die Juden für allerlei Mißstände verantwortlich machte, und zwar mit der Behauptung, diese Mißstände würden von ihnen notwendig in Funktion ihrer rassischen Eigenart hervorgebracht — sie seien also gegenüber den Nichtjuden von Natur aus heillos minderwertig. Ein Volk, das Juden in sich berge, gehe daher zugrunde wie ein Körper an einer Infektion durch Bakterien. Man deklarierte den Juden als den Menschen ohne Vaterland, den ewigen Judas, der gar nicht anders könne als seine Herren (Gott, König, Vaterland) um eine Handvoll Silberlinge zu ver-raten — obwohl man wußte, wieviel patriotischen Opfermut deutsche Juden seit den Freiheitskriegen an den Tag gelegt hatten. Ganz besonders Scharfsinnige erklärten, daß auch dies nur zur Tarnung der eigentlichen Bestrebungen des Weltjudentums geschehen sei... In manchen Kreisen wurde der

biblische Fluch auf Israel neu aufgenommen und — säkularisiert oder theologisiert — als Rechtfertigung der Notwendigkeit der Aussonderung der Juden aus dem Gemeinwesen der christlichen Deutschen, der Deutschen überhaupt, angerufen.

Dies und anderes noch löste bei den Juden Gegenbewegungen aus, die sie ungewollt und meist unbewußt aus dem Prozeß ausscheren ließ, in dem sich die Deutschen mit ihnen zur Nation hätten zusammenfinden können, freilich unter Schmerzen. Auf die vielen Widerwärtigkeiten, die ihnen in Staat und Gesellschaft begegneten, reagierten gerade die geistigsten unter ihnen, soweit sie sich nicht der Wissenschaft verschrieben, durch den Rückzug in den Elfenbeinturm der Literatur und der Kunst oder auf den Markt des Literatur- und Kunstbetriebes. Andere hoben durch den Versuch der Assimilation und der Verwischung der Spuren ihres Herkommens die fruchtbare dialektische Spannung einer notwendigen Auseinandersetzung auf und verwandelten diese zu einem bloßen Sonderfall beruflichen Wettbewerbs. Schließlich verfielen viele dieser geist- und schriftgläubigen Menschen dem Irrglauben an die automatische Selbstdarstellung des Fortschritts im Zeichen der Humanität und oft auch der Verwechslung von humanem Fortschritt mit Auflösung der die Wurzelkräfte speichernden Gebilde der Geschichte.

Was ist zu tun? Gibt es etwas zu tun, was wiederbringen könnte, was wir verloren? Können wir die Juden ersetzen? Oder genauer: Können wir an die Stelle dessen, was uns aus der Symbiose mit den Juden an Möglichkeiten eigenen Reichtums zugewachsen ist, etwas anderes setzen?

Zu tun gibt es nicht viel, denn die in den Gaskammern Ermordeten kann niemand mehr lebendig machen, und die Ausgetriebenen werden, bis auf einzelne wenige, nicht wiederkommen. Wer könnte es ihnen verdenken! Etwas können und müssen wir tun: wiedergutmachen, was wiedergutmacht werden kann. Es ist schrecklich wenig, denn es wurde mehr vernichtet als nur Geldeswert und was sich in Geldeswert ausdrücken läßt. Was gutzumachen ist, müssen wir gutmachen, ohne dafür eine Gegenleistung zu verlangen, auch nicht

eine Gegenleistung moralischer Art. Was wir tun, kann niemals Loskaufen von einer Schuld sein, und in dieser Schuld stehen wir alle, die sich in jenen Zeiten als Deutsche bekannten, ohne das Unheil zu wenden oder wenden zu können. Auch die im Sinn des Strafrechts Unschuldigen in unserer Nation haften solidarisch für alles, was in ihrem Namen geschehen ist.

Wir können die Juden nicht „ersetzen“, und wir müssen uns klar darüber sein, daß wir den Prozeß der Nationwerdung für uns allein leisten müssen. Das bedeutet, daß vieles von dem, was einst unseren inneren Reichtum ausmachte, uns nicht mehr gegeben sein wird. Deutsch-Sein wird nicht mehr den Reichtum einbegreifen, den es einmal einbegriff.

Wir müssen mit den wenigen Juden, die es in Deutschland gibt (etwa 30 000), in guter Nachbarschaft zu leben versuchen. Sie wollen zum größten Teil nicht mehr „deutsche Juden“ genannt werden, sondern „Juden in Deutschland“. Wir haben das zu respektieren, doch jedem gegenüber unser Herz weit zu öffnen, der als Jude heute noch bereit ist, sich in das Schicksal der deutschen Nation zu stellen. Auch mit diesen wenigen müssen wir versuchen, in jenes Verhältnis dialektischen Ausgefordertseins zu kommen, von dem die Rede war. Auch einige wenige können dazu beitragen, daß die deutsche Nation zu etwas Reicherem wird, als das deutsche Volk für sich allein es könnte, freilich nur um ein wenig. Dies könnte auch dazu beitragen, daß auch im jüdischen Volk einiges etwas reicher wird, als es für sich allein werden könnte.

Das mag eine Utopie sein. Utopien — das Land Nirgendwo — können den Blick weiter in die Zukunft leiten als der Stand auf der Wirklichkeit unter unseren Füßen. Freilich kann man auch auf das Licht, das sie uns weisen, nur auf dieser Erde, mit ihrem Staube an unseren Sohlen, zuschreiten. Heute können wir auf beiden Seiten nur als einzelne, in uns selber und für uns selber, die Befruchtung durch die andere Seite suchen. Nationale Ausmaße wird dies zu unseren Lebzeiten nicht erreichen, aber schon manchmal ist große Flamme aus kleinen Funken gekommen.

Ein große Rede

Man kann Kennedys Antrittsrede vom 20. Januar 1961 wieder und wieder lesen. Nicht nur seine Amtsvorgänger Lincoln und Roosevelt, sondern auch die Meister der griechischen Redekunst, Isokrates und Demosthenes, und der Römer Cicero leben in ihr fort. Kennedy spricht bildhaft von den „Völkern in den Hütten und Dörfern der halben Welt, die die Ketten des Massenelends brechen wollen“, und in einem einzigen Satz analysiert er die Vorgänge in Lateinamerika als die „friedliche Revolution der Hoffnung“. Er führt den Völkern, die sich vom Kolonialismus befreien wollen, die Gefahr einer neuen Tyrannei vor Augen durch die Erinnerung an jene, „die dummerweise glauben, durch einen Ritt auf dem Tigerrücken Macht zu finden“ und die dann „unausweichlich im Magen des Tigers endeten“. Der neue Präsident erweist sich als ein Politiker voller Kraft, wenn er „diejenigen Nationen, die unsere Gegner sind“, nicht bittet oder brüskiert, nicht herausfordert, sondern auffordert, „daß beide Seiten die Bemühungen um den Frieden erneut beginnen, bevor die von der Wissenschaft freigemachten dunklen Mächte der Vernichtung die gesamte Menschheit in beabsichtigte oder zufällige Selbstzerstörung stürzen“.

Kennedy sagt klar, daß „der Rüstungswettlauf beide Seiten über Gebühr belastet und daß der „Wettlauf darum, dieses unsichere Gleichgewicht des Schreckens zu ändern“, alzu gefährlich sei. Und dann kommt sein Angebot: „Deshalb laßt uns neu begreifen und beiderseits daran denken, daß Höflichkeit kein Zeichen der Schwäche ist und Aufrichtigkeit immer des Beweises bedarf. Laßt uns niemals aus Furcht verhandeln, aber laßt uns auch nicht Verhandlungen fürchten!“

Der amerikanische Präsident ist sich klar darüber, daß seine Ziele nicht in wenigen Jahren, ja wahrscheinlich nicht von einer Generation zu erreichen sind. Er weiß, daß „Gottes Segen“ bei solchem Werk erbeten werden muß, aber er denkt auch daran, „daß hier auf Erden Gottes Werk unser eigenes Werk sein muß“. Und Kennedys

Pluralform „Wir werden...“, „Dies versprechen wir...“ erinnert nicht an die Redeweise der Gottes-Gnaden-Fürsten, sondern sie mahnt an die Konzentration der Kräfte, die dieser hohe, schmale Mann mit seinen oft etwas hochgezogenen Schultern für nötig hält — und in die wir einbezogen werden genau in dem Maße, in dem wir uns selbst den Aufgaben der sechziger Jahre stellen.

Kennedy beschwört „die revolutionären Überzeugungen, für die unsere Vorfäter kämpften“ und die noch immer in der Welt umstritten seien. Er spricht von dem „Glauben, daß die Rechte des Menschen nicht aus der Großmut des Staates, sondern aus der Hand Gottes kommen“. Und er kann von diesen Menschenrechten sagen: „Ihnen war diese Nation immer verpflichtet, und ihnen sind wir auch heute verpflichtet.“

Dürfen wir uns da als seine Verbündeten fühlen? Amerikas Verfassung ist tatsächlich die Geburtsurkunde der religiösen und staatsbürgerlichen Freiheit. In Deutschland dagegen haben sich noch bis vor wenigen Jahrzehnten jene Kreise „national“ genannt, die den Willen des Volkes zur Selbstregierung als plebejischen Übermut verurteilten. Und ein Nationbegriff, der für hybride Macht und Größe, aber nicht für die Freiheit Raum hatte, erhielt leider bei uns religiöse Weihen. Nur die Erinnerung an Männer wie Johann Jakob Moser, Friedrich Schubart, Friedrich v. Schiller, Freiherr vom und zum Stein, Hans Christoph von Gagera, an die „Göttinger Sieben“, an Fritz Reuter, Carl Schurz, J. G. Kinkel, an Theodor Mommsen, Friedrich Naumann und August Bebel, an die sozialistischen und christlichen Gewerkschafter, Künstler, Studenten, Fabrikanten und Fabrikarbeiter des Widerstandes gegen Hitler und — nicht zuletzt — an Kurt Schumacher und Ernst Reuter bewahrt hier vor Depressionen. Nur solche Ahnenreihe gestattet, daß wir uns mitgemeint fühlen, wenn Kennedy sagt: „Den alten Alliierten, deren kulturelle und geistige Grundlagen wir teilen, versprechen wir die Loyalität treuer Freunde.“ id

Die Revolutionäre in der UNO

Für die Kommunisten ist die UNO wie alle Schauplätze, auf denen sie agieren, ein Fechtboden, auf dem sie ihre poli-

tischen Ziele im Koexistenzkampf verfolgen. Für die Sowjetunion kommt hinzu, daß sie als Großmacht eine eigene Außen-

politik betreiben muß, die zwar der Form nach ganz und in der Sache weitgehend in Übereinstimmung mit den Doktrinen der kommunistischen Parteien bleibt, es aber in der Praxis beispielsweise vermeldet, allzu nachdrücklich eine Aufnahme der Volksrepublik China in die UNO zu fordern.

Die Rolle und die Taktik der Kommunisten in den Vereinten Nationen deuten auf einen Konstruktionsmangel hin, der der UNO seit ihrem Bestehen anhaftet und der trotzdem nicht zu vermeiden war. Die Charta der Vereinten Nationen geht aus von den Menschenrechten, wie sie die demokratischen Völker verstehen. Sie hat nicht bedacht und konnte nicht berücksichtigen, daß die Kommunisten unter Freiheit, Gerechtigkeit und etwa unter Koexistenz etwas völlig anderes begreifen, als es dem Selbstverständnis demokratischer Nationen entspricht. Dennoch hat die UNO in den vergangenen Jahren an Autorität gewonnen, indem sie alle ihre Mitglieder auf bestimmte Spielregeln festlegte und sich bei der Lösung internationaler Konflikte bewährte. Trotz der ständigen Krisen, in die die Weltorganisation verwickelt wird oder die sie widerspiegelt, besitzt die UNO heute ein sehr viel größeres Ansehen, als es der frühere Völkerbund jemals zu erwerben vermochte.

Die Kommunisten gehen in ihrer Politik in der UNO von der Annahme aus, daß sie mit den Entwicklungsländern eines gemeinsam haben: ein revolutionäres Ziel. Aber abgesehen davon, daß der revolutionäre Plan z. B. in Rußland zu erlahmen beginnt und sich in pragmatische Denkformen

verastelt, bleibt das Konzept der Sowjets aus einem anderen Grunde falsch. Der Unterschied zwischen den kommunistischen Staaten und den Entwicklungsländern liegt darin, daß die Kommunisten ihre revolutionären Ziele ideologisch fixieren, während die Entwicklungsländer eine revolutionäre Situation ohne Ideologie meistern wollen. Ihr Streben nach Unabhängigkeit und Souveränität ist einem ursprünglichen demokratischen Freiheitswillen sehr viel ähnlicher als einem ideologischen Lehrsystem.

Die Entwicklungsländer haben sich nicht zuletzt aus diesem Grunde in ihrer großen Mehrheit davon freigehalten, von den Kommunisten gesteuert zu werden. Sie sollten dabei allerdings nicht nur den Wert der Vereinten Nationen als leistungsfähiges Instrument zur Mobilisierung der öffentlichen Meinung in der Welt und zur praktischen Hilfe sehen, sondern begreifen, daß die UNO in ihrem Bestand weitgehend abhängt von den menschlichen und politischen Grundwerten, die in ihrer Charta verankert sind. Die Eine Welt zu schaffen, wird auf die Dauer sinnvoll nur möglich sein, wenn diese Grundwerte sich überall durchsetzen. Das bedeutet nichts anderes als eine Entscheidung zugunsten demokratischer Lebensformen. Man kann mit einigem Recht sagen, daß dies vielleicht der Rock sei und daß man es den Entwicklungsländern nicht verübeln sollte, wenn sie zunächst und zuerst an das Hemd denken. Aber es kann trotzdem nichts schaden, an diesen Zusammenhang zwischen Werten und Möglichkeiten der Weltorganisation gelegentlich zu erinnern. L-r

Die Energiepolitik der EWG

Vor einiger Zeit feierte man in Luxemburg in etwas gedrückter Stimmung ein denkwürdiges Jubiläum. Seit drei Jahren lastete auf der Hohen Behörde für Kohle und Stahl ein Auftrag des Ministerrates der Montanunion, rasch Vorschläge für eine gemeinsame Energiepolitik vorzulegen, ohne daß man bis dato diesem Ziel merklich nähergekommen war. Das lag jedoch nicht nur an den im Ministerrat der Montanunion vertretenen nationalen Regierungen, sondern auch an den Beauftragten.

Bald nach der Erteilung dieses Auftrages erblickten nämlich zwei weitere europäische Exekutiven das Licht dieser Welt, die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft und die Europäische Atomgemeinschaft, beide Wohnhaft in Brüssel. Es war natürlich, daß diese Institutionen durch die Schaffung einer entsprechenden Arbeitsgruppe an der Erarbeitung der gemeinsamen Energiepolitik beteiligt wurden. Schließlich unter-

steht der Luxemburger Montanunion nur der Kohlenmarkt, während die Europäische Atomgemeinschaft die Kernenergie und die EWG alle übrigen Energiearten, vor allem also das Erdöl, im „Europa der Sechs“ integrieren sollen.

Persönliche Gegensätze, die räumliche Trennung zwischen Brüssel und Luxemburg und die Verschiedenartigkeit der drei Exekutiven auf Grund der Unterschiedlichkeit der ihnen zugrunde liegenden Verträge ließen das gemeinsame Werk nicht recht gedeihen, obwohl die sie begleitende Papierproduktion nur nach Kilogramm zu bemessen ist. Hinzu kamen die unterschiedlichen Interessen der Mitgliedsstaaten, die sich in den Verhandlungen internationaler Gremien widerspiegeln. — Den Kohleproduzenten, Frankreich, Belgien, Westdeutschland (mit entsprechenden Interessen nach einer Abschirmung des Binnenmarktes der EWG gegen billigere Einfuhren), stehen die von Energieimporten weitgehend ab-

hängigen Staaten Luxemburg, Italien und Holland gegenüber, die nicht an hohen Energiepreisen in der Gemeinschaft interessiert sind. Zudem deckt sich eine zweite Frontstellung — die der auf dem Energiesektor mehr planwirtschaftlich ausgerichteten Staaten, Frankreich, Italien und Belgien — gegen die Verfechter der Marktwirtschaft, Deutschland, Holland und Luxemburg, nicht mit dem Interessengegensatz von Kohleproduzenten und Verbrauchern.

Diese Ausgangsdaten für die Erarbeitung einer gemeinsamen Energiepolitik der EWG lassen das große Dilemma erkennen. Hinzu kommt, daß die Montanunion 1951 unter der Perspektive äußerster Kohlenknappheit für die Gegenwart und die nächsten Jahrzehnten ins Leben gerufen wurde. So richtet sich der Vertrag vornehmlich auf die gerechte und preisgünstige Verteilung der damals knappen Gemeinschaftskohle. Eine gemeinsame Außenhandelspolitik ist ebensowenig wie ein gemeinsamer Außenzollsatz vorgesehen, da man die Tore für die einströmende Importkohle weit öffnen wollte.

