DIE NEUE GESELLSCHAFT

Herausgegeben von

Otto Brenner, Dr. Heinrich Deist, Fritz Erler,

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

Dr. Carl Schumacher, Herbert Wehner

9. Jahrgang · Heft 4 · Juli/August 1962

VERLAG NEUE GESELLSCHAFT GMBH · BIELEFELD

INHALT

Entwürfe einer neuen Zeit
Von Dr. Robert Jungk, Wien 257

P. Klemens Brockmöller SJ
Neue Gesellschaftsstrukturen 268

Willi Eichler, Bonn
Gedanken zur Sozialenzyklika „Mater et Magistra" 279

Dr. Wolf-Dieter Marsch, Berlin
Kirche und emanzipierte Gesellschaft 290

Diskussion

Dr. Ekkehart Krippendorff, New York
Amerikas verlorene Ziele 295

Zeitgeschehen 304

Berichte und Analysen

Ideologie und Judenmord
Von Dr. Eleonore Sterling, Frankfurt (Main) 310

Kritik 318

Vorschau 329

Die Autoren dieses Heftes 330

Redaktion: Ulrich Lohmar, MdB, Bielefeld, Pressehaus, Telefon 6 31 11
Verantwortlicher Redakteur: Wilhelm Ingensand

VERLAG NEUE GESELLSCHAFT GMBH, Bielefeld, Pressehaus; Fernruf Bielefeld 6 31 11; Fernschreiber Nr. 09-32 845. Postscheckkonto Hannover 62 68. Bankverbindung: Bank für Gemeinwirtschaft, Bielefeld, 412. Druck: Presse-Druck GmbH, Bielefeld.

DIE NEUE GESELLSCHAFT erscheint alle zwei Monate. Abonnentenpreis Inland: 8,49 DM einschl. Zustellgebühren; Ausland: 9,— DM einschl. Porto bei halbjähriger Bezugszeit. Kündigungen nur zum 1. Januar und 1. Juli möglich. Bezug durch die Post, den Buch- und Zeitschriftenhandel oder durch den Verlag. Einzelpreis 2,80 DM zuzüglich Porto. — Anzeigenpreisliste Nr. 3 — Umschlag: Eugen Nerdinger, Augsburg.

ENTWÜRFE EINER NEUEN ZEIT

Plädoyer für die soziale Phantasie

Von Dr. Robert Jungk, Wien

I.

In einer Zeit, da die Fülle der wissenschaftlichen Entdeckungen und technischen Erfindungen von Tag zu Tag wächst, ja geradezu wuchert, in einer Zeit, da so viel Neues auf die Öffentlichkeit eindringt, daß sie es entweder gar nicht mehr oder nur mit halber Aufmerksamkeit wahrnehmen kann, in dieser Zeit bleibt ein Feld fast unbestellt, fruchtlos und kahl, das der menschliche Geist einst mit ganz besonderem Eifer pflegte: das weite Gebiet zwischen Gegenwart und Zukunft, auf dem aus tausenderlei kleinen Einfällen und Einzelfällen große Ganzheiten erwuchsen: Träume, Vorstellungen, Pläne, die von der Möglichkeit einer neuen Gesellschaft, eines schöneren Lebens, einer veränderten Wirklichkeit ahnungsvoll zu sprechen wagten.

Haben wir das großzügige, weitschauende Wünschen verlernt? Richtet sich unser Begehren nur noch auf das Nächstliegende, Greifbare, sofort Genießbare? Entzündet sich unsere Phantasie bloß noch an der wissenschaftlichen, nach baldigem Beweis verlangenden Hypothese oder am herstellbaren, zu erprobenden Gerät? Man sollte meinen, wir seien mit dem Zustand und dem Lauf unserer Welt zufrieden, da wir ihr doch kein verschiedenes, wesentlich anderes Vorstellungsbild entgegenzustellen haben. Aber warum dann ein Leben in Furcht? Weshalb dann dieses Unbehagen am Wohlstand? Woher die vielen ernsten Stimmen der Kulturdiagnostiker, die „krank, krank, krank" murmeln, ohne je etwas über das Wie und das Woher einer neuen Gesundheit zu sagen?

Albert Camus hat 1957 in seiner Ansprache anläßlich der Entgegennahme des Nobelpreises all dies zu erklären und zu entschuldigen versucht. Er sagte: „Jede Generation sieht zweifellos ihre Aufgabe darin, die Welt neu zu erbauen. Meine Generation jedoch weiß, daß sie sie nicht neu erbauen wird. Aber vielleicht fällt ihr eine größere Aufgabe zu. Sie besteht darin, den Zerfall der Welt zu verhindern." Schöne, noble, von Resignation getragene Worte. Aber kennzeichnen sie die Lage wirklich ganz richtig? Wir erleben doch täglich, daß um uns herum und von Menschen unserer Generation eine „neue Welt erbaut" wird. Weshalb hat diese Generation denn nicht anders gebaut? Konnte sie einfach nicht anders, weil, wie Camus in der gleichen Rede meint, die „tollgewordene Technik, tote Götter und ausgelaugte Ideologien" ihr belastendes unüberwindliches Erbe waren? Es wäre doch immerhin denkbar gewesen, daß sie versucht hätten, die Technik zur Vernunft zu zwingen, neue Götter zu imaginieren und den „ausgelaugten Ideologien" frische unverbrauchte Gedanken entgegenzusetzen. Vermutlich wäre ihnen dann auch die Aufgabe der Verteidigung besser geglückt. Sie hätten eigene Baupläne entwerfen müssen, um über eine „morsche Geschichte", eine „von Auflösung bedrohte Welt" hinausdenken zu können. Daß sie es nicht taten, daß sie es bis heute noch nicht tun und das Feld damit jenen „Praktikern" überlassen, die unbekümmert um das „Nein" der Ohnmächtigen, unerreichbar dem Wehruf der Kassandren herstellen und verdienen und Projekte machen, um noch mehr herstellen und noch mehr verdienen zu können, ist — wie es Dennis Gabor genannt hat — die zweite „trahison des clercs". Im

Weltkrieg verrieten die „clercs", die geistig Verantwortlichen, der Menschheit Hoffnungen, indem sie einem geschichtlich überholten Nationalismus nachliefen, nach dem zweiten Weltkrieg ließen sie die Menschheit im Stich, weil sie es nicht vermochten, ihr wenigstens die Vorstellungen, die Visionen einer neuen Welt zu geben.

II.

Vision — der Abwehrreflex, den wir fast alle beim bloßen Hören dieses Wortes spüren, hilft uns bei der Diagnose des Versagens der heutigen Intellektuellen. Sie werden es als ein durchaus beabsichtigtes, selbstgewähltes Sich-Versagen erklären wollen. Vision einer neuen Welt, das klingt nach politischer Phantasterei, nach falschem Sehertum, nach totalitärer Heilslehre. Wir alle leiden noch an der Wunde des Schrecklichen, das die Einbildungen einer Bande machtgieriger Schwarmgeister über die Menschheit brachte. Sie hatten „Visionen" von einem Reich der tausend Jahre, sie wollten eine Welt nach ihrem Bilde bauen, ihre Entwürfe waren ebenso zahlreich wie grandios. Und daraus wurde die fratzenhafte Wirklichkeit von Auschwitz, der Feuersturm von Hamburg, die Hungerjahre zwischen Trümmern.

Damals haben sich die Klügsten geschworen, nie mehr dem Irrlicht großartiger Zukunftsvorschläge zu folgen, sondern auf dem sicheren redlichen Wege der kritisch allerseits abgesicherten Sachlichkeit zu bleiben, mit beiden Füßen auf dem „Boden der Tatsachen." Dieser löbliche Verdacht der denkenden Vernunft gegen den politischen Romantizismus, der zwar Paradiese verspricht, aber Höllen heraufbeschwört, hat in unserer Zeit noch eine zweite Bestätigung in der Realität des östlichen Staatskommunismus gefunden. Gerade weil der Marxismus-Leninismus vorgibt, nicht nur an vage Emotionen zu appellieren, sondern eine rationale, ja sogar eine wissenschaftliche Lehre zu sein, war die Enttäuschung über die Entstellung seines ursprünglichen Gesellschaftsmodells durch die Praxis um so größer. Die wortreichen, dialektisch oft recht geschickten Versuche, dieses Faktum wegzudiskutieren, haben fast nur bei jenen Erfolg gehabt, die durch physische Drohung oder Mitschuld gezwungen sind (oder sich selbst zwingen), zu sehen, was sie in Wahrheit gar nicht sehen können, zu bejahen, was sie, allein gelassen, vermutlich verneinen würden.

Der Zusammenbruch des faschistischen sowie die Enttäuschung über die zum Teil monströsen Entartungen des marxistisch-leninistischen Gesellschaftsbildes mußten als Warnung und Hemmung wirken. Doch kamen dazu noch andere Faktoren, aus denen die Lähmung der sozialen Phantasie in unserer Zeit erklärt werden kann. Da steht an erster Stelle die durch die Wirtschafts- und Sozialwissenschaften geförderte Erkenntnis, daß der Aufbau der Gesellschaftsordnungen, ihre soziale Struktur, ihre wirtschaftliche und politische Organisation immer schon weit komplizierter waren als Utopisten, philosophische Träumer, Reformatoren und Revolutionäre es sich vorgestellt hatten, seither aber noch ungleich vielfältiger, schwerer erfaßbar geworden sind. Die „Rezepte" früherer sozialer Seher müssen heute von jedem Studenten der Nationalökonomie und Soziologie als höchst primitiv, als pure Quacksalberei angesehen werden. Gerade gesellschaftswissenschaftlich Gebildete lehnen daher soziale „Wunderkuren" mit der gleichen begründeten Strenge ab wie die modernen, wissenschaftlich ungleich genauer als ihre Vorgänger orientierten Mediziner die Roßkuren von Naturheilärzten.

Die immer größer werdende Undurchsichtigkeit und Unübersichtlichkeit des oft anonymen sozialen „Apparates" hat, wie Martin S c h w o n k e treffend hervorhob, zu einer gegenüber früher umgekehrten, merkwürdig paradoxalen Situation geführt: „Dem Zwang der Natur, der einst — auch in der Utopie — als das unveränderlich Hinzunehmende galt, weiß man sich immer besser zu entziehen. Man lernt ungünstigem Klima trotzen, die Nahrungsmittelerzeugung durch künstliche Eingriffe über das von der Natur aus mögliche Maß zu steigern, die Erschöpfung von Rohstoffresten und Energiequellen durch neue Erfindungen zu kompensieren. Den kollektiv-gesellschaftlichen Zwängen hingegen fühlt man sich immer stärker und unausweichlicher ausgeliefert. Die kompliziert gewordene Struk-

tur der modernen Gesellschaft erfordert umfangreiche Regulierungen, die zwar ohne Zweifel vom Menschen vorgenommen werden, denen gegenüber der einzelne sich jedoch genauso hilflos fühlt wie der Primitive gegenüber den Naturgewalten. Der utopisch-dynamische Schwung, die „Verhältnisse" ändern zu wollen, ist darum in der westlichen Welt spürbar erlahmt.

Diese Aussage verlangt nach einer Ergänzung, denn sie trifft zwar für die meisten Zeitgenossen, kaum aber für die geistige Elite zu. Der Gebildete — sogar der speziell politisch und sozial Geschulte — steht der Gesellschaft eher gegenüber wie ein technisch halbgebildeter Arbeiter seiner Maschine, die er bedient und durch die er seinen Lebensunterhalt verdient. Er mag sich über die Monotonie der Arbeit, über Hitze, über Lärm beklagen, er wird vielleicht gelegentlich kleine Verbesserungen vorschlagen, aber es sich kaum jemals erlauben, einen radikalen Umbau zu empfehlen, weil er sich in diesen Fragen keine Kompetenz zutraut.

Es ist vor allem mangelndes Zutrauen zu eigenen Kenntnissen und eigenem Können, das selbst die Fachleute auf dem Gebiet der Sozialwissenschaften davor zurückhält, Entwürfe für eine andere Welt zu skizzieren. Typisch dafür die Bemerkung von Paul Lazarsfeld: „Die Soziologie ist noch nicht in dem Stadium angelangt, in dem sie eine sichere Grundlage für eine Sozialtechnik bieten kann... Es dauerte ungefähr 250 Jahre von Galilei bis zum Beginn der industriellen Revolution, bevor die Naturwissenschaften eine größere Wirkung auf die Weltgeschichte ausüben konnten. Die empirische Sozialforschung ist erst drei bis vier Jahrzehnte alt."

Wir wissen also heute zuviel über die moderne Gesellschaft, um ihr noch auf so naive Art den Weg weisen zu wollen, wie es die sozialen Denker von früher wagen konnten, wir wissen aber noch zu wenig, um schon Heilvorschläge machen zu können, die sich auf vielfältigere, wohlbegründetere Kenntnisse stützen würden und daher den Anspruch hätten, als wissenschaftlich „richtig" bezeichnet zu werden.

Dieses Gefühl der Inkompetenz gegenüber der Gesellschaft steigert sich noch durch die Tatsache, daß die Menschheit seit etwa einem Jahrhundert den Einflüssen eines unaufhörlichen, alle sozialen Institutionen tief erschütternden Wandels ausgesetzt ist. Wie kann aber einer, der es auf sich nehmen wollte, Baupläne für eine neue Welt zu entwerfen, dies tun, wenn der Boden, auf dem er bauen will, so unsicher scheint, wenn sogar die Materialien, mit denen er bauen möchte, noch bevor sie verwendet werden können, schon wieder veraltet sind, wenn weder die Statik noch die Maße irgendeines Baues auch nur annähernd als gesichert erscheinen können? Es scheint also gerade die Fülle der niemals endgültigen, stets nur vorläufigen technischen Erfindungen zu sein, die wesentlich dazu beiträgt, daß soziale Erfindungen heute so gut wie nicht mehr gemacht werden.

So scheinen erstens die Enttäuschung über die erschreckende Entwicklung zweier in der Praxis erprobter gesellschaftlicher Entwürfe, die des Nationalsozialismus und Bolschewismus, zweitens die mangelnde sozialwissenschaftliche Sicherheit und drittens die unheimliche Beschleunigung des technischen Fortschrittes zusammenzuwirken, um die „clercs" dieser Generation an ihrer vielleicht wichtigsten Aufgabe zu hindern, einer Aufgabe, die ihnen trotz all dieser begreiflichen Hemmungen, Bedenken und Hindernisse aufgetragen bleibt, die sogar täglich dringender und notwendiger erscheint, weil ihre Nichterfüllung vermutlich noch sicherer als eine ungenügende, teilweise gewiß fehlerhafte Ausführung das Chaos, vielleicht den Untergang herbeiführen müßte.

III.

Die Absicht dieser Ausführungen ist es, die eingeschlafene Kraft der sozialen Phantasie zu wecken und zur Diskussion zu stellen. Allerdings darf diese Bemühung nun ihrerseits gewiß nicht bei der Klage, der Entschuldigung, der „Kritik der Kritiker" stehenbleiben, sondern hat darüber hinaus selber eine Vision zu präsentieren, einen „Entwurf über das Entwerfen", Vorschläge, wie das Entstehen „sozialer Erfindungen" in der heutigen Zeit gefördert

oder wenigstens begünstigt werden könnte.

Die erste Voraussetzung dafür wäre meiner Ansicht nach, daß die Bemühungen um das Kommende — dem Vorbild der Naturwissenschaften folgend — deutlich in drei Bereiche aufgeteilt würden. So wie es eine zweckfreie, sogenannte „reine Forschung" gibt, die, noch nicht ganz ihr Herkommen aus der Philosophie verleugnend, sich mit Grundlagenfragen befaßt, eine „angewandte Forschung", die bereits die mögliche Nutzbarmachung der Ergebnisse in den Bereich ihrer Arbeiten einbezieht, sowie eine Technik, die daraus dann erst Instrumente des Handelns formt, hätte auch die vorausschauende Beschäftigung mit jener „zweiten Natur", die wir „Gesellschaft" nennen, ganz zuerst einmal wieder einen Raum für Überlegungen zu schaffen, der von praktischen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Prognosen sowie von sozialen, wirtschaftlichen und politischen Programmen und den aus ihnen resultierenden Aktionen deutlich getrennt ist. Dies soll nun keineswegs heißen, daß die Arbeiten der zweckfreien „Zukunftsforscher", wie wir sie einmal nennen wollen, nicht auch der Praxis der gesellschaftlichen Gestaltung wichtige, vermutlich sogar ganz entscheidende Impulse vermitteln würden. Das werden, das können, das müssen sie sogar tun, denn die Notwendigkeit des Voraus- und Weiterdenkens gerade in diesem Zeitalter der scheinbar richtungslosen Entwicklungsbeschleunigung ist brennend und verlangt danach. Aber die Erfahrung mit den Naturwissenschaften hat gezeigt, daß gerade aus der zweckfreien Forschung, die zunächst gar nicht an Verwertbarkeit, sondern an Wahrheitssuche dachte, dann die wichtigsten, folgenreichsten, gar nicht vorhergesehenen praktischen Entwicklungen entsprangen.

Man kann nachweisen, wie arm, wie eng, wie wenig fruchtbar das heute so blühende Feld der Naturwissenschaften und ihrer Anwendungen wäre, wenn alle Forscher von Anfang an ihren Blick stets auf die praktische Nutzung ihrer Arbeiten gerichtet und von dort ihre Impulse empfangen hätten. In diese Kondition hat sich nun aber die „soziale Phantasie" schon sehr früh drängen lassen. Darum ist sie schließlich zur Magd enger und starrer politischer Bewegungen erniedrigt worden, deshalb wagt sie es nicht, sich von den Fesseln des soziologischen Empirismus und Pragmatismus zu lösen, darum ist sie nicht imstande, in einer Zeit stürmischer Veränderungen selbst diesen Veränderungen vorauszueilen.

Hannah A r e n d t hat überzeugend gezeigt, wie die „Theoria", die „reine Anschauung", beginnend bei D e s c a r t e s und G a l i l e i, ihren Vorrang im Denken verlor und in einer geistesgeschichtlich bis heute wirksamen, ja nun erst in ihren Folgen wirklich spürbaren Umkehrung der alten hierarchischen Ordnung, den entscheidenden Platz der „Praxis" räumen mußte. Damals, so schreibt sie, habe die Überzeugung um sich gegriffen, „daß Wahrheit sich nur dem Zugreifen, nicht dem Zuschauen, erschließen würde. Schließlich hatte ein Gerät, das von den Menschen verfertigte Teleskop, der Natur beziehungsweise dem Universum seine Geheimnisse abgezwungen. Und als erst die ersten Ergebnisse dieses neuen zugreifenden Forschens vorlagen, ergaben sich noch triftigere Gründe, dem Tun den Vorrang gegenüber der betrachtenden Beobachtung zuzugestehen. Als nämlich Sein und Erscheinung sich in dem Sinne geschieden hatten, daß der Wahrheit gar nicht mehr zugemutet werden konnte, in Erscheinung zu treten beziehungsweise sich dem inneren Auge eines Betrachters zu zeigen und zu offenbaren, befand sich das menschliche Erkenntnisvermögen geradezu in der Zwangslage, der Wahrheit hinter den täuschenden Erscheinungen nachzujagen und nachzustellen. Unter diesen Umständen schieden passives Beobachten und reines Betrachten als Mittel der Erkenntnis von vornherein aus. Um Gewißheit zu erlangen, mußte man Mittel und Wege finden, sich zu vergewissern, und um zu erkennen, mußte man etwas tun".

Ich habe diese Deutung so ausführlich zitiert, weil sie mir einen ganz wesentlichen Hinweis für die historischen Gründe des heutigen Lähmungszustandes der sozialen Phantasie zu geben scheint. Ihr erstes Aufblühen und ihr

vorübergehender Aufstieg hängt mit dem Beginn und der Weiterentwicklung jenes sogenannten „wissenschaftlichen" Denkstils zusammen, der die Wahrheit von ihrer Beweisbarkeit abhängig machte. Solche Beweise kann aber auch die Naturwissenschaft nur liefern, indem sie im abgegrenzten, aus der Wirklichkeit herausgehobenen Raum ihrer Versuchsanordnungen experimentiert. Die soziale Phantasie konnte derartige experimentelle Bestätigungen nur um den Preis der einseitigen Interpretation, Zurechtstutzung oder Vergewaltigung der erstaunlich vielfältigen gesellschaftlichen Wirklichkeit erringen. So wurde sie nicht zur Befreierin aus Enge und Mühsal, sondern zur starren rechthaberischen Tyrannin.

Statt aber das Machbare zu planen und dann experimentell beweisen zu lassen, sollte die zweckfreie Stufe der sozialen Phantasie sich ausschließlich der Betrachtung und Vorstellung des gerade erst Denkbaren hingeben. Ihr Quellpunkt ist nicht das Seiende, nicht einmal das Mögliche, sondern das noch nicht Mögliche. Sie darf, sie soll es riskieren, Grenzen zu überschreiten, Unfaßbares erstmals zu nennen, sie ist der närrische und tollkühne Vortrupp des prüfenden Geistes, Ausdruck der dem Menschen als einzigem Lebewesen gegebenen Fähigkeit des wachen Traums und der Vorahnung. Die von ihr dem jeweils letzten beweisbaren Wissen vorausgeworfene Skizze einer neueren späteren Wirklichkeit wird der dann nachfolgenden prüfbaren, greifbaren Realität wohl niemals genau entsprechen. Dennoch wäre sie Pionierin dieser konkreten Gegenwart von morgen; Weiserin nicht eines einzigen, von einer präsumptiven „historischen Notwendigkeit" vorgezeichneten Weges, sondern vieler verschiedener Pfade, zwischen denen die prüfenden, wägenden, verantwortungsbewußten Täter, die „Praktiker", dann wählen, die sie immer wieder korrigieren dürften, statt — wie sie es heute tun — blind, ohne Vorstellung, ohne Konzept, geistig aus der Hand in den Mund lebend, von Überraschung zu Überraschung, von Krise zu Krise zu stolpern und dem Unerwarteten nur mit der Waffe einer meist nicht mehr anwendbaren „Erfahrung" zu begegnen.

Aber vielleicht ist die Vorstellung von der Rolle der sozialen Phantasie als einer geistigen Wegbereiterin der Zukunft, als mentale Vorbereitung auf das Ungesehene, Unerhörte, Nichtvertraute auch noch zu stark vom Geist dieser Zeit geprägt, der alles, auch das nicht für die Praxis Bestimmte, augenzwinkernd dann doch als „brauchbar" erklären muß, um es damit zu absolvieren und ihm eine Existenzberechtigung zu attestieren. Sollte es nicht möglich sein, der reinen sozialen Phantasie einen Platz zuzuweisen, der dem der Kunst vergleichbar wäre, jener Kunst, die nichts erreichen, nichts bezwecken, sondern nur formen, nur ausdrücken will? Wie in den Gebilden der Kunst ein Gestaltungswille sichtbar, fühlbar, hörbar wird, der das sinnlich Wahrgenommene zur Grundlage hat, wäre also hier ein Bemühen denkbar, das des Menschen Not, Begrenztheit, die dunklen und die hellen Möglichkeiten seines ihn erwartenden Schicksals ahnend, zu fassen versucht, um damit über die Befangenheiten der eigenen Zeit, der eigenen Lebensform, des eigenen todgeweihten Einzellebens hinauszugelangen.

Es läßt sich fragen, ob nicht der utopische Roman und die „science fiction" die hier geschilderten Aufgaben der zweckfreien sozialen Phantasie bereits erfüllten. Das ist doch wohl nur zu einem kleinen Teil der Fall. Denn der Roman und die „science fiction" story sind ja durchaus nicht zweckfrei. Sie wollen gelesen werden, sie müssen sich verkaufen und daher gewissen Gesetzen der Erzählkunst fügen. Ihre Autoren haben mehr nach Spannendem, Interessantem, Erregendem zu suchen als nach der Wahrheit. Daher sind ihrer Einbildungskraft die Geschmacksgrenzen ihrer jeweiligen Zeitgenossen gesetzt; nur ganz selten gelingt es dem einen oder anderen Autor, etwas in den Lauf seiner Geschichte einzuschmuggeln, das wirklich kühn und neu wäre. Nein, die Gebilde einer echten zweckfreien sozialen Phantasie müßten von anderer Art und von höherem Rang sein, vergleichbar etwa jenen „Gesichten", die von den Priestern und Heiligen des vorwissenschaftlichen Zeitalters gelegentlich ihren Mitmenschen mitgeteilt wurden. Wagten wir es, den „Seher" zu rehabilitieren und in unserer Gesellschaft des zu Ende gehenden

zweiten Jahrtausends wieder die Würde zu geben, die er verdiente, so würde manches prophetische Talent, das sich heute aus Furcht, der Schwärmerei geziehen oder lächerlich gemacht zu werden, nicht hervorwagt, zur Entfaltung gelangen. Es sind nicht exakte Voraussagen, die wir von solchen Menschen erfahren sollten, wohl aber könnten sie uns ein Gefühl für die Fülle, die Andersartigkeit, die erstaunlichen Perspektiven und Dimensionen der Zukunft mitteilen, eine Ahnung neuer Weite, wie es mancher Zeitgenosse der ersten großen Seefahrer gespürt haben muß. Denn wenn der Zeitgenosse des Columbus und Vasco da Gamas auch nur ungenau oder sogar falsch über das informiert wurde, was es hinter dem bis dahin bekannten Horizont noch gab, so wußte er doch nun, daß diese seine Weltvorstellung zu eng und zu kleinlich gewesen war.

IV.

Charakteristisch für die neueste wissenschaftlich-technische Entwicklung scheint die Tatsache, daß sie es dem Menschen ermöglicht, nicht nur den Raum um sich zu verändern, sondern auch die Zeit vor sich. Das wird am deutlichsten an den Effekten der Kernspaltung. Sie hat große Mengen von ionisierenden Strahlen freigesetzt, die — selbst wenn es nie zu einem nuklearen Krieg kommen sollte — fast unvermeidlich auf das biologische Erbgut in Pflanze, Tier und Mensch und damit auf die Zukunft alles Lebendigen einwirken müssen.

Doch über solche direkten Einwirkungen hinaus steht fast all unser Handeln durch den völlig neuen Größengrad gelenkten Krafteinsatzes heute unter dem Zeichen der Zukunftseinwirkung, und zwar selbst dann, wenn wir nicht — wie es bei der „großen Landzerstörung" oder im Raubbau an Mineralien, Wald und Wasser geschieht — grob vernichten und jahrtausendealtes Gleichgewicht stören, sondern auch dann, wenn wir durch die Herabsetzung der Sterberate die Lawine kommender Überbevölkerung entfesseln helfen oder mit dem Versuch, den uralten „Fluch" der körperlichen Arbeit abzuwenden, die Schatten einer „arbeitslosen Gesellschaft" heraufzubeschwören.

Je zukunftsbezogener unsere Gesellschaft wird, um so stärker muß auch ihr berechtigter Wunsch wachsen, die Zukunft zu erkennen und bewußt zu formen, statt vom blinden Zufall abhängig zu sein. Da die soziale Phantasie als zu „unwissenschaftlich" abgelehnt wurde, hat man versucht, mit Methoden, die denen der Naturforschung nachgeahmt waren, den vermutlichen Lauf der Geschichte zu erkunden.

Zwar ist man schon längst von den primitiven Vorstellungen abgekommen, daß es möglich sein müsse, für die „Masse der menschlichen Teilchen" ähnlich bindende Gesetze aufstellen zu können wie für die Partikelchen der Materie. Die Frage des Abbé Mably im 18. Jahrhundert, ob die Gesellschaftswissenschaft vielleicht nichts anderes sei als eine „Unterabteilung der Physik", wird auch der entschiedenste Anhänger einer wissenschaftlichen Zukunftsvoraussage nicht mehr ernst nehmen. Dennoch spielt die Vorstellung, man könne künftige Entwicklungen und Veränderungen fast wie ein Naturereignis mit einem wachsenden Grade von Genauigkeit errechnen, auch heute noch eine große Rolle und dürfte eher zunehmen als abnehmen.

Denn faktisch haben sich die Mittel, die es uns ermöglichen, Ereignisse zu antizipieren, stark vermehrt und verfeinert. Richard Lewinsohn hat zweifellos recht, wenn er behauptet: „Der Kreis des Unvorhersehbaren wird enger."

Da ist an allererster Stelle die Tatsache zu nennen, daß die Grundlage der Erforschung künftiger Tendenzen, das Wissen über Vergangenheit und Gegenwart durch unzählige historische Studien, durch eine Flut von Erhebungen und Statistiken über jeden Aspekt unseres Lebens gewaltig gewachsen ist. Diese Informationsflut, diese Datenlawine ist aber — und darin besteht der wirklich große Fortschritt — trotz ihrer erdrückenden Fülle besser überschaubar und daher verwendbarer als die ungleich geringere Informationsmenge, die vor einem Vierteljahrhundert zur Verfügung stand. Das trifft zumindest theoretisch zu, seit es eine Dokumentations- und Informationstechnik gibt, die mit Hilfe moderner elek-

tronischer Speicher-, Such- und Rechengeräte die disparatesten Daten auffinden, kombinieren und integrieren kann. Praktisch stehen wir jedoch erst am Anfang der Nutzung dieser neuen Geräte.

Mehr noch: Die Schnelligkeit, mit der diese Geräte arbeiten, die Tatsache, daß es ihnen möglich ist, Gleichungen mit vielen Unbekannten unglaublich schnell zu lösen und als Grundlage weiterer Kalküls zu präsentieren, ermöglicht es dann, eine ganze Reihe verschiedener Entwicklungen eines bestimmten Ereignisses durchzurechnen und in ebenso verschiedenen Formeln, Kurven, mathematischen Symbolen darzustellen. So haben zum Beispiel die nationalökonomischen Berater des Weißen Hauses Hunderte Möglichkeiten des amerikanischen Wirtschaftsfortschrittes auf diese Weise ge„plottet", indem jeweils der eine oder der andere unsichere Faktor anders in das Spiel eingesetzt wurde. Es soll dann möglich sein, für beinahe jede Variante der wirklichen Entwicklung die entsprechende „chart" mit der Voraussage herzustellen und durch ständigen Vergleich mit den allerletzten, inzwischen eingetretenen realen Ereignissen immer wieder zu korrigieren, so daß stets eine gewisse Wirklichkeitsnähe der Voraussage bestehen bleibt.

Ferner ist es mit Hilfe der elektronischen Datengeräte möglich, nicht nur einzelne Faktoren in Richtung auf die Zukunft hin zu extrapolieren, sondern auch ihre Wirkung aufeinander mathematisch darzustellen. Man kann auf diese Weise den Ablauf sehr komplexer Ereignisse (unter anderem sogar die Wirkungen von Atomexplosionen) „simulieren". So werden heute bereits nicht nur Zukunftsfeldzüge wie auf einem Manöverfeld „ausgefochten", sondern auch Exportkampagnen, Konkurrenzschlachten und wirtschaftliche Umstellungen ganzer Regionen „durchgespielt".

Kann nun mit Hilfe dieser Methoden die Zukunft „entworfen" werden? Ist es möglich, mit ihrer Hilfe „soziale Erfindungen" zu machen oder wenigstens zu „testen"? Es gibt Kybernetiker, die der Ansicht sind, es sei durchaus möglich, mit Hilfe ihrer Methoden und Geräte zum Beispiel zu errechnen „if communism works", ob also die Voraussagen der sozialen Veränderungen zutreffen und die entworfene Gesellschaftsordnung halten kann, was sie verspricht.

V.

So sind wir denn abermals zur Phantasie zurückgekehrt und wollen uns fragen, ob und wie sie wohl imstande wäre, als „angewandte soziale Phantasie" der sozialen Praxis Flügel zu verleihen, indem sie dort einsetzt, wo die sogenannte wissenschaftliche Prognose und Modellbildung versagen müssen.

Auch wenn die Imagination aus der Sphäre der „reinen Betrachtung" herabsteigt und sich konkreten Aufgaben widmet, wenn sie also Probleme wie die Zukunft von Krieg und Frieden, die Drohung der Überbevölkerung, die menschliche Arbeit, Fragen der Familie, der Wohngemeinschaft, der Erziehung aufgreift, so wird sie dies nur im Geiste der größtmöglichen Freiheit tun können. Die vorhandenen Fakten sind ihr nicht Bindung, sondern nur Ausgangspunkt, da sie prinzipiell stets schon eine andere Faktizität ahnt. Sie wird sich darum niemals damit begnügen, eine einzige Antwort zu geben, sondern immer eine Vielzahl von allen nur denkbaren, das heißt zu imaginierenden Umrissen skizzieren. Versuchte man nämlich, nur einen bestimmten Entwurf als das richtige Produkt der sozialen Phantasie zu bezeichnen, so wäre das eine „contradictio in adjecto", denn Notwendigkeit und Unvermeidlichkeit sind der Phantasie Zwangsjacken, die sie als ungemäß und unerträglich abschütteln muß.

Für die Phantasie gibt es nichts Einmaliges, nichts Endgültiges, nichts Fertiges. Auch den von ihr selbst angeregten Modellen wird sie bald schon wieder andere, vielleicht sogar bessere entgegenstellen. Sie hilft bei der Schöpfung, ist aber auch ihr schärfster Kritiker. Selbst wenn sie sich der Praxis vorübergehend leiht, bleibt sie doch im Grunde „praxisfeindlich", denn sie wird stets hinter dem langsamen „Machen" sehr bald das „Andersmachen", das „Bessermachen" entdecken.

Es erscheint mir so wichtig, diese motorische, unruhestiftende, revolutionäre Rolle der sozialen Phantasie zu betonen. Sie wird, wenn überhaupt, meist viel zu einseitig nur in ihrer aufbauenden Funktion gesehen, nicht in ihrer das Fertige, den anderen bereits absolut Erscheinende auflösenden Rolle. Und doch kann gerade diese ihre Unstetheit in der sich überstürzenden Entwicklung von außerordentlicher Wichtigkeit sein, weil schließlich nur die Phantasie, die sich niemals attachiert, noch imstande ist, den Ereignissen zu folgen, wenn die schwerfällige Praxis längst jegliche Kontrolle verlor.