Der Abschluß der römischen Verträge zur Schaffung der EWG und Euratoms stand 1957 unter dem Eindruck der eben erst abgeflauten Suezkrise, und wieder einmal war die Energieknappheit das Problem. So fehlen auch in diesen Verträgen brauchbare Ansätze für eine den heutigen Verhältnissen entsprechende Energiepolitik. Bezeichnend dafür ist, daß man damals (einstimmig) das Rohöl in die Liste der Produkte aufnahm, für die der gemeinsame Außenzollsatz der EWG „Null“ beträgt. — Besonders Frankreich bedauert heute diesen Beschluß, verhindert er doch den von Zöllen geschützten Absatz des erst später entdeckten Saharaöls auf dem gemeinsamen Markt.

Die Kohlenkrise verschärfte sich zunehmend, ohne daß eine gemeinsame Energiepolitik im Europa der Sechszustände kam. Die nationalen Regierungen ergriffen schließlich die Initiative und schützten ihre einheimischen Energiequellen mehr oder minder erfolgreich. Auf diese Weise löste sich aber der Energiemarkt der EWG weitgehend in nationale Teilmärkte auf. Die Widersprüchlichkeit dieser Maßnahmen ging so weit, daß heute zunächst ihre Harmonisierung erforderlich geworden ist. Die Schaffung des Gemeinsamen Marktes der EWG auf der Basis eines in nationale Fraktionen aufgespaltenen Energiemarktes mit sehr unterschiedlichen Preisen für die Energieträger ist andererseits undenkbar. Nicht nur der einheimische Kohlenbergbau, sondern der Erfolg der EWG stehen dabei auf dem Spiel.

Es ist deswegen zu begrüßen, daß die europäischen Exekutiven ihre Scheu vor den Hindernissen endlich überwunden und den Ministerrat erste Maßnahmen zur Koordinierung der Energiepolitik der Mitgliedsstaaten vorgelegt haben. Ihr Ziel ist es, der EWG die Senkung der Energiepreise auf dem Weltmarkt nicht vorzuenthalten, ohne dadurch den geordneten „Rückzug“ des Kohlebergbaues der Gemeinschaft zu gefährden. Man sieht dafür Sofortmaßnahmen vor, die weitgehend den Vorstellungen der Hohen Behörde für Kohle und Stahl entsprechen. Ferner werden Schutzmaßnahmen entwickelt, die bei einem außergewöhnlichen Beschäftigungsrückgang im Kohlebergbau mehr oder minder automatisch wirksam werden sollen. Diese Maßnahmen wurden weitgehend von der EWG-Kommission entwickelt. Sie wurden erst nach längerem Widerstand der Luxemburger Exekutive in das endgültige Dokument aufgenommen; man meinte hier nämlich, der Ministerrat werde so etwas sowieso nicht akzeptieren. H. A.

Einheit und Unabhängigkeit

Zwölf Jahre lang war Bischof Otto Dibelius Ratsvorsitzender der Ev. Kirche in Deutschland. Der niedersächsische Landesbischof Lilje hat ihm nachgerühmt, daß er „ein großer Deutscher“ gewesen sei. Und obwohl das Wort einer Laudatio entstammt und also nur mit Vorbehalt verstanden werden sollte, wird man sagen dürfen, daß Dibelius eine außergewöhnliche Gestalt war. Er war der letzte Kirchenherr unserer Zeit.

Aber das Zeitalter der Patriarchen ist schon längst vergangen. Auch in der Kirche müssen klarer als bisher die heutigen Bedingungen des Lebens ins Auge gefaßt werden. Und in der EKD kommt zu der Aufgabe, in der industriellen Gesellschaft

der Kirche Gestalt zu geben, noch die besondere Schwierigkeit hinzu, ihre Einheit in einem politisch gespaltenen Deutschland zu wahren.

Die SED fühlt sich stärker denn je. Das wurde demonstriert, als zugleich mit der Ablehnung des „dritten Weges“ (zur Wiedervereinigung Deutschlands) das Verbot kam, den Ev. Kirchentag und die Gesamtdeutsche Synode in Ostberlin wie in Westberlin abzuhalten. Als die Volkspolizei dann am Brandenburger Tor die Kirchenwahlmänner, die zum Eröffnungsgottesdienst in der Ostberliner Marienkirche wollten, in „Böcke und Schafe“ aufzuteilen unternahm, war jedoch der Bogen überspannt.

Die Synodalen, sonst konfessionell und politisch arg zerstritten, protestierten einmütig. Auch der thüringische Bischof Mitzzenheim, der noch kürzlich Panzkows These vom „Friedensvertrag mit zwei deutschen Staaten“ bejaht hatte, stand hinter dem Wort, das namens der östlichen Gliedkirchen der EKD der Greifswalder Bischof Krummacker verlas. Dessen Kernsatz lautete: „Die sichtbare Einheit der evangelischen Christenwelt in ganz Deutschland ist für uns als Geschenk Gottes unaufgebbar.“

Das klang vollier als frühere, weitgehend als rhetorisch aufgenommene Versicherungen des Willens, „trotzdem beieinanderbleiben“ zu wollen. In diesem Wort kam zum Ausdruck, mit welcher Selbstverständlichkeit auch heute noch in beiden Teilen Deutschlands nicht nur die Einheit im Glauben, sondern die „sichtbare Einheit“ beansprucht wird. Weder die östlichen noch die westlichen Ideologen haben hier eine Aufweichung bewirkt.

Es ist von der Einheit der Kirche die Rede, aber durchaus auch von ihrer Organisation, ihrer gesellschaftlichen Gestalt. Der Bund lutherischer, reformierter und unlierter Landeskirchen, 1945 in Treysa geschlossen und 1948 in Eisenach in feste Form gebracht, hat konfessionelle Gefährdungen — zum Beispiel durch den besonderen Zusammenschluß der lutherischen Landeskirchen — ebenso überdauert wie die von außen und innen kommenden Schwierigkeiten im Zuge der deutschen Spaltung.

Und der Wille zur deutschen, nicht nur kirchlichen Einheit bei gleichzeitiger Ablehnung westlicher wie östlicher „Anschluß“-Thesen ist vor allem von den acht in der Ostzone liegenden Gliedkirchen der EKD immer wieder zum Ausdruck gebracht worden. Das ist ein Phänomen, das nachdenklich stimmt. Es läßt die Frage stellen, wie es wäre, wenn vor der Spaltung auch andere weltliche Gemeinsamkeiten geschaffen worden wären?

Man erinnert sich an die Diskussion um die gesamtdeutschen Staatssekretariate, die in Potsdam beschlossen waren, dann aber infolge französischen Einspruchs nicht zustande kamen. Oft wird gesagt, daß auch sie die Spaltung nicht hätten verhindern können. Aber das Beispiel der EKD widerspricht dieser These.

Die deutschen Protestanten behaupten auch viele Jahre nach der Spaltung die Einheit ihrer Kirche, und ihr Bewußtsein, als Deutsche zusammenzugehören, ist ungebrochen, den Kassandras der deutschen Einheit zum Trotz, die es ja auch im Westen gibt. Wenger und Jaspers hat sich in Marburg Ludwig Dehio zugesellt. Nur der Erlanger Wilhelm Kamlah stemmt sich ihnen entgegen und betont: „Europa besteht und erbaut sich aus seinen Nationen und nicht daran vorbei.“

Bischof Dibelius hatte anscheinend gar nicht wahrgenommen, wie die Einheit, die er nach Osten hin verteidigte, auch im Westen mehr und mehr in Frage gestellt wird. Seine Einseitigkeit hat es den Protestanten in der Zone oft schwer gemacht, dem Zonenregime dort zu widerstehen, wo es Unterwerfung forderte. Wird nun der Nachfolger Dibelius', Kurt Scharf, dem Problem der Einheit allseitiger gerecht zu werden versuchen?

Wir brauchen volle Unabhängigkeit nicht nur von den atheistischen weltlichen Gewalten, sondern auch von jenen, die den Anachronismus eines „christlichen Staates“ pflegen möchten, der die „nationale Enge“ hinter sich läßt. Daß die Einheit der Kirche begründet werden konnte, noch bevor die Spalter kamen, ist in der Tat ein Geschenk. Daß die Spalter Deutschlands an der Einheit, die in der Kirche noch ist, zerbrechen, muß jedoch erstritten werden. id

Der Spruch von Karlsruhe

Als der amtierende Präsident des Zweiten Senats des Bundesverfassungsgerichts das Urteil im Fernsehstreit verlas, unterlief ihm bei der Begründung ein bemerkenswerter Lapsus linguae. Er kam auf die Rolle des Bundesjustizministers Schäffer zu sprechen und apostrophierte ihn nicht als „Treuhand“ der Länder, sondern als „Bundes-treuhandler“. Damit war die Situation treffend gekennzeichnet, in die sich die Bundesregierung durch ihren Versuch einer Steuerung der öffentlichen Meinungsbildung mit Hilfe des geplanten Bundesfernsehens gebracht hatte. Nun, wer den Schaden hat, braucht für den

Spott nicht zu sorgen. Uns scheint, daß sich aus dem Karlsruher Urteilsspruch zwei politische Folgerungen ergeben, die für die Gestaltung der Meinungsbildung in der Bundesrepublik — über das zweite Fernsehen hinaus — von Bedeutung sind. Das Bundesverfassungsgericht hat unter anderem festgestellt, keine meinungsbildende Institution dürfe einer Regierung, einer gesellschaftlichen Gruppe und also auch einer Partei ein Monopol oder einen übermäßigen Einfluß auf die Gestaltung ihres Programms einräumen. Vielmehr müßten alle Träger der öffentlichen Meinungsbildung zu Wort kommen können. Dieser fun-

damentale Grundsatz müsse in jeder Organisationsform des Fernsehens seinen Ausdruck finden, ganz gleich, ob man sich entschließe, die Rundfunkanstalten als Körperschaften des öffentlichen Rechts zu betreiben oder ob das zweite Fernsehprogramm in privater Regie aufgebaut werden solle. Damit haben die Karlsruher Richter einen Gedanken wieder aufgegriffen, den sie mit Nachdruck schon bei dem Jahre zurückliegenden Urteil zum Thema der Parteienfinanzierung herausgestellt hatten, den Gedanken nämlich, daß die Chancengleichheit der politischen Konkurrenten in einem demokratischen Staat gewahrt bleiben müsse und durch nichts beeinträchtigt werden dürfe. Wir halten es für gut, daß durch die ständige Rechtsprechung des obersten Gerichts dieser Grundsatz zu einem festen Bestandteil unserer politischen und staatlichen Ordnung geworden ist. Und wir hoffen, daß alle Politiker, auch der gegenwärtigen Regierungspartei in Bonn, sich in Zukunft daran halten werden.

Man hat zweitens gesagt, das Fernsehurteil sei ein Sieg des Föderalismus vor allem in der Kulturpolitik. Vielleicht sollte man eher sagen, daß dieses Urteil den Föderalismus als Strukturprinzip der Bundesrepublik Deutschland vor große Aufgaben, ja vor eine Bewährungsprobe stellt. Es ist jetzt an den Ländern, aus dem ihnen von

Karlsruhe zugestandenem Recht etwas zu machen und ein zweites Fernsehprogramm sobald wie möglich zustande zu bringen. Es ist auch ihre Sache, dafür zu sorgen, daß dabei die gesamtdeutschen Aufgaben und die außenpolitischen Aspekte nicht zu kurz kommen. Leider besteht Grund zu der Feststellung, daß es eine Reihe von ungelösten Problemen in der Kulturpolitik gibt, die einfach deshalb noch nicht bewältigt werden konnten, weil das Zusammenspiel der Länder nicht immer so glücklich, wie das notwendig wäre.

Es wäre sicher falsch, jetzt eine Änderung des Grundgesetzes zu verlangen, weil die Richter in Karlsruhe dem Bund kein Mitspracherecht in der Kulturpolitik zuerkennen konnten. Aber das Ja zur Verfassung meint eben nicht nur ein Nein zu einem Mitwirken der Bundesregierung und des Bundestages in diesen Dingen, sondern auch und zuerst die Verpflichtung der Länder, die ihnen überantworteten Aufgaben entschlossen und rasch zu lösen. Die Länder sollten über der Freude ob des ihnen so günstigen Urteilspruches im Fernsehstreit diese Seite der Sache nicht übersehen. Sonst wird der Fernsehgriff nicht der letzte Handstreich gewesen sein, den eine Bundesregierung auf die Rechte der Länder und auf die föderalistische Struktur unseres Staates unternimmt. L-r

Geben und Nehmen

Wahlgeschenke sind nichts Neues. Sie wurden 1953 und 1957 über die Bürger ausgeschüttet. Aber die Art und Weise, wie das heute gemacht wird, hat sich doch erheblich geändert.

Als 1957 die Rentenreform zustande kam, da handelte es sich immerhin um ein Projekt, dessen Notwendigkeit niemand abstreiten konnte. Damals war eine ganz unzureichende Alterssicherung in Ordnung zu bringen — und eigentlich war es lediglich der Zeitpunkt — kurz vor der Bundestagswahl —, der der Sache das Odium eines Wahlgeschenktes gab.

Inzwischen hat sich der Stil des Gebens und teilweise auch der Stil des Nehmens geändert. Die gegenwärtig regierende CDU ist dazu übergegangen, Staatsgelder an alle ihr wichtigen Interessenten zu verteilen, ohne Skrupel über den sachlichen Sinn dieser Wahlgeschenke erkennen zu lassen. Man verhehlt kaum, daß bestimmte Maßnahmen allein unter dem Druck der bevorstehenden Bundestagswahlen erfolgen. Da wird das Lohnfortzahlungsgesetz gemacht, obwohl sich die Urheber dieses „Initiativentwurfs“, die Sozialpolitiker der CDU, klar darüber sind, daß entweder die dadurch entstehenden Mehrkosten durch Bei-

tragserhöhungen nachträglich wieder ausgeglichen werden müssen oder daß man später doch zu einer anderen Form der Kostenbeteiligung kommen muß.

Es gibt leider noch andere Beispiele für diese Haltung. Die Bundestagsdebatte über den Grünen Plan beispielsweise hat erstmals das Eingeständnis von Politikern der CDU mit sich gebracht, daß die bisherige Agrarpolitik praktisch gescheitert sei. Zwar wird immer mehr Geld für die Landwirtschaft ausgegeben, aber es wird nichts Entscheidendes getan, um den überfälligen Strukturwandel in unserer Landwirtschaft einzuleiten. Die Lasten, die aus diesem Versäumnis resultieren, trägt natürlich die gesamte Volkswirtschaft.

Diesem unangemessenen Stil des Gebens entspricht eine bestimmte Art des Nehmens. Wenn beispielsweise Funktionäre des Beamtenbundes im Verlauf der Diskussion über die Erhöhung der Beamtengehälter erklären, sie könnten keine Garantie dafür übernehmen, daß nicht eine Radikalisierung der Beamten erfolge, dann fragt man sich, ob es bei einem Teil unserer Beamten ein gespaltenes Selbstverständnis gibt: zugleich Klassenkämpfer und Staatsdiener zu sein.

In diesem Zusammenhang sei auch nicht verschwiegen, daß es keinen besonders guten Eindruck hinterläßt, wenn Repräsentanten einer Gewerkschaft unter Protest einer Sitzung eines Parlamentsausschusses fernbleiben, nur weil auch eine winzige Konkurrenzgewerkschaft zu dieser Beratung eingeladen wurde.

Die politischen Parteien, in der Regierung spürbarer als in der Opposition, sagen zu alledem im Wahljahr kein lautes Wort der Kritik. Sie zielen auf die berühmten 20 v. H. der unentschiedenen Wähler, und sie wollen ihre Stammwähler nicht verstimmen. Sie stehen unter dem Druck der Meinungs-

umfragen. Nur fragt es sich, ob diese Rechnung aufgeht. Wir halten es mit denen, die meinen, mehr Mut und Offenheit würden sich auszahlen. Diejenigen, die geben, sind ja nicht Eigentümer dessen, was sie verteilen, sondern Sachwalter. Sicher hat ein moderner Industriestaat viele große Aufwendungen zu leisten, aber das sollten Aufwendungen für die großen Gemeinschaftsaufgaben unserer Zeit sein. Es fehlt noch der Nachweis, daß die Bewohner der Bundesrepublik nicht hinhören würden, wenn die Regierenden mit ihnen den Dialog über solche Gemeinschaftsaufgaben eröffnen würden. kv

Der Ärger mit dem Staatsgeld

Sprechen wir es offen aus, der Bundesjugendplan ist zu einem Ärgernis geworden. Vor nunmehr elf Jahren hatte man sich entschlossen, die Jugendarbeit mit öffentlichen Mitteln des Bundes zu fördern. Es ging damals um die Behebung der Jugendarbeitslosigkeit, um die Eingliederung streunender Jugendlicher, um den Aufbau der Jugendverbände. Heute gibt es keine arbeitslosen und so gut wie keine umherwandernden Jugendlichen mehr. Die Schwerpunkte der staatlichen Jugendförderung haben sich verlagert. Die Jugendverbände erhalten einen großen Teil der Mittel; viele andere „Projekte“ und „Aktivitäten“ werden gefördert. Und trotzdem ist eigentlich niemand recht zufrieden mit dem bestehenden Zustand. Wenn, ungeachtet dieses Mißvergnügens, darüber nicht gesprochen wird, dann deshalb, weil sich die Gebenden und die Nehmenden mit den Dingen abzufinden beginnen. Das sollte nicht so bleiben.

In den vergangenen Monaten hat es eine Reihe von Prozessen gegeben, die mit der Verurteilung von Jugendleitern aus verschiedenen Verbänden endeten. Nur sehr selten konnte man diesen Jugendführern vorwerfen, sich persönlich finanzielle Vorteile verschafft zu haben. Das spricht für sie und ihre Gruppen. Aber es mehren sich die Fälle, wo staatliche Mittel nicht für den vorgesehenen Zweck verwendet werden. Die einer vielseitigen und elastischen Jugendarbeit unangemessenen Rechnungsvorschriften verleiten die Jugendverbände dazu, mit frisierten Abrechnungen zu arbeiten. Das ist seit langem bekannt, aber eine Änderung der Vorschriften wurde bisher nicht erreicht. Hier ist die erste Korrektur notwendig. Vorschriften, die die Jugendgruppen dazu nötigen, entweder in einer Weise zu arbeiten, die sie nicht wollen, oder aber diese Vorschriften zu umgehen, taugen nichts. Sie untergraben die Staatsmoral und müssen revidiert werden.

Schwerwiegender ist jedoch ein anderes Übel. Die Jugendorganisationen haben sich auf eine bestimmte Relation in der Zahl ihrer Mitglieder eingestellt. Wenn der eine Verband mehr Mitglieder meldet und deshalb mehr Geld haben will, ziehen die anderen Verbände auf dem Papier bald nach. Es ist mehrfach nachgewiesen worden, daß die Jugendverbände bereits mehr Jugendliche als Mitglieder führen als es überhaupt junge Menschen in der betreffenden Stadt oder einem Lande gibt. Das sind offene Fälschungen, die niemand rechtfertigen kann. Eine gefährliche Folge dieser Taktik der großen Zahlen ist die Etablierung von Jugendbürokratien, die in ihrer Arbeit einen Selbstzweck sehen und deren Ausstrahlungskraft auf junge Menschen außerhalb ihres engeren Kreises sich oft in einem grotesken Mißverhältnis zu der Höhe der erhaltenen öffentlichen Mittel befindet. Die starre Praxis in der Vergabe der Bundesjugendplannittel und der Hilfen aus Landesmitteln führt zu einer Stabilisierung des status quo, womit vor allem die eingespleißten Jugendbürokratien gemeint sind. Aber diese Praxis schafft nicht genügend Raum für die Förderung von Anliegen, Interessen und Vorhaben junger Menschen, die sich außerhalb des Kreises einmal anerkannter Institutionen und Verbände bewegen. Auf diese Weise kommt es dazu, daß sich alle Beteiligten über den Erfolg etwa der staatsbürgerlichen Bildungsarbeit in den Jugendorganisationen etwas vormachen. Das ist das zweite Problem.

Die politischen Parteien haben mit ihrem Entschluß, eine staatliche Jugendförderung in die Wege zu leiten, die Hoffnung verbunden, so einen qualifizierten und zahlenmäßig ausreichenden Nachwuchs heranbilden zu können. Sie sehen sich nach mehr als zehnjährigen Erfahrungen in dieser Erwartung enttäuscht. Die Jugendgruppen, die sich in der Nähe der politischen Par-

teilen ansiedelten, haben es meist nicht vermocht, den exklusiven Charakter von Jugendsekten abzustreifen und zu Kristallisationszentren für die politische Meinungsbildung der jungen Generation im ganzen zu werden.

Die Parteien sollten daraus zweierlei folgern: Es ist falsch, sich in der politischen Jugendarbeit lediglich auf relativ kleine Gruppen von rechtgläubigen Parteigängern zu stützen, die nur selten über ihren Schatten springen können, zumal sie im Gegensatz zu den Parteien nicht dem harten Maßstab meßbarer Erfolge oder Mißerfolge standhalten müssen. Es ist weiter unrichtig anzunehmen, man könne die Un-

lust der meisten jungen Menschen, sich einer Organisation anzuschließen, durch großzügige finanzielle Hilfen für politische Jugendorganisationen beheben. Die Verdrossenheit gegenüber den Verbänden und Organisationen hat andere und tiefere Ursachen. Man wird ihnen nur beikommen können, wenn man die geistigen, institutionellen und pädagogischen Ziele einer politischen Bewegung der offenen und voraussetzungslosen Diskussion in der jungen Generation aussetzt — überall da, wo Fragen gestellt und Antworten erwartet werden. Eben da bedarf der Bundesjugendplan in seiner staatspolitischen Zielsetzung und Methodik einer Reform im Kern. L-r

Zur Veränderung in der Agrarstruktur

In den vergangenen Wochen wurden die ersten Ergebnisse der landwirtschaftlichen Betriebszählung von 1961 bekannt. Zuletzt meldeten die Zeitungen aus Nordrhein-Westfalen, daß dort in den letzten 11 Jahren „die Zahl der Bauernhöfe um 45 720 und die landwirtschaftliche Nutzfläche um 44 500 ha abgenommen habe“.

Was verbirgt sich hinter diesen Zahlen? Eine zu bedauernde Entwicklung, vielleicht menschliche Tragödien? Sind tatsächlich „Zehntausende von Bauern gelegt worden“, wie die kommunistische Presse als Erwiderung

auf die Kritik an der zwangsweisen Kollektivierung im Staate Ulbrichts behauptet hat? Oder ist es ein Zeichen der Verelendung der gesamten Landwirtschaft, wie andere behaupten? Nichts von allem, wenn man die tatsächlichen Vorgänge unvoreingenommen betrachtet.

Schon die zurückliegenden „Grünen Berichte“ zeigten, daß sich seit 1949 eine Veränderung der Agrarstruktur anbahnt, die jedoch noch nicht zum Abschluß gekommen ist. Nach dem letzten „Grünen Bericht“ ergibt sich folgendes Bild:

Kleinbäuerliche Betriebe (0,5—10 ha)
mittel- u. großbäuerl. Betriebe (10—100 ha)
Gutsbetriebe (über 100 ha)

Landw. Betriebe in 1000			Landw. Nutzfläche in 1000 ha		
1949	1960	Veränd.	1949	1960	Veränd.
1560	1200	— 360	5358	4288	—1070
383	423	+ 40	7625	8398	+ 773
3	2,7	— 0,3	563	467	— 96

Zahl und Fläche der Kleinbetriebe bis 10 ha haben also um etwa 20 v. H. abgenommen, die mittleren und großen Bauernbetriebe haben sich dagegen um 10 v. H. vermehren können. Die Verringerung der Zahl und der Fläche der Gutsbetriebe ist unwesentlich, einige hundert wurden aufgesiedelt, andere gaben unter sanftem Zwang Land ab. Für die Agrarstruktur der Bundesrepublik sind sie ohne Bedeutung, ihr Anteil an der gesamten landwirtschaftlichen Nutzfläche liegt unter 4 v. H.

Den Kern der Landwirtschaft bildet die Gruppe der mittel- und großbäuerlichen Betriebe, in der das Schwergewicht bei den Betrieben von 10 bis 20 ha liegt; von denen gibt es 287 000. Es sind die sogenannten Familienbetriebe, die ohne Hilfe ständiger Fremdarbeitskräfte einer Familie eine ausreichende Ackernahrung bieten. So lautet die übliche Definition, mit der man jedoch nicht viel anfangen kann.

Vor 80 Jahren wurde in Hessen ein Bauernbetrieb von 3 ha als ausreichende Ackernahrung angesehen, Bauern mit 7 ha gal-

ten als Großbauern. Im Erbhofgesetz der Nazizeit galt ein 7,5 ha großer Betrieb als unterste Grenze der Ackernahrung, heute liegt sie unter der Voraussetzung einigermaßen günstiger Boden- und Klimaverhältnisse für nicht besonders spezialisierte Betriebe bei 10 ha. Der Begriff Ackernahrung verändert sich also mit der Steigerung des Volkseinkommens, und somit ist auch der Begriff Familienbetrieb keine feste Größe.

Natürlich hat auch die Preis- und Subventionspolitik einen gewissen Einfluß auf die Veränderungen der Betriebsgrößen; sie wirkt sich verzögernd oder beschleunigend aus.

Wie reagieren Kleinbetriebe auf diese Entwicklung zum größeren Betrieb hin? Diese 1,3 Millionen Betriebe sind keine homogene Gruppe, die Verhältnisse bei ihnen liegen sehr unterschiedlich. Zu ihnen zählen die spezialisierten Betriebe wie die Garten- und Weinbaubetriebe, die einen viel höheren Umsatz erzielen als landwirtschaftliche Betriebe gleicher Größe.

Die größte Gruppe besteht aus Nebenerwerbsbetrieben, deren Besitzer einem Hauptberuf außerhalb der Landwirtschaft nachgehen und mit ihrer Frau nach Feierabend die landwirtschaftliche Arbeit erledigen. Um sich die Arbeit zu erleichtern, hat ein Teil dieser Gruppe die Betriebe mechanisiert, und zwar mit Mitteln, die nicht aus dem Verkauf landwirtschaftlicher Erzeugnisse stammen, sondern aus der gewerblichen Arbeit; sie erzielen gute Ergebnisse, oft bessere als die hauptberuflichen Landwirte, und sind sozusagen das Gegenstück zu Industriellen, die sich aus Passion einen landwirtschaftlichen Besitz kaufen. Dem gut entlohnten Facharbeiter, der gleichzeitig Bauer ist, wird vielleicht bei weiterer Verringerung der Arbeitszeit eine wachsende Bedeutung in der Landwirtschaft zufallen.

Vorläufig ist aber der Kreis der Arbeiterbauern noch umfangreicher, die im ländlichen, meist keine hohen Löhne zahlenden Gewerbe und außerdem auf ihrer eigenen Landstelle arbeitend, sich, ihre Frauen oder Kinder sozusagen ausbeuten. Sie betreiben die Landwirtschaft nach Väter- oder Großväterart und sind auch nicht in der Lage, den Betrieb zu mechanisieren, weil ihre gewerbliche Tätigkeit nicht genügend abwirft.

Ein beträchtlicher Teil der nebenberuflichen Kleinbauern, meist in industriell durchsetzten Gegenden wohnend, hat die Folgerung aus dem Dilemma zwischen übermäßiger Arbeitsbelastung und geringem Ertrag gezogen. Sie haben ihren Betrieb verkleinert, den größten Teil ihrer Felder und Wiesen verkauft oder verpachtet und nur ihr Haus mit etwas Garten- und Kartoffelland zur Deckung des eigenen Bedarfs behalten. Diese Gruppe stellt meist das Land, das zur Vergrößerung anderer Betriebe benutzt wird, in manchen industrienahen Gegenden

ist das Landangebot größer als die Nachfrage. Die Felder bleiben unbebaut liegen.

Die strukturell am meisten benachteiligte Gruppe der Kleinbauern setzt sich aber aus hauptberuflich ihren Betrieb bewirtschaftenden Landwirten zusammen, die aus klimatischen und bodenbedingten Gründen auf eine relativ extensive Nutzung angewiesen sind, sich also mit geringen Erträgen zufriedengeben müssen und wegen der fehlenden Industrie auch keine Arbeitsmöglichkeiten außerhalb ihres eigenen Betriebes finden können. In den von dieser bäuerlichen Schicht bewohnten Gebieten (es gehören dazu viele unserer Mittelgebirgslagen) ist der allgemeine Lebensstandard niedrig, sie geben ständig Arbeitskräfte ab, was wiederum zur Schrumpfung von Gewerbe und Handel führt. Für die Förderung der Wirtschaftskraft dieser Gebiete und als Voraussetzung für eine Verbesserung ihrer Agrarstruktur und damit zur Erhöhung des Lebensstandards der Kleinbauern ist es notwendig, dort Arbeitsmöglichkeiten außerhalb der Landwirtschaft zu schaffen. Es sind die deutschen Entwicklungsgebiete.

Manche dieser strukturellen Umschichtungen vollziehen sich automatisch, andere können und sollten mit Mitteln der Agrar- und Wirtschaftspolitik gefördert und gelenkt, aber nicht gehemmt werden; denn es kommt nicht auf die Erhaltung jedes einzelnen Betriebes an und ebensowenig darauf, daß möglichst viel Menschen in der Landwirtschaft arbeiten. Wichtig ist, daß alle unsere landwirtschaftlichen Betriebe lebensfähig werden. Und vielleicht noch wichtiger ist es, daß allen auf dem Lande tätigen Menschen die Möglichkeit gegeben wird, ein Leben zu führen, das dem allgemeinen wirtschaftlichen und kulturellen Standard entspricht.

H. B.

Impressionen aus Israel

Von Fritz Erler, MdB, Bonn

Das kleine Land Israel mit einer Bevölkerung von rund zwei Millionen Menschen ist einzigartig durch Geschichte und Gegenwart. Der Fremde trifft überall auf Reste einer vieltausendjährigen kulturellen Vergangenheit. Gleichzeitig sieht er das Ergebnis harter Arbeit vor sich; die Israelis haben in wenigen Jahrzehnten aus Wüstenstrichen einen Garten Eden geschaffen.

Die jüdische Einwanderung setzte, wenn man von Einzelfällen absieht, erst mit dem Entstehen der zionistischen Bewegung um die Jahrhundertwende ein, als Palästina noch ein Bestandteil des Ottomanischen Reiches war. Mit dessen Zusammenbruch übernahm Großbritannien das Land als Mandatsgebiet unter der Aufsicht des Völkerbundes. Die heutigen Spannungen zwischen den Israelis und den Arabern gehen darauf zurück, daß vor Ende des 1. Weltkrieges Großbritannien beiden Teilen dasselbe Land versprochen. Den Arabern war nach der Niederringung der Türkei die Gründung arabischer Staaten in den von Arabern bewohnten früheren türkischen Gebieten zugesagt worden. Gleichzeitig aber hatte die Balfour-Deklaration des Jahres 1917 den Juden die Schaffung einer unabhängigen jüdischen Heimatstätte auf dem Boden Palästinas zugesagt.

Schon in der Mandatszeit prallten die Gegensätze zwischen der arabischen Bevölkerung und Umwelt und der legalen und illegalen jüdischen Einwanderung hart aufeinander. Sie entluden sich, als auf Grund einer Empfehlung der Vereinten Nationen im Jahre 1947 mit der Gründung des Staates Israel Ernst gemacht wurde. Damals war vorgesehen, Palästina in einen jüdischen und einen arabischen Staat aufzuteilen. Die arabischen Staaten haben diesen Teilungsplan der Vereinten Nationen niemals akzeptiert, sondern versucht, mit Gewalt die jüdische Einwanderung zu verhindern und das gesamte Land zu besetzen. So brach jener Krieg aus, den die jüdische Bevölkerung mit sehr unzulänglichen Mitteln gegen eine erdrückende Übermacht zu bestehen hatte und schließlich mit der Festigung des jungen Staateswesens abschloß — allerdings um den Preis, daß heute noch die arabischen Staaten sich als offiziell mit Israel im Kriegszustand befindlich betrachten, nach wie vor ihren Boykott aufrechterhalten, der Waffen-

stillstand durch die Vereinten Nationen überwacht werden muß und ständig gefährdet ist und darüber hinaus mehrere hunderttausend arabischer Flüchtlinge aus Israel, die auf ausdrückliche Empfehlung der arabischen Regierungen das Land verlassen haben, als ein bewußtes Zeichen des Anspruchs auf den Boden Palästinas an der Eingliederung in ein anderes Wirtschafts- und Sozialgefüge gehindert werden.

*

Der zionistische Idealismus führte erklärlicherweise zunächst eine Auslese von intelligenten und idealistischen Menschen in ein Land, in dem nur unter unendlich harten Bedingungen eine einigermaßen auskömmliche Existenz erarbeitet werden konnte. Deshalb nimmt in Israel die genossenschaftliche Besiedlung des Bodens einen so hervorragenden Anteil an der Erschließung und Urbarmachung des Landes ein. Allerdings sind die ursprünglich in arabischer Umgebung angelegten jüdischen Siedlungen auch vom ersten Tage an gezwungen gewesen, auf die Verteidigung gegen Überfälle vorbereitet zu sein. Die schon in der Mandatszeit entstandene Selbstschutzbewegung der Hagana bildete zusammen mit den israelischen Juden, die im 2. Weltkrieg freiwillig in der englischen Armee gegen Italien und Deutschland gekämpft hatten, den Kern der Armee des späteren Staates. Noch heute wird die Armee benutzt, um Grenzsiedlungen auch wirtschaftlich in Gang zu bringen und vor Zwischenfällen zu schützen. Noch heute sind junge Kibbuzim (Mehrzahl von Kibbuz) eine eigenartige Mischung junger Soldaten beiderlei Geschlechts mit jungen Bauern, denen der heimatische Kibbuz zu eng geworden ist, und jugendbewegten Idealisten aus den Städten, die es in die Pioniertätigkeit an der Grenze des Kulturlandes zieht. So wächst im Süden des Landes das fruchtbare, bewässerte Gebiet alljährlich ein Stück in die Wüste hinein.