Hier nun kündigt sich aber eine neue Funktion der freien, nicht praxishörigen sozialen Phantasie an. Sie vermag nicht nur zu antizipieren, sondern auch zu ordnen. Denn es ist ihr möglich, zu springen, im Gegensatz zur naturwissenschaftlichen Forschung, die systematisch von Faktum zu Faktum vorwärtsschreitet, ex futuro zu bündeln, zusammenzufassen und Ganzheiten zu formen, die an sich wieder etwas ganz Neues sind.

VI.

In dem Worte „Imagination" ist ein Charakteristikum der Phantasie gefaßt: Sie kann eine „imago", ein Bild, entwerfen; und vermöge dieser Eigenschaft ist sie der rein wissenschaftlichen, rechnenden Methode des Zukunftsentwurfes in vieler Hinsicht überlegen. Denn sie kann in ihre Entwürfe Qualitäten und Werte einbeziehen, die von der quantitativen Kalkulation gar nicht erfaßt oder gar dargestellt werden können und daher aus ihren „Modellen" ausgeschlossen bleiben.

Ich kann mit Hilfe von Computern zwar sehr genaue Angaben über den Verkehrsfluß in einer Großstadt des Jahres 1970 bei wachsender Motorisierung erhalten, aber ich werde daraus keinen Aufschluß darüber bekommen, wie die Menschen sich in dieser Stadt fühlen werden und was getan werden müßte, damit sie, ohne ganz auf den gewohnten Komfort des Autofahrens verzichten zu müssen, dennoch nicht vom Verkehr „überrollt" werden. Wenn ich nun Entwürfe einer menschenwürdigen Großstadt präsentieren will, dann kann ich das nur tun, wenn ich bewußt die Kraft der sozialen Phantasie einsetze, weil sie das Unberechenbare mit einbezieht. Später kann ich dann diese Vorschläge wenigstens teilweise von Datengeräten auf ihre Machbarkeit hin überprüfen lassen.

Denn es ist nicht nur möglich, sondern sogar empfehlenswert, die Methoden der sogenannten wissenschaftlichen Zukunftsforschung bei der praktischen Planung einzubeziehen. Aber sie werden niemals die Arbeit der Imagination ersparen. Zum Rechner müssen sich zahlreiche andere „Spezialisten" (der Mediziner, der Psychologe, der Künstler zum Beispiel), vor allem aber Menschen mit Phantasie gesellen. Vielleicht wartet hier sogar auf die Dichter, die sich heute, um ein Wort des Franzosen Louis P a u w e l s zu zitieren, an „geistige Bijouteriearbeit" verlieren, eine neue große Aufgabe.

Eine der wichtigsten, vielleicht sogar die entscheidende Möglichkeit und Aufgabe der angewandten sozialen Phantasie liegt eben gerade darin, daß sie nicht „wertfrei" entwerfen muß. Weit davon entfernt, die Entwicklung, wie sie sich auf Grund errechneter Prognosen und Extrapolationen als „objektiv" und scheinbar „unvermeidlich" als die Zukunft schlechthin abzeichnet, kann die Phantasie das Element der humanistischen, der ethischen Forderung in die Rechnung einsetzen. Denn der „Zwang", den die Fakten der Vergangenheit und der Gegenwart ausüben, ist viel geringer als bisher angenommen worden ist. Gerade weil der Mensch heute eine so große und immer noch wachsende Gewalt über die materielle Welt gewonnen hat, wäre es ihm durchaus möglich, den Lauf jeder Entwicklung, die sich als lebens- und menschenfeindlich erweist, zu verändern.

So gibt es — um ein präzises Beispiel zu erwähnen — keine „fatale Entwicklung", die zum dritten Weltkrieg führen muß. Es ist nicht richtig, daß der Abbau und das schließliche Verschwinden der Rüstungsindustrie unwiderruflich zu einer Wirtschaftskrise im kapitalistischen System führen müsse. Das kann es nur, wenn wir uns weigern, rechtzeitig Entwürfe, Modelle und schließlich konkrete Pläne für den

Übergang des Rüstungsanteils der Wirtschaft zu friedlichen Produktionsaufgaben zu formulieren. Es stimmt auch nicht, daß eine effektive Rüstungskontrolle unmöglich wäre, aber es müssen mehr Entwürfe für Kontrollsysteme gemacht und öffentlich zur Diskussion gestellt werden.

Entschließen wir uns dazu, jedes Problem unserer gesellschaftlichen und politischen Entwicklung nicht nur zu analysieren, sondern auf Grund dieser Analysen uns in einem resoluten geistigen Sprung über die zur Zeit noch vorhandenen realen Schwierigkeiten, die einer Lösung im Wege stehen, hinwegzusetzen, um konkrete Vorbilder zu entwickeln, so wäre es dann vielleicht möglich, die Hindernisse von zwei Seiten her zu berennen, sowohl von vorne wie sozusagen von hinten aus der Richtung einer neuen, zwar erst in der Phantasie konzipierten, aber im Worte bereits fixierten späteren Wirklichkeit.

Doch selbst wenn wir bescheidener sind und von der Formulierung der „Entwürfe einer neuen Zeit" nicht gleich einen direkten Einfluß auf den Lauf der Geschichte erwarten wollen, so könnten sie gewiß noch zwei andere Wirkungen ausüben. Sie würden erstens sowohl die Schwierigkeiten wie die Möglichkeiten, die jede neue Entwicklung charakterisieren, etwas greifbarer machen als dies mit den Methoden der kritischen Analyse und quantitaven Prognose allein möglich wäre. Modelle und Entwürfe müssen nicht unbedingt „Rezepte" sein, die den Handelnden Hinweise für ihre Entscheidungen geben, sie könnten ihnen (und uns) als eine Art Vorschau nur präzisere Vorstellungen von dem vermitteln, was sein könnte und sein sollte.

Der erzieherische Wert solcher „Konkretisierungen" kann gar nicht hoch genug gewertet werden, denn es gibt heute wie stets nur wenige Menschen, die sich vorstellen können, was aus ihrem eigenen Tun, was aus dem Tun ihrer Mitmenschen eigentlich „werden könnte". Die billigen Abziehbilder von Apokalypse und Paradies, die uns statt dessen von meist unberufener Seite geschenkt werden, erfüllen diese Funktion jedenfalls nicht; sie reichen aber doch aus — auch wenn sie aus einem richtigen Abwehrinstinkt nur „halb geglaubt" werden —, um auf das Lebens- und Schaffensgefühl der Menschen dieser Zeit ihren starken, meist niederdrückenden Einfluß auszuüben.

In der Bekämpfung dieses Phänomens, nämlich des Zeitgefühls der Aussichtslosigkeit, sehe ich eine weitere wichtige Nebenwirkung des Anfertigens von Zukunftsentwürfen. Die Menschheit — und ganz besonders die Menschen des sogenannten „Westens" — leiden heute an einem „morbus futuri", einer Erkrankung ihres Zukunftsgefühls. Wo einst Hoffnung war, sind heute meist nur das Gefühl des Ausgeliefertseins, notdürftig durch falsche „Heiterkeit" übertünchte Resignation oder gar Erwartung einer Endkatastrophe zu finden. Es ist, als sei das Licht aus dem Himmel gewichen, als läge nur graue Dämmerung vor uns.

Nun sind die Gefahren, in denen wir schweben, tatsächlich unendlich viel größer geworden, aber sie brauchten wohl nur dann Realität zu werden, wenn man sie als unüberwindlich hinnimmt. Aussichtslos ist, wer die Fülle der Aussichten, dunkle wie helle, die sich bieten, nicht sehen kann. Der amerikanische Sozialpsychologe N. O. Brown geht in seiner analytischen Geschichtsstudie „Life against Death" soweit, die heutige Psychoanalyse und den neo-orthodoxen Protestantismus für diese Zukunftsblindheit verantwortlich zu machen. Er meint, weil sie Utopie und Eschatologie nicht kennen, fielen sie als Bundesgenossen des Lebensinstinktes im Kampf gegen den Todesinstinkt, der sich in der gegenwärtigen menschlichen Gesellschaft ausprägt, gänzlich aus.

Es käme also den Bemühungen, die soziale Phantasie zu neuen Entwürfen zu mobilisieren, über ihre mögliche echte Zukunftswirkung hinaus eine sofortige mentalhygienische Bedeutsamkeit mitten in unserer Gegenwart zu. Ein Aspekt von philosophisch vielleicht geringer, aber praktisch unter Umständen größter Wichtigkeit.

VII.

Wir haben von der „zweckfreien sozialen Phantasie" und von der „angewandten sozialen Phantasie" ge-

sprochen. Nun haben wir uns abschließend noch die Frage zu stellen, wie weit sie der „Sozialtechnik" dienen kann und darf. Dabei wollen wir uns noch einmal den gegen „soziale Erfindungen" gemachten Haupteinwänden zuwenden. Der erste Einwand stützte sich auf die durch jüngste bittere Erfahrungen gestützte Befürchtung, daß große „Sozialentwürfe" totalitär entarten können. Der zweite beklagte die trotz des vermehrten Wissens über die Strukturen und das Funktionieren der Gesellschaft vorläufig noch ungenügende Kenntnis in dieser Materie. Der dritte Einwand gibt zu bedenken, daß in einer Zeit rapider gesellschaftlicher Entwicklung fast jeder „Bauplan" im Augenblick, da er zur Anwendung kommen könnte, ja, sogar schon, wenn er formuliert würde, bereits wieder überholt sei.

Allen diesen Bedenken ist vor allem anderen entgegenzuhalten, daß ein Verzicht auf soziale Entwürfe ja keineswegs das Weiterbestehen des „Status quo" bedeutet, sondern daß in diesem Falle auch Nichtstun Handeln darstellt, und zwar ein Handeln von größter Bedeutung. „Keine Experimente" zu machen oder wenigstens vorzuschlagen, ist vielleicht das gefährlichste aller Experimente, weil es die Bejahung des Chaos und der wahrscheinlichen Katastrophe bedeutet. Die Zeiten, da die „Angelegenheiten von selbst wieder in Ordnung kamen", sind endgültig vorbei. Denn die Größe der menschlichen Machtmittel und die Engmaschigkeit des Netzes der gegenseitigen menschlichen Abhängigkeiten sind so groß geworden, daß jedes „laisser faire" nicht wiedergutzumachende Konsequenzen zur Folge haben müßte.

Vorsicht bedeutet heute in erster Linie Voraussicht, und obwohl jeder Entwurf und jede auf ihn sich stützende Planung zur Tyrannei degenerieren kann, obwohl unser Wissen über die Gesellschaft noch ungenügend ist und obwohl es immer schwerer wird, mit dem Tempo der wissenschaftlich-technischen Entwicklung geistig und gar schöpferisch mitzuhalten, übersteigen die Gefahren des Nichtstuns, des Augenschließens oder der resignierenden Kurzsicht noch bei weitem die Gefahren der Fehldiagnose, des Fehlentwurfs, der Fehlplanung.

Der Beitrag, den die Wiederbelebung der „sozialen Phantasie" zu einer „Sozialtechnik" leisten kann, wäre, soweit sie sich mit einzelnen und Gruppen befaßt, in erster Linie pädagogischer und psychologischer Art. Sie könnte die Menschen unserer Zeit „zukunftsbewußt" und „zukunftsfreudig" machen. Sie würde, wenn sie nicht nur das intellektuelle Spiel einiger Spezialisten bleibt, sondern zu einer „Übung" wird, der sich jedermann nach bestem Wissen hingeben würde, das geistige Klima entscheidend verändern, weil sie mehr und mehr Menschen lehren würde, das Gegenwärtige nicht nur unter den kleinlichen schuld- und ressentimentbeladenen Aspekten des „Gestern", sondern auch unter denen eines möglichen großzügigeren „Morgen" zu sehen. Neben die Kritik des Bestehenden hätte dann der Vorschlag für das Werdende zu treten. Ich könnte mir denken, daß Menschen jedes Berufes, Menschen in den meisten Unzufriedenheit hervorrufenden Situationen durch solche Übung der konstruktiven Phantasie wenn auch nicht Antwort auf alle ihre Schwierigkeiten, so doch den Eintritt in eine neue produktivere Phase der Auseinandersetzung mit ihrem Schicksal finden würden. Neben die Anpassung an die Realität, das „Adjustement", wie es die heutige Psychiatrie meist noch fordert, träte dann also der Entwurf einer anderen Realität und der Entschluß, auf sie hinzuarbeiten. Es würde dann die Feststellung des Psychiaters, der gesteht, seine Patienten gesund zu machen, heiße im Grunde, sie immer wieder einer „kranken Welt" anzupassen (und dadurch an dieser großen Krankheit der Gesellschaft mitschuldig zu werden), etwas von ihrer Furchtbarkeit verlieren.

So wird gerade die Bemühung um soziale Mikromodelle jedem, der sich konsequent mit ihnen beschäftigt, auch zur Beschäftigung mit Makromodellen führen. Über sich, seine Familie, seinen Beruf hinausdenkend, wird er zur Frage nach der Gesellschaft als ganzer geführt. Auch hier kann die Beschäftigung mit Zukunftsentwürfen zunächst einmal erzieherisch, geistig und seelisch aufschließend wirken, indem sie an die Stelle einer „überreifen", dem „Ende geweihten" oder unweigerlich auf das eine enge kommunistische Zu-

kunftsmodell zusteuernden Zivilisation Vorstellungen von einer noch offenen, unendlich wandelbaren, vielleicht sogar erst beginnenden Menschheitsentwicklung setzen würde.

Darüber hinaus aber könnten die Erfindungen der sozialen Phantasie den „Sozialtechnikern" als Ideenfundgrube für ihr Vorhaben dienen, als eine Art niemals sich erschöpfender Fonds von Alternativen, eine Quelle vielfältiger Antizipation. Es wäre denkbar, daß hervorragende einzelne, aber auch bestellte Gremien, in denen die verschiedensten Spezialisten sich regelmäßig zu gemeinsamer Besprechung träfen, die „Herstellung" solcher zukunftsweisender „Entwürfe" als eine ihrer vornehmsten Aufgaben ansehen würden, als eine Übung schöpferischer Freiheit und zugleich eine Ausübung ihrer Verpflichtung gegenüber der Gesellschaft. Allerdings wäre wohl die geistige Unabhängigkeit solcher sozialer Erfinder nur dann gewährleistet, wenn sie persönlich auf die Mitwirkung bei der Verwirklichung und Durchsetzung ihrer Entwürfe verzichten würden, um der weiteren Entwicklung gegenüber jene Unbefangenheit der schöpferischen Kontemplation zu bewahren, die auch dann, wenn sie der Praxis unentbehrliche Ratschläge erteilt, sich ihr niemals ausliefert. Denn wie könnte sie sonst hinter dem, was wurde, bereits wieder sehen, was neu wird?

Klemens Brockmöller SJ

NEUE GESELLSCHAFTSSTRUKTUREN

Die Intentionen der Sozialenzyklika Papst Johannes' XXIII. „Mater et Magistra"

Über die Intentionen seiner Enzyklika „Mater et Magistra"[1]) sagt Papst Johannes XXIII. selbst, daß die Gedächtnisfeier der Sozialenzyklika Papst Leos XIII. „Rerum Novarum" vom Jahre 1891 und damit zugleich der Enzyklika Pius' XI. „Quadragesimo Anno" Anlaß sein soll, „die von den Vorgängern dargelegten Lehrstücke zu kräftigen, bestimmter zu fassen, und zugleich weiter auszuführen, was die Kirche in bezug auf die neuen und wichtigsten Gegenwartsfragen denkt, und alle aufzufordern, von „Rerum Novarum" aus Antrieb und Wegweisung zu gewinnen für eine der Gegenwart angemessene Lösung der sozialen Frage (Nr. 50)[2]). Die Enzyklika soll also neue Weisung geben, weil „tiefgreifende Wandlungen" im wissenschaftlich-technisch-wirtschaftlichen, im gesellschaftlichen und politischen Bereich die Verhältnisse geändert haben, und zwar „sowohl innerhalb der einzelnen Staaten wie in ihren gegenseitigen Beziehungen" (Nr. 46—49). Dabei ist aber nicht beabsichtigt, eine geschlossene Wirtschafts- und Gesellschaftslehre vorzulegen, sondern „die religiösen und sittlichen Grundsätze für diesen Bereich" (Nr. 239).

Nach dem Selbstverständnis der katholischen Kirche bringt eine Enzyklika keine dogmatische Festlegung, obwohl ihr eine hohe Lehrautorität zukommt. Sie richtet sich an Klerus und Gläubige der katholischen Kirche und soll ihnen Wegweisung für ihre Tätigkeit in der Mitarbeit in Wirtschaft und Gesellschaft sein. Für diese Mitarbeit wird ausdrücklich Bereitschaft zu echter Toleranz[3]) empfohlen.

Daß MM auch im Bereich der katholischen Soziallehre bedeutsame neue Akzente setzt, hat innere und äußere Gründe.

Die katholische Kirche vertritt keineswegs ein statisch festgelegtes und unwandelbares System ethischer Forderungen. Es ist ja nicht etwas gut oder böse, weil die absolute Herrschermacht des göttlichen Willens es so bestimmt. Gut und Böse sind Eigenschaften des menschlichen Handelns, das immer eine Beziehung zwischen dem handelnden Menschen und den äußeren Verhältnissen darstellt. Wenn dabei auch die menschliche Natur, die handelt, immer dieselbe bleibt, so wandeln sich die Verhältnisse doch ständig. Deshalb gibt es auch nach dem Selbstverständnis der katholischen Kirche in bezug auf die sozialen und gesellschaftlichen

---

1) Im folgenden zitiert mit: MM.

2) Zitierung auch im folgenden nach den Nummern der Herder-Übersetzung, Herder-Bücherei, Nr. 110.

3) „Die Katholiken, die in wirtschaftlich-gesellschaftlicher Tätigkeit ihr Leben entfalten, kommen gerade dadurch in Beziehung zu anderen, die nicht der gleichen Lebensauffassung sind wie sie. Bei solchen Begegnungen sollen unsere Söhne darüber wachen, daß sie sich selber treu bleiben, sich niemals auf Kompromisse in Fragen der Religion und des Sittlichen einlassen; gleichzeitig sollen sie beseelt sein und sich beseelt zeigen vom Geist der Verständigung, sollen zu selbstloser und ehrlicher Zusammenarbeit bereit sein bei Verwirklichung von Zielen, die in sich natürlich gut oder wenigstens zum Guten zu lenken sind. Es ist jedoch klar: Wenn in einer Sache die kirchliche Hierarchie gesprochen hat, sind die Katholiken gehalten, ihren Richtlinien zu entsprechen; denn der Kirche steht das Recht und die Pflicht zu, nicht nur die Grundsätze der sittlichen und religiösen Ordnung zu schützen, sondern auch verbindlich einzugreifen im Bereich der weltlichen Ordnung, wenn es sich um die Beurteilung der Frage handelt, ob jene Grundsätze in konkreten Fällen auch gewahrt sind" (Nr. 239).

Fragen wohl eine Berufung auf natürliches Recht. Eine Berufung auf eine bestimmte Naturrechtslehre dagegen hat nur insoweit Beweiskraft, wie ihre Argumente beweisen.

Papst Pius XII. hat das unmißverständlich in seiner berühmten Ansprache (14. 10. 1955) „Über das Studium der Geschichte und Rechtsentwicklung als Mittel zur Erkenntnis der naturrechtlichen Normen" ausgeführt, wo er sagte: „Das Studium der Geschichte und Rechtsentwicklung seit fernen Zeiten lehrt, daß einerseits eine Umwandlung der wirtschaftlichen und sozialen (manchmal auch der politischen) Verhältnisse neue Formen jener naturrechtlichen Postulate verlangt, denen die bis dahin herrschenden Systeme nicht mehr gerecht werden; andererseits aber, daß bei diesen Umwandlungen die Grundforderungen der Natur immer wiederkehren und sich mit größerer oder geringerer Dringlichkeit von einer Generation auf die andere übertragen."

Ein äußerer Grund für das vielfache Abweichen von früheren Vorstellungen liegt darin, daß in dieser Enzyklika viel stärker die französische Sozialtradition einwirkt, während vor allem die Enzyklika Papst Pius' XI. „Quadragesimo Anno" und die Ansprachen Papst Pius' XII. zur sozialen Frage mehr auf die Diskussion im deutschsprachigen Raum eingestellt und von der in diesem Raum herrschenden Schulrichtung der Soziallehre von Taparelli-Theodor Meyer-Gundlach[4]) inspiriert waren. Ihr gegenüber wird sogar in entscheidenden Grundfragen die Diskussion wieder freigegeben.

In dieser Verschiedenheit und der relativen Freiheit der verschiedenen Schulrichtungen innerhalb der katholischen Soziallehre ist zum großen Teil auch die Verschiedenheit der Übersetzungen in die deutsche Sprache begründet, die man richtig werten muß, wenn man Klarheit über die Intentionen des Papstes und die Authentizität seiner Lehre gewinnen will.

Mit dem Brauchtum in der katholischen Kirche hängt es zusammen, daß eine Enzyklika, die sich an die Gesamtkirche wendet, in der lateinischen Sprache als dem authentischen Text[5]) veröffentlicht wird. In diesem juridischen Sinne ist also nur der lateinische Text authentisch.

Daneben bleiben die Forderungen einer Authentizität im literarkritischen Sinne bestehen. Da der Urtext der Enzyklika in der italienischen Sprache geschrieben ist, muß dieser in der Auslegung berücksichtigt werden. Die Möglichkeit wurde in diesem Falle dadurch gegeben, daß bei Veröffentlichung der Enzyklika im Osservatore Romano der lateinische und italienische Text gebracht wurde[6]). In diesem Aufsatz wird nach den Nummern der Herder-Über-

---

[4]) Hinzu kommt, daß nach einem Bericht des römischen Korrespondenten der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" des vom Kardinalstaatssekretär in Auftrag gegebene und von P. G. Gundlach SJ maßgeblich beeinflußte erste Schema in die Zuständigkeit des Heiligen Officium übernommen und von italienischen Fachleuten neu bearbeitet wurde, wodurch auch die Sozialprobleme der noch von Feudalsystemen beherrschten Agrarwirtschaft Italiens, Spaniens und Südamerikas breiten Raum bekamen. Der Urtext ist darum auch der italienische Text.

[5]) Naturgemäß muß eine Enzyklika, die sich mit der Anwendung der religiösen und sittlichen Grundsätze auf das moderne Wirtschaftsleben beschäftigt, mit modernen Fachausdrücken arbeiten. Das gab keine Schwierigkeiten bei der Abfassung des italienischen Urtextes. Die Enzyklika Qu. A. Pius' XI. hatte die neuen Begriffe durch entschlossene Aufnahme neuer Fremdworte in den lateinischen Text übernommen. Bei MM haben dagegen die Latinisten gesiegt, mit dem nicht vermiedenen Nachteil, daß Worte des klassischen Lateins den Sinn des Urtextes nur ungenau wiedergaben. In anderen Fällen hat man sich mit Umschreibungen durch Nebensätze geholfen.

[6]) Die Verwirrung durch verschiedene Übersetzungen im deutschen Sprachbereich ist dadurch entstanden, daß die Forderungen einer literarkritischen Authentizität nicht beachtet wurden. Zunächst wurde die von der Tipografia poliglotta Vaticana in Rom herausgegebene Übersetzung nach dem italienischen Urtext von der KNA verbreitet. Sie ist auch in den Ausgaben des Paulus-Verlages, Recklinghausen, und des Naumann-Verlages, Würzburg, übernommen. Später brachte die Herder-Bücherei, Bd. 110, eine Übersetzung des lateinischen Textes, die leider nicht die Forderungen einer literarkritischen Authentizität erfüllt — denn jede Übersetzung ist zugleich in der Auswahl der Worte eine Interpretation —, sondern im Gegenteil sogar klare und eindeutige Formulierungen des lateinischen Textes direkt falsch und mehrdeutige Worte oder Sätze des lateinischen Textes sogar an entscheidenden Stellen nicht in Annäherung, sondern weiterer Verwischung des prägnanten Sinnes des Urtextes ins Deutsche übertragen hat.

Dafür bietet die Herder-Übersetzung, die auch in den Ausgaben des Kartellverbandes der Katholischen Arbeiterbewegung und der Deutschen Kolpingfamilie übernommen wurde, durch die Numerierung der Abschnitte den Vorteil einer leichten Zitierung.

setzung mit Berücksichtigung des italienischen Textes im Sinne einer literarkritischen Authentizität zitiert.

I. Die Grundstrukturen

Als das Herzstück des Lehrcharakters dieser Enzyklika muß man die konsequente Anwendung der Lehre vom Menschen als Person und vom Gemeinwohl auf alle Formen und Gebilde der menschlichen Gesellschaft bezeichnen.
Dadurch wird einerseits eine Ordnung erreicht, die immer bleibende Kraft behält, aber andererseits dynamisch genug ist, neue Entwicklungen aufzunehmen. Wie radikal andersartige Strukturen sich daraus für einzelne Bereiche des modernen Lebens ergeben, wird sich in der Darstellung der Anwendung dieser fundamentalen Strukturelemente auf diese einzelnen Bereiche zeigen.

1. Der Mensch als Person in der Gemeinschaft

Das erste Element, das nach MM in allen Bereichen berücksichtigt werden muß, ist das Wesen des Menschen als Person in der mitmenschlichen Gemeinschaft.

„Das grundlegende Prinzip in dieser (katholischen) Auffassung ist, daß Fundament, Ziel und Träger aller Einrichtungen, in welchen sich das gesellschaftliche Leben ausdrückt und verwirklicht, der Mensch ist und sein muß: die einzelnen Menschen, so wie sie sind und sein sollen nach ihrer von innen her sozialen Natur und dem Vorsehungsplan ihrer Erhebung zur übernatürlichen Ordnung." Von diesem fundamentalen Prinzip aus, das die „unantastbare Würde der Person schützt", sind „die Beziehungen des Zusammenlebens von Menschen untereinander gemäß den allgemeinen Maßstäben zu ordnen, die der Natur und den verschiedenen innerweltlichen Sachbereichen der weltlichen Wirklichkeit und der Eigentümlichkeit unserer heutigen Gesellschaft entsprechen und deshalb für alle annehmbar sind" (Nr. 219—220).

Schon mit diesen Hinweisen ist klar und deutlich eine individualistische wie auch eine kollektivistische Auffassung verworfen. Die menschliche Person ist gleich ursprünglich und gleich wesentlich Einzel- und Gemeinschaftswesen, und es hieße das Wesen der Person schlechthin verkennen, würde man das Soziale, also die naturhafte Bestimmung und Ausrichtung auf das Gemeinschaftsleben, aus ihr wegdenken und herauslösen. Aber ebenso wird das Wesen des Sozialen verkannt, wenn man nicht zwischen „Person" und „Individuum" (Einzelwesen, der einzelne), zwischen „personal" und „privat" unterscheidet.

Die Gleichsetzung von „Person" und „Individuum" („des einzelnen"), von „personal" und „privat" ist der Grundirrtum in der liberalen Gesellschafts- und Wirtschaftsauffassung[7]), in der alle Initiative Privatinitiative ist, alles Recht vom einzelnen ausgeht, in der folgerichtig alle Vergesellschaftung auf das Wohlergehen des einzelnen ausgerichtet sein muß. Nach ihr ist das Gesetz des Ganzen vom Gesetz des einzelnen bestimmt und alle Freiheit als Freiheit und Ungebundenheit des einzelnen verstanden. Die Freiheit der Person ist also etwas völlig anderes als die Freiheit des einzelnen.

Umgekehrt setzt der Fehler der marxistischen Gesellschaftsordnung schon in der gegenteiligen Auffassung vom Menschen als Person an,

[7]) Hier liegt der Grund für das harte Urteil über das liberale Wirtschafts- und Gesellschaftssystem, wie es in dieser Schärfe noch in keiner Enzyklika formuliert worden ist. Nachdem in Nr. 10 und 11 dieses liberale Wirtschafts- und Gesellschaftssystem eingehend umschrieben ist, heißt es in Nr. 12: „Das Resultat ist eine bis in ihre Wurzel hinein verkehrte Wirtschaftsordnung."

weil in ihr die Individualfunktion auf Kosten einer totalen Ausrichtung des einzelnen auf das Ganze, das Kollektiv, vernachlässigt und vergewaltigt wird.

Folgerichtig baut die neue Ordnung der menschlichen Gesellschaft darauf auf, daß sie eine „Gemeinschaft von Personen" sein muß, in der die polare Spannungseinheit von Eigenständigkeit und Ausrichtung auf das Gemeinwohl ihrer Glieder gewahrt bleibt.

Alles Handeln der Menschen muß ein personales Handeln sein können, d. h. es muß diese doppelte Funktion verwirklichen, das Handeln der einzelnen Menschen (Nr. 51), das Handeln in den sogenannten „corperi intermedi", den leistungsgemeinschaftlichen Zwischengebilden, im Staate und auch in der großen Gemeinschaft der Menschheit. „Aber es ist nicht weniger notwendig, daß die genannten Sozialkörper in Form und Wesen wahre Gemeinschaften darstellen, d. h. daß in ihnen die Mitglieder als Personen angesehen und behandelt werden, und daß sie angehalten werden, aktiv an ihrem Leben teilzunehmen" (Nr. 65). „Auf jeden Fall muß man danach streben, daß das Unternehmen eine Gemeinschaft von Personen werde, was die gegenseitigen Beziehungen, die Betriebsarbeit und die Stellung der ganzen Belegschaft angeht" (Nr. 91).

In dem Abschnitt über „das Problem unserer Zeit", die unterentwickelten Völker, wird beklagt, daß „die elementaren Rechte der menschlichen Person" mißachtet wurden. Bei der Lösung des Problems der Überbevölkerung wird geltend gemacht, daß „die Weitergabe des menschlichen Lebens von Natur aus einem personalen und bewußten Tun anvertraut" bleibt.

Es ist darum auch durchaus irreführend, wenn die Herder-Übersetzung zu Beginn des zweiten Teiles aus der grundlegenden These: „Die Wirtschaft ist eine Schöpfung der personalen Initiative der einzelnen Bürger, die, einzeln oder vielfältig verbunden, in der Verwirklichung gemeinsamer Interessen tätig werden" (Nr. 51) durch Verwertung von liberalen Gesellschaftsprinzipien die These macht: „Im Bereich der Wirtschaft kommt der Vorrang der Privatinitiative der einzelnen zu", während in der Überschrift noch der Begriff des Urtextes „initiativa personale" mit „personale Initiative" richtig übersetzt wird[8]). Auf die Folgen muß später noch eingegangen werden.

2. *Die Magna Charta: Das Gemeinwohl*

Diese Auffassung vom Wesen der menschlichen Person führt zu der eigentümlichen Auffassung vom „Gemeinwohl", das in dieser Enzyklika geradezu zu dem alles tragenden und alles formenden Ordnungsprinzip der neuen Gesellschaftsstrukturen wird. „Wer sich die Mühe macht, unvoreingenommen die Aussagen der 30 verschiedenen Stellen, wo in der Enzyklika das Gemeinwohlproblem in den verschiedensten Sinnzusammenhängen angesprochen wird, systematisch zusammenzufassen, kommt zu der erstaunlichen Feststellung, daß der Papst hier eine einzigartige Dokumentation der sachgerechten, sittlich begründeten und allgemeinverbindlichen Gemeinwohlverantwortung bietet, die an Klarheit, Wirklichkeitsnähe und Konsequenz nichts

---

[8]) Auf derselben Linie liegt übrigens die direkt falsche und irreführende Herder-Übersetzung des Zitates über das Subsidiaritätsprinzip aus der Enzyklika „Quadragesimo Anno", wodurch der „hochbedeutsame Grundsatz in der Sozialphilosophie" (lateinisch: in philosophia sociali gravissimum illud principium) zu dem „obersten Grundsatz der Sozialphilosophie" umfrisiert wird.

Man könnte die Sache auf sich beruhen lassen, wenn nicht hinter einseitigen Übersetzungen allzu oft ganz bestimmte Auffassungen steckten und entsprechende Folgerungen gezogen würden.

zu wünschen übrig läßt. In geradezu klassischer Form ... wird hier das Denken vom Ganzen her praktiziert, insofern der Gemeinwohlbegriff mit auffallendem Nachdruck als bestimmendes Ziel, als entscheidendes Ordnungsprinzip und als Normwert aller Ordnungsprobleme herausgestellt wird" (E. Nawroth: „Die neue Ordnung", Heft 1/1962, S. 2).

Kraft seiner Sozialfunktion steht der Mensch als Person in der naturhaften Ausrichtung auf die Gemeinschaft und muß selber sein Tun auf das Gemeinwohl ausrichten. Sein eigenes Wohl ist nur in dem Gemeinwohl gesichert. Das Gemeinwohl selbst aber ist mehr als die Summe des Einzelwohls und selber nicht zielhaft auf das Wohlergehen der einzelnen ausgerichtet. An vielen Stellen und bei den verschiedensten Problemen weist MM auf die Funktion des Gemeinwohls im gesellschaftlichen Pluralismus hin[9]).

Darum folgt nicht nur äußerlich, sondern auch aus inneren Gründen auf die Generalthese des zweiten Teiles der Enzyklika eine lange Ausführung (Nr. 52—58), daß und wie die staatliche Gewalt wirksam gegenwärtig sein muß, um den Produktionsfortschritt so zu fördern, daß er zum sozialen Fortschritt beiträgt, so daß er allen Bürgern zugute kommt. Dieses Tätigwerden muß „den Charakter der Förderung, des Anreizes, der Wahrung des Zusammenhangs, der Ergänzung und der Einfügung ins Ganze haben". Der Staat muß Garant des Gemeinwohls sein, ohne die persönliche Initiative der einzelnen Bürger einzuschränken. Damit unterscheidet sich auch die Gemeinwohlauffassung der Enzyklika wesentlich von der liberalistischen und der marxistischen Gesellschaftsauffassung[10]).

3. *Die Norm*

Zum Ausgleich der verschiedenen Interessen und ihrer Ausrichtung auf das Gemeinwohl wird als normgebender Maßstab „Gerechtigkeit und Billigkeit" gefordert.