Im Kibbuz gibt es kein Geld. Jeder stellt seine körperlichen und geistigen Kräfte in den Dienst der dörflichen Gemeinschaft; beinahe alle seine Bedürfnisse werden in natura gedeckt. Eine Art Taschengeld dient der Beschaffung von Literatur oder den Fahrten in die nächstgelegene Stadt zum Besuch kultureller Veranstaltungen. Reichen die Schulen im Kibbuz nicht aus, trägt der Kibbuz die Kosten für die Wei-

terbildung an auswärtigen Lehrinrichtungen. Für die Kleidung steht jedem Mitglied ein bestimmter Betrag zur Verfügung, den er zu eigenen Einkäufen verwenden kann. Die locker gruppierten Wohnhäuser der Eltern, die besonderen Häuser der Kinder, der gemeinschaftliche Speiseraum und andere Gemeinschaftseinrichtungen vermitteln den Eindruck, daß man in dörflicher Umgebung bei ländlicher Tätigkeit einen nahezu städtischen Lebenszuschnitt herbeizuführen sucht. Der Lebensstandard weist keine allzu großen Unterschiede zwischen Stadt und Land auf und entspricht, vor allem verglichen mit anderen Ländern des Nahen oder Mittleren Ostens, durchaus westeuropäischem Niveau.

Die Kibbuzim stellen heute nicht mehr die wichtigste Form ländlicher Besiedlung dar. Im Moschav leben die Familien zusammen und bewirtschaften getrennt ein bestimmtes, ihnen zugewiesenes Stück Land. Von ihrer Tüchtigkeit hängt auch das Familien-einkommen ab. Allerdings sind der Einkauf von landwirtschaftlichem Gerät, Futtermitteln und dergleichen, die Verwendung von Maschinen und der Absatz der Erzeugung genossenschaftlich organisiert. Schließlich gibt es noch Mischformen sowie auch ganz privates bäuerliches Eigentum, vor allem aus der Zeit vor der Staatsgründung.

Diese Bemerkungen über die Struktur der israelischen Landwirtschaft zeigen, welche Bedeutung das Genossenschaftswesen für das Land gewonnen hat. Das gilt auch für gewisse Bereiche der Industrie und vor allem für den größten Teil des Verkehrswesens. Die meisten Autobuslinien und Taxiunternehmen werden in der Form der Genossenschaft betrieben. Ein nicht unerheblicher Teil der Industrie, vor allem bei der Weiterverarbeitung landwirtschaftlicher Erzeugnisse und im Baugewerbe, ist sehr eng mit der großen Gewerkschaftsorganisation Histadruth verzahnt. Auch das Versicherungsgeschäft einschließlich der Krankenversicherung liegt fast ganz in ihren Händen. Das hat historische Ursachen. Als die jüdische Besiedlung einsetzte, brachten die Einwanderer nicht viel Kapital mit, sondern nur ihre Hände, ihr Können und ihren Fleiß. Fremdes Kapital war nicht sehr an Investitionen im damaligen Palästina interessiert. Erst in den letzten Jahren beginnt sich das zu ändern; manche Unternehmen merken, daß man in Israel auch Geld verdienen kann. Deshalb mußten die für die Versorgung der Bevölkerung lebenswichtigen Verkehrsmittel und Verbrauchsgüterindustrien zunächst von der Arbeiterschaft in der Form der Selbsthilfe errichtet werden.

Der jetzige Zustand des aufblühenden Landes ist ein Beweis, was mit einer sinnvoll verwandten Kapitalhilfe geleistet wer-

den kann, wenn mit Energie und Verstand alle menschlichen und natürlichen Hilfsquellen eines Landes entwickelt werden. Die Solidarität der außerhalb Israels lebenden jüdischen Bevölkerung mit dem seit rund zweitausend Jahren verlorenen Ursprungsland brachte erhebliche Geldspenden über die Jewish Agency ins Land, die dem Ankauf von Grund und Boden und der Erstaussstattung neu erschlossener landwirtschaftlicher Gebiete dienten. Hierzu kamen nicht unerhebliche Hilfen und Kredite aus den Vereinigten Staaten und anderen westlichen Ländern und schließlich in den letzten Jahren auch die Wiedergutmachungsleistungen der Bundesrepublik Deutschland, die sich vor allem beim Ausbau der israelischen Industrie bemerkbar gemacht haben. So kam das Land allmählich dahin, daß es nicht mehr allein von der Landwirtschaft lebte, sondern auch eine wachsende industrielle Grundlage bekam. Dies war entscheidend für die allmähliche Steigerung der Lebenshaltung auf europäisches Niveau. Gleichzeitig hat man sich aber darum bemüht, dabei nicht unnötig soziale Gegensätze entstehen zu lassen. Der Unterschied zwischen den Löhnen eines angelernten Arbeiters und den Gehältern leitender Direktoren ist selbst in großen Privatbetrieben für die Verhältnisse eines modernen Industrielandes ungewöhnlich gering. Das Verhältnis betrug in einem von mir studierten Fall 1:3,5.

Heute sieht sich das Land außer der ständigen Bedrohung durch eine unfreundliche Umwelt einer Fülle von Problemen gegenüber, die sich zu einem Teil aus dem schnellen Wachstum der Bevölkerung und der landwirtschaftlichen und industriellen Leistungsfähigkeit ergeben. In dem Maß, in dem das Schwergewicht von der Landwirtschaft auf Industrie und Dienstleistungen übergeht, Israel also ein Industrieland wird, schwindet die Bedeutung des Pioniergeistes der Kibbuzim für das geistige und politische Gepräge des Landes. War Israel noch vor zehn Jahren nur imstande, 50 v. H. aller Nahrungsmittel für eine Million Einwohner zu erzeugen, so produziert es heute 70 v. H. aller Nahrungsmittel für zwei Millionen. In bestimmten Bereichen der Landwirtschaft hat es bereits mit Absatzsorgen zu kämpfen, reicht der innere Markt nicht mehr aus, wird der Wettbewerb mit dem Ausland schärfer. Das gilt für Zitrusfrüchte, Geflügel, Bier und ähnliches.

Die Einwanderung, die in zehn Jahren die Bevölkerungszahl verdoppelt hat (wir Deutsche kennen die Bedeutung dieses Problems!), ist in den letzten Jahren etwas zurückgegangen. Vor allem aber hat sich die Zusammensetzung der Einwanderer geändert. In Mitteleuropa leben nicht mehr viele Juden, die nach Israel kommen kön-

nen. Die osteuropäischen Staaten verhindern die Auswanderung von Juden nach Israel, so daß nur eine bescheidene Anzahl noch von dorthier kommt. Die Einwanderung aus Westeuropa und Amerika ist auf verhältnismäßig geringe Zahlen junger Menschen begrenzt. Die Hauptmasse der Einwanderer kommt heute aus Gebieten orientalischer Lebensart. Man sieht das auf den ersten Blick in den Städten und Dörfern. Vom gemeinsamen Glaubensbekenntnis und der dadurch bedingten gemeinsamen Kenntnis von Grundbegriffen der hebräischen Sprache abgesehen, zeigen die Einwanderer aus Indien und Marokko, aus dem Jemen und aus Äthiopien, aus dem Irak und aus Südostasien unverkennbar von der Statur über die Hautfarbe bis zur Umgangssprache die Kennzeichen ihrer Herkunft. Es ist eine große Leistung gewesen, Menschen so verschiedener Herkunft und Lebensgewohnheiten in eine moderne arbeitsteilige Gesellschaft einzugliedern. Das Problem der vorwiegend orientalischen Einwanderung macht dem Lande heute Sorgen, denn Israel will trotz seiner Brückenstellung im Mittleren Osten ein Land mit westlicher Lebensform bleiben.

Zu diesem Zwecke hat die Armee eine Aufgabe erhalten, die ihr im festgefügtten Staatswesen eines einheitlichen, in der Geschichte zusammengewachsenen Volkes nicht zukommt. Die lange Dienstzeit von zweieinhalb Jahren für die Männer und zwei Jahren für die Frauen ist nicht nur aus der Notwendigkeit zu erklären, mit einer kleinen Bevölkerung ein die Sicherheit des Landes einigermaßen verbürgendes militärisches Potential zur Verfügung zu haben, sondern sie dient auch dazu, die jungen Menschen in Sprache, Kultur, Lebensform und Wirtschaft des Landes einzuführen. Insofern ist die Armee zu einem guten Teil der Schmelztiegel, in dem die Nation erst entsteht. Die dabei in besonders nützlicher Weise Mitwirkenden sind in erster Linie nicht die Offiziere, sondern die im Land geborenen jungen Israelis, die Sabre, die ihren Namen den stacheligen Kakteen des Landes verdanken. Sie sind nicht beladen mit der Belastung der Vergangenheit einer in der Zerstreuung lebenden und dort vielerlei Demütigungen ausgesetzt gewesenen Gemeinschaft. Sie leben auf diesem Boden, den sie in genauso natürlicher Weise wie Angehörige anderer Nationen als ihre Heimat und ihren Staat empfinden. Um deren Zukunft geht es nun und nicht mehr um die Vergangenheit.

Die Staatwerdung hat als Problem die Beziehungen der den größten Teil der Bevölkerung umspannenden Histadruth zur neugegründeten Staatsgewalt hinterlassen. Vor der Entstehung des Staates regelte die Histadruth nahezu das gesamte jüdische

Leben im Lande schlechthin. Von der Wirtschaft und der Selbsthilfe der Arbeiter über die Sozialversicherung bis zur Armeelag alles im Aufgabenbereich der Histadruth. Heute ist das anders; die moderne parlamentarische Demokratie bringt die selbstverständliche Aufgabenteilung zwischen der aus freien Wahlen hervorgegangenen Regierung, den öffentlichen Organen und den freien Kräften der Gesellschaft. Dieses Problem bildet auch einen der Hintergründe in der Auseinandersetzung zwischen zwei starken politischen Persönlichkeiten des Landes, dem mehrmaligen Ministerpräsidenten Ben Gurion und dem früheren Verteidigungsminister und Präsidenten der Histadruth, L a v o n. Die nachrichtendienstliche „Affäre“ des Jahres 1954 bildete wohl nur den Anlaß für die Auseinandersetzung. Die Härte, mit der sie geführt wird, und die Tiefe, mit der die den Staat als stärkste Kraft tragende sozialdemokratische Partei MAPAI und das ganze Land davon erschüttert werden, sind nur aus den weiterreichenden Ursachen zu erklären, von denen eben eine genannt wurde.

Eine weitere Ursache ist der unvermeidliche Konflikt der Generationen. Ben Gurion ist mit seinen 74 Jahren der große alte Mann des Landes und die Inkarnation des von ihm geschaffenen Staates. L a v o n war einmal als Nachfolger auserkoren. Inzwischen hat Ben Gurion eine Reihe jüngerer Mitarbeiter herangezogen, weil er wohl glaubt, daß nunmehr die Verantwortung in die Hände von Menschen übergehen sollte, deren geistiges Gepräge mehr vom Aufbau des Landes als von den Auseinandersetzungen des Zionismus in der Vergangenheit geformt ist.

Die Bande, die jene Menschen vereinten, die vor der Staatsgründung nach Israel kamen, waren der Glaube, erlittenes Leid und Demütigung. Heute bindet das Gefühl, eine gemeinsame nationale Aufgabe im Ausbau des Staatswesens zu haben. Israel ist kein theokratisches Land, obwohl der Geistlichkeit noch ungewöhnlich bedeutungsvolle Funktionen im öffentlichen Leben zufallen. Wichtige Fragen des Familien- und Erbrechts zum Beispiel werden durch geistliche Gerichte entschieden, und zwar nach Konfessionen getrennt. Der moslimische Kadi spricht für die Angehörigen seines Glaubens in diesen Fragen genauso Recht wie der Rabbiner für die Juden. An die Stelle des Sonntags ist jüdischem Glauben gemäß der Sabbat mit besonders strengen, auch staatlich geschützten Regeln getreten. Allerdings variiert ihre Einhaltung von Ort zu Ort je nach der politischen Zusammensetzung der Vertretungskörperschaften. In ihnen sind nicht nur klassische politische Parteien vertreten, sondern auch religiöse Gruppen; eine dieser Gruppen geht so weit, daß sie den weltlichen Staat Israel für un-

vereinbar mit der religiösen Mission des Judentums hält. In wachsendem Ausmaß wird jedoch der Staat zum Vollstrecker weltlicher Gewalt und damit eine allmähliche Trennung geistlicher und weltlicher Funktionen sichtbar.

Trotz der großen Bedeutung des jüdischen Glaubens für das öffentliche Leben bemüht man sich um Toleranz gegenüber Andersgläubigen und Andersdenkenden. Das wird deutlich sichtbar bei den vielen Bewohnern asiatischer und afrikanischer Staaten, denen Israel aus seiner Erfahrung heraus praktische Hilfe bei der Entwicklung ihres Heimatlandes leistet. Rund tausend Asiaten und Afrikaner halten sich zu diesem Zweck in Israel auf; etwa tausend Israelis sind lehrend und anleitend in afrikanischen und asiatischen Ländern tätig. Israel braucht selbst Kapital, kann also keine Entwicklungshilfe in Form von Kapitalanlagen leisten. Statt dessen vermittelt es Kenntnisse. Das ist für die Empfängerländer besonders nützlich, weil in Israel in kurzer Zeit ein asiatisches Land erfolgreich entwickelt worden ist und sich noch in zügigem Aufschwung befindet. Dort herrschen vergleichbare klimatische Bedingungen; dort waren Schwierigkeiten zu überwinden, wie sie sich auch in Asien und Afrika stellen. Von der Bewässerung über moderne Methoden der Pflanzenzucht und des Anbaus tropischer Erzeugnisse über die Weiterverarbeitung landwirtschaftlicher Produkte bis zur Schaffung von Industrien, die keinen großen Kapitalsaufwand erfordern und auch in dürftige Umgebung gebracht werden können, reicht die Skala dessen, was Israel zeigen kann. Es tut aber außer der praktischen Anleitung auf den Gebieten der Wirtschaft, der Landwirtschaft, des Verkehrswesens und der Verwaltung noch mehr: Es zeigt, daß mit der Modernisierung eines Landes und dem Entstehen einer Industrie auch bestimmte gesellschaftliche und politische Probleme gelöst werden müssen, wenn nicht erhebliche Spannungen auftreten sollen, die einen jungen Staat aufs schwerste erschüttern können. Zu diesem Zweck unterhält die Histadruth ein Asiatisch-Afrikanisches Institut für Arbeiterfragen, in dem die Methoden genossenschaftlicher Selbsthilfe und Zusammenarbeit, die Grundbegriffe gewerkschaftlichen Zusammenschlusses und demokratischer Selbstverwaltung von der Dorfgemeinde an gelehrt werden. Nur so kann ein Rahmen für die Heranbildung einer politischen und gewerkschaftlichen Führungsschicht in freihetlichem Geiste geschaffen werden, ohne deren Existenz kommunistische Aktivität erfolgreich eindringen könnte.

Leider konnte dieser für das kleine Land beachtliche Entwicklungsbeitrag noch nicht

für die Länder der arabischen Umgebung nutzbar gemacht werden. Von den Gründen dafür war schon die Rede. Es wäre ein Segen, wenn sich das Verhältnis zwischen Israel und den arabischen Staaten normalisieren könnte. Ben Gurion hat früher einmal sogar den Eintritt Israels in die Vereinigte Arabische Republik als ernsthaftige Möglichkeit angedeutet. Heute ist dafür keine Chance zu sehen, verzehren die arabischen Staaten und Israel einen erheblichen Teil ihres Volkseinkommens für gegeneinander gerichtete Rüstungsanstrengungen. Beiden wäre mit einer Normalisierung der Verhältnisse gedient. Die arabischen Völker hätten nichts zu fürchten, wenn Israel in Frieden leben und seine Erfahrungen seiner unmittelbaren Umgebung zur Verfügung stellen könnte.

Der in Israel zurückgebliebene Teil der arabischen Bevölkerung von etwa einer viertel Million hat einen höheren Lebensstandard als die Araber in den arabischen Staaten. Dennoch ist es schwer, die arabische Bevölkerung, welche die Israelis als Eindringlinge empfindet, mit dem jungen Staat ganz zu versöhnen. Es gibt arabische Parteien und arabische Vertreter in den kommunalen Parlamenten. Die islamischen Gerichte wurden schon erwähnt, Arabische Schulen und Kindergärten sind eine Selbstverständlichkeit. Dennoch bleibt ein Stachel, der wohl erst dann endgültig verschwindet, wenn mit der arabischen Umgebung Frieden geschlossen ist. Daß die Araber nicht zum Heeresdienst herangezogen werden, wird vielfach als Diskriminierung empfunden. Für Israel ist das ein Sicherheitsproblem, und außerdem möchte man die arabische Bevölkerung im Notfall nicht in Gewissenskonflikte stürzen. Die in Israel lebenden Drusen dagegen stellen einen wertvollen Bestandteil der israelischen Armee.

Dem deutschen Besucher fallen die Parallelen zur Lage Berlins auf. Dabei denke ich nicht einmal so sehr an das geteilte Jerusalem. Dort gibt es keinerlei nennenswerten Kontakt zwischen den Menschen in den beiden Teilen der Stadt. Der einzige, sorgsam überwachte Übergang am Mandelbaumtor steht nur wenigen Besuchern, meist Fremden, offen. Es haben sich zwei ganz unterschiedliche Städte gebildet. Die Parallele zu Berlin drückt sich vielmehr sehr deutlich in der Lage des ganzen Landes mit seiner Bevölkerung aus. Israel ist rundum von arabischen Staaten umgeben, mit Ausnahme der Meeresküste. Das Land ist so klein, daß man nach kurzer Zeit überall an die Grenzen stößt. Wenn es zu eng wird, der kann nicht in die Umgebung reisen, sondern er muß über das Meer oder in die Luft. Das Gefühl, durch den Druck besonders eng miteinander verbunden und auf-

einander angewiesen zu sein, der ständigen Bedrohung auch auf lange Zeit ins Auge sehen zu müssen, sich mit Schikanen herum-schlagen zu müssen und dennoch ein Schau-fenster einer überlegenen Lebensform zu sein, das alles erinnert an Berlin.

Hinzu kommt, daß sich im Lande ein gut Teil der kulturellen Tradition jener Berli-ner erhalten hat, die in grausamer Zeit aus der deutschen Hauptstadt verjagt worden sind. Die Ähnlichkeit der Lage ist es wohl, das Bewußtsein, ähnliches Schicksal zu tragen, die über die bitteren Ereignisse jüngster Vergangenheit hinweg in Israel ein besonderes Verständnis für Berlin und seine Bevölkerung und ein starkes Gefühl der Solidarität mit Berlin geschaffen haben. Mehr als der Wiedergutmachungsgesetz-

gebung ist es wohl den Berlinern zu ver-danken, daß die schwere Last des Mißtrau-ens um einiges geringer werden konnte. Dabei blickt man wegen ihrer historischen Leistungen im Kampf für die Demokratie und gegen Unterdrückung und antisemi-tische Unmenschlichkeit mit großem Ver-trauen auf die deutsche Sozialdemokratie. Von ihr wird eindeutiger noch als von anderen Kräften in Deutschland erwartet, daß sie die demokratische Entwicklung auf deutschem Boden festigt.

Der Eichmann-Prozess kann eine neue Welle der Bitterkeit auslösen. Für beide Völker wird viel davon abhängen, wie dar-über berichtet wird und in welcher Weise Schlußfolgerungen aus den erneut ins gralle Licht tretenden Tatsachen gezogen werden.

Hilfe für die Entwicklungsländer

Ist eine Forderung unserer Zeit.

Die Zeitschrift

THE NEW SOCIALIST

erscheint in englischer Sprache in Neu-Delhi und infor-miert hervorragend über Politik, Wirtschaft und Kultur in Asien und Afrika

Halbjahresabonnement 6,— DM

Zu beziehen durch das

AUSLANDSREFERAT DER SPD, BONN

Friedrich-Ebert-Allee 170

Ein schlechtes Schulbuch

Gilbert Corman O. P.: „Kleine katholische Soziallehre“. Zwei Bände broschiert. Ludgerus-Verlag Hubert Wingen KG, Essen 1960, je 64 S., je 1,20 DM.

Der Dominikanerpater Gilbert Corman, der als Tagungsleiter der Dortmunder „Kommende“, dem Institut für katholische Sozialarbeit, bekannt geworden ist, hat in Anlehnung an „Herders Sozialkatechismus“ von E. Welty die katholische Soziallehre in — wie er meint — „knappen Thesen“ dargestellt. Dabei hat er im ersten Band „Mensch in der Gesellschaft“ gleich in Stichworten die geschichtlichen Hintergründe der Sozial-Enzykliken mitgeteilt. Im zweiten Band „Kirche in der Gesellschaft“ fällt auf, daß Corman in Übereinstimmung mit Welty, Auer, Neill-Breuning, David und Fuchs die Mitbestimmung als eine Naturrechtsforderung bezeichnet.

Corman bezieht die Christen mit ein in den Kreis derer, die es erst wieder lernen müßten, aufeinander zu hören. Er führt den bedauerlichen „Ausfall des Christentums beim Bau der Neuen Welt“ (I/13) als eine Ursache unserer heutigen Krise an, und er zitiert unbefangenen Nichtkatholiken wie etwa Radbruch und Gustav W. Heinemann. Die SPD gilt ihm (Band I/22) seit 1891 als marxistisch, während in Band II/59 schon 1875 mit dem „Untergang des Werkes von Lassalle“ (sic) der „Stieg des marxistischen Systems“ beginnt. Solche Flüchtigkeiten würde man übersehen, doch findet Corman gar keine Zeit, die weitere Entwicklung in der SPD nachzuzeichnen. Der Satz „Die Vorbehalte der Sozialisten gegen die Marktwirtschaft schließen eine Anerkennung dieses ertragreichen Produktionssystems nicht aus“ steht beziehungslos da, und er gibt Corman denn auch nur die Frage auf, ob die Sozialisten „das glaubwürdig machen können: eine soziale Marktwirtschaft mit linken Vorbehalten“ (Band II/64).

Die beiden Bändchen tragen das Imprimatur vom Juli 1959, einer Zeit also, als die Dokumente einer Neuordnung der SPD — wenn auch noch nicht in der letzten, der Godesberger Fassung — längst vorlagen. Als Schulungsmaterial mögen die Bändchen ein Gewohnheitsrecht auf Zurückbleiben hinter der Aktualität beanspruchen, sie nehmen auch in ihrer eigentümlich unpersönlichen und dürren Argumentationsweise Rechte für sich in Anspruch, die man Schulbüchern (warum

eigentlich?) zugesteht. Wenn aber Corman zum Schluß schreibt, es sei „tragisch, daß aus einer Verkennung der eigentlichen und letzten Bestimmung des Menschen und der Gesellschaft der Sozialismus eine fruchtbare Begegnung mit der Kapitalismuskritik des Katholizismus verfehlt“, dann hat der Autor der Schulungsbroschüren doch wohl allzu reichlichen Gebrauch von dem gesunden Schlaf auf dem Katheder gemacht. Wer solches als letztes Wort von sich gibt, wird als Gesprächspartner uninteressant, wie er auch — bei nur etwas hellen Schülern — als Lehrer kaum wird bestehen können.

Wilhelm Ingsand, Bielefeld

Unser Leben morgen

J. K. Galbraith: „Gesellschaft im Überfluß“, Droemersche Verlagsanstalt Th. Knauer Nachf., München, Zürich 1959, 382 S., 16,80 DM.

M. Wassiljew und S. Guschtschew: „Reportage aus dem 21. Jahrhundert. So stellen sich sowjetische Wissenschaftler die Zukunft vor“, Nannen-Verlag, Hamburg 1959, 263 S., 9,80 DM.

Diether Stolze: „Den Göttern gleich. Unser Leben von morgen“, Verlag Kurt Desch, Wien, München, Basel 1959, 326 S., 17,50 DM.

Erwin Erasmus Koch: „Die neuen Götter“. Dr. L. Muth Verlag, Düsseldorf 1959, 303 S., 15,80 DM.

Die Arbeitsgemeinschaft sozialdemokratischer Akademiker veranstaltete 1956 in München unter dem Titel „Revolution der Roboter“ eine Vortragsreihe, in der Wissenschaftler und Politiker zu den technischen, wirtschaftlichen, sozialen, medizinischen und politischen Problemen im Zeitalter der Automatisierung und des Atoms Stellung nahmen. „Wir Sozialisten“, erklärte Fritz Erler am Schluß seines Vortrags, „stellen mit einem gewissen Stolz fest, daß die technische Entwicklung uns die Möglichkeit gibt, unser Ziel zu erreichen, nämlich eine neue höhere Stufe der menschlichen Gesellschaft zu erklimmen, die natürlich neue Probleme, neue Schwierigkeiten hat... Unsere Einsicht, unser Bewußtsein, unser Mut und unsere Arbeit sind erforderlich, Schädliches zu verhindern, der Entwicklung das gesunde Bett zu geben, aus den Möglichkeiten der Gegenwart eine menschliche Zukunft zu ge-

stalten. Das ist die Aufgabe des Sozialismus im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution.“

Die Hypothesen, die in diesem Zusammenhang damals von sozialdemokratischen Akademikern aufgestellt worden sind, wurden jetzt durch einige populärwissenschaftliche Bestandsaufnahmen in Buchform erweitert. Der technische Fortschritt bis zur Automatisierung erfordert in erster Linie die Lösung wirtschaftlicher Probleme. Er verlangt eine Wirtschaftspolitik der Vollbeschäftigung mit steigenden Löhnen und steigender Kaufkraft, mit einer anständigen Altersversorgung, die die Alten und Schwachen beim Ausscheiden aus dem Produktionsprozeß nicht auch noch als Konsumenten ausfallen läßt, mit einer entsprechenden Steuerpolitik, kurz: das Gesamtkonzept einer Wirtschaftspolitik, die auf der ständigen Ausdehnung der Volkswirtschaft beruht.

Professor Galbraith von der Harvard-Universität hat in seinem Buch die Grundsätze und Methoden, nach denen die kapitalistische Wirtschaft bisher arbeitete, eingehend untersucht und kommt zu dem Schluß, daß es höchste Zeit sei, sie zu revidieren. Das herkömmliche Wirtschaftskonzept wird klar analysiert. Doch dann beschränkt sich der Verfasser leider auf einige wenige prinzipielle Vorschläge, die ein wenig dürftig anmuten im Hinblick auf die enorme Bedeutung des aufgeworfenen Problems. So lesenswert die genannte Analyse für den Fachmann wie für den Laien ist — ein Rezept für die hochindustrialisierte Volkswirtschaft der Zukunft läßt das Werk vermissen. Logik ist zwar ein Prinzip, aber noch kein Ausweg.

Das, was Sigmund Freud das „Unbehagen in der Kultur“ genannt hat, manifestiert sich für Galbraith mit Recht in einer Strukturkrise der modernen Wirtschaft. Es ist notwendig, diese Erkenntnis zu unterstreichen. Deshalb muß das Buch — trotz der Einwände — begrüßt werden, zumal es brillant und oft humorvoll geschrieben ist. Seine deutsche Bearbeitung stammt von Rudolf Mühlenzl, dem Wirtschaftsredakteur des Bayerischen Rundfunks.

Die Antwort, die Galbraith nicht gibt, lautet nach den Worten des Bödaler Professors Edgar Salin so: „Atomenergie und Automation erfordern ein hohes Maß von zentraler Planung und zentraler Leitung, wenn alle destruktiven Folgen ausgeschlossen und die konstruktiven Möglichkeiten verwirklicht werden sollen. In Freiheit zu planen, das will... erst gelernt sein, und es wird daher der einmütigen und verantwortungsvollen Zusammenarbeit von Physikern und Chemikern, von Ökonomen und Soziologen, von Unternehmern und Gewerkschaften bedürfen, damit auch die Wirtschaftspolitik die Aufgaben, die Ver-

heifungen und die Gefahren der Atomzeit rechtzeitig erkennt und das Notwendige rechtzeitig plant und tut.“

*

Welche Perspektiven sich nun aus der revolutionären Entwicklung der Technik, die ihren Höhepunkt noch längst nicht erreicht hat, für die Zukunft eröffnen, darüber berichten zwei Bücher, die beide von Journalisten geschrieben wurden und die eigentlich zusammengehören wie der linke Schuh zum rechten: Wassiljew und Guschtschew „Reportage aus dem 21. Jahrhundert“ und Stolz „Bericht über unser Leben von morgen „Den Göttern gleich“.

Kurz vor dem 40. Jahrestag der sowjetischen Oktoberrevolution, 1957, bevor der erste künstliche Erdtrabant ins Weltall geschossen wurde, schickte die „Komsomolskaja Prawda“ zwei ihrer Redakteure, Wassiljew und Guschtschew, auf eine „Dienstreise in die Zukunft“. Die beiden interviewten 29 führende Wissenschaftler ihres Landes, Gelehrte aller naturwissenschaftlichen und technischen Disziplinen über ihre Vorstellung von der Zukunft der Menschheit.

Nach den Erkenntnissen und Wünschen der sowjetischen Wissenschaftlerprominenz soll die Welt im kommenden Jahrhundert etwa so aussehen: Wichtigster Grundstoff ist das Erdöl, das sich nie erschöpft, denn es kann auch künstlich erzeugt werden. Überhaupt wird jeder beliebige Brennstoff durch Druck auf einen Knopf unmittelbar in Energie umgewandelt. Unter Ausschaltung langwieriger Bearbeitungsprozesse wird Stahl — womöglich gar in Form des gewünschten Erzeugnisses — direkt aus den Erzen gewonnen.

Die Medizin hat Krebs- und Herzgefäßerkrankungen besiegt und widmet sich hauptsächlich der Vervollkommnung des menschlichen Organismus. So wird der Mensch des 21. Jahrhunderts auf Grund bestimmter Fermentzufuhren die Müdigkeitstoxine seines Körpers viel schneller neutralisieren, als es durch Schlaf möglich ist. Fazit: eine Verlängerung der durchschnittlichen Lebenserwartung um zwanzig bis dreißig Jahre. Die Chirurgen operieren mit Ultraschallmessern, ohne daß der Patient den geringsten Schmerz verspürt.

Atom-U-Boote übernehmen den transozeanischen Verkehr. Massenfrachten werden durch Röhrenleitungssysteme befördert. Düsenflugzeuge erreichen 6000 Kilometer je Stunde. Überlandautos sind mit Düsenantrieb und Gasturbinen ausgestattet. Der innerstädtische Verkehr spielt sich mit Trottoirlaufbändern und Hubschraubern ab.

Nach dem Willen der sowjetischen Wissenschaftler wird das Himalajagebirge gesprengt, um eine Verbindung zwischen Nord- und Südasien zu schaffen. Das Klima

wird reguliert. Wüsten erblühen, das ewige Eis an den Polen schmilzt dahin.

Und dann greift die Menschheit nach dem Weltraum: Radiomechanische Raketen landen auf Saturn, Uranus, Jupiter und Pluto. Die Wissenschaftler des kommenden Jahrhunderts werden alle Planeten des Sonnensystems erforschen und den Verkehr zwischen den einzelnen Sternen vorbereiten. Die Basis hierfür ist einer der Satelliten des Jupiter oder des Saturn, von dem ein Flugkörper startet, der Lichtgeschwindigkeit erreicht. Auf den Planeten entstehen gläserne Städte — die erste auf dem Mond — mit Sonnenelektrizitätswerken und künstlicher Luftschicht...

Wie phantastisch muten diese Dinge an! Zeitweilig liest sich das Buch wie ein spannender utopischer Kriminalroman. Aber müssen wir nicht dennoch damit rechnen, daß Technik und Naturwissenschaften vieles von dem, was heute noch Prognose ist, eines Tages verwirklichen werden? Würde nicht auch Jules Verne zu seiner Zeit von vielen als Phantast belächelt?

Auch der junge Publizist Diether Stölze gibt einen Querschnitt durch die modernsten technisch-wissenschaftlichen Erkenntnisse, verliert sich aber leider allzu oft in die einfache Kolportage. Er beschreibt das Paradies, das die Forscher mutmaßlich schaffen wollen (schon der Ausdruck „Paradies“ trifft in diesem Zusammenhang nicht recht zu), als ein glückliches Leben ohne Mühe und Arbeit, als ein Leben des Wohlstandes, ja des Überflusses für alle — um mit einem groben ABER einen scharfen Haken zu schlagen: Hinter dem lockenden Paradies werde ein neues Schattenreich sichtbar, die Hölle einer bis ins letzte geplanten Welt, in der mechanische Gehirne über Leben und Tod entscheiden, in der unsere Wünsche und Gedanken ebenso reglementiert werden wie unsere Liebe oder die Eigenschaften unserer Kinder, einer Welt, in der das Glück chemisch erzeugt wird und in der das Skalpell des Chirurgen den Menschen von jeder Hemmung und Verantwortung zu befreien vermag — mit dem Ziel der Erschaffung eines übermenschlichen, den Göttern gleichen Wesens, das den Menschen ablösen und den Kosmos beherrschen soll. Alles das klingt wie eine direkte Antwort auf die Fortschrittsgläubigkeit sowjetischer Naturwissenschaftler. Doch so gerechtfertigt es sein mag, vor dem Mißbrauch menschlicher Macht zu warnen: So vereinfachend wie in diesem Buch sollte das nicht geschehen.

Um vieles sachlicher und sorgfältiger wirkt Kochs Werk, in dem die jüngsten Entdeckungen der Naturwissenschaft geschildert werden. Der Autor scheut sich nicht, chemische Formeln abdrucken zu lassen, wenn es die Genauigkeit seiner spannenden Berichterstattung erfordert. Dennoch

ist Koch ein souveräner Unterhalter von literarischem Niveau. Von der ersten bis zur letzten Seite dieses Buches hat man den Eindruck, dabei gewesen zu sein in den Laboratorien von Planck, Hahn, Teller, Heisenberg, Kurtschatow und wie „die neuen Götter“ alle heißen. Der Autor beschreibt sie als unsere Mitmenschen bei der Arbeit, mit ihren Sorgen, in ihren Gewissensnöten und ihren Sternstunden. Warnend zeigt er die Gefahren der Radioaktivität auf und läßt über seinen Standpunkt in dieser Frage keinen Zweifel. Aber er sieht auch die „strahlenden Wunder“ der Isotope, ihre Nützlichkeit im Kampf gegen den Krebs, die Möglichkeiten künstlicher Mutationen und den nahegerückten Reaktor Sonne. Koch flößt dem Leser nicht nur Furcht ein, sondern auch die Hoffnung, daß es gelingen möge, die Macht der Atome, die wie ein Alpdruck auf der Menschheit lastet, zu bannen — damit die Welt frei von Angst leben kann.