Dieses Begriffspaar „Gerechtigkeit und Billigkeit" ist nicht nur ein anderer Ausdruck für die Sozial- oder Gemeinwohlgerechtigkeit, die bekanntlich in den Sozialbotschaften Pius' XI. und Pius' XII. die entscheidende Rolle spielt. „Billigkeit" ist nicht nur Angemessenheit im Sinne wohlwollender Rücksichtnahme, sondern eine Forderung, die in dem natürlichen Recht gründet, das über menschlicher Konvention steht, und einen gerechten Ausgleich fordert „für die Verteilung des Güterausstoßes oder die Ertragsbeteiligung (83, 112), für die Verteilung der Steuerlast entsprechend der unterschiedlichen Steuerkraft (132),

---

9) Obwohl die Haftung für das Gemeinwohl die volle Entfaltung der einzelnen mit einschließt, muß sie über das Interesse der einzelnen und der Einzelgruppen darauf sehen, daß „der allgemeine Wohlstand und folgerichtig das persönliche Recht aller auf die Nutzung der irdischen Güter verwirklicht wird" (Nr. 74).
Die Trennung zwischen Eigentum an Produktivgütern und Verantwortung der leitenden Stellen in den großen wirtschaftlichen Gebilden „darf nicht in Widerspruch stehen zu den Forderungen des Gemeinwohls" (Nr. 104).
Lohnunterschiede dürfen nicht unverhältnismäßig hoch sein, sondern müssen „im Verhältnis zu ihrer Förderung des Gemeinwohls stehen" (Nr. 70).
„Die Landwirte, wie übrigens die Arbeiter jeden anderen Produktionssektors ... müssen ihre Rechte und ihre Interessen in Einklang bringen mit den Interessen und Rechten der anderen wirtschaftsberuflichen Gruppen, und sie müssen sich beide den Forderungen des Gemeinwohls unterordnen" (147).
Die Wirtschaftshilfe an unterentwickelte Länder muß mit größter politischer Uneigennützigkeit geleistet werden zur „Verwirklichung des Welt-Gemeinwohls" (Nr. 174, vergl. Nr. 202).
Durch Förderung von Bildung ist die Möglichkeit zur „Übernahme größerer Verantwortung" und die Voraussetzung, „daß alle Bürger sich für die Verwirklichung des Gemeinwohls in sämtlichen Sektoren der Wirtschaft verantwortlich fühlen" (Nr. 96), zu fördern.

10) Es ist etwas wesentlich anderes als das individualistische Gemeinwohl des Gleichgewichtes, das sich in dem freien Spiel der Marktwirtschaft aus dem Selbstinteresse der einzelnen auspendelt, die völlig unabhängig in der freien wirtschaftlichen Selbstverantwortung in unbehinderter Konkurrenz handeln.
Ebenso scharf unterscheidet sich die Auffassung vom Gemeinwohl der Enzyklika von der Auffassung des Idealzustandes der klassenlosen Gesellschaft des Marxismus, in der die Gemeinschaft die totale Versorgung zur Wohlfahrt aller besorgen soll, indem die Individualfunktion zu dem Dasein eines Rädchens im Ganzen herabgedrückt wird.

für die Milderung der übergroßen Vermögensunterschiede durch geeignete Maßnahmen der sozialen Sicherheit und der Sozialversicherung (136), für das Verhältnis der Wirtschaftszweige und Wirtschaftsgebiete untereinander (132, 150, 161)". Schließlich liegt darin die Möglichkeit zur Anpassung an die konkrete Lage, die jeweils unterschiedliche Entscheidungen, Regelungen und Vorsorge nötig macht, die also nicht eine für alle Verhältnisse statisch festgelegte Normierung zuläßt[11]).

Hier wird eine ganz neue Seite der modernen Sozialprobleme angesprochen, die nicht mit einem statischen Rechtsdenken bewältigt werden kann, sondern ein dynamisches Rechtsdenken fordert, weil die Umstrukturierung des statischen Gesellschaftsgefüges von der industriellen Wirtschaft her erfolgt ist und die industrielle Wirtschaft selbst nicht mehr statisch, sondern dynamisch ist und darum auch ein dynamisches Ordnungsgefüge verlangt. In der Enzyklika Johannes' XIII. häufen sich deshalb die Ausdrücke, in denen Rücksicht verlangt wird auf die Verhältnisse, die nach Zeit und Ort und Grad der Entwicklung jeweils verschieden sind, so daß eine für alle Verhältnisse geltende Ordnung statisch nicht erstellt werden kann, vielmehr „Gerechtigkeit und Billigkeit" jeweils etwas Verschiedenes fordern. Es bleibt darum dem Verantwortungsbewußtsein und der Verantwortungsfreudigkeit in diesen jeweils verschiedenen Verhältnissen ein weiter Spielraum, die konkreten Auswirkungen des allgemeinen Prinzips zu bestimmen.

II. Die Details

1. Die „Sozialisierung"

Wer diese inneren Beziehungen beachtet, kann weder erstaunt noch erschreckt sein, daß der eigene Lehrteil von MM mit einem Kapitel (Nr. 59—67) „La socializzazione", „Die Sozialisierung", beginnt, in dem der Nachweis geführt wird, daß die wachsende Sozialisierung nicht notwendig Entpersönlichung und Vermassung der Menschen, sondern eher Möglichkeit zur Entfaltung der Person bringt.

Mit Sozialisierung ist hier nicht die Überführung von Privateigentum in Gemeineigentum gemeint, aber auch nicht die „wachsende Zahl der gesellschaftlichen Verflechtungen"[12]). Diese sind Auswirkungen der Sozialisierung.

Die Aussagen dieses Kapitels spiegeln Themen und Inhalt der „Sozialen Woche" zu Grenoble 1960 „socialisation et personne humaine" wider. Sozialisierung im Sinne von MM ist darum auch nicht als einfaches Strukturphänomen zu verstehen, in dem die Zuständigkeiten zwischen Einzelwesen und Gesellschaft geordnet werden, als ein Organisationszustand der gesellschaftlichen Gebilde, der die persönliche Entfaltung gestattet oder sie sich unterwirft.

Sozialisierung ist „Ergebnis und Ausdruck eines unwiderstehlichen natürlichen Strebens der Menschen" (Nr. 60). Sie ist nichts anderes als die Verwirklichung der Sozialnatur der menschlichen Person in der Gemeinschaft. Sie ist die innere Struktur der Sozialkörper, durch die der Sozialkörper als solcher eine echte Realität mit eigenen Werten wird, übrigens die Grundlage für das, was mit Gemeinwohl in MM gemeint ist.

---

11) Vergl. Welty in „Die neue Ordnung", Heft 6/1961, S. 405/406.

12) Dieser Begriff „socializzazione" kehrt im italienischen Urtext achtmal in Aussagen der einzelnen Unterabschnitte wieder. Die Herder-Übersetzung mit „die wachsende Zahl gesellschaftlicher Verflechtungen" ist irreführend und auch nicht durch den lateinischen Text „socialium rationem incrementa" gerechtfertigt.

Als solche engt sie darum nicht die menschliche Person ein, „sie trägt vielmehr dazu bei, in den einzelnen Menschen die Behauptung und Entfaltung der der Person eigenen Vorzüge zu fördern" (Nr. 66). Sie ist darum auch mehr als eine Vergesellschaftung oder eine gesellschaftliche Verflechtung der in sich geschlossenen und freien Individuen, und deshalb ist es notwendig, daß „die Sozialkörper in Form und Wesen wahre Gemeinschaften (comunità im Unterschied zu società bzw. convivenza) darstellen, d. h., daß in ihnen die Mitglieder als Person angesehen und behandelt werden und daß sie angehalten werden, aktiv an ihrem Leben teilzunehmen" (Nr. 65). Hier wirkt sich die der Enzyklika MM eigentümliche Auffassung von der menschlichen Person aus.

Bedingung dafür ist die rechte Auffassung vom Gemeinwohl, „eine Auffassung, die sich niederschlägt im Gesamt jener sozialen Bedingungen, die den menschlichen Einzelwesen die volle Entfaltung ihrer Person erlauben und erleichtern." Außerdem ist es notwendig, „daß die Zwischengebilde (corperi intermedi) und die vielen gemeinschaftlichen Unternehmen, in denen die Sozialisierung vor allem Ausdruck und Verwirklichung sucht, im Besitz einer wirksamen Eigenständigkeit bleiben gegenüber der staatlichen Macht, und daß sie ihre Interessen in Beziehungen ehrlicher Zusammenarbeit untereinander verfolgen, in Unterordnung unter die Forderungen des Gemeinwohls" (Nr. 65).

2. *Neue Wirtschaftsstrukturen*

Daß die konsequente Anwendung dieser Auffassung der Sozialisierung nicht nur kleinere Korrekturen, sondern grundlegend neue Strukturen für das moderne Gesellschaftsleben fordert, zeigt sich zunächst in der Anwendung auf den „Prozeß der Angleichung von wirtschaftlicher Entwicklung und sozialem Fortschritt" (Nr. 68—103).

Man könnte den Weg zu diesen neuen Wirtschaftsstrukturen als eine radikale Abwendung sowohl von der Struktur der Klassengesellschaft wie auch der Partnerschaft zu einer personalen Gemeinschaft bezeichnen.

Was in Nr. 51 allgemein gesagt wird, daß „die Wirtschaft eine Schöpfung der personalen Initiative der einzelnen Bürger" ist, wird in Nr. 83 auf die Arbeitnehmer ausgedehnt. Die Struktur der Unternehmen (imprese) muß so sein, daß auch die Arbeitnehmer personale Initiative ausüben können.

Obwohl bei der Verschiedenheit der Lage von Unternehmen zu Unternehmen und auch im Inneren jedes Unternehmens Form und Grad nicht allgemein gültig bestimmt werden können, ist es „ein berechtigtes Verlangen der Arbeiter, aktiv sich am Leben der Unternehmen zu beteiligen..." „Auf jeden Fall muß man danach streben, daß das Unternehmen eine Gemeinschaft von Personen werde, was die gegenseitigen Beziehungen, die Betriebsarbeit und die Stellung der ganzen Belegschaft angeht" (Nr. 91).

Deshalb ist das Lohnarbeiterverhältnis im Sinne eines Gesellschaftsvertrages zu ändern. „In den großen Unternehmen muß die Möglichkeit geboten sein, den Arbeitsvertrag durch Elemente des Gesellschaftsvertrages zu durchsetzen." Damit das kleine und mittlere Eigenunternehmen in der Landwirtschaft, im Handwerk, im Handel und in der Industrie geschützt und gefördert werden, muß man ihm die Vorteile des Großunternehmens mittels genossenschaftlicher Vereinigung zusichern (Nr. 84).

Durch ihre Arbeit sollen die Arbeiter in der angemessenen Form und Höhe zum Teilhaben am Eigentum des Betriebes selbst gelangen.
Als Grund für die Forderung einer weitgehenden Gewinnbeteiligung (also nicht nur Beteiligung an dem höheren Sozialprodukt durch höhere Löhne) wird an den Grundsatz Pius' XI. erinnert: „Es ist vollkommen falsch, einzig dem Kapital oder einzig der Arbeit das Ergebnis des gemeinsamen Werkes dem einen und der anderen zuzuschreiben; und es ist einfach ungerecht, daß ein Teil das, was geschafft wird, nur sich anmaße und die Leistung des anderen verneine" (Nr. 76) [13].

3. *Die Mitbestimmung*

Ebenso tiefgreifende Strukturwandlungen fordert die Anwendung der beiden Grundkonzeptionen vom Menschen als Person und vom Gemeinwohl auf die innere Ordnung der Wirtschaftsunternehmen (in ordine alle strutture delle imprese in cui si svolge l'attivita produttiva) (Nr. 82).

Es ist schlechterdings unbegreiflich, wie man sagen kann, daß zu unseren deutschen Problemen des Mitbestimmungsrechtes, zu dem, was im Betriebsverfassungsgesetz und Mitbestimmungsgesetz institutionalisiert worden ist, und zu den Fragen der Mitbestimmung im Anschluß an den Bochumer Katholikentag 1949 „aus der Enzyklika nichts zu entnehmen ist" (vgl. O. v. Nell-Breuning in „Stimmen der Zeit", Nov. 1961, S. 123 f.).

Wenn man auf den Urtext zurückgeht, ist schon in den ersten Nummern dieses Abschnittes mit der Überschrift „der menschlichen Würde entsprechende Strukturen" eine sehr weitgehende, allerdings auch eine völlig andersartige Form des Mitbestimmungsrechtes als Auswirkung der Funktion Arbeit gefordert.

Dort heißt es nämlich: „Wenn deshalb die Struktur, der Betrieb, die Atmosphäre eines Wirtschaftssystems derart sind, daß sie die Menschenwürde derer gefährden, die dort ihre eigene Tätigkeit entfalten, oder daß sie ein Hindernis sind für jede Äußerung ihrer persönlichen Initiative, so ist ein so geartetes Wirtschaftssystem ungerecht, auch für den Fall, daß der in ihm produzierte Reichtum hohe Quoten erreicht und nach Gerechtigkeit und Billigkeit verteilt wird" (Nr. 83).

Hier ist besonders darauf zu achten, daß darin der Begriff „persönliche Initiative", der in Nr. 51 als allgemeine These für den gesamten Wirtschaftsprozeß festgelegt wird, als ein Recht der Arbeitnehmer wiederkehrt. Wenn „die Wirtschaft eine Schöpfung der persönlichen Initiative der einzelnen Bürger, die, einzeln oder vielfältig verbunden, in der Verwirklichung gemeinsamer Interessen tätig werden", ist und wenn nun hier für die Strukturen, den Betrieb, die Atmosphäre eines Wirtschaftssystems auch die Möglichkeit der „persönlichen Initiative" der Arbeitnehmer gefordert wird, dann heißt das doch wohl: Aus der Funktion Arbeit steht dem Arbeitenden im wirtschaftlichen Unternehmen und seinen Betrieben nicht nur ein soziales, sondern

---

[13] Bei dieser Gewinnbeteiligung ist aber auch eine andere Folge der allgemeinen Vergesellschaftung zu beachten, „daß der Ausgleich zwischen dem Entgelt für die Arbeit und dem Ertrag zu vollziehen ist im Einklang mit den Forderungen des Gemeinwohls des eigenen Staates wie der ganzen Menschheitsfamilie".
„Als Forderungen des Gemeinwohls sind auf nationaler Ebene zu beachten: . . . Mißverhältnisse zwischen Sektoren der Landwirtschaft, der Industrie und der Dienste beseitigen oder einschränken, das Gleichgewicht herstellen zwischen wirtschaftlicher Ausbreitung und der Entwicklung der hauptsächlichen öffentlichen Dienste" (Nr. 79), „Rücksicht auf die Gesamtbeschäftigung der Arbeitskräfte des ganzen Landes wie auch auf das Gemeinwohl der Welt, d. h. der internationalen Gemeinschaften verschiedener Natur und Größenordnung" (Nr. 71).

auch ein sehr wesentliches wirtschaftliches Mitbestimmungsrecht zu. Wie die rechtliche Institutionalisierung dieses naturhaften Rechtes aussehen muß, kann allerdings nicht für alle verschiedenartigen Verhältnisse festgelegt werden, sondern muß diesen Verhältnissen angepaßt verwirklicht werden[14]).

Hier sind Erkenntnisse der modernen Betriebswirtschaftslehre und Betriebspädagogik konsequent durchgeführt, in denen der Betrieb nicht mehr in vorwiegend technokratischer und ökonomischer Betrachtung als Produktionsstätte gesehen wird, sondern als Gruppe menschlicher Vergesellschaftung, als Bildungsraum und funktionaler Erziehungsfaktor mit wichtiger Kulturfunktion. Der moderne Betrieb ist zu einem Strukturelement der menschlichen Gesellschaft geworden. Ihm sind Rechte und Pflichten des früheren Familienbetriebes zu übertragen.

4. *„Privateigentum" nicht mehr Strukturelement*

In dem 1959 von der deutschen Görres-Gesellschaft herausgegebenen Staatslexikon heißt es noch in dem von P. Gundlach gezeichneten Artikel „Katholische Soziallehre": „Privateigentum als Ordnungsform der Gesellschaft. Katholische Soziallehre sieht neben Ehe/Familie und Staat in der Institution des Privateigentums eine der wesentlichen Organisationsformen der Gesellschaft" (Bd. 4, Sp. 924).

Demgegenüber werden in MM als die drei sich gegenseitig bedingenden, durchdringenden und fordernden Grundwerte des Gemeinschafts- und Wirtschaftslebens aus der Pfingstbotschaft Pius' XII. 1941 übernommen: „Die Nutzung der Erdengüter, die Arbeit und die Familie" (Nr. 42).

„Sogar dort, wo MM die Lehre von ‚Rerum Novarum' rekapituliert, die den ganzen großen Hauptteil dem Recht auf Eigentum gewidmet hatte, stellt die neue Enzyklika an die erste Stelle die Arbeit... Es hat aber nicht nur eine Akzentverschiebung in der Doktrin, sondern auch im realen Gewicht der Faktoren im Übergang von einer statischen zu einer im steigenden Maße dynamischen Wirtschaft stattgefunden" (Orientierung 1961, S. 166).

Es wird zwar die Ansicht zurückgewiesen, daß ein Prinzip der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Ordnung das Prinzip des natürlichen Rechts auf privates Eigentum, auch an Produktionsgütern, an Bedeutung verloren habe (Nr. 108): „Es wäre sinnlos, die persönliche freie Initiative im Wirtschaftsleben zu betonen, wenn man besagter Initiative nicht gestattete, frei über die zur Behauptung eines solchen Rechtes unentbehrlichen Mittel zu verfügen" (Nr. 109).

Aber nicht die Institution des Privateigentums als solche hat die Funktion eines gesellschaftspolitischen Ordnungsfaktors, sondern „das Recht auf Nutzung der Erdengüter", das sogar das Recht auf Privateigentum bricht. „Das Recht jedes Menschen, diese Güter zu seinem Lebensunterhalt zu nutzen, hat einen Vorrang

---

14) Wenn man demgegenüber auf die Ausflucht ausweicht, daß die Forderung einer wirtschaftlichen Mitbestimmung nicht mit dem Wesen eines Lohnarbeitsvertrages vereinbar sei, so gilt, daß im modernen Arbeitsrecht sowieso schon darüber hinausgehende Rechte dem Arbeiter zuerkannt werden und in MM aus dem Wesen der Arbeit eine Umformung im Sinne eines Gesellschaftsvertrages zu einer „Gemeinschaft von Personen" gefordert wird, weil „der Menschennatur tatsächlich die Forderung innewohnt, daß sie, die Menschen, in der Entfaltung ihrer produktiven Tätigkeit die Möglichkeit finden, selbst Verantwortung zu tragen und ihr eigenes Sein zu vervollkommnen" (Nr. 82).

„Das verlangt, daß die Beziehungen zwischen Unternehmern und Leitern einerseits und den Arbeitern andererseits durchdrungen seien von Achtung, ehrlicher, aufbauender Zusammenarbeit und innerer Teilnahme am gemeinsamen Werk und daß die Arbeit von allen Gliedern des Unternehmens erfaßt und erlebt werde, nicht allein als Erwerbsquelle, sondern darüber hinaus als Pflichterfüllung und Dienst" (Nr. 92). „Auf jeden Fall muß man danach streben, daß das Unternehmen eine Gemeinschaft von Personen werde, was die gegenseitigen Beziehungen, die Betriebsarbeit und die Stellung der ganzen Belegschaft angeht" (Nr. 91).

vor jedem anderen Recht wirtschaftlichen Inhalts, also auch gegenüber dem Recht auf Eigentum" (Nr. 43).

Dementsprechend wird in MM eine wirksame Streuung und Umverteilung des Eigentums auch an Produktionsmitteln gefordert. „Die Kirche beabsichtigt mit dem Grundsatz des Privateigentums keineswegs den gegenwärtigen Zustand der Dinge aufrechtzuerhalten, als ob sie darin einen Ausdruck des göttlichen Willens sehe, noch grundsätzlich den Reichen und Plutokraten zu decken gegen den Armen und Besitzlosen... Die Kirche geht vielmehr darauf aus, zu erreichen, daß die Einrichtung des Privateigentums so ist, wie sie gemäß dem Entwurf der göttlichen Weisheit und der Verfassung der Natur sein soll" (Nr. 111). Betont wird darauf hingewiesen, daß auch der Staat und andere öffentlich-rechtliche Gebilde an Produktionsmitteln Eigentum haben können, ganz besonders dann, wenn die mit ihnen verknüpfte übergroße Macht Privathänden nicht überantwortet bleiben kann. Aber auch hier muß die Ausrichtung auf das Gemeinwohl beachtet werden.

5. *Neue Staatsstrukturen*

Mit derselben Konsequenz werden die Grundprinzipien auf eine neue Ordnung des staatlichen und überstaatlichen Zusammenlebens angewendet.

„Die Entwicklung der geschichtlichen Situation stellt immer klarer heraus: Die Maßstäbe von Gerechtigkeit und Billigkeit müssen nicht nur auf die Beziehungen von Arbeitnehmern und Arbeitgebern angewandt werden, sondern ebenso auch auf die verschiedenen Wirtschaftszweige untereinander und die wirtschaftlich unterschiedlich gestellten Gebiete ein und desselben Landes; das gleiche gilt innerhalb der ganzen menschlichen Gemeinschaft für die verschiedenen wirtschaftlich und gesellschaftlich in verschiedenem Grade entwickelten Länder" (Nr. 122).

Der Staat wird also nicht mehr als eigenständige Größe über der Gesellschaft, sondern als das Gesamt der menschlichen Gesellschaft gesehen. Es ergeben sich daraus ernste Konsequenzen für das Problem, wie weit ein Parteienstaat und seine Regierungsvollmacht von einem Wirtschaftsrat — oder wie immer man eine solche Institution nennen mag — ergänzt werden müßten.

Ebenso tief greifen die Konsequenzen in überholte Vorstellungen der Staatssouveränität ein. Jedenfalls rücken die Vorstellungen in MM von der Vorstellung des Staates als sogenannte „societas perfecta" ab, nach der ein Staat als eine in sich geschlossene Körperschaft angesehen wird, die alle zum Wohl seiner Glieder notwendigen Mittel in sich trägt.

Die einzelnen Volkswirtschaften und Staaten sind einerseits nicht nur in wirtschaftlicher Hinsicht in ihrem eigenen Wohlergehen abhängig von der Interdependenz zwischenstaatlicher Beziehungen, andererseits müssen sie ihre absolute Souveränität und Eigenständigkeit nach oben öffnen, weil „Gerechtigkeit und Billigkeit" sie zum Beitrag am Gemeinwohl der Menschheit verpflichten. Die Entwicklungshilfe ist nicht nur Almosen von eigenem Überfluß und auch nicht nur Folge einer wirtschaftspolitischen Einsicht, daß Außenwirtschaft mit hochindustrialisierten Ländern für die eigene Wirtschaft intensiver und deshalb sogar eine Entwicklungshilfe in Form eines verlorenen Zuschusses rentabler ist, sondern Entwicklungshilfe hochindustrialisierter Länder ist ethische Pflicht, die sich aus dem Wesen des Menschen als Person und seiner Ver-

pflichtung auf das Gemeinwohl ergibt. Auch die staatlichen Gebilde sind „corperi intermedi", leistungsgemeinschaftliche Zwischengebilde in der großen Gemeinschaft der Menschheit.

III. Von der Sozialphilosophie zu einer Sozialtheologie

Eine Darstellung der Intentionen der neuen Enzyklika darf natürlich nicht davon absehen, daß alle diese Forderungen entwickelt werden aus der typisch katholischen Auffassung vom Menschen, die den Bereich der Natur und der Übernatur nicht als zwei eigenständige Bereiche betrachtet. Die übernatürliche Erhebung des Menschen zur Teilnahme an der göttlichen Natur und die damit verbundene transzendente Bestimmung des Menschen zum ewigen Heil sind innerlich mit der weltimmanenten Aufgabe des menschlichen Daseins verbunden.

„Wir weisen vor allem darauf hin, daß die Soziallehre der katholischen Kirche ein integrierender Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen ist" (Nr. 222). „Christi Lehre verbindet ja gleichsam Erde und Himmel; sie erfaßt den Menschen in seiner Ganzheit, Leib und Seele, Vernunft und Willen; sie führt seinen Sinn von den wechselvollen Gegebenheiten dieses irdischen Lebens zu den Gefilden des ewigen. Dort soll er einmal unvergängliche Seligkeit und Frieden genießen" (Nr. 2). „Die heilige Kirche hat so zwar vor allem die Aufgaben, die Seelen zu heiligen und ihnen die Teilnahme an den himmlischen Gütern zu schenken. Sie bemüht sich aber auch um die Bedürfnisse des menschlichen Alltags. Dabei geht es ihr nicht nur um das Lebensnotwendige. Sie kümmert sich auch um der Menschen Wohlstand und Wohlergehen in den verschiedensten Kulturbereichen, so wie es jeweils die Zeit erfordert" (Nr. 3).

Der ganze IV. Teil über „die Neuordnung des gesellschaftlichen Lebens in der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Liebe" bleibt keineswegs innerhalb der Abstraktion einer Sozialphilosophie, um mit andersartigen Anschauungen wissenschaftlich konkurrenzfähig zu sein. Der Papst hat den Mut, aus dem Eigengut katholischer Auffassungen der Umwelt Erkenntnisse und Kräfte anzubieten, und ist überzeugt, daß eine echte religiöse Erneuerung ein wirklicher Beitrag zur Gestaltung des menschlichen Lebens und umgekehrt die Religiösität erst echt ist, wenn sie sich im täglichen Berufsleben bewährt. „Es entspricht durchaus dem Plan der göttlichen Vorsehung, daß sich die Menschen bilden und vervollkommnen im Vollzug ihrer täglichen Arbeit. Fast alle müssen diese Arbeit zeitlichen Dingen widmen. Deshalb stellt die Gegenwart die Kirche heute vor die schwierige Aufgabe, in der modernen Kultur die Grundsätze echter Humanität und die Lehre des Evangeliums in Einklang zu bringen. Die heutige Zeit erwartet dies von der Kirche; ja sie scheint sogar dringend danach zu verlangen, um nicht nur ein höheres Ziel zu erreichen, sondern auch, um das schon Erlangte ohne eigenen Schaden sicher zu erhalten" (256).

Willi Eichler

DIE GESTALTUNG DES GESELLSCHAFTLICHEN LEBENS NACH DER SOZIALENZYKLIKA „MATER ET MAGISTRA"

Die Selbstentfremdung des Menschen

Die sogenannte soziale Frage ist so alt wie die menschliche Gesellschaft. Sie enthielt immer Sprengstoff, weil es immer die „Frage" war, wie die Beziehungen zwischen den sozialen Schichten menschlich geregelt werden können. In moderner Zeit fällt sie zusammen mit der Entwicklung der modernen Industrie. Diese hatte begonnen mit der freiheitlichen Parole vom „freien Spiel der Kräfte". Dabei war außer acht geblieben, daß dieses freie „Spiel" blutiger Ernst werden mußte, weil die Kräfte, die mit- und gegeneinander „spielen" sollten, nicht gleichmäßig frei waren. Ihr größter Teil war nämlich, wie Karl Marx bitter bemerkte, „doppelt frei", frei von Produktionsmitteln und frei, seine Arbeitskraft zu verkaufen. Was sich unter diesen Bedingungen ergab, faßte Papst Pius XI. in seiner Enzyklika Quadragesimo Anno zusammen, die am 15. Mai 1931 zum 40. Jahrestag der ersten Sozialenzyklika, Rerum Novarum von Papst Leo XIII., erschien:

> „Gegen die Neige des 19. Jahrhunderts hatten ja die neue Wirtschaftsweise und die Industrialisierung bei einer ganzen Reihe von Völkern mehr und mehr zu einer Spaltung der Gesellschaft in zwei Klassen geführt: die eine Klasse, nur gering an Zahl, genoß fast allein alle Annehmlichkeiten, welche die neuzeitlichen Erfindungen so reichlich zu bieten vermochten; die andere Klasse dagegen, die ungeheure Masse der Arbeiterschaft umfassend, litt unter dem Druck jammervoller Not, ohne sich trotz angestrengten Bemühens aus ihrer kläglichen Lage befreien zu können (Absatz 3)."

Ein Streit mag müßig sein, ob diese „klägliche Lage" erst „gegen die Neige des 19. Jahrhunderts" entstand. Aber es muß daran erinnert werden, daß Karl Marx und Friedrich Engels schon 1848 im „Manifest der Kommunistischen Partei" nach der Analyse der kapitalistischen Gesellschaft diese „Spaltung der Gesellschaft in zwei Klassen" festgestellt und auf ihre katastrophalen Folgen hingewiesen haben und daß die politische Arbeit Ferdinand Lassalles und der Sozialdemokratischen Partei darauf fußte. Die sozialistische Analyse der kapitalistischen Wirtschaftsgesellschaft besagte in Kürze:

Die Monopolisierung der Produktionsmittel in den Händen weniger, die den vielen von ihnen Abhängigen (obwohl rechtlich „Freien") die Lebensbedingungen diktieren, ist die Grundlage der Ausbeutung der Arbeiterschaft. Der Arbeiter ist ein bloßer Unkostenfaktor; die „industrielle Reservearmee" sorgt dafür, daß er nicht zu teuer wird. Die Grundhaltung der herrschenden Klasse zeigt sich in der Bildung und Erziehung, in der Justiz, in der Innen- und Außenpolitik. Macht wird Recht, das Recht, das mit uns geboren ist, bleibt zur Ohnmacht verdammt. Die Staatsgewalt wird „zur willenlos gefesselten Sklavin selbstsüchtiger Interessen der Wirtschaftsmächte", wie auch Papst Pius XI. noch 1931 feststellte (109).

Gegen die Selbstentfremdung des Menschen in der Industriegesellschaft wird die Vermenschlichung der Gesellschaft gestellt. Die Monopole, die Grundlage der Klassengesellschaft, sollen beseitigt werden; an deren Stelle soll ein demokra-

tisches Gemeinwesen treten, in dem jeder Mensch vor Ausbeutung geschützt ist, weil das private Monopol an Produktionsmitteln gebrochen und damit der Charakter des Staates als eines Hilfsinstruments der herrschenden Klasse beseitigt ist. In dieser umgewandelten Gesellschaft werden die Klassen aufgehoben sein; sie ist eine „Association, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist". Der Weg dazu ist die Organisierung der Arbeiterschaft und der Umsturz der kapitalistischen „Ordnung".

Die katholische Kritik der Klassengesellschaft

Über die Marxsche Analyse der kapitalistischen Gesellschaft schreibt Oswald von Nell-Breuning SJ in dem bei Herder in Freiburg von ihm mitherausgegebenen „Wörterbuch der Politik":

> „Die Eigenart der kapitalistischen Wirtschaftsweise ... hat Marx in aller Schärfe erfaßt. Insbesondere hat er gezeigt, wie diese ... zu dem geführt hat, was wir seither mit dem von ihm geprägten Ausdruck als die ‚kapitalistische Klassengesellschaft' bezeichnen ... Gewiß ist Marxens Analyse vereinfachend und vergröbernd. Das ist aber unvermeidlich, wenn das Wesentliche auf eine einfache und handliche Formel gebracht werden soll. Und das ist Marx gelungen ...
> Auch die christliche und selbst kirchenamtliche Soziallehre hat schließlich die Marxsche Analyse im wesentlichen übernommen ... Nur mit Schmerz und Beschämung kann der Christ sich damit abfinden, daß diese ... Entlarvung der kapitalistischen Klassengesellschaft nicht von einem christlichen Sozialwissenschaftler unter dem Antrieb christlicher Liebe, christlichen Gerechtigkeits- und Wahrheitssinns geleistet worden ist."

Natürlich lehnt Nell-Breuning den Materialismus und die Geschichtsphilosophie von Marx ab. Aber er fährt fort:

> „Statt dessen war dies (die Analyse) einem Atheisten und Materialisten vorbehalten, der seinen atheistischen Materialismus in seine ganze Gedankenwelt hineinverwob mit der Folge, daß das ihn im Innersten beseelende und zu seiner ungeheuren Arbeit anspornende humanitäre (ihm selbst unbewußt von Restbeständen einer noch mehr oder weniger christlichen Umwelt sich nährende) Ethos bis zur Unkenntlichkeit entstellt wird" (V. Heft, Seite 240).

Wie eine Bestätigung sozialistischer Kritik liest sich, was Pius XI. in Quadragesimo Anno (4) sagt:

> „Mit dieser Lage der Dinge fanden sich jene leicht genug ab, die, selber im Reichtum schwimmend, in ihr einfach das Ergebnis naturnotwendiger Wirtschaftsgesetze erblickten und folgerecht alle Sorge um eine Linderung der Elendszustände einzig der Nächstenliebe zuweisen wollten — gerade als ob es Sache der Nächstenliebe wäre, die von der Gesetzgebung nur allzuoft geduldete, manchmal sogar gutgeheißene Verletzung der Gerechtigkeit mit ihrem Mantel zuzudecken. Knirschend dagegen ertrug die Arbeiterschaft diesen Stand der Dinge, unter dem ihr ein so hartes Los zufiel, und bäumte sich auf gegen ein so unerträgliches Joch."

Dann aber fährt der Papst fort:

> „Unter dem Einfluß der Verhetzung erstrebte der eine Teil der Arbeiterschaft den völligen Umsturz der menschlichen Gesellschaft."

Es war weniger „Verhetzung" als das „unerträgliche Joch", das die Sozialisten bewog, zwar nicht einen „Umsturz der menschlichen Gesellschaft", wohl aber der kapitalistischen „Ordnung" der Klassengesellschaft anzustreben. Und das hätte wenigstens verständlich sein sollen, denn wie der Papst fortfährt:

> „Auch bei dem anderen Teil, der durch eine gediegene christliche Durchbildung gegen eine solche Verirrung (wie die der Sozialisten, W. E.) gefeit war, festigte sich die Überzeugung, daß ein tiefgreifender Wandel dringend und schleunig geboten sei. Ganz gleich dachten nicht wenige jener katholischen Männer, Geistlichen und Laien, die, von bewunderungswürdiger Nächstenliebe getrieben, schon lange der unverdienten Notlage des Proletariats abzuhelfen sich bemühten. Auch sie vermochten sich nicht einzureden, daß eine so ungeheuerliche und so unbillige Ungleichheit in der Verteilung der zeitlichen Güter den Absichten des allweisen Schöpfers entsprechen sollte (5)."

In der Tat ist nicht nur den Sozialisten die ungeheuerliche Notlage des Proletariats und die Dringlichkeit der Hilfe bewußt gewesen. Männer wie zum Beispiel der Gesellenvater Adolf Kolping (1813—1865) und der Bischof von Mainz, Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler (1811—1877), haben die soziale Frage durchaus in ihren tiefgreifenden Zusammenhängen gesehen. Einige Monate nach dem Erscheinen des „Kommunistischen Manifests" sagt der spätere Bischof:

> „Wollen wir also die Zeit erkennen, so müssen wir die soziale Frage zu ergründen suchen. Wer sie begreift, der erkennt die Gegenwart; wer sie nicht begreift, dem ist Gegenwart und Zukunft ein Rätsel[1])."

Und von Ketteler setzt sich für die Sache der Arbeiterschaft ein, unterstützt lange Zeit, wie Ferdinand Lassalle, die Idee von Produktivgenossenschaften als Selbsthilfeorganisationen der Arbeiterschaft, damit diese ihr „eigener Unternehmer" sein könne, kommt aber dann zu dem Schluß, daß der Staat „von Rechts wegen" zugunsten der Arbeiterschaft zu intervenieren habe. Über die Rede Kettelers auf der Fuldaer Bischofskonferenz von 1869 berichtet die zum vierzigjährigen Jubiläum von Rerum Novarum erschienene Festschrift der Görres-Gesellschaft:

> „Das ganze System der kapitalistischen Wirtschaft sei unumstößlich. Das soziale Schicksal der Massen aber sei bestimmt durch das rein ökonomisch determinierte Arbeitsverhältnis. Daraus folgt für die Kirche aus ihrer karitativen Verpflichtung und für den Staat von Rechts wegen die Pflicht zur Aktion an der Milderung dieser Lage. Die Methoden dazu liegen bereits in der Selbsthilfe, in der christlichen Caritas und in einer systematischen Arbeiterschutzgesetzgebung, deren Kernstück Maximalarbeitstag und Sonntagsruhe sind. Die Forderung der sozialen und nationalökonomischen Schulung des Klerus als Träger der kirchlichen sozialen Aktion wird nachdrücklich in den Vordergrund gestellt."

Warum erschien die erste Sozialenzyklika so spät?

Die erste päpstliche Darstellung der sozialen Situation erschien erst 1891 mit Rerum Novarum. In Deutschland war im Oktober 1890 Bismarcks Antisozialistengesetz nach zwölfjähriger Dauer zu Ende gegangen. Bismarck hatte natürlich gewußt, daß Unterdrückungsmaßnahmen allein die Position der Sozialdemokratie nicht zerstören konnten, weil ihre Kritik an den herrschenden Zuständen zu fundiert war. Mit einer staatlich gelenkten Sozialpolitik hoffte er, der Sozialdemokratie den Wind aus den Segeln nehmen und gleichzeitig die Aufgabenbereiche des Staates erhöhen und dessen Macht vergrößern zu können. 1883 wurde ein Gesetz über die Krankenversicherung, 1884 über die Unfallversicherung, 1889 das Invaliditäts- und Altersversicherungsgesetz erlassen. Dazu gab es die ersten Gesetze über den Arbeiterschutz in den Betrieben. Aber das alles geschah aus politischen Gründen mehr gegen als für die Arbeiterbewegung, die gleichzeitig bitter verfolgt wurde. Statt die Selbsthilfe der Arbeiterschaft anzuregen, ihre Bemühungen darum zu unterstützen und damit ihre Menschenwürde zu respektieren, sollte sie bürokratisch-obrigkeitlich am Gängelband geführt werden. Damit aber entfremdete man sie dem Staat, der sie nicht an der Verantwortung für sich selber und für das Ganze teilnehmen ließ. Zur Begründung der neuen Gesetzgebung hieß es in der Kaiserlichen Botschaft vom 17. 11. 1881:

> „Schon im Februar dieses Jahres (in der Thronrede vom 15. 2. 1881, W. E.) haben Wir unsere Überzeugung aussprechen lassen, daß die Heilung der sozialen Schäden

---

[1]) Paul Jostock: „Wilhelm Emmanuel von Ketteler", in: „Die neue Ordnung", Walberberg, Januar 1962, Seite 22.

nicht ausschließlich (!) im Wege der Repression sozialdemokratischer Ausschreitungen, sondern gleichmäßig auf dem der positiven Förderung des Wohles der Arbeiter zu suchen sein werde[2])."

Das Sozialistengesetz Bismarcks mit seiner bewußten Verächtlichmachung der Sozialdemokratie hatte diese tief verletzt. Als eine scharfe Abwehr muß ihr Erfurter Programm von 1891 angesehen werden, das in seinem ersten Teil die marxistische Analyse und Teile der marxistischen Geschichtsdeutung übernimmt, und in seinem zweiten und dritten Teil Forderungen aufstellt, die auf eine unmittelbare Demokratisierung des Staates und sozialpolitische Reformen gerichtet sind. Und hier stellt sich eine entscheidende Frage: Warum ist es nicht möglich gewesen, den entschiedenen Reformwillen der Päpste, die ja, wie Nell-Breuning nur bestätigt, die sozialistische Analyse bis hin zu den sachlichen Termini übernahmen, mit dem Freiheitsstreben der Arbeiterbewegung zu verbinden? Diese Frage ist nicht nur historisch interessant; die unbefangene Aufspürung sachlicher und politischer Trennungslinien kann zu deren schrittweisem Abbau und zur wachsenden Übereinstimmung beim Aufbau einer menschenwürdigen Gesellschaft führen. Die Antwort auf unsere Frage sollten wir uns nicht zu einfach machen. Und da scheint uns, neben manchen anderen Versuchen dieser Art, als wenn diese Antwort wenigstens angebahnt ist in der Einführung zu einem bedeutungsvollen Buch, das vor kurzem erschien[3]), und das auch in seiner historischen Darstellung des Wandels katholischer Sozialauffassungen über die Caritas, die Selbsthilfe und die Seelsorge hinaus zur „sozialen Gestaltung" aufschlußreich und hervorragend sachlich ist. Der Verfasser beschreibt vier Revolutionen, die wirtschaftliche, die soziale, die politische und die geistige. Alle zusammen hatten die gesellschaftliche und politische Position der Kirche außerordentlich geschwächt:

„Die industrielle Entwicklung setzte mit einem allseitigen Freiheitsruf ein: Freiheit von den wirtschaftlichen Schranken, Freiheit von den sozialen Bindungen und Freiheit von der politischen Herrschaft. Es ist begreiflich, daß sich dieser Ruf auch gegen die geistigen Autoritäten richtete, insbesondere gegen die Religion und die Kirche. In einem voreiligen Optimismus glaubte man, alle Rätsel des Lebens und der Gesellschaft selber lösen zu können, sobald die Aufmerksamkeit nicht mehr durch außer- und überweltliche Interessen abgelenkt würde. Damit kam es zu einer Kampfansage gegenüber den geistigen und religiösen Kräften (S. 19)."

Die Kirche war also, soweit sie gesellschaftliches Gebilde ist, in der Verteidigung: gegen den zentralistischen Staat, der „alle selbständigen Körperschaften ausschalten" wollte und „gegen den massiven Angriff der neuen Weltanschauungen, insbesondere gegen die Aufklärung, den Liberalismus und den Marxismus":

„Es ist begreiflich, daß dieser erbitterte Kampf die Kirche in die Defensive drängte. Ihre besten Kräfte mußten dafür eingesetzt werden, der totalen Umklammerung von seiten des zentralistischen Staates und der innerweltlichen Heilslehren Widerstand zu leisten. Man darf dabei nicht übersehen, daß das Papsttum selber in jener Zeit in einem schweren politischen und weltanschaulichen Kampf stand, der seine Existenz bedrohte. Und es ist ohne weiteres verständlich, daß dieser leidenschaftliche Kampf mit den neuen Mächten die Kirche zum Teil unbewußt in die Nähe jener gesellschaftlichen Kräfte und geistigen Mächte führte, die aus der Vergangenheit lebten (S. 22)."

Der Frontalangriff, oder die Frontalabwehr gegen „Aufklärung, Liberalismus und Marxismus" führte dazu, zu verkennen, „daß alle diese Bewegungen auch einen positiven Zweck anstrebten". Das „steht heute außer Zweifel. Daß diese positiven Werte von manchen kirchlichen Stellen nicht gesehen wurden, darf ohne weiteres zugegeben werden (S. 22)."

---

[2]) Theobald Ziegler: „Die geistigen und sozialen Strömungen des Neunzehnten Jahrhunderts", Berlin 1899.
[3]) „Die soziale Botschaft der Kirche, von Leo XIII. bis Johannes XXIII." Im Auftrage der katholischen Sozialakademie Österreichs, herausgegeben von Professor Dr. Johannes Schasching SJ, Tyrolia-Verlag, Innsbruck, Wien, München 1962.

Aber diese positiven Werte wurden trotz ihrer Überschattung durch jenen „voreiligen Optimismus", den wir Sozialdemokraten unsererseits „ohne weiteres zugeben" sollten, von vielen Katholiken gesehen, von denen P i u s XI. in Quadragesimo Anno rückschauend sagte:

> „Nach all dem begreift Ihr, Ehrwürdige Brüder, die Größe Unseres Schmerzes, sehen zu müssen, wie ... nicht wenige Unserer Söhne, von deren gläubiger Gesinnung und deren aufrichtig gutem Willen Wir immer noch überzeugt sein möchten, in den Reihen des Sozialismus stehen: viele, die sich offen und selbstbewußt Sozialisten nennen und sich zu sozialistischen Programmen bekennen ... Wie konnten sie sich dorthin verirren? Es ist Uns, als vernähmen Wir die Antwort, mit der viele von ihnen sich rechtfertigen wollen: Kirche und kirchlich Gesinnte hielten es mit den Besitzenden, kümmerten sich nicht um den Arbeiter und nähmen sich seiner nicht an; darum müßten die Arbeiter im Sozialismus sich zusammenschließen, um ihre Sache selbst in die Hand zu nehmen."

Und worauf gründeten jene katholischen Arbeiter diesen für die Kirche schwerwiegenden Entschluß? P i u s XI. sagt es:

> „Ja selbst das findet sich, daß man gerade die Religion vorzuschützen sucht als Wandschirm, hinter dem man mit seinen ungerechten Machenschaften sich verstecken und durchaus gerechten Forderungen der Arbeiterschaft sich entziehen will. Niemals werden Wir davon ablassen, diesen Leuten auf das ernsteste ins Gewissen zu reden."

Der „gemäßigte Sozialismus" in katholischer Sicht

In der Enzyklika Rerum Novarum (1891) war neben der liberalistischen „freien" Wirtschaft der Sozialismus abgelehnt worden. Das Rundschreiben konzentriert sich in positiver Richtung auf die berufsständische Ordnung; die naturrechtliche Bedeutung des Eigentums; die sozialen Pflichten des Staates und die notwendigen Grenzen der Staatsgewalt; die Selbsthilfemöglichkeit für die Arbeiterschaft durch Koalitionsfreiheit. Die sozialistischen Forderungen, die kapitalistische Gesellschaft als solche zu verdammen und durch eine neue Ordnung zu ersetzen, wurden als Agitation verurteilt, insbesondere wegen der Eingriffe in das Eigentum durch die Vergesellschaftung der Produktionsmittel und wegen der Forderung einer revolutionären, auf „Klassenhaß" und Klassenkampf sich gründenden Umwälzung der bisherigen Gesellschaftsordnung.

Bis in die Zeit vor dem ersten Weltkrieg hatten sozialdemokratische Programme und Erklärungen Anklänge an eine sozialistische W e l t a n s c h a u u n g enthalten, wenn auch die praktische Politik sich auf demokratisch-reformerischer Basis bewegte, die allerdings grundlegende Wandlungen anstrebte. Am Ende des ersten Weltkrieges hatte sich für alle unmißverständlich g e z e i g t, daß die Sozialdemokraten ihrem Bekenntnis zur Demokratie und zur Freiheit treu blieben. Alle Versuche der Kommunisten, die sozialistische Arbeiterschaft von diesem Wege abzubringen, wurden abgewehrt. Das Heidelberger Programm von 1925 trug der neuen Lage Rechnung. Die Republik wurde als der „günstigste Kampfboden für den Befreiungskampf der Arbeiterschaft" angesehen; das Finanzkapital in seiner Rolle als Beherrscher der Wirtschaft dargestellt und die Demokratisierung der mehr und mehr aus sich heraus geplanten Wirtschaft und die Vergesellschaftung der Produktionsmittel angestrebt. Daneben stehen die bekannten sozialistischen und staatsbürgerlichen Forderungen.

Einige Jahre danach erschien Quadragesimo Anno. Auch sie verurteilt scharf die Entwicklung zum finanzkapitalistischen Imperialismus, tritt für die Rechte des arbeitenden Menschen, des Mittelstandes und der Familie ein und sagt, nachdem sie den Kommunismus scharf abgelehnt hat:

„Anders verhält es sich mit der gemäßigteren Richtung. Dieser Sozialismus verzichtet nicht nur auf die Anwendung roher Gewalt, sondern kommt zu einer Abmilderung des Klassenkampfes und der Eigentumsfeindlichkeit, wenn nicht zu ihrer gänzlichen Preisgabe... Der Sozialismus (wendet) sich wieder zurück zu Wahrheiten, die christliche Erbweisheit sind, oder tut jedenfalls einige Schritte darauf zu. Unleugbar ist hier gelegentlich eine bemerkenswerte Annäherung sozialistischer Propagandaforderungen an die Postulate einer christlichen Sozialreform... (113)

Mit vollem Recht kann man ja dafür eintreten, bestimmte Arten von Gütern der öffentlichen Hand vorzubehalten, weil die mit ihnen verknüpfte übergroße Macht ohne Gefährdung des öffentlichen Wohls Privathänden nicht überantwortet bleiben kann (114)."

Aber trotz dieser Erklärung blieb der Papst dabei: „Der Sozialismus... bleibt mit der Lehre der katholischen Kirche immer unvereinbar (117)." Eine wesentliche Begründung für diese Haltung war die Auffassung, die Pius XI. vom Sinn des Sozialismus hatte:

„Ja, die möglichst beste Versorgung mit alldem, was der Annehmlichkeit des irdischen Lebens dienen kann, erscheint so sehr als das höchste aller Güter, daß hier bedenkenlos die höheren Güter der Menschen, nicht zuletzt das Gut seiner Freiheit geopfert werden in restloser Unterordnung unter die Sachnotwendigkeiten der absolut rationalsten Gütererzeugung. Die Entschädigung für dieses Opfer seiner menschlichen Persönlichkeit im vergesellschafteten Wirtschaftsprozeß soll der Mensch leicht und reichlich finden in der überströmenden Güterfülle, die als sein Anteil am Ertrag dieses vergesellschafteten Wirtschaftsprozesses ihm ausgeschüttet wird, deren er alsdann, wie immer es ihm beliebt, zur Annehmlichkeit und Verschönerung des Daseins in voller Freiheit genießen mag (119)."

Diese Darstellung des sozialistischen Ziels traf schon 1931 nicht zu — ja sie wäre zu keiner Zeit objektiv richtig gewesen. Schon damals galt, was in jüngster Zeit ein Dokument, allerdings klarer als früher, über „Aufgaben und Ziele des demokratischen Sozialismus" ausspricht. Es ist das Manifest der Sozialistischen Internationale, also vieler sozialistischer Parteien, von 1951. Dort heißt es:

„Der demokratische Sozialismus erstrebt weit mehr als eine neue wirtschaftliche und soziale Ordnung. Wirtschaftliche und soziale Fortschritte finden ihre moralische Rechtfertigung in dem Maße, in dem sie der Befreiung und Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit dienen.

Der demokratische Sozialismus bekämpft den Kapitalismus nicht nur wegen seiner wirtschaftlichen Unzulänglichkeit und seiner materiellen Bedrückung großer Massen, sondern weil er das sittliche Empfinden verletzt. Er verwirft jedes totalitäre System, weil es die Würde des Menschen schändet.

Der demokratische Sozialismus kämpft für die Befreiung der Menschen von jener Furcht und Sorge, die mit allen Formen von politischer und wirtschaftlicher Unsicherheit verbunden sind.

Mit dieser Befreiung wird die Bahn geöffnet für die geistige Entfaltung der Menschen zu verantwortungsbewußten und der kulturellen Entwicklung aufgeschlossenen Persönlichkeiten."

Schon mit dieser Erklärung, die nach der Erfahrung mit den totalitären Mächten des Nationalsozialismus und des Kommunismus verfaßt und bei der Neugründung der Internationale von allen Parteien gebilligt wurde, hatte sich der demokratische Sozialismus auf den eigentlichen Sinn des Sozialismus wiederbesonnen. Wir sagen wiederbesonnen, weil er immer ein Protest gegen die Vergewaltigung der Persönlichkeit und ihrer Würde, immer ein Kampf um politische Freiheit und soziale Gerechtigkeit gewesen ist. Wenn diese Werte lange Zeit selbst in sozialistischen Programmen zurücktraten hinter historischen und theoretischen Darstellungen und politischen Forderungen, in denen die Verwirklichung von Freiheit und Gerechtigkeit erst als notwendiges und erwünschtes Ergebnis einer bestimmten Politik, etwa der Vergesellschaftung der Produktionsmittel unter der Führung demokratischer Sozialisten erwartet wurde, so hatte das historische, philosophische und politische Gründe, über die zu spre-

chen den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde[4]). Aber diese Gründe konnten nie verdecken, daß der Sozialismus auf dem Streben nach Freiheit und Gerechtigkeit fußte.

Das Grundsatzprogramm von Godesberg

In voller Übereinstimmung mit der Erklärung der Internationale hat die SPD nach langer Vorarbeit und Diskussion im November 1959 ihr neues Grundsatzprogramm fast einstimmig angenommen. Es stellt als erstes der sozialdemokratischen Programme eine sichere Trennung zwischen Ziel und Weg des Sozialismus her, gibt über den Sinn des demokratischen Sozialismus, über die „Grundwerte des Sozialismus" und seine „Grundforderungen für eine menschenwürdige Gesellschaft" klar Auskunft. Die Erklärung über die Grundwerte lautet:

> „Die Sozialisten erstreben eine Gesellschaft, in der jeder Mensch seine Persönlichkeit in Freiheit entfalten und als dienendes Glied der Gemeinschaft verantwortlich am politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben der Menschheit mitwirken kann.
>
> Freiheit und Gerechtigkeit bedingen einander. Denn die Würde des Menschen liegt im Anspruch auf Selbstverantwortung ebenso wie in der Anerkennung des Rechtes seiner Mitmenschen, ihre Persönlichkeit zu entwickeln und an der Gestaltung der Gesellschaft gleichberechtigt mitzuwirken.
>
> Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität, die aus der gemeinsamen Verbundenheit *folgende gegenseitige Verpflichtung, sind die Grundwerte des sozialistischen* Wollens.
>
> Der demokratische Sozialismus, der in Europa in christlicher Ethik, im Humanismus und in der klassischen Philosophie verwurzelt ist, will keine letzten Wahrheiten verkünden — nicht aus Verständnislosigkeit und nicht aus Gleichgültigkeit gegenüber den Weltanschauungen oder religiösen Wahrheiten, sondern aus der Achtung vor den Glaubensentscheidungen des Menschen, über deren Inhalt weder eine politische Partei noch der Staat zu bestimmen haben.
>
> Die Sozialdemokratische Partei Deutschlands ist eine Partei der Freiheit des Geistes. Sie ist eine Gemeinschaft von Menschen, die aus verschiedenen Glaubens- und Denkrichtungen kommen. Ihre Übereinstimmung beruht auf gemeinsamen sittlichen Grundwerten und gleichen politischen Zielen. Die Sozialdemokratische Partei erstrebt eine Lebensordnung im Geiste dieser Grundwerte. Der Sozialismus ist eine dauernde Aufgabe — Freiheit und Gerechtigkeit zu erkämpfen, sie zu bewahren und sich in ihnen zu bewähren."

Das neue Programm der SPD hat einen außerordentlichen Widerhall gefunden. Die Selbstverständigung der Sozialisten, denn das ist der wesentliche, wenn auch nicht einzige Sinn dieses Programms, hat zu Auseinandersetzungen auch mit Vertretern der katholischen Soziallehre geführt. Sie litten, abgesehen von wirklichen, manchmal auch gewollten Mißverständnissen[5]), daran, daß die letzte Sozialenzyklika der Päpste bereits 1931 unter völlig anderen Zeitumständen erschienen ist, wenn auch Papst Pius XII. in den Jahren danach zu bestimmten Fragen des sozialen Lebens Stellung genommen hat. Die Enzyklika Mater et Magistra Papst Johannes' XXIII., die nicht lange nach dem Godesberger Programm veröffentlicht wurde, ist deshalb für die demokratischen Sozialisten über die Bedeutung hinaus, die einem solchen Dokument ohnehin zukommt, besonders wesentlich, weil sie zu vergleichen erlaubt, wie die soziale Entwicklung der letzten dreißig Jahre von der katholischen Soziallehre und von den demokratischen Sozialisten zum gleichen Zeitpunkt gesehen und beurteilt wird.

---

[4]) Vgl. hierzu Willi Eichler: „Der Weg in die Freiheit", Hannover 1955; ferner vom gleichen Verfasser: „Grundwerte und Grundforderungen im Godesberger Grundsatzprogramm der SPD", Bonn 1962.

[5]) Auf die rein polemische, an den Tatsachen vorbeiredende oder sie durchweg schief interpretierende Schrift von Gustav E. Kafka: „Der freiheitliche Sozialismus in Deutschland — Das Godesberger Programm der SPD in katholischer Sicht" hat *Adolf Arndt im März/April-Heft 1961 dieser Zeitschrift ausführlich und abschließend* geantwortet — abschließend, weil Kafka mit seiner Arbeit bedauerlicherweise nicht einen Beitrag zum Gespräch, das die Sozialdemokraten begrüßen, sondern einen bloßen Versuch der Diffamierung und Verketzerung der SPD geliefert hat.

Die Entwicklung der katholischen Soziallehre

So wie die Programmatik der Sozialisten hat sich auch die katholische Soziallehre entwickelt. Bemerkenswert scheint uns schon die Wahl der Überschriften zu sein, die die Päpste ihren Rundschreiben gegeben haben. Leo XIII. (1891) wählte als Überschrift „Über die Arbeiterfrage"; Pius XI. (1931) schrieb „Über gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung und ihre Vollendung nach dem Heilsplan der Frohbotschaft"; Johannes XXIII. überschreibt Mater et Magistra „Über die jüngste Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens und seine Gestaltung im Lichte der christlichen Lehre". Man braucht diese Unterschiede gewiß nicht überzubetonen, aber sie scheinen uns doch bestimmte Hinweise zu enthalten, die beachtenswert sind. In Rerum Novarum wird das Schicksal der Arbeiterschaft noch als eine Art von Sonderproblem angesehen, dem man neben spezifisch kirchlicher Tätigkeit (wie Caritas und Seelsorge und dem moralischen Appell an die Einsicht der begüterten Schichten und ihrer weniger begüterten Sozialkontrahenten) durch eine Sondergesetzgebung des Staates beikommen könnte. Quadragesimo Anno sieht viel betonter von Anfang an „die gesellschaftliche Ordnung" überhaupt gestört, ist aber auf eine „Wiederherstellung" aus, offenbar nach einem Modell, das unbegründeterweise außer acht gelassen sei, auf das man aber zurückgreifen und das man vollenden solle „nach dem Heilsplan der Frohbotschaft". Die „berufsständische Ordnung" nimmt als Modell in Anlehnung an die modifizierte mittelalterliche Ordnung einen erheblichen Platz in Quadragesimo Anno ein. Mater et Magistra stellt sich, von modellhaftem Denken fern, der „jüngsten gesellschaftlichen Entwicklung" und will „die Gestaltung des sozialen Lebens" in dieser seiner Entwicklung „im Lichte der christlichen Lehre", worin sich eine Offenheit gegenüber allen konkreten Lösungsvorschlägen sozialer Schwierigkeiten zeigt — soweit sie in ihren Konsequenzen der christlichen Lehre entsprechen oder ihr wenigstens nicht widersprechen.

In seiner Erläuterung von Mater et Magistra stellt Professor Welty OP zusammen, was zahllose Presse- und Rundfunkkommentare der unterschiedlichsten Verfasser übereinstimmend als besondere Merkmale des neuen Rundschreibens bezeichnet haben[6]). Wir stimmen ihm zu, wenn er festhält:

> Erstens: Die Vielseitigkeit, die Breite und den Reichtum des Inhalts. Der Papst nimmt zu vielen sehr konkreten Fragen mit bestimmten Vorschlägen Stellung. Er ist bestrebt, die überkommenen Ordnungen und Werte für die neuen Verhältnisse fruchtbar zu machen, durch „elastische Anpassung an die veränderte Lage".
>
> Zweitens: Die betont praktische Zielsetzung. Mater et Magistra ist nicht so systematisch aufgebaut wie Rerum Novarum und Quadragesimo Anno. Die „persönliche Art des Papstes" ist es, nicht so sehr zu dozieren, als vielmehr „die Diskussion zu beleben", und „vor allem zu wirksamer, wagemutiger, opferstarker und notwendiger Tat zu ermuntern und zu bewegen".
>
> Drittens: Der Blick auf die ganze Welt, auf die eine Welt. In den langen Erörterungen über die den Entwicklungsländern geschuldete Hilfe wird eine Sache behandelt, die der Papst selber „eine der wohl größten unserer Zeit gestellten Aufgaben" nennt.
>
> Viertens: Die unverkennbare Zurückhaltung gegenüber mancherlei strittigen Fragen. Der Papst kann sie nicht „übersehen" haben; aber er wollte offenbar der Entwicklung nicht vorgreifen und die Diskussion offenhalten. Das betrifft etwa die Bodenreform, die Behandlung der Entwicklungsländer im einzelnen, den Sozialismus und den Neoliberalismus.

Dieser Zurückhaltung, die sich aus dem schnellen Wandel unserer Zeitumstände

---

[6]) Eberhard Welty: „Die Sozialenzyklika Papst Johannes' XXIII. Mater et Magistra", mit einer Einführung in die Soziallehre der Päpste von Leo XIII. bis zu Johannes XXIII. Herder-Bücherei, Freiburg, Basel, Wien 1961.

und deren Kompliziertheit reibungslos erklärt, die noch weniger als andere Zeiten „schreckliche Vereinfacher" ertragen kann, schreibt es Welty zu, daß „einige interessierte Gruppen dieses Schweigen (zu ‚strittigen Fragen', W. E.) zu ihren Gunsten zu buchen gesucht haben"[7]). Damit meint er ausdrücklich auch „den deutschen freiheitlichen Sozialismus". Die deutschen Sozialdemokraten haben solch ein Buchungsmanöver durchaus nicht versucht. Was sie wirklich versucht haben, das ist, herauszufinden, wie weit die praktischen Lösungsvorschläge des Rundschreibens und seine allgemeinen Wertungen, die den Beziehungen im menschlichen Miteinander zugrunde gelegt werden, mit den Wertungen zusammenzustimmen, zu denen sie sich im Godesberger Programm bekennen. Und da hat sich ohne jede Künstlichkeit ergeben, daß dies in der Tat weitgehend der Fall ist. Sollte man das nicht begrüßen, statt es als Buchungsmanöver abzuwerten? Im übrigen betont die Schweizer Zeitschrift der Jesuiten, „Orientierung", daß Mater et Magistra auch „im Sinne einer kirchlichen Richtung nicht einseitig" ist[8]).

Weltanschauung und Politik

Damit kommen wir zu dem Charakteristikum, das die Enzyklika unserer Meinung nach am nachhaltigsten auszeichnet. Mater et Magistra ist so wenig einseitig, daß sie offen verkündet, wodurch sich ihre von allen erkannte Offenheit erklärt, „alle Menschen guten Willens" anzusprechen, weil ihre „Grundsätze für alle annehmbar (sind)". Die Abschnitte 218 bis 221 des Rundschreibens folgen hier wörtlich, weil dadurch ein Vergleich mit dem oben zitierten Teil des Godesberger Programms über die Grundwerte des Sozialismus leicht möglich ist:

> Bleibende Aktualität der kirchlichen Soziallehre
>
> 218. Die Soziallehre, die die katholische Kirche überliefert und verkündet, bleibt ohne Zweifel für alle Zeiten in Geltung.
>
> 219. Nach dem obersten Grundsatz dieser Lehre muß der Mensch der Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen sein. Und zwar der Mensch, sofern er von Natur aus auf Mit-Sein angelegt und zugleich zu einer höheren Ordnung berufen ist, die die Natur übersteigt und diese zugleich überwindet.
>
> 220. Dieses oberste Prinzip trägt und schützt die unantastbare Würde der menschlichen Person. Aus dem gleichen Prinzip heraus hat die Kirche, besonders in den letzten hundert Jahren, unter Mitarbeit von Gelehrten aus dem Priester- und Laienstand ihre weitausgebaute Soziallehre entwickelt. Nach ihr sollen die menschlichen Beziehungen gestaltet werden entsprechend den allgemeinen Grundsätzen, die sich aus der Natur der Dinge sowie den konkreten Verhältnissen des menschlichen Zusammenlebens ergeben, wie aus dem spezifischen Charakter der Zeit. Die Grundsätze sind deshalb für alle annehmbar.
>
> 221. Diese Lehre muß nicht nur gekannt und erfaßt werden. Sie muß auch in die Tat umgesetzt werden, und zwar in der Weise und mit den Mitteln, die den jeweiligen örtlichen und zeitlichen Verhältnissen entsprechen. Dies ist eine zwar schwierige, aber äußerst bedeutsame Aufgabe. Zu ihrer Verwirklichung rufen Wir nicht nur Unsere Söhne auf der ganzen Welt auf, sondern darüber hinaus alle Menschen guten Willens.

Die zentrale Stellung des Menschen, seine solidarische Verpflichtung gegenüber seinen Mitmenschen und seine personale Würde sind im Godesberger Programm und in Mater et Magistra die tragenden Grundwerte. Die Enzyklika beruft sich zu deren Begründung darauf, daß der Mensch „von Natur auf Mit-Sein angelegt und zugleich zu einer höheren Ordnung berufen ist, die die Natur übersteigt und diese zugleich überwindet". Das Godesberger Programm hat keine Begründung dieser Werte versucht, weil „letzte Wahrheiten" auszusprechen weder Sache einer Partei noch des Staates sein kann — ohne daß solche letzten Wahrheiten in ihrer Bedeutung für den einzelnen und das Ganze verkannt

7) A. a. O., S. 70.

8) „Orientierung", Zürich, 31. 7. 1961. Wie wenig einseitig sie ist, daß zeigt eine Blütenlese von Kritiken, die J. M. M. de Valk in der Zeitschrift „Christ und Sozialist", Nr. 2, 1962, veröffentlicht. Ein amerikanischer katholischer Journalist, C. Buckley, verstieg sich in seiner Kritik zu der Aussage „Mater si, magistra no" im Anschluß an Fidel Castros Losung „Cuba si, Yankee no"!

werden. In dieser Frage zeigt sich nur die grundlegende Verschiedenheit der Kirche von einer politischen Bewegung, die sich für das irdische Wohl der Menschen verantwortlich fühlt, und „Partner" der Kirche sein kann — und dazu bereit ist —, soweit auch diese für das irdische Wohl der Menschen wirkt, die aber — im Gegensatz zur Kirche — nicht Stätte der Heilsverkündung und -erwartung sein kann und will.

In einer Welt, die in ihren Glaubensüberzeugungen übereinstimmte, gäbe es keine Probleme der „Begründung" ihrer „Grundwerte". In unserer „pluralistischen" Welt gibt es sie — was man beklagen mag, aber zu respektieren hat, da man es nicht einfach ändern kann. Die Verschiedenheit der Begründung aber ändert nichts an der „Gemeinsamkeit sittlicher Grundwerte", von denen das Godesberger Programm und Mater et Magistra sprechen. Daß diese Gemeinsamkeit möglich und nötig ist, sollen jetzt einige Stimmen zeigen. Auf der Münchener Tagung der Katholischen Akademie in Bayern, im Januar 1958, in einem Gespräch zwischen katholischen Geistlichen und Theoretikern und Sozialdemokraten sagte Professor Gustav Gundlach SJ:

> „Staat ist nicht möglich, wo nicht ein Minimum an Gemeinsamkeit von Grundwerten, von inhaltlich bestimmten Personenrechten ist, die unantastbar sind, auch gegenüber der Abstimmungssouveränität des Volkes im demokratischen Staat[9])."

In einem Aufsatz „Rot und Schwarz" schreibt Günther Gillessen[10]):

> „Die allseits gewünschte Befreiung der deutschen Parteien, nicht nur der SPD, von Weltanschauungen bedeutet nicht, einer wertfreien Politik und damit letzten Endes zynischem Opportunismus das Wort zu reden. Doch wäre zu wünschen, daß moralisch-sittliche Wertvorstellungen aus dem Parteienstreit herausgenommen und eine Etage höher gesetzt würden, zu den Gegenständen, über die nicht mehr abgestimmt wird, weil sie allen gehören. Die Katholiken haben — trotz gelegentlicher integralistischer Anwandlungen in ihrem Lager — verstanden, daß sie in einer pluralistischen, aus lauter verschiedenen Minderheiten zusammengesetzten Gesellschaft leben. Um miteinander gut auszukommen, um sich als politisches Gemeinwesen zu verstehen, braucht es auch für sie nicht den Rückgriff auf dieselbe Religion. Gemeinsamer Respekt vor der Würde des einzelnen Menschen, einerlei wie sie begründet wird, genügt."