Dieter Großherr, München

Wettlauf über Hürden

Fritz Baade: „Der Wettlauf zum Jahre 2000“, Gerhard Stalling Verlag, Oldenburg und Hamburg 1960, 304 S., 19,80 DM.

Ost und West werben um die Gunst der Völker Asiens, Afrikas und Südamerikas. Vor diesem Hintergrund ist Baades Buch zu verstehen. Vier Jahrzehnte, die sicher in atemberaubendem Tempo dahinfliegen werden, trennen uns noch von dem Jahr 2000. Viele der erwachsenen Menschen von heute werden dieses Jahr erleben, wenn es die Menschheit überhaupt erleben kann. Und nur eines ist sicher: Es wird dann anders aussehen auf der Erde als heute.

Wie es aussehen könnte, das versucht Baade in einer Mischung von sorgfältiger Analyse der Entwicklungslinien, von vorsichtiger Abschätzung der wichtigsten Faktoren, die eine Rolle spielen könnten, aber auch mit Mut zur Vision abzutasten.

Im Jahre 2000 wird es vermutlich 6 bis 6,5 Milliarden Menschen geben — mehr als doppelt soviel wie heute. Baade, der (wie auch andere Experten) seine eigene frühere Schätzung von 5 Milliarden revidiert, gibt in dem Kapitel über die „Bevölkerungsexplosion“ eine Darstellung des „Bevölkerungsgesetzes des Industriezeitalters“, jenes so wichtigen Zusammenhangs zwischen Industrialisierung, Bildung und Stopp der Bevölkerungsexplosion. Er verwendet mit Vorbehalt die Dreiteilung in die politisch-wirtschaftlich-ideologischen Systeme Ost, West und Entwicklungsländer. Nach diesem Schema wird der Westanteil der Weltbevölkerung im Jahre 2000 bestenfalls 1,2 Milliarden ausmachen; im

kommunistischen Block und in den Entwicklungsländern werden dagegen je 2,6 Milliarden Menschen leben. Baade verschweigt auch nicht die bedenkliche Alternative zu dieser Dreigliederung: Es könnten ja die Entwicklungsländer bis dahin zum Kommunismus-Block gehören. Ein Ost-West-Verhältnis 4:1 wäre die Folge.

Der Autor will den Irrglauben ausdrücken, die Erde könne im Jahre 2000 (und danach) ihre Bevölkerung nicht mehr ernähren. Selbst eine weitere Verdreifachung würde kein Volk zwingen, innerhalb oder außerhalb unseres Planeten nach neuem „Lebensraum“ zu suchen. Baade belegt diese These. Die Welternährungsreserven liegen im ungenutzten Boden, in der Anbautechnik, der Veredelungstechnik, der Düngemittelchemie und in den Reichtümern, die in den Weltmeeren auf ihre Bergung warten.

Eingehende Untersuchungen der gewaltigen industriellen Möglichkeiten runden das Bild ab. (Bedenklich stimmt hier der Hinweis, wie begrenzt vergleichsweise die Reserven an konventionellen Energiequellen auf dem indischen Subkontinent sind. Ist Sonnenenergie der Ausweg?) Es ist im Ganzen ein klares und auch hoffnungsvolles Bild: Wir verfügen über die nötige Technik und die nötigen Bodenschätze, um bei einer rasch wachsenden Weltbevölkerung Hunger und Elend abzuschießen. Baades eigentliche Formel lautet: Die Landwirtschaft ist überbevölkert. Zu viele Menschen stehen sich gegenseitig im Wege und verhindern damit die dringend erforderliche Modernisierung der Landwirtschaft. Abzug der Bevölkerungsüberschüsse aus diesem Bereich in die Industrie (leider unterläßt es Baade, in diesem Zusammenhang auch die wachsende Bedeutung des Dienstleistungssektors zu erwähnen) ist nötig und möglich. Allerdings setzt sie eine weit umfassendere Entwicklungshilfe voraus, als sie bisher von irgendeiner Seite geplant worden ist.

Baade hofft auf eine neue Kulturart der Menschheit, auf die „Abschaffung des Krieges“. Wir hoffen das mit ihm und halten seine These, daß nur Hand in Hand mit der Abrüstung der entscheidende Schritt zu der von ihm mit Recht geforderten „großen Entwicklungshilfe“ getan werden kann, für schlüssig. Aber es heißt die Macht der Unlogik der Ideologien unterschätzen, wenn man Chruschtschows totalen Abrüstungsplan einfach für bare Münze nimmt. Wer das tut, läßt das Verhalten der Sowjets außer acht, wo es wirklich — wie etwa bei den Atomverhandlungen in Genf — um konkrete Abrüstung geht. Hier überzeugt Baade nicht — weiß leider immer noch sein kann, was nicht sein darf.

Aber nicht nur der Rüstungswettlauf ist ein Hemmnis. Auch die Mißdeutung der Koexistenz als „Konkurrenz um jeden

Preis“ (im Osten und teilweise auch im Westen) kann schlimme Folgen haben. Baade plädiert dafür, die EINE WELT nach einem Plan einzurichten. Von der Chance, Elend und Not auszusperrn, bleiben wir weit entfernt, solange wir uns beispielsweise in der Entwicklungshilfe im Zeichen der Ost-West-Konkurrenz sowie der Überschneidungen und Fehlinvestitionen erlauben wie heutzutage.

Klaus Voigt, Bielefeld

Parallelen und anderes

David Granick: „Der rote Manager — Ein Blick hinter die Kulissen der sowjetischen Wirtschaftspraxis“, Econ-Verlag, Düsseldorf 1960, 329 S., 19,80 DM.

Der Titel läßt zunächst weniger vermuten, als uns in diesem Buch geboten wird. Granick untersucht die Entwicklung des sowjetischen Managements und seine Funktionen auf der Grundlage eines Vergleiches mit der industriellen Führungsschicht in den USA.

„Die Liste der grundlegenden Unterschiede zwischen der amerikanischen und der russischen Lebensweise ist lang und braucht hier nicht bis ins einzelne aufgezählt zu werden. Aber es gibt auch Übereinstimmungen, und die findet man besonders auf dem Gebiet der Industriebönomie und der Unternehmensführung.“

Granick versucht, die Fakten in einem historischen und soziologischen Zusammenhang zu sehen. Das Selbstverständnis der Sowjets genügt ihm nicht. In dem großen Unterschied zwischen ihrer Theorie und Praxis würden sich die Volkswirtschaften der UdSSR und der USA nichts nehmen, schreibt der Verfasser. Sich auf Interviews mit geflohenen sowjetischen Wirtschaftsführern zu verlassen, schlen Granick keineswegs ausreichend, da diese Leute nicht als repräsentative Schicht gelten können. Der Autor ist in der UdSSR gewesen und sah viele Dinge genauer und anders, als das dem Touristen und eingeladenen Delegationen möglich ist.

Der sowjetische Manager, der, wenn man den Veblenschen Begriff der „conspicuous consumption“ verwenden will, ein dem amerikanischen Manager vergleichbares Einkommen erhält — und dieselben Magengeschwüre hat und sich um seine Kinder nicht kümmern kann —, ist eng mit der unmittelbaren Produktion verknüpft. Das Prämiensystem z. B. ist mit der Erfüllung des Plansolls gekoppelt. Diese unmittelbare Beziehung kann gefährlich werden. Der Manager eines Betriebes der UdSSR kann für Mißerfolge durch politische Gremien oder auch durch die Planhierarchie zur Verantwortung gezogen werden. Die Sicherheit seines Arbeitsplatzes gegenüber dem des amerikanischen Kollegen ist dadurch viel geringer. Auch seine Entschlei-

dungsbefugnisse auf niedriger Ebene gehen nicht soweit wie die des Amerikaners. Allerdings, meint Granick, habe sich in letzter Zeit gezeigt, daß Industrialeute gegenüber der Partei ihre Sachentscheidungen, besonders was Investitionen anbelange, besser durchzusetzen verstanden.

Heute führen die roten Manager den Kampf um die Legalisierung ihrer Macht. Granick führt systemimmanente Schwierigkeiten an, z. B. Autarkiebestrebungen der einzelnen Fabriken, die nicht auf fremde Nägel und Schrauben angewiesen sein wollen, weil sie diese nur dem Plan nach erhalten, wodurch die rationelle Arbeitsteilung zum großen Teil unter den Tisch fällt, eine Schwierigkeit, die nicht nur die Industriellen gerne behoben sähen, sondern auch die politische Führung. Man ist hier immer noch beim Experimentieren. Sie sieht der Verfasser die Verwaltungsreform von 1957 unter dem Aspekt der Straffung der Zentralgewalt, die um bessere Kommunikation nach unten besorgt war.

Auch über die innerbetriebliche Organisation erfahren wir Vergleichendes. „Sowjetische Führer sind in ihrem starken Glauben an die Mitbeteiligung als Mittel zur Verbesserung der Arbeitsmoral und der Arbeitsleistung den amerikanischen Human-relations-Experten um Jahrzehnte voraus.“ Hierbei handelt es sich unserer Meinung nach allerdings um die höheren Planfunktionäre, die die Initiative von unten gleichzeitig zur Kontrolle des Managements benutzen. Die Fabrikdirektoren lassen sich auch in der UdSSR nicht gerne dreinreden. So ist dieser vermeintliche Vorteil der Russen ein zweischneidiges Schwert. Er führt oft zu Reibereien, die durch höhere Stellen ausgeglichen werden müssen. „Trotz der Gegenkräfte kann jedoch kaum Zweifel bestehen, daß die Mitbeteiligung der Arbeiter in der Sowjetunion beträchtlich weiter geht als bei den amerikanischen Firmen. Das verbürgt schon die offizielle Förderung, die sie genießt.“

Besonders interessant ist die Gegenüberstellung der Aktionäre einer amerikanischen AG und deren Aufsichtsrat mit den Parteimitgliedern der KPdSU und deren Zentralkomitee. Man darf aber trotz prinzipieller Gemeinsamkeiten, die der Autor in den Produktionsphären der beiden Gesellschaftssysteme, wie es scheint, ausschließlich auf Grund empirischer Forschungen entdeckt, die Differenzen nicht aus dem Auge verlieren.

Aber die Schlussfolgerungen des Autors sind dennoch bemerkenswert: „Überdies besteht in keinem der beiden Länder eine spürbare Neigung der Wirtschaftskreise nach einer deutlichen Erweiterung ihrer politischen Macht. In keinem der beiden Länder besteht Grund zu der Annahme, daß Wirtschaftsgruppen auf internationale

politische Geschehnisse und Krisen besonders und anders reagieren als andere Angehörige der Oberschicht ihrer Gesellschaft. Mir scheint, kurz gesagt, daß die Wirtschaft keine besondere Rolle spielt, wenn es darum geht, die Wogen des Gefühls und der nationalen Interessen, die den Frieden der Welt bedrohen, zu besänftigen oder aufzupeitschen.“ Wenn diese Worte so ausgewogen gemeint sind, wie wir sie verstehen wollen, dann bleibt offen, ob Wirtschaft und Oberschicht einer Gesellschaft gleichzusetzen sind.

Der Leser kann sich durch dieses im harmlosen Plauderton geschriebene Buch über die Führer der sowjetischen Wirtschaft informieren, und er gewinnt gleichzeitig ein Bild von den Gesellschaftssystemen der beiden größten Industrienationen der Welt!

Klaus Horn, Frankfurt

Ethischer Sozialismus

Leszek Kolakowski: „Der Mensch ohne Alternative — Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein“, übersetzt von Wanda Bronska-Pampuch, Verlag R. Piper, München 1960, 284 S., 8,50 DM.

Vor vier Jahren waren in dieser Zeitschrift (4. Jg., 4. Heft) die 48 Antithesen Kolakowskis zu lesen, die, an ein Schwarzes Brett der Universität Warszawa abgeschlagen, mit der stalinistischen Praxis abrechneten. Jetzt ist ein Buch von ihm in deutscher Sprache erschienen, eine Sammlung von elf Essays, die, in den letzten vier Jahren in polnischen Zeitschriften veröffentlicht, mit der stalinistischen Theorie ins Gericht gehen.

Wir erinnern uns, daß Leszek Kolakowski, mit 29 Jahren bereits Professor für Philosophie und Chefredakteur der Zeitschrift „Studia filozoficzne“, während des „polnischen Oktober“ im Jahre 1956 entscheidenden Anteil an der evolutionären Umwandlung des totalitären Systems in seinem Heimatland hatte. Kolakowski distanzierzt sich in den veröffentlichten Aufsätzen zuerst von der oktroyierten Lehre des Stalinismus. Er nennt sie den „institutionellen Marxismus“ und versteht darunter eine Doktrin, die von der gerade herrschenden Instanz als die gerade gültige ausgegeben wird. „Das Wort ‚Marxist‘ bezeichnet einen Menschen mit einer ganz bestimmten Geisteshaltung, die durch die Bereitschaft gekennzeichnet ist, Auffassungen zu akzeptieren, die offiziell als verbindlich erklärt worden sind. . . . Der echte Marxist bekennt sich zu Ansichten, deren Inhalt er nicht zu verstehen braucht. Wie jeder Marxist im Jahre 1950 wußte, war die Vererbungslehre Lyssenkos richtig, war Hegels Philosophie eine aristokratische Reaktion auf die Französische Revolution, war Dostojewskij ein ‚verfallener Dekadenzler‘ und Babajewskij ein ausgezeichnete(r) Schriftsteller, war Saworow ein Träger des Fortschritts und

die Resonanztheorie in der Chemie ein überholter Unsinn. Jeder Marxist wußte dies auch dann, wenn er nie eine Erzählung von Dostojewskij gelesen und nie ein Chemiebuch für die Mittelschule durchgearbeitet hatte. Mit all dem brauchte er sich nicht zu befassen, denn der Inhalt dessen, was den Marxismus ausmachte, wurde ja von einer höchsten Instanz allgemein verbindlich dekretiert."

Das weitaus Schwierigere war, eine eigene Position zu erarbeiten. Kolakowski bezeichnet sie als „intellektuellen Marxismus“ und sieht dessen charakteristisches Merkmal in der Beachtung und Anwendung der von Marx entwickelten Methoden bei der gesellschaftlichen Analyse „Vom Standpunkt des intellektuellen Marxismus sieht die Sache beträchtlich anders aus (als vom Standpunkt des institutionellen Marxismus). Es gibt keine und wird niemals eine „einzig wahre marxistische“ Interpretation der stoischen Philosophien geben, ebenso wenig wie eine „wirklich marxistische“ Konzeption der Poesie von Mickiewicz.

Man kann zwar den Versuch machen, die stoischen Philosophien nach marxistischen Regeln zu interpretieren, aber trotz der Anwendung der gleichen historischen Methoden sind doch ganz verschiedene Ergebnisse möglich. Denn die Hoffnung, daß man die Methodologie der Sozialwissenschaften so mathematisieren könnte, daß es möglich wird, aus der Menge der Angaben wie mit einem Rechenschieber immer eindeutig gleiche Ergebnisse zu vermitteln, ist ein verhängnisvoller Wahn. Daher sind die Polemiken, bei den die Forscher sich gegenseitig den Trumpf des „richtigen“ Marxismus aus der Hand reißen, nutzlose Wortspielereien."

Es gibt in den Darlegungen von Kolakowski indes auch Anzeichen dafür, daß ihm selbst diese „marxianische“ Position immer noch zu eng ist und zu unfruchtbar. Er möchte sie erweitert sehen zu jener wahrhaft wissenschaftlichen Einstellung, die uns mit den Ergebnissen und Anregungen von Marx, soweit sie die Probe bestanden haben, genau so unvoreingenommen und behutsam arbeiten läßt wie etwa mit jenen von Descartes, Adam Smith und Kant. Aus dieser Haltung ist seine Aufforderung zu verstehen: „Der Bigotterie, die sich als Treue tarnt, den Skeptizismus entgegenzusetzen, dem Konformismus, der sich als theoretischer Relativismus gibt, das Prinzip der Verantwortung; der opportunistischen Geschichtsphilosophie, die sich als Realismus maskiert, die Pflicht zur individuellen Entscheidung; dem abergläubischen Kult ungeprüfter „geschichtlicher Gesetze“ den Rationalismus; der geistigen Bevormundung und dem sklavischen Gehorsam den Grundsatz des aktiven Engagements."

Politisch vertritt Kolakowski einen „ethischen Sozialismus“ und versucht, ihn theoretisch zu begründen. Er setzt sich nachdrücklich dafür ein, daß die Intellektuellen „in ihrem Denken frei sind. Eine theoretische Arbeit, die durch irgend etwas anderes als durch das Streben nach wirklichem Wissen und durch wissenschaftliche Strenge bestimmt wird, kann einer revolutionären Bewegung nichts nützen: Sie muß also zum Wohle aller frei sein. Daher verteidigen die kommunistischen Intellektuellen (mit denen er sich identifiziert) ein von politischem Druck unabhängiges Denken.“ Vor allem aber geht es ihm um ein Wiederbeleben, um die unbedingte Anerkennung ethischer Werte, die nicht aus dem angeblich erkannten Geschichtsprozeß abgeleitet werden, sondern aus der Personhaftigkeit des Menschen. In diesem Sinne kann er schließlich sagen: „Der ethische Sozialismus ist die Summe der sozialen Werte, deren Realisierung sich den einzelnen Menschen als eine moralische Pflicht aufzwingt.“ Das ist mehr als ein programmatischer Satz aus irgendeiner Parteidoktrin. Das ist Kolakowskis Imperativ für seine Mitbürger. Das ist ein Ruf, der es verdient, gehört zu werden — auch außerhalb des Herrschaftsbereichs der „Partei der Sonnenfinsternis“ oder, wie Kolakowski sie gelegentlich, der Entwicklung voraussend, auch nennt, der „alternden Sekte“.