Und in dem oben zitierten „Wörterbuch der Politik"[11]) lesen wir:

> „Selbst bei recht tiefgehenden weltanschaulichen Gegensätzlichkeiten im Staatsvolk läßt sich ein ansehnlicher gemeinsamer Bestand von für das Gemeinschaftsleben höchst bedeutsamen echten (objektiven) Werten feststellen oder bei gutem Willen erarbeiten, für deren Verwirklichung die ganze Volksgemeinschaft aus innerer Überzeugung ihre Kräfte einzuspannen bereit ist. ...Der ‚objektive' Staat[12]) packt (diese Aufgabe) an und meistert sie."

Die konkreten Lösungen

Wenn über diese Grundsatzfrage endlich einmal Einigkeit erzielt ist, ergeben sich die Lösungen der Einzelfragen unseres gesellschaftlichen Miteinanders bei gutem Willen und sachlicher Behandlung relativ leicht.

War das Privateigentum lange Zeit für Sozialisten die Quelle beinahe allen Übels, so für Katholiken als naturrechtliche Kategorie quasi unantastbar. Heute ist für Sozialisten die Kontrolle der Wirtschaftsmächte wesentlicher als das Eigentum, für die Päpste nicht jedes Eigentum unantastbar. Mater et Magistra geht in der Aufzählung von Staatsaufgaben in dieser Hinsicht besonders weit.

---

9) „Christentum und demokratischer Sozialismus", München 1958, S. 17.
10) „Frankfurter Allgemeine Zeitung" vom 4. Februar 1960.
11) A. a. O., II. Teil, S. 26.
12) Hier im Gegensatz zum einheitlichen Weltanschauungsstaat, aber auch zum „neutralen" Staat gedacht, der keine Wertmaßstäbe als verbindlich anerkennt.

Den „Prozeß der Vergesellschaftung" beobachtet Mater et Magistra nicht nur, sie erkennt ihn in seinen guten Wirkungen für das Gemeinwohl offen an (Absatz 61). Freilich sieht sie, genau wie das Godesberger Programm, die Gefahr der wachsenden Organisiertheit der Gesellschaft, die „neuen Abhängigkeiten" der Menschen von Institutionen im Gegensatz zu früheren Abhängigkeiten von den Naturgewalten.

Der Schutz des Menschen vor der Übermacht der Institutionen liegt in der Anwendung des Subsidiaritätsprinzips. Dessen Warnung vor dem Kollektivismus entspricht die im Godesberger Programm verlangte Vielgestalt des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens. Die Auseinandersetzung um das Subsidiaritätsprinzip ist im wesentlichen eine politische, um Tatbestände geführte, nicht eine prinzipielle. Es interessiert gewiß, was ein bedeutender katholischer Sozialwissenschaftler dem Verfasser auf seine Frage nach dem Subsidiaritätsprinzip antwortete:

> „In der politischen Tagesdiskussion um das Subsidiaritätsprinzip wird leider nur seine negative, den Kollektivismus abwehrende Seite betont... Eine geradezu klassische Formulierung haben Sie im Godesberger Programm bei Familie: ‚Staat und Gesellschaft haben..., die Aufgabe, die Erziehungskraft der Familie zu stärken, sie in den Bereichen, die sie nicht ausfüllen kann, zu ergänzen und notfalls zu ersetzen; kein Papst könnte es schöner sagen! Aber auch die Gesamtkonzeption des Godesberger Grundsatzprogramms ist in meinen Augen konkrete Ausführung dessen, was das Subsidiaritätsprinzip fordert: die Gemeinschaft soll ihren Gliedern helfen; wahre Hilfe ist aber nur diejenige, die nicht zur Selbstentfremdung, sondern zur Selbstverwirklichung führt."

Die Würde des Menschen und die Freiheit seiner Selbstverwirklichung werden auch in Mater et Magistra ausdrücklich angesprochen in der Anerkennung seiner Mitbestimmung in der Wirtschaft und in seiner Mitbeteiligung am Eigentum, am produktiven Eigentum. Die Gewerkschaften werden besonders hervorgehoben und das Internationale Arbeitsamt in Genf namentlich lobend erwähnt.

Daß der Papst die Hilfe für die Entwicklungsländer als „die größte Aufgabe unserer Zeit" ansieht, wurde bereits gesagt. Hier muß leider hinzugefügt werden, daß der demokratische Sozialismus und die Gewerkschaftsbewegung, trotz anerkennenswerter Anstrengungen, keineswegs an der Spitze der Lösung dieser Riesenaufgabe stehen, obwohl es sich dabei nur um einen neuen Prozeß der „Entproletarisierung" handelt, den sie in Europa so gewaltig befruchtet haben.

*

Sind also alle trennenden Auffassungen zwischen demokratischem Sozialismus und katholischer Soziallehre beseitigt? Mitnichten! Es gibt vieles und Bedeutsames, worin Übereinstimmung herrscht, aber es gibt wichtige Bereiche des öffentlichen Lebens, insbesondere auf kulturellem und pädagogischem Gebiet, in denen der universale Anspruch der Kirche eine Verständigung außerordentlich erschwert, ja Kompromisse unvermeidlich macht. Mater et Magistra eröffnet jedoch das Gespräch und lädt dazu ein, und das ist das Bedeutsame an diesem päpstlichen Rundschreiben. Es zeigt, was erreicht werden kann, wenn man sich konzentriert auf die Konsequenzen der „Grundsätze, die für alle annehmbar" sind.

Wolf-Dieter Marsch

KIRCHE UND EMANZIPIERTE GESELLSCHAFT

Evangelische Bemerkungen zur katholischen Sozialenzyklika

I.

Bewundernd — und vielleicht mit ein wenig Neid — bemerkt der evangelische Leser der Enzyklika Papst Johannes' XXIII. „Mater et Magistra"[1]), wie prägnant und konkret die katholische Soziallehre Grundlagen und Gestalt einer heilen und richtigen Gesellschaftsordnung zu bestimmen vermag. Die evangelische Ethik, das sei vorweg zugestanden, ist hier weniger eindeutig — und auch einhellig — ausgerichtet, sie hat mit erheblichen Schwierigkeiten in der Grundlegung, aber auch in der pragmatischen Stellungnahme (je nach der theologischen „Position" des einzelnen) zu tun. Die folgenden Marginalien wollen sich nicht mit der Diskussion um das Gesellschaftsbild von MM im einzelnen sowie den praktischen sozialpolitischen Forderungen beschäftigen; auch nicht mit dem normativ-klerikalen Anspruch[2]), der natürlich dem evangelischen Leser kaum einleuchtet. Lediglich auf einige theologische Voraussetzungen dieses Gesellschaftsbildes sei hingewiesen, um dadurch vielleicht den Grund für jene Gestaltungsprinzipien zu erhellen. Diese Voraussetzungen liegen natürlich in der Anthropologie (vl. 222, S. 142) — genauer gesagt: in der Bestimmung des Verhältnisses von Mensch und Gesellschaft.

Als Gottes Geschöpf und Person ist der Mensch „von Natur aus auf Mit-sein angelegt und zugleich zu einer höheren Ordnung berufen . . . , die die Natur übersteigt und diese zugleich überwindet" (219, S. 141). Man wird nicht fehlgehen in der Vermutung, daß hiermit der Rekurs auf die aristotelisch-thomistische Disposition des Natürlichen zum Übernatürlichen gemeint ist: gratia non tollit sed perficit naturam (die Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern vollendet sie). Natürlich-kreatürliches Sein — und damit zugleich die Mittel zur Beherrschung und Gestaltung dieses Seins — macht den Menschen dazu fähig, „sein letztes Ziel zu erreichen: seine natürliche und übernatürliche Vervollkommnung" (246, S. 147), wenn ihn die Lehre und das sakramentale Handeln seiner Kirche dazu anleiten[3]). Noch einmal: „Der Mensch ist eben kein bloßes Leibwesen, sondern zugleich mit Erkenntnis und freier Selbstbestimmung begabtes Geisteswesen" (208, S. 138), und als solches ist er „früher als die bürgerliche Gesellschaft" (109, S. 115). Weil das so ist — evangelische Sozialethik müßte schon bei dieser ungeschichtlichen Bestimmung eines „Wesens" des Menschen einige Fragen stellen —, bleibt dieser Mensch angewiesen auf eine „sittliche Ordnung", die „nur in Gott Bestand . . . hat" (208, S. 138) — eine Ordnung, die ihm den Weg zur „Vervollkommnung", wir könnten auch sagen: zur ethischen Selbstverwirklichung, anweist; der „Geist verlangt nach einer religiös begründeten sittlichen Ordnung" (208, S. 138). Ein solches

1) Wir zitieren im folgenden nach der vorzüglich eingeleiteten Ausgabe von E. Welty OP, Herder-Bücherei, Bd. 110, Freiburg 1961.

2) Vgl. etwa 239, S. 145; 218, S. 141; 228, S. 143, etc.

3) Darum liegt ganz konsequent ein starker Akzent der Enzyklika auf der pädagogisch-seelsorgerischen Verbreitung ihrer sozialethischen Grundlinien, vgl. etwa 222 ff., S. 142; 226 ff., S. 142 f., 236 ff., S. 144 f.

„Bewußtsein höhere(r) Werte, die die sittliche Ordnung tragen" (176, S. 132), ist durchaus nicht — das geht aus MM 176 im ganzen deutlich hervor — ausschließlich an die christliche Offenbarung gebunden, sondern gründet in der Struktur natürlichen Seins: eine „wahre und gültige sittliche Ordnung, die über die sichtbare Welt und über den Menschen selbst hinausweist, die unbedingt verbindlich ist, die alle umfaßt und für alle in gleicher Weise gilt" (205, S. 138). Es ist die Ordnung des absoluten wie des relativen Naturrechts thomistischer Tradition, deren Inhalte in etwa umschrieben werden: die „unantastbare Würde der menschlichen Person" (220, S. 141), die Fähigkeit zu mitmenschlicher „Verantwortung" (93, S. 112), das Verlangen nach Maßstäben der „Gerechtigkeit und Billigkeit" (71, S. 107; 205 f., S. 138) und die Gestaltung der Gesellschaft zu einer „echten menschlichen Gemeinschaft" (91, S. 112; vgl. 65, S. 106), wie sie besonders in Ehe und Familie (193, S. 135; 250, S. 147), aber auch in der „echten Personengemeinschaft" des bäuerlichen Betriebs (142, S. 124) realisiert ist.

Besinnt sich der Mensch nicht auf diese Grundlagen einer sittlichen sozialen Ordnung — dürfen wir sagen: einer vorgesellschaftlichen, naturständischen Ordnung? —, so geht der Sinn für die Würde des Menschen verloren (243, S. 146), so verfällt er in „rein materialistisch(es)" Denken (191, S. 135; vgl. 229, S. 143), so wird „der Mensch sich selbst und den Mitmenschen zum Ungeheuer" (215, S. 140), so droht seine Veräußerung in Schwächung und Verkümmerung seiner „Geistes- und Körperkräfte" umzuschlagen (242, S. 146)[4]. „Wissenschaft und Technik" (243, S. 146; vgl. 209, S. 139), die autonome Selbstbemächtigung des Menschen in einer Gesellschaft, die sich von naturgebundenen Ordnungen und Werten befreit, bilden eine außerordentliche Gefährdung für das Menschsein des Menschen, so notwendig und nützlich sie auch sein mögen. Der ganze Prozeß der „Vergesellschaftung" (59—67)[5] ist zwar als „eine Schöpfung des Menschen selbst" durchaus zu akzeptieren und zu würdigen (63, S. 105), aber er zeigt sich doch als ein Prozeß „ernste(r) Gefährdungen" (60, S. 104), wenn es nicht gelingt, in ihm jene andere „sittliche Ordnung" (67, S. 106) „echter Gemeinschaftlichkeit" (65, S. 106) zu verwirklichen bzw. durch kirchliche Anweisung und staatliche Sozialpolitik anzuregen und herbeizuführen.

II.

So hören wir es wieder, das alte — und durchaus nicht auf die katholische Konfession beschränkte — Lied: die Gesellschaft sei unser Unglück! Es ist das Lied, das im vergangenen Jahrhundert Karl Marx und die Konservativen gemeinsam, wenn auch in verschiedener Tonart, gesungen haben und das auch heute noch „links" und „rechts" erklingt. Zwar ist jene „Vergesellschaftung" unentrinnbar geworden — Arbeitsteilung, wachsende Interdependenz, Sozialpartnerschaft, übernationales Zusammenwachsen sind notwendige Bedingungen unseres Existierens —, aber sie ist doch nicht die eigentliche und rechte Weise humaner Selbstverwirklichung. Der ursprüngliche Mensch, Partner Gottes und des Mitmenschen, der „die Mitwirkung der Schöpfermacht Gottes in Anspruch" nehmen darf (194, S. 136), wurzelt vielmehr in jenen natürlichen ‚Ordnungen' der Intimsphäre, in denen er sich in „echter Gemeinschaft" selbst verwirklichen kann. Die Gesell-

[4] Bekanntlich ist dies: daß die menschliche Veräußerung in arbeitsteiliger Produktion zugleich Selbstentäußerung, Verdinglichung zugleich der Verlust des Menschen sei, eine gut marxistische These. Vgl. etwa K. Marx: „Frühe Schriften", Bd. 1, Darmstadt 1962, S. 561 ff.

[5] Die sonst sehr nützliche evangelische Analyse von MM von Chr. Walther (in: „Kirche in der Zeit", 16/1961, S. 452 ff.) kritisiert diesen Begriff m. E. zu Unrecht (S. 453): Er bringe „die wechselseitige Bezogenheit und Herausforderung von personeller Freiheit und gesellschaftlichen Ansprüchen und Verhaltensnormierungen etwas zu einseitig in die Richtung einer bloßen Funktionalisierung" verschoben zum Ausdruck. Gerade dies ist ja das Problem: das solche Freiheit nur in funktionalen Prozessen tätig zu werden vermag. Das will der Begriff der „Vergesellschaftung" „socialisation" besagen.

schaft mit ihren abstrakten, vielfältig vermittelten Verbindlichkeiten entfremdet ihn sich selbst, sie bleibt das Bedrohende, Unheimliche, zu Materialismus und Götzendienst (244, S. 146) Verführende. Es ist eigentlich schwer glaubhaft zu machen, daß und wie sich in dieser Gesellschaft das in der Schöpfung gebotene „dominium terrae", der Auftrag Gottes, die Welt zu beherrschen und zu kultivieren (1. Mose 1, 28), zu vollziehen vermag[6]).

Stellt sich aber nicht dies als die eigentlich theologische Aufgabe und seelsorgerliche Hilfe dar, die wir heute zu leisten haben, wollen wir nicht in marxistische oder restaurative Romantizismen verfallen? Wie ist der Auftrag zu veräußerlichter, versachlichter Arbeit im Prozeß der Gesellschaft als Auftrag Gottes des Schöpfers und Erlösers zu begreifen? „Füllet die Erde und bemächtigt euch ihrer!"[7]) — und dies zumal, wenn wir jene Gottebenbildlichkeit des Menschen als der Herrschaft über die Dingwelt im Lichte der Menschwerdung Gottes in Christus verstehen: Der Gott, der den Menschen solcher bemächtigenden Arbeit für fähig hält, geht selbst in die Geschichte ein, in der solche Arbeit getan wird — in den „verfluchten Acker", von dem der schuldige Mensch sich „im Schweiße seines Angesichts" (1. Mose 3, 18 ff.) ernähren muß. In seinem Kreuz heiligt dieser Gott das Unheile, Entzweite, Unheilige des autonomen Prozesses menschlicher Selbstbemächtigung in Arbeit. Es ist wirklich so, wie MM schreibt, daß die „Arbeit" des Menschen „in gewissem Sinne die Arbeit Jesu Christi selber fort(setzt)" (259, S. 150) — aber dies nun nicht nur als eine Arbeit des Christen, der unter dem Regiment seiner Kirche bestimmte ‚Ordnungen' zu verwirklichen trachtet (vgl. 259 passim), sondern als Auftrag universaler — mit Teilhard de Chardin zu sprechen: „christischer" — Weltbemächtigung, der Auftrag an Erde und Kultur, „alles ist euer . . . ihr aber seid Christi" (1. Kor. 3, 21 ff.). Autonomie als Auftrag! Dies müßte doch wohl in einer christlichen Soziallehre ausgesprochen werden, die den Christen anweist, „das Geäder der Gesellschaft, in der wir leben und wirken", zu durchdringen „wie der Sauerteig den Teig" (259, S. 150). Dies müßte ausgesprochen werden von einer Enzyklika, die es sich zur Aufgabe gesetzt hat, „in der modernen Kultur die Grundsätze echter Humanität und die Lehre des Evangeliums in Einklang zu bringen" (256, S. 148). Mit Recht ist in der Diskussion um MM hervorgehoben worden, daß dieses Lehrschreiben in beachtenswerter Anpassungsfähigkeit auf heutige Erfordernisse eingeht[8]) — wenn auch vielleicht „bemüht ‚offen' " und nur „versuchsweise konkret"[9]). Aber im Grundsätzlichen, und das liegt wohl in der prinzipiell ungeschichtlichen Bestimmung des ‚Wesens' des Menschen und seiner Wertbestimmtkeit in der katholischen Soziallehre begründet, kann es eine autonome Gestaltung des sozialen Schicksals nicht freigeben und muß also die Lebensbedingungen in der emanzipierten Gesellschaft eher als Bedrohung denn als Chance bestimmen. Den soeben zitierten Satz kommentiert Eberhard Welty OP: Es gehe der Enzyklika darum, „das Menschliche in das Christliche zu integrieren"[10]). Wenn

---

6) Dieser Vers wird von MM zitiert (196, S. 136), aber charakteristischerweise lediglich, um das Verbot der Geburtenkontrolle als Mittel gegen soziale Verelendung (193—199) zu begründen. Würde eine solche nicht gerade aus jenem Vers folgen, wenn wir ihn umfassender als ratio cognoscendi des Auftrags vernünftiger Kultur- und Weltgestaltung verstehen?

7) So übersetzt bei M. Buber/F. Rosenzweig: „Die fünf Bücher der Weisung", Köln 1954, S. 11.

8) So E. Thier in: „Die Mitarbeit", 10/1961, S. 565 ff., dort bes. S. 573 ff. und 582 ff.

9) So E. Kogon in: „Frankfurter Hefte", 16/1961, S. 668.

10) In: „Die neue Ordnung", 15/1961, S. 421; vgl. den ganzen Aufsatz S. 401 ff.

wir das biblische „Mandat der Arbeit" recht begreifen[11]), dann müßte eigentlich gerade umgekehrt formuliert werden: Es ist das Christliche in das Menschliche zu integrieren — es ist also in dieser in ihrer Entzweiung gefährdeten Gesellschaft dennoch die Chance rationaler und vermittelter Daseinsgestaltung zu entdecken, *zu ergreifen — weil Gott an ihr gestorben ist! —, gerade in ihren nicht* mehr natürlich geborgenen und staatlich manipulierbaren Institutionen.

All das ist selbstverständlich in MM nicht grundsätzlich bestritten (vgl. etwa 79, 92, 100 ff., 118), aber es ist nicht theologisch begründet. Das Gewicht der theologischen Argumentation liegt eher auf der erwähnten Einfügung des Menschen in „echt gemeinschaftliche" ‚Ordnungen'. Wenn die katholische Soziallehre einer christologischen Begründung menschlicher Emanzipation stärkere Aufmerksamkeit zuwenden könnte, dann wäre wohl eine sowohl anthropologisch wie soziologisch und theologisch schwer haltbare These wie die, der Mensch sei „früher da als die bürgerliche Gesellschaft" (109, S. 115), ihres ideologieverdächtigen Charakters (nämlich als eine Rechtfertigung des rationalen Individualismus) entkleidet. Es läßt sich nämlich ebenso auch das Gegenteil vertreten: Der Mensch verdankt sich der Gesellschaft: Seine „soziale Geburt" (A. Portmann) vollzieht sich nicht in dem abgeschlossenen ‚Brutkasten' der Familie, sondern im lebendigen Umweltkontakt; seine Verhaltensweisen wie seine Moralität lassen sich nicht von historisch-soziologischen Bedingtheiten abstrahieren; und biblisch-theologisch gesehen bleibt es ein fragwürdiges Unterfangen, ihn jenseits oder vor seiner Gesellschaftlichkeit zu definieren: Die Schöpfungsgeschichte beschreibt ihn von vornherein als Begegnenden, sich Assoziierenden, sich im Bunde mit Gott und den Mitmenschen Befindlichen.

Der Mensch verdankt sich der Gesellschaft, in der er lebt und sich verwirklicht. Aber vermag ihm diese auch ‚Heimat' zu gewähren, wie das MM von den naturständischen ‚Ordnungen' erwartet? Nein! Der in fortwährendem Wandel befindliche, stets imperfekte und weiterer Entwicklung bedürftige Prozeß der „Vergesellschaftung" — die immerfort wechselnden Bedingungen der Möglichkeit zur Verwandlung menschlicher ‚Natur' in ‚Kultur' — zeigt sich als ein prinzipiell diskontinuierlicher, geschichtsloser Vorgang. Er zielt nicht hin auf die Herstellung einer organischen und harmonischen Ordnung „echter Gemeinschaft", sondern er bleibt eine in sich sinnleere Summe von Interessen, Beanspruchungen, Aktivitäten, funktionalen Imperativen. Die christliche Botschaft von Kreuz und Auferstehung des Gottessohnes bedeutet hier doch wohl dies: es dem Menschen möglich zu machen, in und trotz dieser Diskontinuität zu leben, das Unbefriedigende, Unheile gesellschaftlichen Daseins im Glauben zu akzeptieren. Verstehen wir nicht die Kirche, den Leib Christi[12]) als das Ereignis und den Ort, an dem jene Diskontinuität durchbrochen und aufgehoben wird? Kirche geschieht, „wo zwei oder drei unter euch eins werden in meinem Namen" (Matth. 18, 20), wo das „Wort der Versöhnung" (2. Kor., 5, 19) gehört und dienend in die Welt „hin-

---

[11]) Nach D. Bonhoeffer: „Ethik", München 1949, S. 71 f.: „Das Mandat der Arbeit begegnet uns nach der Schrift schon beim ersten Menschen. Adam soll den Garten Eden ‚bauen und bewahren' (Gen. 2, 15). Auch nach dem Sündenfall bleibt die Arbeit ein Mandat göttlicher Zucht und Gnade (Gen. 3, 17—19). Im Schweiße des Angesichts ringt der Mensch dem Acker seine Nahrung ab, und alsbald umfaßt der Bereich der menschlichen Arbeit alles, vom Acker über die Wirtschaft bis zur Wissenschaft und zur Kunst (Gen. 4, 17 ff.). Es geht bei der Arbeit, die im Paradies begründet ist, um ein mitschöpferisches Tun des Menschen. Es wird durch sie eine Welt der Dinge und Werte geschaffen, die zur Verherrlichung und zum Dienst Jesu Christi bestimmt ist. Es ist keine Schöpfung aus dem Nichts wie die Schöpfung Gottes, aber es ist ein Schaffen von Neuem auf Grund der ersten Schöpfung Gottes. Kein Mensch kann sich diesem Mandat entziehen. Denn in dem, was der Mensch hier in göttlichem Auftrage arbeitet, entsteht jenes Abbild der himmlischen Welt, das den Menschen, der Jesus Christus erkennt, an jene Welt erinnert . . . Durch das göttliche Mandat der Arbeit soll eine Welt entstehen, die — darum wissend oder nicht — auf Christus wartet, auf Christus ausgerichtet ist, für Christus offen ist, ihm dient und ihn verherrlicht. Daß es das Geschlecht Kains ist, das dieses Mandat erfüllen soll, wirft wieder den tiefsten Schatten auf alle menschliche Arbeit."

[12]) In relativ großer Nähe zu dem, was MM sagt: 258 f., S. 149 f.

eingeopfert" wird[13]). Christus, der leidende Herr der Welt! Aber dies zu durchdenken und zum Ausgangspunkt sozialer Diakonie zu machen, ist wohl problematisch für eine Kirche, die sich prinzipiell als „Mutter und Lehrmeisterin" versteht und die auch keine Anzeichen erkennen läßt — trotz aller bewundernswerten Weltoffenheit —, ihre dominierende Rolle in eine diakonische umzuwandeln. Solange dies nicht möglich ist, wird man einem vermutlich katholischen Kritiker von MM recht geben müssen: „Die konkrete schriftbezogene Verkündigung des christlichen Allgemeinen ist durch eine rationale Lehre ersetzt; die konkret-notwendige Auslegung ist durch weitgehend ungeprüfte Berufung auf die Überlieferung verstellt[14])." Ungeprüft scheint vor allen Dingen das Verhältnis der Kirche — und ihr Anspruch, Christi Herrschaft zu verkünden und wirksam zu machen — zu den Bedingungen menschlicher Existenz in der emanzipierten Gesellschaft.

---

13) So E. Thier, a. a. O., S. 588.

14) J. Bokelmann in: „Frankfurter Hefte", 16/1961, S. 658, vgl. den ganzen Aufsatz S. 655, dessen Hauptargument eben die Frage nach einer echten, solidarischen Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer sozialethischen Forderungen ist.

Ekkehart Krippendorff

AMERIKAS VERLORENE ZIELE

Im Jahre 1778, zwei Jahre nach seiner Entlassung und zwei Jahre nach der Unabhängigkeitserklärung der englischen Kolonien Nordamerikas vom Mutterland, schrieb der Minister Ludwigs XIV., Turgot, an einen amerikanischen Freund: Das amerikanische Volk „ist die Hoffnung des Menschengeschlechtes und kann zu seinem Vorbild werden. Es sollte der Welt durch die Tat beweisen, daß die Menschen frei und doch in Frieden leben können, es sollte die Ketten abstreifen, die ihm Tyrannen und Schurken aller Couleur unter dem Vorwand des allgemeinen Wohls angelegt haben. Die Amerikaner sollten ein Beispiel der politischen, religiösen, der Handels- und der industriellen Freiheit geben. Das Asyl, das sie den Unterdrückten aller Nationen bieten, der Fluchtweg, den sie eröffnen, wird die Regierungen zu Gerechtigkeit und Aufklärung zwingen und die übrige Welt wird bald die hohlen Illusionen, mit denen sie gefüttert wird, durchschauen."

Turgot sprach nicht für sich allein: Es ist heute — in Europa und in der übrigen Welt — weitgehend in Vergessenheit geraten, daß die Vereinigten Staaten von Amerika mehr waren und mehr sein wollten und auch als etwas prinzipiell anderes angesehen wurden denn als politisch unabhängig gewordene Kolonien. Das „amerikanische Experiment" zielte auf die erstmalige Verwirklichung einer Gesellschaft freier Menschen, frei von politischer und geistiger Unterdrückung, frei von überkommenen Fesseln feudaler Tradition, frei von ökonomischen Zwängen — in den Worten des zweiten Präsidenten der USA, John Adams: „Ein großer Entwurf und Plan in der Vorsehung für die Erleuchtung und Emanzipation des versklavten Teiles der Menschheit überall auf der Erde." Walt Whitman bekannte noch ein halbes Jahrhundert später emphatisch: „O Amerika, weil du für die Menschheit baust, baue ich für dich!" Und George Bancroft, der erste amerikanische Historiker von internationalem Ruf (und 1867 bis 1874 Botschafter in Berlin) schrieb: „Als die Zeit erfüllt war, entstand eine Republik in der Wildnis von Amerika. Jahrtausende hatten vergehen müssen, ehe dieses Kind der Äonen geboren werden konnte ... das Menschengeschlecht schöpfte Hoffnung."

In der Tat bestand darin die eigentliche Faszination der „Neuen Welt", die Zugkraft, die Amerika auf die Patrioten und flüchtigen Revolutionäre Europas ausübte: daß die USA es fertigbringen möchten, die Institutionen der Alten Welt über Bord zu werfen, um eine neue Ordnung, eine „Weltrepublik" zu errichten. Ralph Waldo Emerson, der bedeutende amerikanische Essayist, schrieb 1844: „Die Ausbeutung unserer natürlichen Schätze, die weitestgehende Ausdehnung des Handelssystems und die Herausbildung einer neuen Moralität im Staate geben der Zukunft Aspekte der Größe, welche die kühnste Einbildungskraft übersteigen. Eines aber ist für alle klar mit gesundem Menschenverstand (of common sense and common conscience), daß hier, hier in Amerika die Heimstatt der Menschheit ist."

Heute jedoch, in der Mitte des 20. Jahrhunderts, findet sich dasselbe Amerika in der schwersten Krise seit seinem Be-

stehen. Nachdem es dem „amerikanischen Genius" mit beispielloser Energie gelungen war, die Katastrophe der dreißiger Jahre zu überwinden und nach einem siegreichen Krieg, der den Triumph über europäischen Faschismus und pazifischen Militarismus brachte, haben die politischen Rückschläge der letzten Jahre zu einer Situation zunehmender Unsicherheit und Ratlosigkeit geführt. Verschwunden sind die stolze Selbstsicherheit und das ungebrochene Sendungsbewußtsein, die mehr als eineinhalb Jahrhunderte den Geist Amerikas prägten. „Was ist aus dem ‚American Dream' geworden?" fragt William Faulkner. „Wir dösten und er hat uns verlassen. Und in dem zurückgebliebenen Vakuum ertönen nicht mehr die kräftigen Stimmen von gemeinsamer Hoffnung und starkem Willen." Walter Lippmann, der große Publizist, registriert ebenso mit Bestürzung und Sorge: „Die kritische Schwäche unserer Gesellschaft liegt darin, daß gegenwärtig unser Volk keine großen Zielsetzungen mehr kennt, die es vereint verwirklichen will. Die allgemeine Stimmung dieses Landes ist defensiv, bewahrend, erhaltend, nicht schöpferisch vorwärtsdrängend. Wir reden heutzutage über uns selbst, als hätten wir eine vollkommene Gesellschaftsordnung, eine, die ihren Auftrag erfüllt und nichts Großes mehr zu vollbringen hat."

Diese Stimmen lassen sich — soweit es den Kreis der sog. liberalen Intellektuellen angeht — beliebig vermehren. Amerika, obwohl in der Weltarena mehr und fordernder denn je die Rolle des Vorkämpfers von Freiheit und Demokratie spielend, findet sich plötzlich in der Lage, die eigenen damit verbundenen Ziele und Ideale verloren zu haben, die doch jenen Anspruch erst recht eigentlich begründen. Aber auch die Konservativen, die amerikanische Rechte, stimmt in die allgemeine Klage nach dem abhanden gekommenen Daseinszweck des „amerikanischen Experiments" ein — wenn auch vorsichtiger: Er sei nicht verloren, sondern nur vergessen worden und sei doch eigentlich so offensichtlich, daß ihn jedermann zu sehen vermag. Henry Cabot Lodge, ehemaliger Chefdelegierter bei den Vereinten Nationen und republikanischer Kandidat für die Vizepräsidentschaft 1960, sieht eine erfolgreiche Auseinandersetzung mit dem Kommunismus nur, wenn die USA langfristige Zielsetzungen zu entwikkeln vermögen — in seinen Worten bestehen diese ganz schlicht darin, „unser Ideal des Respekts vor dem Individuum als höchstes Ziel der Gesellschaft durchzusetzen. In dem Augenblick, da wir dieses Ziel uns und der Welt verkünden ... werden wir beginnen, der kommunistischen Herausforderung mit gleichen psychologischen Waffen zu begegnen."

Es ist kein Zufall, sondern konstituiert den eigentlichen historischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhang, daß — auch wenn die liberalen Kritiker das Problem jetzt weitertreiben — die Fragen wesentlich durch die massive kommunistische Herausforderung auf die amerikanische Tagesordnung gekommen sind. Der Kommunismus als der weitzielende Versuch, eine neue geschichtliche Vision zu realisieren, ist es, der nicht nur seit Jahren Westeuropa zur „geistigen Selbstbesinnung" zwingt, sondern der auch und vor allem die amerikanisch-demokratische Selbstsicherheit und die einst menschheitsumspannende Missionsidee zu erschüttern begonnen hat — was dem Faschismus kraft des Fehlens jeder ernstzunehmenden konstruktiven Konzeption nie möglich war. Kein Geringerer als John Foster Dulles, dem auch seine schärfsten Gegner den Respekt vor einer strengen Moralität nicht versagen können, hat noch seine letzten Lebenstage im Krankenbett unter Verzicht auf schmerzlindernde Medikamente darangesetzt, „eine lebendige und klare Erklärung westlicher Ideale und Ziele" auszuarbeiten; der Tod war schneller. Aber in dem letzten von ihm verfaßten amtlichen Dokument, dem förmlichen Abschiedsgesuch vom Amt des Außenministers, heißt es: „Ich wurde erzogen in dem Glauben, daß diese unsere Nation nicht nur eine sich selbst genügende Gesellschaft darstellt, sondern begründet ist auf der Mission, eine Welt der Freiheit und Gerechtigkeit errichten zu helfen. Dieses Konzept sieht sich heute durch den internationalen Kommunismus einer furchtbaren und rücksichtslosen Herausforderung

gegenüber. Dies hat es spürbar erschwert, fest zu unserem nationalen Idealismus zu stehen und gleichzeitig die schreckliche Katastrophe eines Krieges zu vermeiden."

Die kommunistische Revolution trifft nämlich den eigentlichen Lebensnerv Amerikas. Beide Revolutionen, die amerikanische wie die sowjetische, haben wesentliche Elemente gemeinsam: Beide beanspruchen, einzigartig zu sein, eine neue Phase der Geschichte der Menschheit zu eröffnen; beide Revolutionen beanspruchen Universalität, d. h. den Rahmen eines nationalen Ereignisses transzendierend — in den Worten des alten Jefferson: „Die amerikanische Revolution war für die gesamte Menschheit gedacht", die analogen sowjetischen Erklärungen sind genügend geläufig; beide Revolutionen intendieren die Befreiung des Menschen — und zwar ist es nicht nur die kommunistische Vision, die von dem schließlichen Abbau des Staates spricht, sondern auch der amerikanische Impuls war ursprünglich „apolitisch", staatsfeindlich, kommunal; beide setzen sich zum Ziel die Schaffung eines neuen Menschen: frei, sich selbst bestimmend, autonomer Herr über seine eigenen Verhältnisse und die Natur; und schließlich erstreben beide die höchstmögliche Entwicklung materieller Lebensgüter — „jeder nach seinen Bedürfnissen", wie es die Kommunisten sagen. Natürlich soll dabei nicht der integrale christliche Impetus übersehen werden, der dogmatische Glaube an die essentiell humane Qualität des Besitzes von Privateigentum und das unbedingte Vertrauen auf die Möglichkeit, alle gesellschaftlichen Konflikte in friedlicher Harmonie — durch Kompromiß — lösen zu können, um nur einige Elemente zu nennen, die die amerikanischen von den kommunistischen Vorstellungen trennen. Aber, um einen der prominentesten amerikanischen politischen Denker, Hans Morgenthau, zu zitieren: „Der Kommunismus hat Amerika den Donner gestohlen." Schon 1935 erkannte der Soziologe und Pädagoge Alexander Meiklejohn: „... Und doch ist es eine simple Tatsache, daß Rußland — zu Recht oder zu Unrecht — die Rolle spielt, die wir uns zugedacht hatten. Es nimmt seine Chancen wahr, während wir auf sicher gehen. Während wir uns zurückhalten, geht Rußland vorwärts. Zu ihm und nicht zu uns blicken die Elenden und Unterdrückten der Erde, die davon träumen, jahrhundertealte Tyrannei und Verzweiflung abzuschütteln."

Es hat nahezu eine Generation gedauert, ehe diese Gedanken unter einem größeren Kreis Einsichtiger wenigstens sich durchzusetzen vermochten. Mit Schrecken aber ist es auch den Konservativsten heute klar geworden, daß Amerika die Initiative entglitten ist, daß etwas getan werden muß, daß dieses Land sich aufraffen muß, seinen verlorenen — oder nur vergessenen — historischen Auftrag in der Welt so zu manifestieren, daß es dem Kommunismus die Rolle des Vorkämpfers der Befreiung von Unterdrückung und Elend mit Erfolg streitig machen kann. Aber wie kann das geschehen? Wer setzt die neuen Lichter, wer entzündet die leuchtende Fackel der Zukunft? Wer gibt Amerika seine Selbstsicherheit zurück? Wer sagt ihm seine Ziele? Diese Fragen zu beantworten, wurde ein Weg gewählt, der so unrevolutionär wie zugleich typisch für den Stil ist, in dem in diesem Lande nicht nur die Politik betrieben wird: Man setzte eine „Kommission für nationale Ziele" (Commission on National Goals) ein. Der Vorgang demonstriert nur zu deutlich die negative Tatsache des offenbaren Fehlens derartiger Ziele als selbstverständlicher Bestandteil der amerikanischen Politik und des amerikanischen Selbstverständnisses — aber auch das Gegenteil ist richtig: Kaum jemand nimmt Anstoß daran, daß es einer vom Präsidenten der Vereinigten Staaten eingesetzten Gruppe führender Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens möglich sein soll, in Berichtform die Ziele Amerikas auf 30 Druckseiten gültig zu formulieren, liegen sie doch so für jedermann sichtbar bereits in der zu Recht berühmten Unabhängigkeitserklärung von 1776 verankert: „Diese Wahrheiten halten wir für in sich selbst evident: daß alle Menschen gleich geschaffen sind, daß sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet sind, darunter dem Recht auf Leben,

Freiheit und Glückseligkeit, daß zur Sicherung dieser Rechte Regierungen unter den Menschen eingesetzt wurden, die ihre gerechte Macht von der Zustimmung der Regierten ableiten."

Jene Kommission, von Präsident Eisenhower im Februar 1960 mit dem Auftrag eingesetzt, „einen weitgespannten Rahmen nationaler Ziele und Programme für die nächsten zehn Jahre und länger zu entwickeln", legte bereits acht Monate später, am 16. November (eine Woche nach der Wahl Kennedys) ihren Bericht vor und eröffnete ihn denn auch mit eben jenem Satz aus der Unabhängigkeitserklärung. Ist das Vorhaben an sich — vermittels einer Kommission und durch Kompromiß — schon für europäische Vorstellungen seltsam genug und irgendwie ans Naive grenzend, so ist es noch interessanter, sich die elf Mitglieder anzusehen, denen diese epochale Aufgabe zufiel. Vier kamen von Universitäten, aber zwei davon als Technologen und einer als Naturwissenschaftler (James B. Conant); drei gehörten der Geschäftswelt an als Präsidenten großer Korporationen; ein ehemaliger hoher Militär (General Gruenther); ein bedeutender Jurist (Learned Hand), der aber vorzeitig wieder ausschied; ein Gewerkschaftsführer und schließlich ein Politiker. Jedoch gehörte keiner der liberalen Kritiker zu den Auserwählten, keiner der Morgenthau, Galbraith oder Lippmann — nicht zufällig, da die Kommission von den Republikanern konstituiert wurde, aber bemerkenswert doch, da hier bewußt nicht ein Parteiprogramm (was schon der Zeitpunkt der Publikation unterstreicht), sondern Allgemeingültiges für die politisch-historische Orientierung der USA formuliert werden sollte. Es spiegelt das ganze Dilemma jener verzweifelten Zielsuche im allgemeinen wie eines solchen Kompromißberichtes im besonderen wider, wenn er zwar eingeleitet wird mit den großen und schönen Worten der amerikanischen Revolution, es schließlich aber heißt, daß sich die Kommission „nicht mit dem schwierigeren und detaillierteren Problem befassen konnte, Vorrangigkeiten und genaue Kosten der zu erreichenden Ziele festzustellen." Wozu ist ein weitreichendes Programm gut, das nicht die entscheidende Frage der Wertordnung zuvörderst zu klären vermag?

Alles im amerikanischen Leben, im amerikanischen Gesellschaftsbewußtsein ist Kompromiß — aber Kompromiß bedeutet hier praktisch die Ausklammerung wirklicher Streitfragen, die Vermeidung politischen und intellektuellen Kampfes, oder auch: die Aufrechterhaltung des Status quo, Konservativität, Selbstzufriedenheit — welches gerade Ausgangspunkt der Selbstkritik war. Der Kreis schließt sich sehr schnell. Die zu den einzelnen Problemen[1]) vorgetragenen Vorschläge entbehren nicht nur jedes revolutionären Geistes, sondern begnügen sich — Ergebnis ihres Kompromißcharakters — fast durchweg mit Gemeinplätzen („Die gesündeste Wirtschaft ist erreicht, wenn der Handel am freiesten ist. Das sollte unser Ziel sein." „Das Wirtschaftssystem muß mit dem politischen System vereinbar sein. Die Zentren ökonomischer Macht sollten so gestreut und ausgeglichen wie möglich sein." „Neue Techniken des Lehrens müssen kontinuierlich entwickelt werden."). Wo aber konkrete Vorschläge gemacht werden, wie in der einmütig verurteilten Rassendiskriminierung, bleiben diese weit hinter den vorsichtigsten Erwartungen zurück: „Bis 1970 (!) sollte die Diskriminierung in der höheren (!) Erziehung völlig überwunden sein. Jeder Bundesstaat muß mit bestem Willen auf die Desegregation in öffentlichen Schulen hinarbeiten." Und das angesichts einer zunehmend gespannten, vorrevolutionäre Züge tragenden Lage in den Südstaaten und vor einer Welt, in der die USA glaubwürdig als Vorkämpfer von Freiheit und Menschenwürde auftreten wollen. Daß dieses Bild draußen weithin unglaubwürdig geworden ist, wird nichtsdestoweniger böswilliger Agitation der Kommunisten zugeschrieben.

---

1) Das Individuum, Gleichheit, der demokratische Prozeß, Erziehung, Künste und Wissenschaften, die demokratische Wirtschaft, wirtschaftliches Wachstum, technologische Umwälzung, Landwirtschaft, Lebensbedingungen, Gesundheit und Wohlfahrt; Hilfe bei der Errichtung einer offenen und friedlichen Welt, Verteidigung der freien Welt, Abrüstung, die Vereinten Nationen.

„Goals für Americans" — mit großer Hoffnung war das Ergebnis erwartet worden; doch selbst die vorsichtig-konservative „New York Times" mußte erklären, daß „der Bericht diese Erwartungen enttäuscht. Er ist kaum geeignet, große Inspirationen zu erwecken oder eine Welle schöpferischen Enthusiasmus auszulösen." Gewiß, man nahm sich nur acht Monate Zeit, gewiß, es handelte sich um einen beschränkten Kreis von Persönlichkeiten — aber es waren doch solche in führenden Positionen und mit der höchsten Autorität, der des Präsidenten, ausgestattet. Und nicht einmal Ansätze zur weiteren Auseinandersetzung: die Frage der Vorrangigkeit konnte nicht erörtert werden ...

Der „für die nächsten zehn Jahre und länger" konzipierte Bericht verschwand darum auch sehr bald nahezu spurlos aus der Diskussion — nicht nur, weil inzwischen der republikanische durch einen demokratischen Präsidenten und seine Mannschaft abgelöst worden war, denn trotz des Führungswechsels im Weißen Haus selbst repräsentierte er doch die Geisteshaltung der nicht auswechselbaren konservativen Führungsgruppen in Wirtschaft und Management. — Aber auch den gleichzeitig im November 1960 publizierten „Rockefeller Panel Reports": „Prospect for America", obwohl weit länger (vier Jahre) und gründlicher vorbereitet und durchdiskutiert und in sechs Berichten[2]) knapp 500 S. umfassend, haftet der gleiche prinzipielle Mangel an: der Kompromiß auf die weitestmögliche Formulierung — „unser Glaube an das Individuum als den höchsten Lebenswert, sein geistiges und materielles Wohlergehen ... ist der zentrale Sinngehalt des amerikanischen Lebens" — und die Vermeidung prononcierter, radikaler, in irgendeiner Form einschneidender Änderungsvorschläge. Die amerikanische Gesellschaft erscheint wieder als in sich gut, ja prinzipiell vollkommen und nur im einzelnen quantitativ verbesserungsbedürftig. Auch wenn man sich gern einer pseudoradikalen Sprache bedient: „Unsere Errungenschaften und unsere Stärke, gerade wegen ihrer Größe, schienen offenbar unsere Ziele eingeholt zu haben. Diese Situation war mehr denn ein Paradox, sie war verzweifelnd. Eine Nation, die das Geschehen nicht mehr nach ihren eigenen Zielsetzungen gestaltet, wird schließlich von den Tatsachen überwältigt, die andere gesetzt haben." Es wird weiter unten auf einige Punkte dieser ebenfalls „für die nächsten zehn bis fünfzehn Jahre" konzipierten „Prospects for America" einzugehen sein, aber, obwohl sich die Berichte der einzelnen Unterausschüsse weitgehend des Moralisierens zu enthalten suchen — im Unterschied zu den „Goals" — und mit genauen Zahlenangaben aus Industrie, Landwirtschaft und Weltwirtschaft aufwarten, fehlt ihnen doch allen jene gleichzeitig als unabdingbar für die Zukunft der Demokratie geforderte „Kraft, Entschlossenheit und schöpferische Phantasie". Der vergessen-verlorene Missionsauftrag der amerikanischen Revolution läßt sich nicht durch noch so gründlich präparierte und — oder gerade weil! — in sich sorgsam abgewogene Ausschußberichte rekonstruieren. Was ist aus dem „American Dream" geworden, wenn schließlich jetzt ein Meinungsforschungsinstitut dabei ist, aus der Quersumme der „öffentlichen Meinung" ein Destillat des nationalen Zweckes herauszupräparieren und die „New York Times" schlicht die Antwort vorwegnimmt: „Der nationale Zweck ist, ein anständiges Leben zu führen!"?

Aber die Diskussion wird nicht nur von „authentischen" Kommissionen geführt; inzwischen haben sich Journalisten, Politiker, Sozialwissenschaftler, aber auch religiöse Wanderprediger wie Billy Graham dem aktuellen Thema zugewandt. LIFE publizierte eine Serie von zehn Aufsätzen zum „nationalen Zweck" (The National Purpose), die voller Klagen sind: Hingabe an materielle Güter, Verlust des Gemeinschaftsgeistes, Verlust des religiösen Bezuges, ein ungenügendes Erziehungssystem usw. In der Tat kommt da viel Beängstigendes zutage: Mehr Geld wird beispielsweise für Werbung ausgegeben als für Forschungs- und Ent-

[2]) Die Herausforderung der amerikanischen Außenpolitik in der Jahrhundertmitte, internationale Sicherheit: der militärische Aspekt, Außenhandelspolitik im 20. Jahrhundert, die Herausforderung Amerikas: ökonomische und soziale Aspekte, Erziehungswesen und die Zukunft Amerikas, die Kraft des demokratischen Gedankens.

wicklungsarbeiten seitens der Regierung, der Industrie und der Universitäten zusammen — und fast ebensoviel wie für das gesamte Erziehungswesen.

Besorgt fragt Adlai Stevenson: „Mit dem Supermarkt als unserem Tempel und der gesungenen Reklame als unserer Litanei, können wir damit der Welt eine leuchtende und unwiderstehliche Vision von Amerikas hehren Zielen und einer begeisternden Lebensweise geben?" Aber alle Fragen, alle Klagen bleiben ohne wirkliche Antwort — eher: das Fragen tendiert dazu, Selbstzweck zu werden, den selbstkritischen Geist einer „offenen Gesellschaft" zu demonstrieren, um es schließlich gehen zu lassen, „wie's Gott gefällt". Denn sofern Antworten gegeben werden, sind sie moralischer Natur, auf eine unpräzise „geistige Erneuerung" hinweisend, nicht das „einen Dollar mehr" zur Devise werden zu lassen, überall sich für die „Freiheit" und die „Demokratie" einzusetzen, in der Erziehung „Talente zu fördern". Doch wie das, wenn gerade eben jenes Erziehungssystem institutionell zu einem guten Teil gerade Mittelmäßigkeit produziert? — was schon Tocqueville beobachtete. Wie um mehr Beteiligung am öffentlichen Leben werben (die USA haben die konstant niedrigste Wahlbeteiligung), wenn doch das ganze gewaltige System der psychologischen Bedürfnisreizung auf die kollektive Vollstreckung privaten Interesses hinarbeitet — auch das im Prinzip bereits von Tocqueville erkannt. Und wie schließlich dem Rufe des jungen Präsidenten zu den „neuen Fronten" folgen, wenn doch andererseits das gesamte politische System — beginnend in der Gemeinde und bis hin zu den strukturell und ideologisch ausbalancierten Parteien — auf Kompromiß, Ausgleich, Konsensus aufgebaut ist? „New Frontiers" kann man nur haben, wenn man zeigt, was und wer jenseits steht, was und wer politisch und sozial zu bekämpfen ist. Noch immer in der bisherigen Geschichte ist gesellschaftlicher Fortschritt aus der kämpferischen Auseinandersetzung innerhalb eines Systems hervorgegangen. Genau das aber widerspricht der heutigen amerikanischen Demokratie, und so ist es ein leichtes, auf die äußere Bedrohung der nationalen und internationalen Sicherheit und Freiheit abzulenken.

Der Ruf nach dem „Ziel" und das Markieren einzelner Mißstände, ohne zugleich — und darin sind sich Konservative und Liberale einig — deren institutionelle, gesellschaftliche, ökonomische Ursachen aufzudecken und hier einschneidende Änderungen zu diskutieren, befriedigt zwei Bedürfnisse. Er trägt dem Unbehagen an den nicht nur durch Kuba, Laos oder Gagarin demonstrierten politisch-psychologischen Niederlagen im Weltgeschehen Rechnung, er lenkt auch zugleich von der schmerzhaften, aber politisch gesunden und allein erfolgversprechenden Änderung institutioneller und sozialer Strukturen ab. Denn diese Konsequenzen ist Amerika offensichtlich nicht bereit zu ziehen, auch wenn in Reden und Schriften von notwendigen Änderungen gesprochen wird, um den Anforderungen des 20. Jahrhunderts gewachsen zu sein. Das erste Kennedy-Jahr ist vergangen, ohne daß etwas Wesentliches geschah. In den Worten des führenden Kolumnisten der „New York Times", James Reston, der sicher nicht zu den ausgesprochenen Kritikern der amerikanischen Gesellschaft gehört: „Er (Kennedy) hat viel von der Transformation unserer Gesellschaft gesprochen, die uns wirksamer die innen- und außenpolitischen Probleme bestehen lassen kann; aber die Programme, die er vorgelegt hat, transformieren gar nichts — sie verlangsamen nur den ständigen Niedergang."

In der Tat erscheint das Problem der Erlösung Amerikas aus der Sorge um sich selbst innerhalb seines eigenen Systems und der dogmatischen Grundsätze des „American Way of Life" zunehmend unmöglich. Hans Morgenthau, der wohl den klügsten und umfassendsten Beitrag zur Diskussion gestellt hat („The Purpose of American Politics", 1961) liefert geradezu den Beweis des amerikanischen Paradoxons, die Schlinge, in der sich Amerika zunehmend verfängt. Aus dem Dilemma der Erfahrung, daß ein schwacher Staat die privatwirtschaftliche Machtkonzentration nicht in Schach zu halten vermag, ein starker

aber nur zu leicht ausarten kann, sieht er wie alle Liberalen keinen Ausweg. Bei der trotz aller Kritik prinzipiellen Bejahung des hochorganisierten, hochkonzentrierten und zu oligarchisch-korporativen Strukturen tendierenden modernen Kapitalismus läßt er doch zugleich die eigene Frage unbeantwortet, wer denn wirklich „frei" oder „gleich" gegenüber General Motors sei. Und wenn Freiheit und Gleichheit als die beiden von Morgenthau herausgearbeiteten Grundwerte der amerikanischen Gesellschaft auf soziale Mobilität reduziert werden, d. h. auf die Freiheit der Auseinandersetzung gegeneinander statt auf den gemeinsamen Kampf auf ein übergeordnetes Ziel hin, „Freiheit wozu", dann bringt eben dieses System individuelle Selbstsucht und alle jene vom Psychiater notdürftig korrigierten Neurosen hervor, unter denen dieses Land leidet — nicht aber eine gemeinsame große Zielsetzung. Und wenn Morgenthau schließlich scharfsinnig den Konformismus analysiert, den von der Formalität zur Substanz transformierten Kompromißcharakter des amerikanischen Denkens und Handelns, er dann aber, statt soziale und intellektuelle Fronten aufzuzeigen, die neuen Zielsetzungen sieht in der Verwendung des Überflusses für soziale Zwecke, einem echten Internationalismus und der Stärkung demokratischer Institutionen, dann bleibt „the purpose of American politics" wieder im Unverbindlichen und Vagen stecken. Morgenthau bleibt aber auch hinter der eigenen Erkenntnis zurück, daß kaum ein Zweifel bestünde an der Notwendigkeit, „unser Wirtschafts-, Erziehungs- und Regierungssystem entlang radikal neuen Linien zu erneuern". Wenngleich auf ungleich höherem Niveau als nahezu alle anderen, die sich aufmachten, den „Zweck" wiederzufinden, stellt sich in Morgenthau dasselbe prinzipielle Dilemma: scharfsinnige Analyse, der Ruf nach echten Reformen, aber das Unvermögen, wirklich radikale Maßnahmen ins Auge zu fassen. Amerika fürchtet den Chirurgen und zieht den Psychiater vor. — „Eine Nation", schreibt Morgenthau, „nicht länger ihres Zweckes bewußt, tendiert zur Verschwendung ihrer Güter, indem ihr jene Fähigkeit des wertenden Unterscheidens mangelt, die eine Zielsetzung dem Denken und Handeln zu verleihen vermag ... Die Reduktion des amerikanischen Zieles auf eine Götzenverehrung der Produktion und das Verschwinden großer Streitfragen von der politischen Szene sind die beiden Seiten derselben Münze."

Es ist nur zu logisch, daß das Problem sich schließlich schwergewichtig nach außen verlagert: Amerikas Rolle in der Welt, die Durchsetzung der (amerikanisch-)demokratischen Ordnungsvorstellungen, die Bekämpfung des zu Recht als eigentlichen Gegner erkannten revolutionären Kommunismus. Nicht zufällig hieß es in LIFE, daß die beiden großen Aufgaben darin bestünden, erstens den kalten Krieg zu gewinnen und zweitens ein besseres Amerika zu errichten — aber in eben der Reihenfolge. Und gerade hier enthüllt sich besonders drastisch das amerikanische Dilemma, wie die außenpolitischen Niederlagen in der jüngsten Zeit in der Praxis und das Beispiel des „Rockefeller Report" in der Theorie zeigen. Der Bericht scheut sich nicht, die große Vision der „amerikanischen Konzeption der idealen Welt" anzudeuten: „Das Ziel ist Friede in einer Welt, aufgeteilt in kleinere Einheiten, aber organisiert und handelnd in gemeinsamer Anstrengung zum Fortschritt im wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und geistigen Leben. Eine derartige Gemeinschaft muß jedem die größtmögliche Freiheit im Zugang zum Andersdenkenden gewähren. Sie muß die breiteste Vielfalt der Ideen, Sozialstrukturen und Lebensweisen, die mit dem Funktionieren der Gemeinschaft vereinbar sind, gewähren. Sie würde vermutlich aus regionalen Institutionen unter einer internationalen Körperschaft mit zunehmender Autorität bestehen — vereint fähig, die Probleme zu lösen, mit denen die einzelnen Nationen allein immer weniger fertig werden."

Fürwahr, eine Vision, die der Zustimmung fast aller sicher sein kann. Aber sie ist zu schön, um konkret zu sein, und nur durch das Aufzeigen konkreter Mittel und Wege und durch eine inhaltliche Füllung kann sie zum Leitfaden praktischer Politik werden. Die

Widersprüche, aus Unklarheit im Praktischen geboren, ergeben sich nur zu bald. Da heißt es zwar einerseits: „Es ist Sache eines jeden Volkes, selbst seine ihm gemäßen Formen sozialer Organisation auszuarbeiten und zu entwickeln... Jeder kommunistische Staat, der bereit ist, die Verantwortungen und Zurückhaltungen des internationalen Lebens auf sich zu nehmen, kann ein willkommenes und konstruktives Mitglied der Gemeinschaft sein." Und es heißt auch: „Wir beabsichtigen nicht... amerikanische Formen auf den gesamten Erdball zu übertragen in der Hoffnung, jene besondere Lebensweise, die jetzt in den Grenzen der USA herrscht, draußen zu vervielfachen." Wie aber sieht die zu erstrebende Sozialstruktur der einen, friedlichen Welt aus? Welche Reformen oder gar Revolutionen sind nötig, die doch so offensichtlichen Spannungen, die jenem visionären Ziel entgegenstehen, zu beseitigen? Diese Antwort wird halb deutlich mit dem Satz gegeben, daß als Fernziel amerikanischer Außenpolitik eine Welt stehe, „in der die USA sich zu Hause fühlen — geistig, ökonomisch und politisch". Wie ist das anders zu verstehen denn in der doch letztlichen Ausdehnung des christlich-abendländischen, privatwirtschaftlich-kapitalistischen, repräsentativ-demokratischen Systems? Deutlich wird das zumindest im ökonomischen Aspekt, wo es kategorisch heißt: „Wirtschaftliches Wachstum hängt wesentlich von gesundem und sich ausdehnendem privatem Unternehmertum ab." Wie kann sich Amerika in der an Zahl und ökonomischer Macht wachsenden Gemeinschaft von politischen Systemen „zu Hause fühlen", die — zur Zeit kommunistisch oder neutral — sich nicht diesem kapitalistischen Dogma zu unterwerfen gedenken? Es muß doch diese Staaten notwendig als auf dem Übergang zu den Grundlagen seiner (Amerikas) eigenen Ordnung befindlich konzipieren und sich praktisch auf Gruppen und Klassen stützen, die ebenfalls für eine privatwirtschaftliche Struktur eintreten. Und es gerät damit notwendig in Widerspruch zu den nun wirklich durchweg in den Entwicklungsländern progressiven sozialistischen oder wenigstens doch für eine zentrale Planwirtschaft kämpfenden Kräften.

Natürlich wird das von nicht wenigen der Regierung Kennedy zumindest auch gesehen, aber es muß gewissermaßen eine Politik mit schlechtem Gewissen betrieben werden. Nicht zuletzt mit dem Blick nach innen kann man schwerlich außenpolitisch mittels Wirtschaftshilfen sozialistische Tendenzen unterstützen, ohne innenpolitische Reaktionen zu befürchten. Im Juni 1961 wurde das in einer Kommissionssitzung des Senats deutlich: Senator Humphrey zitierte Beamte der Auslandshilfeabteilung, die die Unterstützung von Kooperativen in Lateinamerika blockierten, als „politisch unerwünscht", weil das auch „zu Kooperativen in den USA führen könnte". — Die Politik des schlechten Gewissens ist aber im Grunde keine bzw. eine reaktive Politik. Sie läuft hinter dem Gaukelspiel einer wunschgeträumten Welt westlich-demokratischer Ideale her, ohne zu wissen, wie diese praktisch zu verwirklichen seien unter den Bedingungen der zweiten Jahrhunderthälfte. Und das wiederum ist ein Ergebnis der in sich zum Stillstand gekommenen Gesellschaft. Was der amerikanischen Demokratie — und nicht nur ihr! — mit dem historischen Auftrag abhanden gekommen ist, das ist auch eine durchdachte, praktikable und prinzipiell universal anwendbare politische Theorie.

Das war nicht immer so. Im Kampf gegen Feudalismus, Absolutismus und autokratische Systeme des 19. und bis hinein ins 20. Jahrhundert implizierten die Devisen des allgemeinen Wahlrechts, des Parlamentarismus, der parteienstaatlichen Demokratie durchaus eine in sich logische, durchdachte politische Strategie und die taktischen Schritte zu ihrer Realisierung. Das gilt jedenfalls für den bis dato in politischer Bewegung befindlichen Raum der europäischen Industriestaaten — und natürlich auch für die USA. Aber gerade Amerika hatte den Vorteil, der ihm jetzt zum Verderben ausschlägt, die Demokratie nicht in kontinuierlichem politischem Kampf durchsetzen zu müssen; am Anfang seiner nationalen Geschichte steht eine der friedlichsten aller Revolutionen, und das

Wachsen der Nation vollzog sich ohne ernsthafte äußere Bedrohung. Es fehlt dieser amerikanischen Fundamentalerfahrung jener spezifisch politische Gehalt, der das historische Bewußtsein der europäischen Völker kennzeichnet. Aber das verstärkt nur jenen auch für die westeuropäischen Demokratien heute sich offenbarenden Mangel an konstruktiver politischer Strategie. Zumindest in den Entwicklungsländern ist es mehr als deutlich, daß jene Prinzipien des parlamentarischen Mehrparteienstaates unpraktikabel sind und daß ihnen strukturell das Sowjetmodell ungleich näher liegt.

In verschleierter Form gibt das denn auch der Rockefeller-Bericht zu, wenn er bemerkt, „daß substanzielle Abrüstung die Gefahr sowjetischer Expansion mittels von außen unterstützter Revolutionen vergrößern würde". Das heißt doch nichts anderes, als daß sich Amerika bzw. der Westen genuin politische Lösungen in Anbetracht der Anziehungskraft auch und gerade eines abgerüsteten Kommunismus nicht recht zutraut und darum dem einfacheren, aber langfristig zum Scheitern verurteilten Weg der Aufrechterhaltung militärischer Macht den Vorzug bei der Durchsetzung seiner Interessen gibt. Das Fehlen einer überzeugenden, den neuen gesellschaftlichen Notwendigkeiten möglichst universal gerecht werdenden politischen Strategie und der sie ergänzenden taktischen Regeln könnte kaum deutlicher sein.

Und paradoxerweise ist im Grunde Amerika davon überzeugt, daß das gerade seine Stärke sei: Pragmatismus, Lösung der anfallenden Probleme von Tag zu Tag in dem festen Glauben, daß sich Parteienstaat und Demokratie und freie Wirtschaft als einzig vernunftgemäße Ordnungsformen menschlicher Gesellschaft von selbst einstellen würden. Im übrigen aber sei es nicht nur möglich, sondern sogar gefährlich, die Demokratie politisch-strategisch zu formulieren. Der Historiker Daniel Boorstin hebt das amerikanische Experiment geradezu ab gegen Plato, Aristoteles und Augustin, die die Gesellschaft auf abstrakte, universale Prinzipien zu gründen gesucht hätten, und spricht von der „unamerikanischen Forderung" nach einer Philosophie der Demokratie. „Wir haben keine Philosophie, die exportiert werden kann." Wenn das richtig ist — und zumindest die Diskussion um die amerikanischen Ziele demonstriert das —, dann zeigt sich eben darin die ideologische und praktische Schwäche gegenüber dem kommunistischen Konzept. Einst hatte Amerika sehr konkrete — und sehr praktikable — Vorstellungen der künftigen Weltordnung, die nicht nur exportierbar waren, sondern auch exportiert wurden. Diese verlorene Selbstsicherheit vor der Geschichte hat die Sowjetunion, hat der Kommunismus übernommen: Dort besteht wenig Zweifel über den Sinn des eigenen historischen Auftrages, und der ist identisch mit einer sehr wohl exportierbaren politisch-sozialen Philosophie, mit klaren Nah- und Fernzielen und mit einer zielstrebig disziplinierten Gesellschaft. Manche oder auch viele der kommunistischen Dogmen mögen „objektiv falsch" sein — aber sie liefern doch zumindest einen festen Rahmen der Orientierung und die Möglichkeit des Handelns, der Initiative. Die amerikanischen Sozialwissenschaftler hingegen sehen ihr „Selbstbildnis im 20. Jahrhundert" nur noch verschwommen: Zum erstenmal, so heißt es in einem repräsentativen Sammelband „Amerikanische Perspektiven", sehen sie sich anderen mächtigen Kulturen konkurrierend gegenüber, ohne die Sicherheit des Vertrauens auf den christlichen Gott und die angelsächsische Rasse. Sie erkennen, „daß sie das Wesen der Dynamik der Gesellschaft unvollkommen verstehen und haben kaum verläßliche Grundlagen, die Zukunft vorauszusagen". — Man wird dem die wissenschaftliche Redlichkeit nicht absprechen können — aber von hier auch keinen Beitrag zu einer neuen schöpferischen Konzeption erwarten dürfen. Und nur wer diese hat, heute, hat die Chance, das sich wandelnde Antlitz der Erde für die Geschichte mitzugestalten.

Milovan Djilas

Wiederum ist der jugoslawische Rebell Milovan Djilas zu einer langjährigen Kerkerstrafe verurteilt worden. Dieser Mann, einst Chefideologe des Bundes der jugoslawischen Kommunisten und enger Vertrauter Marschall Titos, ist ein Symbol geworden. Er steht dafür, daß auch eine Diktatur den Menschen das Denken nicht abgewöhnen kann. Und sein Schicksal beweist zugleich, daß das moderne Jugoslawien immer noch eine Diktatur ist, ein Unrechtsstaat. Djilas hat in dem Schauprozeß, der ihm jetzt gemacht wurde, leidenschaftlich seine Unschuld beteuert. Er hat darauf hingewiesen, daß man ihm zwar intellektuellen Ungehorsam vorwerfen, ihn aber nicht der Verletzung der Gesetze seines Landes beschuldigen dürfe. Damit wies er auf den entscheidenden Unterschied zwischen einem Rechtsstaat und dem Unrechtsstaat hin. Die Kommunisten, auch in Jugoslawien, kennen kein Recht in unserem Sinne, sondern sie vertreten ein parteiliches Recht. Dieses Wort „parteilich" verwandelt das Recht in Unrecht.

Wir verstehen, daß den jugoslawischen Kommunisten die Bücher von Djilas ein Dorn im Auge sind. Er war der Mann, der in seinem Buch „Die neue Klasse" die Unfähigkeit einer neuen Führungsschicht anprangerte, der sich gegen die bürokratische Erstarrung des Kommunismus in seinem Lande wandte. Er trat für das Mehrparteiensystem ein und damit für einen Weg, der einmal zu einer parlamentarischen Demokratie führen sollte. Eben da liegt nach wie vor einer der entscheidenden Unterschiede zwischen Sozialdemokraten und Kommunisten, und man kann es begreifen, daß eine kommunistische Regierung die Verbreitung solcher Gedanken nicht dulden mag.

Aber unverständlich ist es, daß Djilas wegen seines neuen Buches, das sich mit Stalin und dem Stalinismus befaßt, erneut in den Kerker geworfen wurde. Wir haben die jugoslawischen Kommunisten immer so verstanden, daß sie den Stalinismus nicht nur aus außenpolitischen Gründen, sondern auch wegen seiner Grausamkeit und Unmenschlichkeit ablehnen. Was hat sie veranlaßt, diesen Eindruck durch das neue Urteil gegen Djilas zu verwischen? Warum erlaubt Tito in seinem Lande nicht das Maß an Freiheit des Denkens und des Redens, das heute in Polen selbstverständlich geworden ist? Ist es die Rache des unumschränkten Herrschers gegenüber einem Mann, der einmal sein Freund war und der seit langem der einst gemeinsamen Vorstellungswelt abgesagt hat?

Wir wissen es nicht, aber wir sollten an die jugoslawische Regierung appellieren, dieses Urteil aufzuheben. Wir sollten darum bitten, daß Djilas in Freiheit leben kann. Es gibt weder Gründe der Staatsräson noch solche der Politik oder der Ideologie, die es rechtfertigen, einen aufrechten Mann dem sicheren Tode preiszugeben. Die jugoslawischen Kommunisten mögen Djilas mit Recht als einen Gegner werten, sie mögen ihn hassen, aber sie sollten sich dazu entschließen, das Recht an die Stelle der Rache zu setzen. Hat Jugoslawien es nötig, seine Beziehungen zu anderen Ländern und Völkern durch ein solches Urteil zu belasten? Kann es daran interessiert sein, in den Verdacht zu geraten, den Stalinismus im eigenen Lande wieder aufleben lassen zu wollen?

Wir können Milovan Djilas nicht helfen. Aber wir können an die Einsicht und an die Menschlichkeit seiner Richter appellieren. Gebt ihn frei! —r

Iberische Unruhe

Streiks in Spanien und Studentenunruhen in Portugal — der Frühling 1962 brachte der iberischen Halbinsel neue Unruhen, und die Diktatoren Franco und Salazar bekamen zu spüren, daß die Anpassung an den europäischen Markt nicht nur aus dem geschichtslosen Schatten herausführt, in dem ihre Länder lange Zeit lagen, sondern daß sie auch zu sozialen und politischen Konsequenzen zwingt.