Helmut Wagner, Stuttgart

Ordnung der Energiewirtschaft

„Die Energiewirtschaft — Struktur, Organisation, Tendenzen“, Band 1 der Schriftenreihe der Forschungsstelle der Friedrich-Ebert-Stiftung, Verlag für Literatur und Zeitgeschehen, Hannover 1960, 360 S., 22,80 Mark.

Die Koordinierung der Energiewirtschaftspolitik ist immer wieder gefordert worden. Auch der Parteitag der SPD in Hannover 1960 hat dazu Stellung genommen. Er verlangte eine unabhängige Sachverständigenkommission, die die Formen und Methoden einer Neuordnung der Energiewirtschaft prüfen und entsprechende Vorschläge unterbreiten soll.

Welche Bedeutung einer Neuordnung der Energiewirtschaft für die Wirtschaftspolitik zukommt, zeigt auch diese von der Forschungsstelle der Friedrich-Ebert-Stiftung vorgelegte Untersuchung. In einer Arbeitsgruppe unter Leitung von Dr. Samuel Karra sind unter Verwendung umfangreichen statistischen Materials die wesentlichen Tatsachen und Thesen zusammengestellt und kommentiert worden. Wir haben es mit einer Bestandsaufnahme über Struktur, Organisation und Tendenzen der einzelnen Zweige der Energiewirtschaft zu tun.

Für die Bereiche von Kohle, Gas und Elektrizität werden jeweils die wirtschaftliche Situation sowie die Ordnungsgrundlagen und Steuerungsmaßnahmen dargestellt. Aufschlußreich ist die Darstellung der Lage auf dem Gebiet der Mineralölwirtschaft. Etwas zu kurz kommt dagegen die mögliche Entwicklung der Atomwirtschaft.

Versucht man, die in der Untersuchung angesprochenen grundsätzlichen Probleme einer Neuordnung der Energiewirtschaft in kurzer Form zusammenzufassen, dann ergibt sich dies: Es zeigt sich ein immer stärker werdender Einfluß privatwirtschaftlicher Interessen. In erster Linie wird man hier auf die wachsende Abhängigkeit von der Marktpolitik der internationalen Ökonome verweisen müssen. Auch in der Atomwirtschaft läßt man in der Bundesrepublik den privatwirtschaftlichen Überlegungen den Vorrang, und selbst in der Elektrizitätswirtschaft sollen die privaten Einflüsse — zum Beispiel im Rahmen der Reprivatisierung — stärker zum Zuge kommen. Diese Zurückdrängung des öffentlichen Einflusses in der Energiewirtschaft kann im Hinblick auf die Koordinierung der Energiewirtschaftspolitik nicht ohne nachteilige Folgen bleiben. So stellt sich der öffentlichen Hand die Aufgabe, und diese Schlussfolgerung der Untersuchung wird man unterstreichen müssen, die sich abzeichnenden Tendenzen der Verstärkung des privatwirtschaftlichen Elementes in der Energiewirtschaft sorgfältig zu beobachten und zu steuern.

Die ausgezeichnete Arbeit der Forschungsstelle der Friedrich-Ebert-Stiftung wird dazu beitragen, die Diskussion über die Neuordnung der Energiewirtschaft anzuregen und zu vertiefen. Ihr Wert für den Leser hätte durch ein Sachregister noch erhöht werden können.

Dr. Kurt N e m i t z, Bad Godesberg

Motor oder Ersatzbefriedigung?

„Der Zweite Bildungsweg im sozialen und kulturellen Leben der Gegenwart“. Hg. v. Ralf Dahrendorf und Heinz-Dietrich Ortlieb. Zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für Gemeinwirtschaft, Hamburg. Verlag Quelle & Meyer, Heidelberg 1959. XXV, 313 S., 19,50 DM.

In der bildungspolitischen Diskussion, die in Westdeutschland wie in fast allen Industrieländern geführt wird, spielen die Probleme des sogenannten Zweiten Bildungsweges eine große Rolle. Es ist zu begrüßen, daß die Akademie für Gemeinwirtschaft dazu das Wort nimmt. Schon in der Gliederung des Bandes wird — mehr als in manchem der Einzelbeiträge — deutlich, daß die Herausgeber das Gespräch über den Zweiten Bildungsweg in die Diskussion um das ganze Erziehungswesen hineinstellen und eine isolierte Betrachtung vermeiden

wollen. So ist der zweite Teil der Schrift zum Teil der Bildungsproblematik der modernen Gesellschaft überhaupt gewidmet. Nach einer allgemeinen bildungssoziologischen Einführung durch Dahrendorf folgt ein Beitrag von Professor W a n k e über die pädagogischen und psychologischen Aspekte des Zweiten Bildungsweges. Diese werden ergänzt durch eine Untersuchung der Rolle der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften in unserem Bildungskanon. Bruno Molitor äußert sich zur sozialpolitischen Problematik des Bildungssystems. Den Abschluß dieses Teils bilden Darstellungen über das Erziehungswesen in der Sowjetunion und in Indien. Der dritte Teil enthält zahlreiche Beiträge zu Einzelfragen des Zweiten Bildungsweges.

Einführend und zusammenfassend zugleich ist das, was Ralf Dahrendorf dem Sammelband vorangestellt hat. Man sollte es nach der etwas verwirrenden Lektüre der Einzelbeiträge noch einmal lesen. Vor allem in drei Bereichen sieht Dahrendorf den besonderen Beitrag des Zweiten Bildungsweges: In der Ausschöpfung der Talente, in der Angleichung der Startchancen und in der Revision des traditionellen Bildungskanons (Verhältnis von Bildung und Beruf). Wichtiger noch scheint uns seine Feststellung: „Hinter allen Problemen, zu deren Erörterung der Zweite Bildungsweg Anlaß gibt, steht wohl stets der Wunsch nach einer Revision des traditionellen Bildungsweges. Hier finden wir in der bildungspolitischen Diskussion in Deutschland binahe so etwas wie ein Phänomen der (sit venia verbo) „Ersatzbefriedigung“: Das Ungenügen an den bestehenden Erziehungseinrichtungen des Ersten Bildungsweges äußert sich nicht in deren Kritik und Reform, sondern in der etwas resignierten Forderung nach „etwas völlig Neuem“, nämlich einem Zweiten Bildungsweg.“ (S. XX) „Bei aller gewiß begründeten Begeisterung für die Chancen des Zweiten Bildungsweges darf doch nie übersehen werden, daß dieser vorwiegend ein Symptom und nicht eine Patentlösung der Bildungsprobleme unserer Zeit darstellt.“ (S. XXIV) Diese Ansicht — freilich mit einem etwas anderen Akzent — bestätigte Professor Adolf Schwarziöse durch das, was er auf einer Tagung der „Sozialistischen Hochschulgemeinschaft“ ausführte: „Die Entwicklung könnte tatsächlich dahin gehen, daß die Forderung nach Einrichtungen für den Zweiten Bildungsweg überflüssig wird, weil der konkrete Inhalt dieser Forderungen nicht nur im Gegensatz zum Ersten Bildungsweg, sondern in der ganzen Breite unseres Bildungswesens verwirklicht werden kann. Das wäre vielleicht sogar eine wünschenswerte Entwicklung. Bislang sind wir aber noch nicht so weit. Vorläufig ist die Parole

vom Zweiten Bildungsweg als polemischem Gegensatz zum Ersten gerade in ihrer betonten Frontstellung und in ihrer gesellschaftspolitischen Aggressivität ein wirkungsvoller und unersetzbarer Motor, um die notwendig gewordenen schulpolitischen Entscheidungen herbeizuführen und die schulpolitische Entwicklung im Gang zu halten."

Ob der Zweite Bildungsweg Motor oder „Ersatzbefriedigung“ wird, ist gerade nach der Veröffentlichung des Rahmenplanes des „Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen“ wichtig. Die Publikation der Akademie für Gemeinwirtschaft und die kleine Schrift der „Sozialistischen Hochschulgemeinschaft“, die den Vortrag von Schwarzlose und einen Beitrag von Prof. Ernst Schütte über die pädagogischen Voraussetzungen des Zweiten Bildungsweges enthält, sind vortrefflich geeignet, den Bezug der Fragen des Zweiten Bildungsweges auf die allgemeinen Bildungsprobleme sichtbar zu machen. Auf die ausführliche Bibliographie in der Veröffentlichung der Akademie sei hingewiesen.

Dr. Horst Heidermann, Bonn

Über die bürgerliche Literatur

Hans Mayer: „Von Lessing bis Thomas Mann. Wandlungen der bürgerlichen Literatur in Deutschland.“ Verlag Günther Neske, Pfullingen 1959, 414 S., 19,80 DM.

Die in diesem Band gesammelten Beiträge Hans Meyers zur deutschen Literaturgeschichte sind z. T. aus besonderen Anlässen und Gelegenheiten entstanden, aus früheren Veröffentlichungen Meyers übernommen, z. T. eigens für diesen Sammelband geschrieben worden. Trotzdem ist ein in sich geschlossenes und in den Grundpositionen einheitliches Werk entstanden, das „einige Konstanten der deutschen Literaturentwicklung sichtbar werden“ läßt, „die man gern zu übersehen pflegt.“

Die Einleitung „Grundpositionen: Außenwelt und Innenwelt“ schlägt das Thema an: „Einzelsatire gegen Gesamtsatire; gleichnishaftes Einzelschicksal statt der gesellschaftlichen Gesamtdarstellung; Ausbildung der Innerlichkeit statt Veränderung einer unwürdig und lebensanwert(!) gewordenen Außenwelt; äußerste Subjektivität des Erzählens statt des objektiven epischen Panoramas; philosophischer Optimismus verstanden als Selbstbecheidung und Einordnung, so daß Voltaires Candide, der sich eben hiergegen gewandt hatte, bei Novalis schließlich fast als Schimpfwort gebraucht wird: Die Philosophie des deutschen Idealismus nimmt dies alles auf und reicht es hinüber zur deutschen Klassik durch Kant (teilweise auch durch Hegel), zur deutschen Romantik durch Fichte und Schelling. Der englische Empiris-

mus wird ebensowenig wirksam wie der französische Materialismus eines Holbach oder Helvetius: Darin stimmt der junge Schiller der „Räuber“ mit einem Plebejer wie Ulrich Bräker durchaus überein. Die Antithesen Materie und Geist, Wirklichkeit und Idee, Außenwelt und Innenwelt erweisen sich als die Grundpositionen der bürgerlichen Literatur in Deutschland.“

Beginnend mit Johann Gottfried Schnabels Romanen, über Lessing, Ulrich Bräker, Schillers Vorreden zu den „Räubern“ wird dieser Grundgedanke weitergeführt, differenziert und modifiziert. Es folgen Kapitel über „Goethes Begriff der Realität“ und „Goethe und Hegel“. Wohl nicht zufällig bleibt gerade der Abschnitt über Goethe und Hegel, der zuerst als akademische Antrittsrede am 20. Juli 1949 in Leipzig gehalten wurde, in seinen theoretischen Bemerkungen wie auch in der Durchführung problematisch. Man wird von dem Eindruck nicht frei, als habe der Autor hier sein (bei aller Betonung der soziologischen Aspekte der deutschen Literaturentwicklung stets abgewogenes) Urteil zugunsten einer dogmatischen Captatio benevolentiae strapaziert. Die Darstellung führt weiter über E. T. A. Hoffmann, Immermanns Epigonen, Heinrich Heine, den deutschen Roman im 19. Jahrhundert, C. F. Meyers „Jürg Jenatsch“, das Märchen bei Goethe und Gerhart Hauptmann hin zu Thomas Manns „Doktor Faustus“ — als Roman einer Endzeit und Endzeit des Romans. Das Kapitel über Thomas Mann ist Höhepunkt und Endpunkt der Darstellung zugleich. Auf wenigen Seiten gelingt hier Mayer eine zusammenfassende Interpretation von bemerkenswerter Intensität. Er schließt diese Betrachtung mit dem Satz: „Es gibt keine Unordnung der Seele und der Gesellschaft, die in sich nicht Elemente möglicher Ordnung enthalte. In solcher Art verstand Thomas Mann in seiner Rede über „Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrungen“ den neuen Humanismus, der „viel erfahren, durch vieles hindurchgegangen, alles Wissen ums Untere und Dämonische hineinnahm in seine Ehrung des menschlichen Geheimnisses.“

Der Rezensent ist kein Literaturwissenschaftler. So mag ihm abschließend die Bemerkung eines Laien gestattet sein: Meyers Buch ist ein Werk der Literaturwissenschaft, das einen veranlaßt, erneut zu den großen Werken deutscher bürgerlicher Literatur zu greifen. Man darf die Fortsetzung des Bandes „Deutsche Literatur nach dem zweiten Weltkrieg“ mit Spannung erwarten.

Der Band ist auch in der Sowjetzone (im Verlag Rütten und Loening) erschienen.

Dr. Horst Heidermann, Bonn

Die Judenverfolgung in Bildern

Gerhard Schoenberner: „Der gelbe Stern. Die Judenverfolgung in Europa 1933 bis 1945“. Verlag Rütten & Loening, Hamburg 1960. 224 S., 16,80 DM.

Die Literatur über die Konzentrationslager ist in den letzten Jahren umfangreich geworden. Ein Zweifel an dem Ausmaß des Verbrechens ist nicht mehr möglich. Der Streit um vier oder sechs Millionen vernichtete Juden, wie er in abseitigen Blättern mit nationalsozialistischer Tendenz entfacht zu werden versucht, ist müßig.

Nun mag es immer noch Gemüter geben, die nach mehr Gewißheit verlangen — nach Bilddokumenten. Im Zeitalter der Illustrierten und des Fernsehens ein verständlicher Wunsch zudem. Diese Lücke in der bisherigen Literatur über die NS-Verbrechen hat Schoenberner geschlossen. Die 196 Bild-dokumente verraten in der Zusammenstellung einen sicheren Blick und eine um Objektivität bemühte Anteilnahme. Schoenberner gehört der jungen Generation an, die nach 1945 mit der nationalsozialistischen Wirklichkeit konfrontiert und desillusioniert wurde.

Seit einigen Monaten wandert — von Berlin ausgehend — die Ausstellung „Die Vergangenheit mahnt“ durch die westdeutschen Städte. Bei ihrer Vorbereitung hat Schoenberner begonnen, diese Bilder zu sammeln. Ihre überwiegende Zahl wurde von den SS- und Gestapo-Schergen aufgenommen. Die Originale liegen heute in den Archiven von Paris oder Moskau, von Belgrad oder London. Der Bildband gehört vor allem in Schülfer- und Lehrerbibliotheken. Der Schock, den einzelne Fotografien auslösen werden, ist heilsam — im Gegensatz zu den brutal-erotischen Exzessen, die trotz Selbstkontrolle und Schmutz- und Schundparagrafen immer noch ungehindert unsere Jugendlichen erreichen.

Schoenberner propagiert keine deutsche Kollektivschuld. Die Regie der antisemitischen Aktionen durch die NS-Behörden und ihre Durchführung durch SS und SA wird belegt. Zur Reichskristallnacht heißt es: „Die Bevölkerung verhielt sich den Demonstrationen gegenüber passiv.“ So sehr die Situation damals zu einer solchen Haltung zwang, heute ist sie nicht mehr angebracht. Passivität gegenüber intellektuell Mitschuldigen an der Judenverfolgung würde eines Tages ähnliche Konsequenzen haben. Das Echo, das dieses Buch bisher gefunden hat, beweist, wie notwendig seine Veröffentlichung war.

Dr. Kurt Koszyk, Dortmund

Ein Vermächtnis

Max Hirschberg: „Das Fehlurteil im Straf-prozess. Zur Pathologie der Rechtsprechung.“ W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1950, 183 S., 17,80 DM.

Die Richter legen Wert auf ihre Unabhängigkeit. Da ihnen im demokratischen Rechtsstaat keine Staatsgewalt Weisungen erteilt oder Anregungen gibt, ist damit häufig nichts anderes als Freiheit von Kritik gemeint. Notwendig wäre daher Selbstkritik, doch ist auf sie kein Verlaß. Die Lücke muß die kritische Literatur füllen; sie erschöpft sich jedoch hierzulande fast ausschließlich im spezifisch Juristischen. Sie macht so gut wie nie die Abhängigkeiten des Richters von den irrationalen Faktoren seines eigenen Lebens bewußt; sie nennt nicht die Vorurteile, Interessen, Affekte und unbewußten Motive, die ihn bestimmen. Tolstoj läßt in seiner „Auferstehung“ ein Fehlurteil ergehen, weil einer der Richter an einem Magenkatarrh leidet, mürrisch und schlecht gelaunt ist. Sello hat 1911 über die „Irrtümer der Strafjustiz und ihre Ursachen“ und Max Alsborg 1913 über „Justizirrtum und Wiederaufnahme“ geschrieben. Der um die Pathologie der Strafrechtsprechung verdiente Professor Karl Peters in Münster hat als erster das Fehlurteil in seinem Lehrbuch über den Strafprozeß (1952) einer Darstellung für würdig gehalten. Zu nennen bliebe noch Mostars „Unschuldiger verurteilt“ (1956). Dagegen besitzt das Ausland umfassende, in Deutschland ziemlich unbekanntere Darstellungen der Fehlurteile.

Hirschberg, einer der führenden Verteidiger in der Weimarer Zeit, legt ein weit-schichtiges Material aus aller Herren Ländern vor. Die Untersuchung beschränkt sich fast ausschließlich auf Fehlurteile, die im Wiederaufnahmeverfahren als Justizirrtümer oder „Justizmord“ anerkannt worden sind. Voraussetzung für den Erfolg seiner Untersuchung ist, wie er schreibt, daß „die Strafjustiz, und zwar nicht nur die Verteidiger, sondern auch die Richter von den Ergebnissen einer solchen Analyse Kenntnis nehmen.“ Es wäre zu wünschen. Das Buch ist jedoch keineswegs nur für Fachjuristen bestimmt.

Hirschberg legt besonderes Gewicht auf die Verwertung der Psychoanalyse, weil — nach ihm — das Unterbewußtsein durch hartnäckige Vererbung primitive, asoziale, tierische Triebe birgt, die durch Milieueinflüsse aktualisiert werden können. Er lehnt daher auch ein Vergeltungsstrafrecht ab. „Eine Strafjustiz der Zukunft wird die tieferen, in der Persönlichkeit liegenden Motive erforschen und hinreichendere Behandlungsmethoden anwenden als die kurzzeitige Freiheitsstrafe. Einen Exhibitionisten 4 Wochen einzusperrn, statt ihn durch einen Psychoanalytiker behandeln zu lassen, ist doch der Gipfel der Sinnlosigkeit.“ Zu ähnlichen Resultaten gelangt übrigens auch die gleichzeitig erschienene Schrift de Boors „Über motivisch unklare Delikte“ (Heidelberg 1959), mag de Boor sich auch dem bei deutschen Juristen und Psychiatern

noch üblichen Ton in höherem Maße anpassen als es Hirschberg — in amerikantischer Weise offenherzig und mutig — tut.

Der zweite Teil des Buches ist den Fehlerquellen im politischen Prozeß gewidmet. Hirschberg läßt die Fehlurteile in der Weimarer Republik Revue passieren. Der Historiker, Soziologe und Psychologe dieser Zeit kann an der ausführlichen Darstellung dieser schändlichen Prozesse nicht vorübergehen. Behandelt werden der Prozeß wegen Beleidigung Eberts und die Prozesse gegen die Mörder Karl Liebknechts, Rosa Luxemburgs, Eisners, Erzbergers und Rathenaus. Die Fememorde und der Hitler-Putsch 1923 stellen ein besonders trauriges Kapitel dar. Im Fechenbach-Prozeß wegen angeblichen Landesverrats hat sich Hirschberg als Verteidiger besonders verdient gemacht.

Hirschberg kommt zu dem Schluß: „In der Weimarer Republik standen die Richter dem neuen demokratischen Staat in ihrer Mehrzahl ablehnend gegenüber. Die politischen Ansichten, von denen die vorgelegten Entscheidungen getragen waren, verraten eine engstirnige, von der politisch gleichgesinnten Umgebung bedingte Einstellung zu den politischen Fragen. Die Kompliziertheit der politischen Probleme war diesen Richtern unbekannt. Ihr politischer Horizont reichte meist nicht über den Leitartikel ihrer Tageszeitung und die Gespräche mit gleichgesinnten rechtsstehenden Personen ihrer nächsten Umgebung hinaus. Der Versuch, Deutschland zu einem demokratischen Rechtsstaat zu machen und die auf den Sturz der bestehenden Verfassung eingeschworenen rechtsradikalen Politiker und Organisationen zu bekämpfen, war ihnen unerwünscht und verhaßt. Die Strafjustiz hat verkannt, daß ein einziger durch ein Fehlurteil begangener Rechtsbruch, wie schon Ihering gelehrt hat, die Verfassung und den Rechtsstaat aufhebt. Die Justiz ist also für die Hitlerkatastrophe mitverantwortlich.“

Hirschbergs Buch ist den künftigen Kämpfern gegen die Fehlurteile als Vermächtnis gewidmet.

Dr. Fritz Bauer, Frankfurt

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Hermann - Luchterhand - Verlages, Neuwied am Rhein, bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

rororo

Romane 1,90

D'Arcy Niland, Shiralea
 • J. Hougron, Asiatische Nächte
 • Grace Metalious
 Die Leute von Peyton Place
 Rumer Godden
 Uralt der Wind vom Himalaja

Klassiker 1,90

• Friedrich Schiller, Wallensteins Lager / Die Piccolomini / Wallensteins Tod / Dokumente

Wissenschaft 2,20

Albert K. Cohen
 Kriminelle Jugend

Dmitrij Tschizewskij
 Zwischen Ost und West
 Russische Geistesgeschichte II:
 18. - 20. Jahrhundert

Monographien 2,50

FRIEDRICH HÖLDERLIN

• Doppelbände

Prospekte direkt vom Rowohlt Taschenbuch Verlag Reinbek bei Hamburg

In jeder Buchhandlung

Neu im März

DIE AUTOREN DIESES HEFTES

Dr. Adolf Arndt studierte Rechtswissenschaften, Volkswirtschaftslehre und Philosophie in Marburg und Berlin; 1929 Gerichtsassessor in Berlin; 1932 Landrichter; 1933/34 Rechtsanwalt in Berlin; 1945 Oberstaatsanwalt in Marburg; 1946/49 Generalreferent für Gesetzgebungsfragen im Hessischen Justizministerium; 1947 Mitglied des Wirtschaftsrates. Seit 1949 Mitglied des Deutschen Bundestages.

Dr. Dr. Gustav Heinemann war Präses der Synode und ist Mitglied des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Er war von 1946 bis 1949 Oberbürgermeister der Stadt Essen und während der gleichen Zeit Justizminister des Landes Nordrhein-Westfalen. Bis zum Oktober 1950 gehörte er der ersten Bundesregierung als Innenminister an. Seit 1957 Mitglied des Deutschen Bundestages. (Der in diesem Heft veröffentlichte Beitrag ist eine umgearbeitete Fassung des Aufsatzes, der in den Heften 1, 2 und 3/1956 der „Stimme der Gemeinde“ erschienen ist.)

Prof. Dr. Arthur Rich machte als Arbeiter sein Abitur und studierte dann von 1932—1937 Theologie in Zürich und Paris. Danach war er als Gemeindepfarrer und Direktor des Staatlichen Lehrerseminars in Schaffhausen tätig. Seit 1954 ist er Ordinarius für Systematische und Praktische Theologie an der Universität Zürich.

Peter Nellen studierte Philosophie, katholische Theologie, Geschichte, Geographie, Germanistik, Rechts- und Sozialwissenschaften an den Universitäten Bonn, Köln, Münster und Berlin; 1943 Studienassessor; Kriegsteilnehmer, zuletzt in der Division 999; seit 1946 im höheren Schuldienst und Regierungsrat in Münster; Dezernent für Jugendpflege, Volksbildung und Sport. Seit 1949 Mitglied des Deutschen Bundestages; bis 1960 in der Fraktion der CDU/CSU, jetzt in der SPD.

Prof. Dr. Carlo Schmid studierte Rechtswissenschaften in Tübingen; 1929 Habilitation; Dozent für Völkerrecht; 1945 Aufbau in Württemberg-Hohenzollern; 1948/1949 Mitglied des Parlamentarischen Rates, Vorsitzender der SPD-Fraktion. Seit 1946 ordentlicher Professor erst in Tübingen, später in Frankfurt am Main. Mitglied und Vizepräsident des Deutschen Bundestages seit 1949.

Fritz Etker absolvierte nach seinem Abitur (1932) das Verwaltungsseminar in Berlin; 1938 aus dem Verwaltungsdienst ausgeschieden, in der chemischen Industrie tätig; Ende 1936 wegen illegaler Arbeit verhaftet, zu zehn Jahren Zuchthaus verurteilt; ab Mai 1945 Landrat in Biberach (Riß); später Landrat in Tuttlingen (Donau). Mitglied des Deutschen Bundestages, Mitglied des Präsidiums der SPD; einer der drei stellvertretenden Vorsitzenden der Bundestagsfraktion der SPD.

Für das nächste Heft dieser Zeitschrift
sind folgende Beiträge vorgesehen

Waldemar von Knoeringen:

Die Auseinandersetzung mit dem Kommunismus

Dr. Harry Pross:

Meinungsbildung in der deutschen Wählerschaft

Dr. Klaus von Dohnanyi:

Gedanken zur Bundestagswahl

Prof. Dr. Rudolf Sieverts:

Probleme der Strafrechtsreform

Reinmar Cunis:

Moderne literarische Utopien

Dr. Hans-Nitrich Flöter:

Wohlstand und Erschöpfung

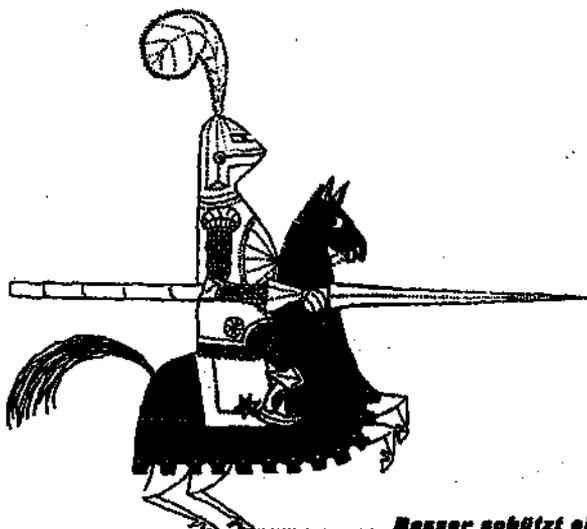
50000 Arbeiter und Angestellte arbeiten bei Hoesch. Ihre Arbeit steht im Zeichen des technischen Fortschritts, unter dem sich Hoesch seit der Gründung im Jahr 1871 zu einem Verbundunternehmen entwickelt hat,



das von der Kohle über den Stahl bis tief in die Weiterverarbeitung reicht. 25 Niederlassungen unserer Handelsgesellschaften und 14 Geschäftsstellen lassen die Verbindung zu unseren Geschäftsfreunden nicht abreißen. In London, New York, Mailand, Madrid und Brüssel vertreten eigene Gesellschaften und Büros die Hoesch-Interessen.



HOESCH AG DORTMUND



Besser schützt eine Lebensversicherung

"Alte Volksfürsorge"

GENOSSENSCHAFTLICH-GENOSSENSCHAFTLICHE
LEBENSVERSICHERUNGSGESAMTSCHAFT

Höhere Einkommen sind möglich

Die Löhne und Gehälter aller Arbeiter und Angestellten im öffentlichen Dienst können verbessert werden. Aber nicht von selber, sondern nur durch eine starke Gewerkschaft. Die ÖTV ist eine starke Gewerkschaft. Durch sie vertreten Arbeiter, Angestellte und Beamte ihre Interessen gemeinsam und erreichen mehr. Das ist die Meinung der ÖTV:

- Lohn- und Gehaltserhöhungen sind notwendig, um eingetretene Preissteigerungen auszugleichen
- Lohn- und Gehaltserhöhungen sind gerechtfertigt, um auch für die Beschäftigten im öffentlichen Dienst einen größeren Anteil am Volkseinkommen zu erreichen
- Lohn- und Gehaltserhöhungen sind vernünftig, um einen leistungsfähigen öffentlichen Dienst zu sichern



die erfolgreiche Gewerkschaft

Sicherheit im Eisenbahnverkehr

Die Besondere der Eisenbahn ist die Sicherheit im eisenbahngesicherten Lande. Diese Sicherheit ist dem Menschen ein dauernder Zuversichtspunkt in unruhigen Zeiten.

Die Eisenbahnarbeiter und Angestellten der ÖBB sind ein Beispiel für die Welt. Durch den Vertrag mit der ÖBB sind sie ein Beispiel für die Welt.

Der Vertrag ist ein Grundgesetz der Gewerkschaft der Eisenbahner Deutschlands. Der Vertrag ist ein Grundgesetz der Gewerkschaft der Eisenbahner Deutschlands.



Sicherheit auch für den Eisenbahner

ZWEI WERTVOLLE WERKE ZUR BETRIEBSPSYCHOLOGIE

DR. HEINRICH HEITBAUM

PSYCHOLOGIE IM BETRIEB

Zweite, überarbeitete Auflage, 184 Seiten, Ganzleinen



„ . . . objektiv, anschaulich und lebendig wird berichtet, was die angewandte Psychologie im Betrieb leisten kann. Die Schrift ist ebenso wertvoll für die Personalleistungen wie für die betroffenen Betriebsangehörigen“.

REFA-Nachrichten

7,80 DM

DR. HEINRICH HEITBAUM

DER ARBEITSPLATZ IM INDUSTRIEBETRIEB

48 Seiten, mit 2 farbigen Tafeln und 6 Formblättern, kartoniert

„Die in anderen Ländern bereits viel weiter vorangetriebene Methodik der Arbeitsanalyse . . . findet hier eine erstmalige grundlegende Bewertung.“

Rationalisierung



DER
ARBEITSPLATZ IM
INDUSTRIEBETRIEB

BUND-VERLAG KÖLN

4,80 DM



BUND-VERLAG KÖLN

Drei wichtige politische Neuerscheinungen:



HEINRICH BECHTOLDT

Indien oder China

Die Alternative in Asien
332 Seiten mit einer Übersichtskarte. Leinen 19,80 DM

Der bekannte Herausgeber und Chefredakteur der „Außenpolitik“ stellt die weltpolitische Bedeutung des Nebeneinander und Gegeneinander von Indien und China in schlüssigen Gedankengängen und fesselnder Sprache erstmalig dar.

PETER SCHOLL-LATOUR

Matata am Kongo

Etwa 312 Seiten. 2 Karten. Leinen 12,80 DM

Ein Augenzeuge — der Chefberichterstatler sämtlicher Rundfunk- und Fernsehsender der Bundesrepublik für Afrika — schildert anschaulich und spannend, was im Kongo geschah und welche Augenblicks- und Zukunftsprobleme zu lösen sind.

MOHAMMED REZA
PAHLEVI,
SCHAHINSCHAH VON
PERSIEN

Im Dienst meines Landes

Aus dem Englischen von Helmut Hiltzheimer und Karl-Hans Reuß. Mit einem Vorwort von Heinrich Bechtoldt.
Etwa 380 Seiten. 30 Abbildungen auf Kunstdruckpapier.
Leinen 19,80 DM

Abseits aller Legenden und Romanzen berichtet der Herrscher des Iran hier über sich und vor allem über sein Land. Die ernste und von Verantwortung getragene Darstellung enthält in bestürzender Weise, von wie großer Wichtigkeit es für den Westen ist, daß die drängenden Reformpläne des aufgeklärten und modernen Monarchen sich gegen vielfache Widerstände im eigenen Lande durchsetzen.

deutsche verlags-anstalt . stuttgart

Historisch-politische Bücherei

Staat und Gesellschaft

- Band 2 Von Frankfurt nach Bonn. Die deutschen Verfassungen 1849 bis 1849.** Von Prof. Dr. Ferdinand Siebert
IV, 136 Seiten DM 5,80 Best.-Nr. 7361
- Band 3 Die Philosophie des Bolschewismus in den Grundzügen ihrer Entwicklung.** Von Prof. Dr. Hans-Joachim Lieber
VIII, 108 Seiten DM 4,80 Best.-Nr. 7362
- Band 4 Von Marx zur Sowjetideologie.** Von Dr. Iring Fetscher
202 Seiten Kart. DM 4,80 Halbl. DM 8,80 Best.-Nr. 7363
- Band 5 Über dialektischen und historischen Materialismus.**
Von Dr. Iring Fetscher. Vollständiger Text und kritischer
Kommentar zu Stalins grundlegender Schrift
140 Seiten DM 4,40 Best.-Nr. 7389
- Band 6 Wirtschaft im Alltag.** Von Dr. Siegfried Sterner
140 Seiten DM 8,40 Best.-Nr. 7365
- Band 7 Die Deutschen und ihr Vaterland. Gestaltet unter Mitarbeit
von Dr. Otto Appel und Dr. Heinz Grosche. Mit zahlreichen
Bildern, Karten und einer Deutschlandkarte**
VIII, 132 Seiten DM 7,60 Best.-Nr. 7366
- Band 8 Weltgeschichte. Epochen — Ereignisse — Probleme.**
Von Dr. Hermann Meyer
VIII, 272 Seiten DM 14,— Best.-Nr. 7367
- Band 9 Gerechtigkeit erhöht ein Volk. Ein Lesebuch zur Rechts-
geschichte und Rechtserziehung.** Von Dr. Hannah Vogt
IV, 164 Seiten DM 6,80 Best.-Nr. 7368
- Band 10 Jeder hat das Recht. Texte, Geschichten und Beispiele zum
Verständnis der Menschen- und Grundrechte.** Herausgegeben
von Dr. Hugo Lötschert und Dr. Franz Lanfers
104 Seiten DM 2,80 Best.-Nr. 7369

Verlag Moritz Biewerweg · Frankfurt/Main · Berlin · Bonn