Salazar, dessen Regime noch in den fünfziger Jahren dem bundesrepublikanischen Publizisten Winfried Martini als Vorbild galt, hat allerdings seit dem Verlust von Goa und nach den Piratenstreichen der unterdrückten Opposition anscheinend immer noch nichts gelernt. Er ließ die demonstrierenden Studenten in Coimbra niederknüppeln und den „Ungehorsam" gegenüber Staat und akademischen Behör-

den vom Innenminister höchstselbst mit Strafen bis zum Ausschluß vom Studium belegen. Franco hingegen, eigentlich auch geneigt, den Hunger mit heroischen Appellen an die „entbehrungsreiche Zeit" des Bürgerkrieges zu beantworten, zögerte dann doch, bevor er den Ausnahmezustand in den Hauptprovinzen des nordspanischen Streiks ausrufen ließ. Er wußte nämlich, daß hier die Grubenunternehmer vor allem in Asturien Sabotage geübt haben — selbst an den schwachen Anfängen seiner Sozialreform.

Der Caudillo hatte darauf verzichtet, weiterhin durch den Staat Löhne und Gehälter festzusetzen. Er hatte der Ausarbeitung lokaler Lohntarifverträge zugestimmt. Das war vor allem deshalb nötig geworden, weil die Kirche dem falangistischen Grundsatz, daß Streiks „Verbrechen gegen die Staatssicherheit" seien, nunmehr — entsprechend der römisch-katholischen Lehre — das Recht auf Streik als ein „natürliches und sittliches Recht" entgegengehalten hatte. Die Grubenbesitzer jedoch zwangen die schlechtbezahlten Arbeiter zum Streik, weil sie nicht mit sich verhandeln lassen wollten.

Bis zu 80 000 Arbeiter traten in Nordspanien in den Ausstand. Sie waren ohne Streikführer, auch eine Streikkasse gab es nicht. Fünfzigtausend spanische Arbeiter sind bereits in die Bundesrepublik Deutschland abgewandert; dort verdienen sie nicht nur, sondern hören auch von den großen spanischen Emigranten. Und auch die Zahl der spanischen Intellektuellen, die außer Landes gehen, wird größer und größer — und das nicht nur, weil unter Franco ein Universitätslehrer immer noch im Jahre weniger verdient als z. B. ein Ingenieur in einem Monat. id

Zehn Jahre Montanunion

Wer hätte 1950/51 gedacht, daß die Montanunion nach zehnjährigem Bestehen nur noch ein Schattendasein führen und daß sogar Mitglieder der Hohen Behörde für Kohle und Stahl Vorschläge zur Beendigung des Eigenlebens ihrer Institution vorlegen würden? Heute ist es soweit. Darin wird ein Entwicklungsprozeß deutlich, der diese mit viel Elan geschaffene erste supranationale europäische Institution zu einem Fossil vergangener Zeiten in unserer politischen Landschaft werden ließ.

Dieser Tatbestand ist nicht allein in der fortschreitenden Verwirklichung der EWG, die sich vom Prinzip der in der Montanunion angestrebten Teilintegration zugunsten eines einheitlichen Wirtschaftsraumes löst, begründet, sondern vor allem in dem veränderten europäischen Klima. Immer weniger waren die nationalen Regierungen bereit, den mit der Gründung der Montanunion eingeschlagenen Weg der Übertragung von Souveränität auf supranationale Organe fortzusetzen. Der Aufbau der EWG seit fünf Jahren und die gegenwärtige Diskussion um eine politische Union Europas machen klar, daß die Nationalstaaten Europas Verwirklichung nicht mehr a priori regeln wollen, sondern den Weg des Kuhhandels nach vorher festgelegten Spielregeln vorziehen.

In einem derartigen Klima mußte die Montanunion mit den ihr für einen Teilbereich zugestandenen Befugnissen (sie sind für den Kohle- und Stahlsektor umfassend, dem Ministerrat ist nur in wenigen Fällen ein Anhörungs- oder Entscheidungsrecht eingeräumt) in Schwierigkeiten kommen, da sie immer wieder an ihre vertraglich fixierten Grenzen stieß und die Mitgliedstaaten kaum mehr zur echten Mitarbeit bereit waren.

Trotz dieser Schwierigkeiten können auch Wohlmeinende die Tatsache nicht übersehen, daß die Hohe Behörde für Kohle und Stahl, die neunköpfige „Regierung" der Montanunion, in wechselnder personeller Zusammensetzung in den letzten zehn Jahren viel dazu beigetragen hat, um die Stellung der Montanunion abzuwerten. Von den ersten Jahren abgesehen, hat sie es nie gewagt, den Vertrag zur Gründung der Montanunion als die rechtliche Grundlage für eine eigenständige politische Arbeit zu nutzen. Sie sah und sieht sich lediglich als ausführendes Organ des Vertrages, klammert sich formalistisch an seine Regeln und bringt es nicht einmal über sich, diesen Regeln zur Geltung zu verhelfen, wenn sich im Ministerrat ein anderer Wille der nationalen Regierungen manifestiert.

Damit ändert sich, und zwar vertragswidrig, der innere Gehalt der Politik der Hohen Behörde. Unter Vernachlässigung übergeordneter europäischer Gesichtspunkte verlegt sich die Hohe Behörde seit vielen Jahren entweder auf den Versuch des Ausgleiches der immer mächtiger werdenden nationalen Interessen und überläßt es dem Europäischen Gerichtshof, den Vertragsinhalt und damit die von ihr zu führende Politik zu bestimmen, oder sie weicht in Aufgaben aus, die eher einem großen Forschungsinstitut zukommen könnten.

Der dem Europäischen Parlament vorgelegte 10. Gesamtbericht der Montanunion

spiegelt diese Entwicklung wider. Auf vielen hundert Seiten gibt er Informationen über die Tätigkeit der Exekutive im letzten Jahr. Beachtung darf zwar das geplante 4. Wohnungsbauprogramm zur Schaffung von 20 000 Wohnungseinheiten in der Montanunion erwarten. Auch die Hilfe der Montanunion bei der Investitionsfinanzierung im Kohle- und Stahlbereich in Höhe von fast 220 Millionen Dollar (1954—1961) durch die Aufnahme und Weiterleitung von Darlehen hat sicherlich das schnelle Wachstum der Montanindustrie der Gemeinschaft gefördert. Ebenso sind die Forschungserfolge auf dem Sektor der Berufskrankheiten positiv zu vermerken. Dennoch läßt sich damit allein nicht der Fortbestand der Montanunion rechtfertigen — denn sieht man sich den Bereich an, in dem eigentliche politische Entscheidungen zu fällen sind, so sagt der 10. Gesamtbericht darüber zu wenig.

Typisch ist die Art und Weise, wie die Hohe Behörde an die Bearbeitung der in diesem Gesamtbericht veröffentlichten „allgemeinen Ziele — Stahl" herangegangen ist. Der ihr dazu 1953 vom Ministerrat erteilte Auftrag verlangte von ihr die Entwicklung einer Expansions- und Investitionspolitik für die Stahl- und die Kohlewirtschaft. Abgesehen davon, daß die „allgemeinen Ziele — Kohle" für den Zeitraum 1960—1965 nicht vorliegen (weil dazu die wichtigste Voraussetzung für die Hohe Behörde fehlt: eine Einigung der Mitgliedstaaten auf eine gemeinsame Energiepolitik), werden für den Stahlbereich „allgemeine Ziele" keineswegs aufgestellt. Es wird lediglich die geschätzte Stahlnachfrage in der Gemeinschaft in den nächsten Jahren mit den Investitionsvorhaben der Konzerne verglichen und daraus in vorsichtigen Worten gefolgert, ob es wohl 1965 zu Marktspannungen kommen könne. Diese Arbeit ist sicherlich interessant und wichtig, doch ist sie nur die Voraussetzung einer gemeinsamen Stahlpolitik, deren Entwicklung die Hohe Behörde uns bis heute schuldig geblieben ist.

Die entscheidende Frage ist heute, ob es nicht an der Zeit ist, zu einer Verschmelzung der europäischen Exekutiven der Montanunion, der EWG und von Euratom zu kommen. In diesem Rahmen könnte die Montanunion, wie es der Abgeordnete Deist schon 1960 empfahl, ein der gemeinsamen Exekutive unterstehendes öffentliches Lenkungsorgan besonders für den Kohlebereich werden. Es wäre dabei an eine dem britischen Coal Board entsprechende Organisationsform zu denken, wobei der bevorstehende Beitritt des Vereinigten Königreiches zu den drei europäischen Gemeinschaften, also auch zur Montanunion, diesen Vorschlag besonders interessant erscheinen läßt. F. C.

Staatsgeld für Parteien

Der Bundestag hat mit der Mehrheit der CDU/CSU und der FDP beschlossen, den drei im Bundestag vertretenen Parteien in diesem Jahr 20 Millionen DM als Beitrag zur Finanzierung allgemeinpolitischer und organisatorischer Aufgaben zur Verfügung zu stellen. Die SPD hat diesem Beschluß ihre Zustimmung versagen müssen, weil sie der Auffassung war, daß bei der angespannten Finanzlage des Bundes eine Erhöhung der staatlichen Zuschüsse für die Parteien von 5 Millionen DM auf 20 Millionen DM nicht vertretbar sei und weil die Mehrheit der Koalitionsparteien diesen Beschluß fassen wollte, ohne zunächst die grundsätzliche Frage zu klären, ob, in welchem Umfang und zu welchen Zwecken denn politische Parteien aus Staatsmitteln finanziert werden sollen.

Die CDU hat für die Staatsfinanzierung der Parteien angeführt, man könne dadurch die Beeinflussung politischer Entscheidungen durch Interessenverbände verhindern oder aber doch abschwächen, und zudem seien die Aufgaben der Parteien im Vergleich zu früher und zu ihren Mitgliederzahlen heute so sehr angewachsen, daß der Weg der Staatsfinanzierung noch das geringste aller möglichen Übel sei.

Man wird diese Argumente nicht mit einer Handbewegung abtun können, wenn man einmal von der gegenwärtigen Finanzlage des Bundes und von der Art absieht, in der die CDU ihren Willen durchsetzte. Aber es bleiben einige Einwände zu diskutieren, die im Grundsätzlichen erhoben werden müssen.

Jede Staatsfinanzierung der Parteien wirft die Frage auf, welche politischen Parteien (ob nur die im Bundestag vertretenen, ob auch Landesparteien usw.) finanziert werden und welche anderen Parteien von den Staatszuschüssen ausgeschlossen werden sollen. Das bedeutet praktisch: Wenn man jede politische Partei in die Staatsfinanzierung einbeziehen will, würden wir bald eine Unzahl von Parteien haben; begrenzt man die Zahl der geförderten politischen Parteien, dann stellt sich die Frage, ob nicht die eine vor der anderen bevorzugt wird oder ob nicht neue Parteien gegenüber schon bestehenden benachteiligt werden. Hier eine gerechte und politisch ver-

nünftige mittlere Linie zu finden, wird nicht leicht sein.

Eine Gefahr der Parteifinanzierung durch den Staat liegt auch darin, daß damit eine Stärkung der zentralen Parteibürokratie verbunden sein kann. Nach der Praxis demokratischer Parteien und nach dem Gutachten der Wissenschaftlerkommission, die sich 1957 zu den Problemen eines Parteiengesetzes äußerte, sollen zum Beispiel die Geschäftsführer der Parteien des Vertrauens der Mitglieder und der ehrenamtlichen Mitarbeiter bedürfen. Eine solche Bestimmung ist solange real, als die Finanzierung ein mögliches Druckmittel zu ihrer Durchsetzung darstellt. Wird aber der gesamte Parteiapparat von oben durch den Staat finanziert, dann muß das zu einer Aushöhlung der innerparteilichen Kontrolle führen.

Schließlich birgt die Finanzierung der politischen Parteien durch den Staat unter Umständen die Gefahr in sich, daß daraus eine Herrschaft der Mehrheitspartei über kleinere Parteien wird. Wenn etwa kleinere Parteien über Jahre hinweg erhebliche Mittel aus dem Staatssäckel bekommen haben und es der Mehrheit plötzlich einfällt, diese Mittel zum Beispiel zu halbieren, dann wird das die kleineren Parteien einer inneren Zerreißprobe aussetzen und damit für sie die Versuchung mit sich bringen, politischen Forderungen der Mehrheitspartei nachzugeben.

Vielleicht könnte man viele Schwierigkeiten dadurch beheben, daß man die Parteien zum Beispiel von Portokosten befreit, daß man für alle Parteien verfügbare organisatorische Einrichtungen schafft, die der Staat bezahlt, oder in ähnlicher Weise versucht, eine finanzielle Entlastung der Parteien mit der Wahrung der Gleichheit ihrer politischen Chancen zu verbinden. Sonst ist zu befürchten, daß der Weg der Staatsfinanzierung bald durch ein Urteil in Karlsruhe verbaut wird, ohne daß ein anderer gangbarer Weg aufgezeigt worden wäre. —r

Eigentumsbildung

Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland hat eine Denkschrift zur „Eigentumsbildung in sozialer Verantwortung" veröffentlicht. Die evangelische Kirche spricht sich darin für eine gerechtere Verteilung des Eigentums aus. Die Denkschrift kritisiert die derzeitige Verteilung des Eigentums in der Bundesrepublik und meint: „Bevorzugt waren vor allem die Inhaber von Besitztiteln an produktivem Vermögen. Diese einseitige Vermögensbildung ist bedenklich."

Die Kammer für Soziale Ordnung, die im Auftrage des Rates der Evangelischen Kirche die Denkschrift ausarbeitete, empfiehlt, daß die Empfänger von Lohneinkommen in wachsendem Maße selbst Eigentum an Produktionsmitteln bilden und dieses ständig vermehren. Das sei jedoch, so heißt es weiter, nur möglich, wenn Lohn- und Gehaltsempfänger, die Anteilsrechte am Produktivvermögen in die Hand bekämen, dieses in der Regel nicht zur Stärkung ihres Konsums veräußerten, sondern behalten würden.

Nach der Sozialenzyklika „Mater et Magistra" von katholischer Seite liegt also jetzt zu einem wichtigen Teilproblem der gesellschaftlichen Ordnung, zur Eigentumsfrage, auch ein Konzept der evangelischen Kirche vor. Beide Dokumente stimmen weitgehend überein mit den Vorschlägen, die die deutschen Sozialdemokraten schon 1959 in ihrem Godesberger Programm entwickelt haben. Es fragt sich nur, ob die gegenwärtige Bundesregierung bereit ist, den kirchlichen Dokumenten mehr als freundliche Aufmerksamkeit zu schenken. —r

Der Bericht des Wehrbeauftragten

Der neue Wehrbeauftragte des Bundestages, Vizeadmiral a. D. Heye, hat dem Bundestag jetzt seinen ersten Bericht über seine Tätigkeit erstattet. Dieses Dokument verdient es, vom Parlament nicht nur zur Kenntnis genommen, sondern ernsthaft gewürdigt und durchdacht zu werden. Man wird dem Wehrbeauftragten zustimmen müssen, wenn er sagt, daß seine Institution und seine Arbeit die endgültige Form noch nicht hätten finden können, wenngleich die Methoden des Truppenbesuchs, der Überprüfung von Eingaben und Beschwerden, der Beobachtung des Disziplinarwesens und der Strafrechtspflege sowie die Durchdringung von Weisungen des Parlamentes sich bewährt hätten.

Man entnimmt dem Bericht, daß sich die Arbeit des Wehrbeauftragten im vergangenen Jahr von Fragen persönlicher und sozialer Art auf solche des inneren Dienstbetriebes verlagert haben, und man erfährt, daß das Leitbild vom Staatsbürger in Uniform dabei der Maßstab geblieben ist. Vizeadmiral Heye bemerkt, es habe den Anschein, daß jenes rechtliche Denken, das

die Persönlichkeit des untergebenen Soldaten respektiert, in steigendem Maße selbstverständlich werde, und er habe den Eindruck gewonnen, daß die Grundsätze über die innere Führung im allgemeinen die gebotene Beachtung fänden. Bei einem Mann, der es gewohnt ist, sich eindeutig auszudrücken, überraschen diese einschränkenden Formulierungen ein wenig, und man darf wohl annehmen, daß der Wehrbeauftragte hier noch keine Möglichkeit sah, dem Parlament ein Bild zu vermitteln, das ohne Schattenseiten ist.

Diesen Eindruck verstärken die Beispiele, die H e y e aus der Fülle der ihn erreichenden Eingaben und Beschwerden wiedergibt. Auch wenn man mit ihm der Auffassung ist, daß Einzelfälle nicht verallgemeinert werden dürfen und daß neben einem Vorgesetzten, der sich eines Übergriffes schuldig macht, hundert andere tadelfreie Unteroffiziere oder Offiziere stehen, die ihre Pflicht vorbildlich tun, geben die genannten Fälle von Übergriffen und Mißbrauch der Macht durch Vorgesetzte zur Sorge Anlaß. Es ist verständlich, wenn Soldaten der Meinung sind, die Bundeswehr sei eben kein Mädchenpensionat, aber Sache des Parlamentes und der Öffentlichkeit ist es, dort Korrekturen zu fordern, wo sie angebracht sind. Man kann nicht übersehen, daß der Wehrbeauftragte zwar feststellt, die Zahl der Verstöße gegen die Grundsätze der inneren Führung sei um die Hälfte zurückgegangen, die der Grundrechtsverletzungen habe sich jedoch verdoppelt. Das ist auch dann schlimm, wenn man berücksichtigt, daß die Kopfzahl der Bundeswehr sich erhöht hat. Die Bundeswehr mag es dankbar begrüßen, daß sie einen Wehrbeauftragten als Partner hat, der nicht mit Kanonen auf Spatzen schießt, aber sie wird auch verstehen, daß es Aufgabe des Parlamentes ist, hier auf das zu sehen, was im Grundgesetz über die Würde des Menschen gesagt ist. Man kann vermutlich solcher Übergriffe nicht Herr werden, wenn man sich lediglich auf Ausbildungsvorschriften stützt. Es ist eine Frage der Haltung und der Auffassung vom Menschen, um die es hier geht.

Gerade deshalb liest man mit Zustimmung in dem Bericht des Wehrbeauftragten, daß verschiedene Kommandeure unter der Leitung von Fachkräften pädagogische Lehrgänge für Kompanieführer durchgeführt und dabei gute Erfahrungen gesammelt haben. Vizeadmiral H e y e hat recht, wenn er solche Initiativen begrüßt und darauf hinweist, daß diese Kommandeure ihre erzieherische Aufgabe verstanden haben. Man wird dem Hinweis des Wehrbeauftragten auch nicht widersprechen können, daß vielen Offizieren Erziehungsaufgaben zugemutet würden, die eigentlich von Eltern, Schulen und Lehrmeistern geleistet werden müßten. Wenn die Bundeswehr — wie es in dem Bericht heißt — nicht eine Schule der Nation sein soll, dann muß hier auf ein enges Zusammenwirken Wert gelegt werden.

Zurückhaltend und doch deutlich sind die Bemerkungen des Wehrbeauftragten zur Traditionsfrage. Er hält eine Tradition für die Bundeswehr für notwendig, aber es ist gut, daß er klar zum Ausdruck bringt, eine solche Tradition könne nicht nur im Soldatischen wurzeln, sondern sie müsse an Vorbilder großer geschichtlicher Persönlichkeiten aus allen Lebensbereichen des Volkes anknüpfen. Es ist eigentlich ja selbstverständlich, daß die militärischen Streitkräfte in einer Demokratie nicht eine isolierte soldatische Tradition pflegen und für eine eingeengte soldatische Sache stehen können, sondern daß sie ihren Standort und ihren Sinn nur aus der Lebensordnung und dem geschichtlichen Wachsen eben des demokratischen Gemeinwesens gewinnen können. Vielleicht wäre es gut gewesen, wenn der Wehrbeauftragte sich dazu hätte entschließen können, in diesem Zusammenhang ein abgrenzendes Wort zu dem unglücklichen Einfluß mancher Traditionsverbände zu finden.

Der Bericht gibt schließlich einer Frage Raum, die offenbar viele junge Wehrpflichtige bewegt. Sie fragen danach, warum sie den Wehrdienst leisten müssen, während viele ihrer Kameraden nicht eingezogen werden, sondern ihrer Berufsausbildung oder -ausübung nachgehen können. Der Wehrbeauftragte stellt dazu fest, diese ungleiche Behandlung sei in der Tat bedrückend, weil sie weder mit dem Prinzip der allgemeinen Wehrpflicht noch mit den Grundsätzen der Demokratie übereinstimme. Er regt an, den nicht zum Wehrdienst herangezogenen jungen Staatsbürgern nach dem Beispiel der Schweiz eine Wehrsteuer oder andere staatsbürgerliche Verpflichtungen aufzuerlegen.

Wir haben hier nur wenige wesentliche Probleme nennen können, die der Bericht aufwirft. Der Wehrbeauftragte sagt, daß er in seiner zukünftigen Arbeit die Absicht habe, mehr als bisher mit konkreten und genauen Fragestellungen in die Bundeswehr zu gehen; denn es sei auch seine Aufgabe, dem Parlament und der Regierung zu raten, wie und wo die Weichen anders und besser gestellt werden könnten. Der Bundestag sollte diese Aufgabe dem Wehrbeauftragten nicht allein überlassen, sondern seinen Bericht zum Anlaß nehmen, ihm dabei zu helfen. —r

Erinnerung in Heidelberg

Als am 7. Mai 1962 Friedrich Eberts Heidelberger Geburtshaus als Gedenkstätte der Öffentlichkeit übergeben werden konnte, da ehrte Bundespräsident Lübke den ersten deutschen Reichspräsidenten, den sein Vorgänger Heuss einmal den „deutschen Lincoln" genannt hatte. Der Rektor der Heidelberger Universität würdigte Ebert als den Schöpfer des ersten deutschen Volksstaates. Gerhard Weisser, Präsident der Friedrich-Ebert-Stiftung, beschwor das verpflichtende Bild jenes Mannes, der für ein freies, von geistig mündigen Menschen getragenes Deutschland kämpfte.

Die drei kleinen Zimmer mit Küche in der ersten Etage des Hauses Pfaffengasse 18, von denen das größte tagsüber als Werkstatt und nachts als Kinderschlafzimmer gedient hatte, sind, weiß getüncht und mit leicht schiefen Decken und niedrigen Türen, wirklich „alles andere als ein Denkmal, an dem sich Heroenkult entzünden könnte". Bundespräsident Lübke, der dies feststellte, sagte, daß Eberts Einsicht und politisches Urteilsvermögen seine Widersacher turmhoch überragt habe. Die Rede war gut, die Feier war schön — aber wer nahm schon Notiz davon?

Auch die meisten der sonst meinungsfreudigen großen Zeitungen begnügten sich mit einem Bericht über die Eröffnung der Friedrich-Ebert-Gedächtnisstätte. Sie teilten mit, daß der langgehegte Plan verwirklicht wurde in einer Gemeinschaftsleistung der Stadt Heidelberg, des Landes Baden-Württemberg, der Friedrich-Ebert-Stiftung und der Bundespräsidenten Heuss und Lübke. Die Zeitungen merkten aber nicht an, wie unverhältnismäßig klein der Kreis derer war, die nicht nur daran denken, daß die Bundesrepublik Rechtsnachfolger des Reiches ist, sondern auch daran, daß sie der Versuch ist zu einer zweiten deutschen Republik, nachdem der erste — der Versuch Eberts — so schrecklich scheiterte. Warum war Weimar so glücklos? Diese Frage hängt eng zusammen mit der Antwort auf die Frage, wieso Friedrich Ebert in den Tod gehetzt werden konnte. Und da muß erinnert werden an die Abneigung gegen den Volksstaat, die im deutschen Bürgertum so groß war und sich so skrupellos zeigte. Diese allgemeine Gemütsverfassung erst schuf den Boden, auf dem dann Hitlers Hetze aufgehen konnte. Aber diese Einsicht ist sehr vielen noch versagt. Die einst schimpften und hetzten, heute schweigen sie. Und sie werden dabei unterstützt durch eine Regierung, die es den Bundespräsidenten überläßt, gute Reden zu halten, die sich aber selbst der demokratischen Tradition anscheinend wenig verpflichtet fühlt.

In den weißgetünchten Räumen mit Eberts Totenmaske, Kolbes Porträtplastik, Hoetgers strengem Bronzerelief; mit Vitrinen voll Büchern, Urkunden, Briefen und mit Fotos und Texten an den Wänden beunruhigt der Gedanke, wie wenige es doch immer noch sind, die Sinn haben für eine solche Gedenkstätte des republikanischen Deutschland! Republikaner, Demokraten? Ach! Man hat noch nicht gehört, daß der Mann, der seit 1949 in Bonn regiert, auch nur einen der republikanisch-demokratischen Ahnen angerufen hätte. Mehr als ein Jahrzehnt lang haben auch nach dem zweiten Weltkrieg die Deutschen sich wieder als Mündel eines „starken Mannes" wohlgefühlt. Dies eine Haus in der Neckarstadt Heidelberg steht allein. Schlichte Mannhaftigkeit des Politikers und Staatsmannes — das ist eine Lektion, die bei uns noch gelernt sein muß. id

Ideologie und Judenmord

Von Dr. Eleonore Sterling, Frankfurt (Main)

Von vornherein möchte ich auf die, wie mir scheint, unumgängliche Doppelschichtigkeit meiner Thesen hinweisen: Ich meine, es ist hier richtig, im historisch-genetischen Sinne von einer „Ideologie" zu sprechen; im unmittelbaren Zusammenhang mit dem, was von den Nationalsozialisten getan wurde, kann jedoch nur von „Mord" schlechthin die Rede sein. Da die Sprache Ausdruck menschlichen Geistes ist, kommt alles Zusätzliche einer Beschönigung, einer Verzierung der Ungeheuerlichkeit gleich. Der bloßen Gewalt gegenüber können geistige Mittel nicht standhalten, es sei denn, die lebendige, gestaltende Kraft in uns erneuert fortwährend ihre Inhalte und treibt uns, tausendmal wiederholend, gewissermaßen „mit dem Kopf durch die Wand". Das Geistige muß riskiert werden, denn, obgleich die Gewalt uns die Sprache verschlägt, käme es der Selbstvernichtung gleich, zu schweigen. Wir würden sonst nachträglich dem Wahnsinn verfallen, der vordem geherrscht hat. Aus dem erstikkenden Chaos der Irre bleibt nur ein Ausweg, das Vergebliche zu versuchen: Unaussprechliches muß ausgesagt werden. Ich gestehe, daß ich oft an dieser nicht zu lösenden Aufgabe verzweifle. Ich sehe, ich weiß nicht wie oft an jedem Tag, die Ermordeten vor mir, und ein Meer der Finsternis droht mich zu verschlingen. Dann ist mir zumute wie dem Prediger, der sagt: „Da preise ich glücklicher die Toten, daß sie längst gestorben, als die Lebenden, daß sie noch leben, und glücklicher als beide, wer noch nicht geboren ist, daß er nicht gesehen hat das böse Tun, das unter der Sonne geschieht" (Koheleth IV, 2). Wenn die Deutschen sich selber nach der Schuldverstrickung fragen, quälen uns Juden viel mehr die Zweifel des Überlebens, das kein Verdienst ist und seinen Preis fordert. Wie können wir im Schatten des Todes dennoch die Erfüllung des Lebens finden, das uns von Gott geschenkt wurde? Die Wege zu diesem Ziel sind so vielfältig wie das menschliche Schicksal selber. Eine Vorbedingung zum Leben überhaupt, scheint mir, ist das Suchen nach der Ursache des Geschehenen.

Zwei Fragen drängten sich mir auf, die ich versuchen möchte zu beantworten:

1. Wie konnte es in einer zivilisierten Welt zum sanktionierten Mord kommen?
2. Warum waren die Juden das Opfer?

I.

Ich habe viele Dokumente der sogenannten „Endlösung" gelesen und versucht, durch vorsichtige wissenschaftliche Methode einen Begriff von der Katastrophe zu bekommen. Es war aber vergebens. Ich hatte gehofft, gewissermaßen meinen Verstand zu stählen und abzuhärten, mußte jedoch bald einsehen, daß dem Verständnis nicht gedient ist, wenn es sich im vornherein dem Menschlichen verschließen muß. So war ich gezwungen, wieder von vorne anzufangen. Schließlich kam ich auf den Gedanken, dem Problem auf einem Umweg näherzukommen. Vielleicht konnte ich die Keime der Katastrophe in der Vergangenheit entdecken und sie untersuchen in einer geschichtlichen Epoche, die noch menschlich genug war, um es zum Äußersten nicht kommen zu lassen? Diese Untersuchung brachte mich einer Erklärung des Unerklärlichen näher, eröffnete jedoch zugleich neue Abgründe: Ich entdeckte, daß die Absicht, die Juden zu vernichten, keine Erfindung der nationalsozialistischen Unmenschen gewesen war. Das einzig Neue an der nationalsozialistischen „Endlösung" war ihre grausige Endgültigkeit und die technisch perfektionierte, rationalisierte Form, in der sie ausgeführt wurde. Dem Judenhaß haftete von jeher etwas Totales an, etwas Blindes und Uferloses, das je nach der Tendenz des Zeitalters seinen zerstörerischen Ausdruck fand. ‚Ganze Arbeit' wollten die Judenfeinde schon immer leisten, wobei in jedem Zeitalter alle Formen der Judenvernichtung — von der religiösen bis zur physischen ‚Lösung' — vorzufinden waren. Nur die Emphase hat sich verschoben. Im Mittelalter hatten sich die Judenfeinde noch zumeist damit zufriedengegeben, das Judentum durch Taufe der Juden zu vernichten. Später, im Aufklärungszeitalter, als die Religion begann, der Vernunft zu weichen, war man zunehmend bereit, den Juden den Himmel zu gönnen; auf Erden wollte man sie aber immer noch nicht dulden. Man hoffte, das Judentum auf dem Wege der Vernunft und des ‚Aufgehens in der Menschheit' aus der Welt zu schaf-

fen. Man verlangte von den Juden nicht mehr unbedingt die Taufe, sondern ihre Assimilation, die Aufgabe ihrer Eigenart. Sie sollten „untergehen" in der Umwelt. Hatte man im Mittelalter von den Juden gefordert, daß sie ihren väterlichen Glauben verneinten, verlangte man jetzt, daß sie ihr ‚Wesen', daß sie sich selber aufgäben. Schließlich haben die Nationalsozialisten die letzte Konsequenz gezogen: Sie, die in bloßen biologischen Kategorien dachten, verlangten nicht mehr das geistige „Sichaufgeben" der Juden; sie trachteten nach ihrem Leben.

II.

Die Materialisierung und Enthumanisierung des 19. und 20. Jahrhunderts hatten den Weg zur biologischen ‚Lösung der Judenfrage' vorbereitet. Schon der Vernunftglaube der Aufklärung hatte den Zugang des Menschen zur Religion, zu Gott, teilweise versperrt. Das menschliche Wesen war durch die „Entmythologisierung" reduziert worden. Die Vorstellung vom Menschen als „Ebenbild Gottes" hatte nur noch wenig aktuelle Gültigkeit. Im Prozeß der Industrialisierung, der den Menschen mehr und mehr zum Werkzeug und zum Automaten machte, wurde nunmehr auch die Vernunft zerstört, wobei viele deutsche Gelehrte — waren ihre Motive und Zielsetzungen auch noch so verschieden — die unheilvolle Entwicklung unversehens oder gar willentlich unterstützten. Ich möchte hier nur hinweisen auf die Angriffe der Romantiker und der historischen Schule des 19. Jahrhunderts gegen die idealistische Philosophie, weil sie „bodenlos, unorganisch und undeutsch" sei; und auf die spätere Verherrlichung des nihilistischen Ontologismus, des bloßen Seins, wie es bei Martin Heidegger heißt: „Das Sein, das sich selber besitzt." Diese Bestrebungen waren von der Absicht getragen, die aus der Wirklichkeitsfremdheit der deutschen Philosophie resultierenden Enttäuschungen zu überwinden. Aus vielerlei Gründen, darunter das unterentwickelte Nationalbewußtsein der Deutschen, konnten die Gelehrten zwischen Vernunft und Wirklichkeit nicht den richtigen Ausgleich finden. Vielmehr zerstörten sie die objektive Vernunft, wobei die Distanz zwischen Idee und Vorstellung einerseits und der Materie andererseits, in deren Bereich autonomes Denken möglich war, allmählich vermindert und schließlich zugunsten des Materialismus eingezogen wurde. Vom reflektierenden, nach Selbsterkenntnis strebenden Menschen blieb wenig übrig. Sein Denken wurde zum automatischen, sinnlosen Vorgang. In gewissen intellektuellen Kreisen versuchte man hernach die Kapitulation der Vernunft gegenüber den destruktiven Einflüssen der Umwelt durch ‚Tatdenken' zu kompensieren. Das Handeln sollte über die innere Verkümmerung des Menschen hinweghelfen. Wenn schon die Intellektuellen die Anti-Vernunft anpriesen bei gleichzeitiger Verkündigung des Tuns als Erfüllung des menschlichen Seins, wie mußte es dann um den Verstand der von Angst erfüllten Menschen bestellt sein, die unmittelbar in den zermürbenden Prozeß der industriellen Gesellschaft eingespannt waren? Die Konsequenz hinsichtlich der Juden war die: Was früher von den Judenfeinden noch im geistigen und psychischen Bereich erwünscht oder verlangt worden war, nämlich die Vernichtung, wurde nunmehr in die Tat umgesetzt. Vom „Sein, das sich selber besitzt", bis zu dem, was Julius Streicher 1943 im „Stürmer" „die alles erschöpfende Tat" nannte, war der Weg nicht allzu weit. Was geschah, ging über alles gedanklich noch Erreichbare hinaus: Das Tun machte sich selbständig. Gewalt entzündete sich an Gewalt. Es war ein Morden ohne Grund und ohne Ende.

III.

Ich fragte mich nicht nur, woher dieser Tatendrang, sondern auch woher diese Vernichtungswut gekommen war und warum sie sich auf die Juden richtete? Hatten die Juden etwas getan, um diesen Haß heraufzubeschwören? Ich war nicht blind gegenüber gewissen Tatsachen. Ich wußte von der sozialen und ökonomischen Stellung der Juden seit Jahrhunderten, die sie in kritischen Epochen dem bedrängten, im Elend lebenden Volk ein Verhängnis scheinen ließen. Ich wußte aber auch, daß ihre Lage historisch bedingt war. Zwar konzentrierte sich ihre Erwerbstätigkeit hauptsächlich auf den Handel und Geldgeschäfte, aber es war die Engstirnigkeit der Umwelt, die sie auf diese Gebiete beschränkte. Und trotz des Reichtums ihrer führenden Schichten waren sie gegenüber dem politisch-gesellschaftlichen System, für das sie verantwortlich gehalten wurden, ohnmächtig geblieben, der Gnade und Willkür der Herrscher ausgeliefert. Die Wut gegen die Juden ging offensichtlich weit über die Proportionen des wirklichen Konfliktes hinaus. Nur im beschränkten Maße entsprachen die gehässigen Reden, die über sie umgingen, dem Tatbestand. Dennoch blieben die Gerüchte hartnäckig bestehen. Hinzu kam, daß die sonst menschlicher Schwäche und dem Versagen entgegengebrachte Toleranz beinahe völlig fehlte. Mich erstaunten die Herzlosigkeit der Judengegner, die sich zudem als liebende Christen ausgaben, und ihre Immunität gegenüber aller Vernunft. Man konnte beinahe immer sicher damit rechnen, daß da,

wo von den Juden die Rede war, der Verstand entweder noch nicht angefangen hatte oder längst zu Ende war.

Mir wurde klar, daß Aufklärung und Säkularisierung, entgegen meiner ursprünglichen Vermutung, den Religionskonflikt zwischen Christentum und Judentum nur scheinbar gelöst hatten. Wohl war das mehr oder weniger haßerfüllte Bewußtsein eines christlich-jüdischen Antagonismus innerhalb der religiösen Sphäre seit der Zeit des aufklärenden 18. Jahrhunderts mehr und mehr im Verschwinden. Die Hexen- und Teufelsgestalten des mittelalterlichen Judenhasses tauchten jedoch, in weltliche Gewänder vermummt, wieder auf und begannen in der Sphäre der Gesellschaft und Politik ihr Unwesen zu treiben.

Friedrich Schiller hat schon auf einen fundamentalen Zustand hingewiesen, dessen Analyse unumgänglich ist, wenn wir verstehen wollen, warum mittelalterliche Teufelsvorstellungen, trotz Aufklärung, im Bewußtsein der Menschen — und dies nicht nur in Beziehung zu den Juden — erhalten geblieben sind und warum die Menschen sozusagen „entmenschlicht" wurden. In seinen Briefen „Über die ästhetische Erziehung des Menschen" klagt Schiller die moderne Gesellschaft an. Sie habe der „neueren Menschheit" eine „Wunde geschlagen", die den Menschen unfrei und für echte Liebe immer unfähiger mache. Und diese Wunde sei dem Menschen durch die Arbeitsteilung zugefügt worden: „Der Genuß wurde von der Arbeit, der Mittel vom Zweck, die Anstrengung von der Belohnung geschieden. Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus..." — Schiller schreibt weiter: „Selbst der karge, fragmentarische Anteil, der die einzelnen Glieder noch an das Ganze knüpft, hängt nicht von Formen ab, die sie sich selbsttätig geben, . . . sondern wird ihnen mit skrupulöser Strenge durch ein Formular vorgeschrieben, in welchem man ihre freie Einsicht gebunden hält."

Was Schiller darstellte, ist das, was Karl Marx später als „Entfremdung" des Menschen bezeichnete; und es war Sigmund Freud, der darauf hinwies, daß sich die Entfremdung als „Unbehagen in der Kultur" in Angst umsetzt, daß sie das Leid des dem äußeren Naturgeschehen, der Krankheit und der Sterblichkeit ausgelieferten Menschen bis zur seelischen Krankheit, bis zum Unerträglichen zu steigern vermag.

Wir wissen viel zu wenig Genaues über die unmittelbaren Ursachen der Angst. Freud selbst hat ursprünglich die Angst aus der durch die Zivilisation geforderten Unterdrückung libidinöser Impulse abgeleitet und in ihr so eine automatische Verkehrung der Triebenergie gesehen. Er meinte, daß der Triebverzicht Angst, Schuldgefühl und Destruktivität notwendig, und zwar in jeder Gesellschaft, entstehen ließe. Ob man Freuds Thesen uneingeschränkt akzeptiert oder nicht, es besteht kein Zweifel darüber, daß äußere Gefahren den inneren Angstzustand intensivieren. Es gibt also eine „echte Angst", die sich auf die wirklichen Zustände, seien sie innerer Natur oder gesellschaftlicher Art, gründet. Angst kann jedoch auch pathologisch sein, wenn sie sich in sich selber verdichtet und versteift, wenn, in Freuds Terminologie, sie sich „rationalisiert" und einen Abwehrmechanismus, d. h. eine „Projektion", erzeugt, der die Wahrheit verdrängt, und schließlich das Individuum von der Wirklichkeit abspaltet.

IV.

Der Antisemitismus ist eine solche Psychose, ein durch Inhibition und Wirklichkeitsentfremdung erzeugter Verfolgungswahn, wobei die überlieferten judenfeindlichen religionsgeschichtlichen Motive den Rationalisierungsprozeß unterstützen. Das Krankhafte wird durch das antijüdische Vorurteil gewissermaßen normiert. Der Wahnsinn wird gesellschaftsfähig. Durch den Antisemitismus findet der entfremdete, angstüberwältigte Mensch in die Gesellschaft scheinbar zurück. Er weiß sich eins mit andern, die an den gleichen Unsinn glauben. Die alten antisemitischen Losungen ersparen ihm dabei die Anstrengung, die widerspruchsvollen und vielschichtigen Verhältnisse der Gesellschaft, die maßgeblich seine Gefahr erzeugten, zu erklären. Freud hat in seiner Arbeit „Massenpsychologie und Ich-Analyse" diesen Vorgang beschrieben. Aus dem Narzißmus, also der Ich-Schwäche, des von Angst erfüllten Menschen, ergibt sich die Unfähigkeit, Liebe dem andern zuzuwenden; statt dessen wird Haß ausgelöst, der der Selbsterhaltung dienen soll. Der entfremdete Mensch liebt nur sich selber, und zwar in einer verdrückten, uneingestandenen und giftigen Weise. Die exklusive Selbstliebe ist eigentlich Selbsthaß, wobei der Mensch sich als minderwertig empfindet. Die Entfremdung kompensiert er schließlich durch „Identifikation", wobei er scheinbare Geborgenheit in der Macht und Herrlichkeit des Kollektivs findet. Vorgefaßte Meinungen, wie etwa der Antisemitismus, befriedigen hierbei das Bedürfnis, die eigene Leere auszufüllen und sich trotz aller Angst und Inferiorität als Elite zu fühlen, indem sie den Selbsthaß auf eine wehrlose Minderheit ablenken. In diesem Zusammenhang wird auch die Anfälligkeit der narzißtischen Menschen auf die

manipulative Demagogie im politischen Bereich verständlich.

V.

Die Entfremdung und Angst spiegeln sich wider in der engstirnigen, verkrampften und von Wahnvorstellungen beherrschten Religionsauffassung der Antisemiten. Der wahrhaft gläubige Christ, der das grundlegende Gebot seiner Religion, das der Nächstenliebe, befolgt, der an den Einen, Einzigen Gott wirklich glaubt, kann kein Judenfeind sein. Judenhaß kann nur unter den Christen entstehen, die im Grunde keine mehr sind, wofür wohl der beschriebene Entfremdungsprozeß mitverantwortlich ist. Diese „Nicht-Christen" im 19. Jahrhundert, in der Zeit, in der der politische Antisemitismus entstand, waren vorwiegend solche, die den Schichten des Volkes angehörten, die die industrielle und politische Entwicklung in ihrem gesellschaftlichen Stand am meisten bedrohte: verschuldete Landbesitzer und Kleinbürger, deren ständisch-enge Vorstellungswelt ins Wanken geraten war; gescheiterte Intellektuelle und Halbgebildete, die die von der Geschichte überholten Werte hartnäckig zu verteidigen suchten. In dem Maße, in dem sie sich entwürdigt sahen, würdigten sie die christliche Religion herab zum geistlosen, fanatischen Werkzeug ihrer politischen Agitation und Demagogie. Mit diesem Werkzeug, das einst die ‚Religion der Liebe und des Geistes' gewesen war, bearbeiteten sie die Bevölkerung, die die industrielle Wirtschaft in immer unmenschlichere Verhältnisse führte und sie deshalb für die Manipulationen um so empfänglicher machte. In diesem engeren Sinn war der Begriff der Religion, wie ihn Karl Marx damals formuliert hat, gewiß richtig: „Die Religion ist das Seufzen der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist der geistlosen Zustände ist."

Herausgetreten aus seinen ursprünglich theologischen Grenzen, die ihn auch noch jetzt hätten beschränken können, konnte sich der Judenhaß im materialistischen Zeitalter hemmungslos ausbreiten. Gefördert von der Entfremdung der Menschen, brach die unerledigte Vergangenheit des christlich-jüdischen Religionskonfliktes in einer immer unbändigeren Wucht hervor. Wir können die Entwicklung durch das ganze 19. Jahrhundert hindurch beobachten; und das Ende wurde bereits in einem Wiener Flugblatt 1848 vorgezeichnet: „Die Christen, die keinen Christenglauben mehr haben", heißt es dort, „werden die wütendsten Feinde der Juden sein. Wenn das Christenvolk kein Christentum und kein Geld mehr hat — dann ihr Juden, laßt euch eiserne Schädel machen, mit den beinernen werdet ihr die Geschichte nicht überleben." Im säkularisierten Bereich entstand gewissermaßen ein „abstrakter" Judenhaß, der sich auf die fertige Form des alten stützen und aus seinem Arsenal der vorrätigen Schmähungen schöpfen konnte. Wie der jüdische Liberale Gabriel Rießer schon 1837 schrieb: „Aus dem Lager des Religionshasses ist die Religion gewichen. Der Haß allein ist zurückgeblieben."

Und hundert Jahre später war man schließlich soweit, so widerspruchsvoll das auch klingen mag, Juden auch ohne Antisemitismus umzubringen. Das Leben der Juden wurde ausgelöscht, ohne daß die Mörder darüber selbständige Überlegungen angestrengt hätten. Gewiß, wenn sie Menschen in den Tod schickten, dachten sie etwas dabei; denn der Mensch ist von Natur aus zum Denken verurteilt. Ihr Denken war jedoch etwas Schematisches, wobei die Überreste der judenfeindlichen Ideologie, von seiten des Staates autorisiert und sanktioniert, ihnen ein zwar dumpfes, aber schon deshalb um so verhärteteres Bewußtsein gaben, daß das, was sie den Juden antaten, rechtens sei. In diesem Sinne ist Adolf Eichmanns Aussage vor dem Gerichtshof in Jerusalem, er sei kein Antisemit gewesen, durchaus glaubhaft. Die Antisemiten des 19. Jahrhunderts besaßen noch eine gewisse, wenn auch sehr umnachtete Einsicht in den christlich-jüdischen Religionskonflikt. Ihre judenfeindliche Ideologie konnte man noch als ein aus den gesellschaftlichen Verhältnissen mit einer gewissen Notwendigkeit entstandenes Bewußtsein bezeichnen. Wenn die judenfeindlichen Vorstellungen sich auch, mit der Wirklichkeit konfrontiert, als falsch erwiesen, enthielten sie dennoch ein Stück verzerrte Wahrheit. Den nationalsozialistischen Mördern hingegen fehlte selbst der falsche Einblick. Sie litten unter einer Art von kollektiver Paranoia. Ihre Wahnvorstellungen, an denen sie, je stärker sie sich von der Umwelt bedroht sahen, desto verbissener festhielten, verhärteten und versteiften sich. Den Zugang zur Religion und Vernunft versperrten sie sich, weil sie in ihrem verletzten narzißtischen Selbstbewußtsein im vornhinein die unumstrittenen Besitzer der Wahrheit sein wollten, ohne sich erst mit der widerspruchsvollen Wirklichkeit der Umwelt auseinandersetzen zu müssen.

VI.

Der Antisemitismus war also kaum noch eine selbständige Regung. Er war, von seinen religiösen Wurzeln abgelöst, sozusagen als „Kulturgut" konserviert, als Sammelsurium übernommen worden. Wichtig ist hier die Erkenntnis, daß selbst bei „vernünftigen" und den Juden wohlgesinnten

Menschen, wie die tiefenpsychologischen Untersuchungen beweisen, oft die unsinnigsten Vorstellungen von den Juden zähe vorhanden geblieben sind. Während bei ihnen, Kraft ihrer Menschlichkeit und Vernunft, sich die verzerrten Vorstellungen verkapselten oder sie nur in geringem Maße mobilisiert wurden, sah es in den Köpfen anderer gar finster aus. Am „Kulturgut" der überlieferten Judenfeindschaft entzündeten sich ihre primitiven Triebe, deren totaler Ausbruch eine zwei Jahrtausende alte „christliche" Zivilisation hatte bändigen können. Die Zerstörungswut derer, die den schmerzlichen Prozeß der Zivilisation nie ganz vollziehen konnten, wurde durch die antagonistischen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse belebt und verstärkt. Je verbissener die Menschen an überholten Wertvorstellungen festhielten, weil sie die Wirklichkeit nicht wahrhaben und sich nicht mit ihr auseinandersetzen wollten, desto ohnmächtiger fühlten oder glaubten sie sich in ihrem bedrohten Dasein. Die gestauten Energien ihrer Ohnmacht setzten sich um in Wut, in den Trieb, alles, aber auch alles, bis in den letzten Winkel der Erde zu zerstören.

Jedoch, selbst der nationalsozialistische Staat, wenn er auch den Wahnsinn sanktionierte, benötigte ein gewisses Ritual der Zivilisation, wobei eine scheinbar menschliche Gemeinschaft durch das „Rassekollektiv" konstruiert wurde. Die Zerstörungswut wurde auf die Juden und andere auserlesene Gegner begrenzt. Diese Spezialisierung war jedoch eine vorläufige. Die Judenvernichtung war zunächst noch ein ausreichendes Ventil für die Wut der Vernichtung, was den für uns so seltsamen Umstand erklärt, daß die SS-Mörder gleichzeitig „gute Kameraden" und „liebende Familienväter" waren und es heute noch sind. Die SS stellte die Humanität als „christliche Rückenmarkserweichung" dar; was sie hingegen „Menschlichkeit" nannten, sollte sich geradezu an der Vernichtung anderer unter Beweis stellen. Härte gegenüber den Juden, Polen und Russen, die Überwindung jeglicher menschlicher Regung beim Anblick der gequälten Opfer, war das grauenhafte „Ideal" dieser Mordgemeinschaft.

Die nationalsozialistische Rassenlehre, die die biologische und seelische Minderwertigkeit der Juden verkündete und mehr oder weniger offen deren Vernichtung forderte, verlieh dem primitiven Zerstörungstrieb den Schein der Vernunft. Die Rassenlehre war in Wirklichkeit weder die Wissenschaft noch die Ideologie, als die sie sich zu geben versuchte; um mit Karl Kraus zu sprechen: sie war die „Sachlichkeit aus Dunst", die Vernunft und Empirie im Dienste der Absurdität, wobei die düsteren Überreste der ehemaligen judenfeindlichen Ideologie ihr eine scheinbare Verifikation verliehen. Schließlich ließ sie sich auch beliebig auf andere Bevölkerungsgruppen, die in das nationalsozialistische Konzept (aus wirtschaftlichen oder politischen Erwägungen) nicht hineinpaßten, ausdehnen. In der demagogischen Literatur, wie in den Schulungsbriefen der SS oder in den Reden des Reichsführers Heinrich Himmler, erweist sich, daß die Rassenlehre noch mehr als „sachlicher Dunst" war. Sie war eine Art von Kodifizierung des Hasses.

VII.

Nun muß die Frage gestellt werden nach den genetisch-ideologischen Elementen dieses „kodifizierten" Judenhasses. Mir scheinen die folgenden wesentlich:

1. die Vorstellung vom Judentum als der „minderwertigen und abgestorbenen Religion",
2. die Vorstellung von den Juden als Christuskreuziger und
3. der heidnische Wahnglaube, daß es für das Heil der Welt des stellvertretenden blutigen Opfers bedürfe.

Das mittelalterliche Zerrbild, das die Juden als die von Gott verfluchten Christuskreuziger darstellte, war im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts dahingehend enttheologisiert worden, daß man etwa behauptete, die Juden hätten die „Humanität" ans Kreuz geschlagen. Die mittelalterliche Vorstellung vom Judentum als der „minderwertigen" und „abgestorbenen" Religion wurde verwandelt in das Bild von den Juden als den Zurückgebliebenen. Sie galten als das Gegensymbol aller Zivilisation, als das Dunkle, nicht Mitgekommene und schließlich als das Untermenschliche. Dieses verzerrte Judenbild, das sich im Laufe der Jahrhunderte durch Säkularisierung und Enthumanisierung vom mittelalterlichen Ungläubigen bis zum nationalsozialistischen Untermenschen entwickelte, hat seinen Ursprung in der Glaubensschwäche unter den Christen. Durch fanatischen Haß der sogenannten ‚anderen' Religion und durch ihre Beschmutzung versuchten diese Ungläubigen, sich das Christentum, an das sie im Grunde gar nicht glaubten, als sicheren Besitz einzureden. Sie brachten die Kraft zum Glauben an den Einen, Einzigen Gott nicht auf, der gleichsam über Judentum und Christentum steht, und machten sich einen eigenen anthropomorphen Gott, einen Götzen, zurecht, der nur sie selber umschloß.

Die Auslegung des Gegensatzes Judentum — Christentum als eines feindlich-unversöhnlichen wurde unterstützt durch die realgeschichtlichen Verhältnisse. Der Antisemitismus leitete sich als Sozial-

erscheinung aus der durch die Industrialisierung bedrohten Situation des Bürgertums ab und aus der politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedrängnis, in der die Menschen lebten. Ihre Not und ihr Leiden spiegelten sich wider in ihren Auslegungen der Religionslehren. Das Evangelium bezeugte ihnen mehr das Opfer als die Hoffnung; die Kreuzigung Christi stellten sie über die durch die Menschwerdung offenbarte Kondeszendenz Gottes; nicht Freude und Glück, sondern das Leiden, das Blut führten unmittelbar zur Erlösung. Was derart als „christlich" hervorgehoben wurde, in Wirklichkeit aber paganistischen Ursprungs war, trat in Gegensatz zu dem, was das Judentum charakterisiert, das nicht im Opfer und Leiden, sondern in seiner Überwindung die Erfüllung sucht. Der Judenhaß erwies sich als der in die Religion verlegte Haß der Menschen gegen sich selbst und den Grund ihres elenden Daseins überhaupt. In den Juden stand den Menschen ihr Leid spiegelbildlich vor Augen. Die Geschichte der Heimatlosigkeit der Juden und ihrer Verfolgungen war Abbild des Schicksals der Deutschen, die gesellschaftlich und wirtschaftlich unterdrückt und politisch uneinig waren. Die jüdische Verneinung der Messianität Jesu deutete darauf hin, daß die Welt noch nicht erlöst sei, und ließ das Bild des weltlichen Leidens im Bewußtsein des Menschen schärfer hervortreten. Anstatt die Zustände selbst zu überwinden, die das Elend erzeugten, haßten die Menschen stellvertretend diejenigen, die dieses Elend symbolisierten und so den anderen ständig vor Augen hielten. Den Untergang der Juden identifizierten sie mit der Vernichtung des Leides, der Erlösung der Welt, der Rettung Deutschlands. In diesem Sinne verstanden die Judenfeinde das Wort des Johannesevangeliums: „Das Heil kommt von den Juden" (4,22). Im Grunde sagte es ihnen nichts anderes als: „Das Heil kommt von der Vernichtung der Juden." Somit wurde das Sakramentale als Magisches entscheidend in der Einstellung zu den Juden, und die Juden, die nach Jesaja (49,6) das „Licht der Heiden" sein sollten, wurden zum „Opfer der Heiden". Wie die alten Völker ein Opfertier mit ihren Sünden sinnbildlich beluden und diese, indem sie das Tier den Flammen übergaben, mitverbrannten, belasteten die Antisemiten des 19. Jahrhunderts die Juden mit dem Schlechten und Bösen, das in ihnen selbst lag, und forderten der Juden Vernichtung. Auch in dem von den Nationalsozialisten aufgerichteten Bild des Juden war das eigene Wesen reflektiert. Im Juden sahen sie den Untermenschen und all das Grauen der Vorzeit, vor dem sie in sich selber zitterten und das sie schließlich — um es abzutun — in Auschwitz selber inszenierten. Ihnen ging es freilich nicht mehr wie den Judenfeinden des 19. Jahrhunderts darum, durch Judenhaß als „gläubige Christen" zu gelten; vielmehr wollten sie auf Kosten des ‚andern' als ‚Elite' erscheinen.

Im 19. Jahrhundert hatte die fortschreitende Verweltlichung zunächst die Transzendenz, alles objektive göttliche Mysterium, in den Menschen selber verlegt, ihn zum emphatischen Glauben an sich selbst geführt; das Bekenntnis zum Christentum wurde hierbei bis zu einem gewissen Grad einfach als die Bejahung einer Art von Zivilisation gesehen. Schließlich hatte der Enthumanisierungsprozeß auch die subjektive Innerlichkeit zerstört. Der Glaube des Menschen war nur noch ein bewußtloser Selbstglaube, die Selbstvergottung des Höhlenmenschen. Nur so kann ich das SS-Wort vom „Gott in jeder Männerbrust" verstehen. Es war ein glaubensloser und inhaltsloser Glaube, der sich schließlich nur noch in der „Tat" offenbarte. Das Handeln sollte die innere Leere ersetzen. Die Vollstreckung trat an die Stelle des Glaubens. Glaubte man jetzt nicht mehr daran, daß der Gottessohn stellvertretend für das Heil der Menschheit gestorben sei, so schlug man jetzt selber den Juden ans Kreuz. Sinnlos wurde das Opfer wiederholt, an dessen Kraft man schon längst nicht mehr glaubte.

VIII.

Schon in der Säkularisierung des 19. Jahrhunderts fand die Ungläubigkeit der heidnischen Christen ihre Parallele im mangelnden Selbstbewußtsein des deutschen Volkes. So ist es nicht erstaunlich, daß in Deutschland die antijüdischen Religionsmotive auf die Politik übertragen wurden. Wie im religiösen Bereich die Kraft zum Glauben an den einen Gott nicht aufgebracht wurde, so wußten die von nationalen Minderwertigkeitskomplexen Geplagten nichts und wollten auch nichts wissen von der einen, alle umfassenden Menschheit. Das deutsche Volk sollte sich in der ‚Abwehr gegen den Feind' stark und einig fühlen. Da man in der Geschichte des vielfach gespaltenen Deutschlands schwerlich eine nationale Tradition finden konnte, begann man diese gewissermaßen ‚unter der Geschichte' zu suchen, im Dunkel unergründlicher Vorzeit — im Germanischen. Auf diesem Wege wurde der Selbsterhaltungskampf des Höhlenmenschen unter der Bezeichnung einer vorchristlichen „germanischen Kultur" auf die moderne Politik übertragen. Züge des nationalsozialistischen ‚Freund-Feind'-Den-

kens, wie es etwa von Carl Schmitt propagiert wurde, sind schon im frühen 19. Jahrhundert erkennbar. Dort ist jedoch noch zuweilen von den Juden als ‚Kreuzigern des christlich-germanischen Volkes' die Rede. Später, in der nationalsozialistischen Literatur, braucht das Bild vom ‚jüdischen Kreuziger' und vom ‚christlichen Volk' zumeist nicht mehr so klar umrissen zu werden. Das mittelalterliche Dämonenbild vom Juden findet seine Wiedergeburt in weltlichen Vorstellungen: in der ‚jüdischen Weltverschwörung', im Judentum als dem ‚Erzfeind der Menschheit', im Hirngespinst, daß die Juden, nicht die gesellschaftlich-wirtschaftlichen Umstände, das ‚Unheil' des deutschen Volkes seien. Indem man die an sich unvereinbaren Richtungen des Finanzkapitals und des Bolschewismus als ‚jüdisch' und ‚artfremd' bezeichnete, täuschte man sich selber und dem Volk vor, den in der deutschen Politik damals so starken Konflikt zwischen Arbeiterklasse und Kapitalisten aus der Welt schaffen zu können: Man brauchte nur die Juden, Symbol aller Zwistigkeit und allen Unheils, zu entfernen.

Obgleich hier eine politische Sprache geführt wurde, wäre der Schwindel ohne die unerledigte Vergangenheit des christlich-jüdischen Religionsantagonismus kaum möglich gewesen. Die als „Kulturgut" beibehaltene heidnisch-ideolatrischen Elemente des Christentums waren ins Politische verkehrt worden. In der Identifizierung des Führers mit dem leiblich gewordenen Heiland und in der Behauptung, an Deutschland solle die Welt genesen, verbargen sich verstümmelte Überreste der christlichen Heilslehre mit stark heidnischer Komponente. Der Krieg, der zur Versklavung und Ausrottung ganzer Bevölkerungsgruppen führte, wurde dargestellt als ‚heiliger Befreiungskampf', der die ‚arische Menschheit' retten sollte. Heinrich Himmlers ‚auserwählte' Truppe, die SS, sollte die ‚harte Aufgabe' verwirklichen, das ‚schöpferische Leben der arischen Rasse' zu retten und für ‚die Erhaltung der arischen Menschheit' die ‚minderwertigen Rassen unschädlich zu machen'.

In dieser Orgie des Mordes, die zugleich die Rettung versprach, sind noch Überreste des christlichen Motivs vom stellvertretenden Opfer zu erkennen, das religionsgeschichtlich mit den Juden in Verbindung gebracht worden war: Das Christentum legt das Leiden, den sogenannten ‚Abfall' der Juden, nach Römer 11 aus als das Opfer, das die Juden für die Versöhnung der heidnischen Welt hatten bringen müssen. Diese exegetische Auffassung trägt den Keim einer Gefahr in sich. Sie ist begründet im Glauben, daß es eines stellvertretenden Opfers, daß es des Leidens bedürfe, um die Menschen zu erlösen. Der Glaube kann sich in den Wahn verkehren, daß es notwendig sei, das Opfer, das einst gebracht wurde, zu wiederholen, ja, daß es notwendig sei, es selber zu vollstrecken. In seiner säkularisierten Form kann dieses Motiv sich ausweiten, zu der Wahnvorstellung von der Notwendigkeit des Opfers, das ein ganzes Volk bringen müsse, damit andere Völker erlöst werden. Wirklich gläubige Christen heben die Gefahr auf, ohne sie sich auch nur zum Bewußtsein kommen zu lassen, indem sie die Paulusworte: „Denn so ihre (der Juden) Verwerfung der Welt Erlösung ist, was wird ihre Annahme anders sein als Leben von den Toten?" auslegen als die Verheißung einer neuen und befreiten Welt. Sie sehen den Gegensatz zwischen Judentum und Christentum als einen heilsgeschichtlich notwendigen Gegensatz und nicht als einen unversöhnlich feindlichen. Das gegenwärtige Dasein der Juden ist ihnen eine Bestätigung dafür, daß Jesus wirklich gekommen war und wiederkommen wird. Wie der badische Volksdichter Johann Peter Hebel einmal schrieb: „Solange der Mond noch auf einen Israeliten scheint, der den Jesajas vom 40. Kapitel an lesen kann, solange stirbt auch der Glaube an den Messias nicht aus." Die wirklich gläubigen Christen halten die Vollstreckung eines „göttlichen Zorns" (sollte dieser überhaupt bestehen) an den Juden, insofern Menschen diese sich anmaßen, für einen Verstoß gegen die Grundsätze der Religion, der einer Verleumdung Jesu selber gleichkomme.

Was geschieht jedoch, wenn diese Überzeugungskraft, wenn das mit den Juden gemeinsame Wissen um den Einen Gott, nicht mehr aufgebracht wird? Wohin führt es, wenn, wie es im Dritten Reich geschehen ist, anstelle Gottes die selbstvergötzten ‚Arier' es sein sollen, die an den Juden den ‚Fluch' vollstrecken? Wenn das ewige Heil, das von den Juden erwartet wird, sich in nichts anderem als in deren Unheil bestätigen soll? Durch die Säkularisierung und Materialisierung wurde die christliche Heils- und Opferlehre ihrer geistigen Kraft beraubt. Aber war dies ein anonymer und nicht aufzuhaltender Prozeß? Ein reiner geschichtlicher Fatalismus scheint mir schon dadurch ausgeschlossen, daß unter der Christenheit schon seit Jahrhunderten idolatrische Tendenzen in der Gestalt von Judenverfolgungen zu beobachten waren. Was haben die gläubigen Christen getan, um diesen Prozeß aufzuhalten? Ist vielleicht nicht klar und überzeugend genug die Einzigkeit gelehrt worden? Hier, so scheint mir, liegt die „Schuld" der Christen gegenüber den Juden; vielleicht müßte man sogar sagen, die Schuld der Christen gegenüber den SS-Mördern, denn auch sie waren

betrogen und vielfach um ihre Glaubens- und Lebensfreude gebracht worden. Sie waren letzthin nur die Vollstrecker des nicht überwundenen heidnischen Götzendienstes der Jahrhunderte.

IX.

Was Menschen den Juden angetan haben, war ihr ohnmächtiger Versuch, abzutun, was sie selber litten, ohne es voll wahrzunehmen. Sie wollten es auch nicht wahrnehmen. Auschwitz sollte über das hinwegtäuschen, wozu die Welt selber zu werden drohte. Der Judenmord war der verzweifelte Versuch der von Angst überwältigten Menschen, das Bewußtsein der eigenen unerträglich gewordenen Zustände aus der Welt zu schaffen. Die Menschen standen unter dem Wahn, daß sie sich des Leides entledigen könnten, indem sie dessen Symbol vernichteten.

Ich habe vorhin auf die krankhafte Angst als eines der Motive des Judenhasses hingewiesen. Wir haben alle Angst, eine innere, eigene Angst, die durch echte Gefahren in unserer Umwelt täglich bestärkt wird. Die Funktion der Angst muß jedoch nicht unbedingt eine destruktive sein, indem sie sich, wie im Antisemitismus, für die Wirklichkeit stellvertretend ein Opfer sucht und es beseitigt. Sie kann auch eine protektive Rolle spielen, indem sie uns vor den echten Gefahren warnt und uns zwingt, Wege zu finden, ihr standzuhalten und sie zu überwinden. Angst kann schließlich eine bereinigende Wirkung haben, denn die erfolgreiche Überwindung von Gefahren kann den Menschen stärken und befreien. Der Mensch, der in der Auseinandersetzung mit einer Gefahr die Angst überwunden hat, ist fähiger, in Freiheit zu denken und zu lieben, als derjenige, der nie ernsthaft mit ihr kämpfen mußte. Vielleicht gibt dies uns die Kraft, alles zu tun, was getan werden muß, um die Entwicklung einer sich selber vernichtenden Welt, deren Ende in Auschwitz gewissermaßen „vorausgeschehen" ist, aufzuhalten.

KRITIK

Das philosophische Tribunal

Wilhelm Goerdt: „Fragen der Philosophie. Ein Materialbeitrag zur Erforschung der Sowjetphilosophie". Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen, 384 S., 39,50 DM.

Der Kommunismus stützt sich keineswegs nur auf Gewalt; er stützt sich ebenso auf eine Ideologie, deren weltanschaulicher Kern der dialektische Materialismus ist. Dieser „Diamat", wie er vielfach genannt wird, ist eine politische Philosophie, die sich aus widersprüchlichen Elementen zusammensetzt:

a) aus der Dialektik, die eine dualistische Struktur aller Dinge und Erscheinungen lehrt („Einheit und Kampf der Gegensätze")

b) und dem philosophischen Materialismus, der den Dualismus (z. B. von Geist und Materie) leugnet und an seine Stelle eine Theorie der Ableitungen (wie des Geistigen vom Materiellen) setzt.

Ungeachtet dieses fundamentalen Widerspruchs glauben die Kommunisten, im dialektischen Materialismus den „Stein der Weisen" gefunden zu haben, unter dessen Leuchtkraft alle Geheimnisse der Welt gleichsam durchsichtig werden. Der „Diamat" gilt ihnen als Höhepunkt, als Himalaja der geistigen Entwicklung des Menschen, und wird aus dieser Sicht zum Tribunal über alle anderen geistigen Strömungen der geschichtlichen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Das ist die Grundvorstellung (deren Irrationalität mit Wissenschaft ebensowenig zu tun hat wie der dialektische Materialismus mit einer Philosophie im herkömmlichen Sinne), von der nicht nur die politischen Führer des Kommunismus, sondern auch die meisten Autoren der sowjetischen Zeitschrift „Fragen der Philosophie" ausgehen (es handelt sich um eine philosophische Zeitschrift, die — wenn auch nicht ohne Vorläufer — erst seit 1947 in der Sowjetunion erscheint).

W. Goerdt hat die Mühe auf sich genommen, alle im ersten Jahrzehnt ihres Bestehens (1947—1956) erschienenen Hefte dieser Zeitschrift buchstäblich Wort für Wort auf ihren geistigen Gehalt zu prüfen. Durch Referate, die meist gleichzeitig aus feinfühligen Zusammenfassungen und übersetzten Originaltexten bestehen, wird eine Inhaltsauswahl geboten. In der Regel referiert der Autor über je ein oder zwei Artikel jeder Zeitschriftnummer. Das Buch soll auch „für diejenigen den Zugang zu den sowjetischen Quellen öffnen, die die russische Sprache nicht beherrschen"; es enthält sich jeglicher Kritik und kann als ein Muster wissenschaftlicher Objektivität gelten.

Eine ähnliche Arbeit über den gleichen Gegenstand (ein seltsamer Fall von Duplizität) wurde kürzlich von Bochenski, genauer: vom Ost-Europa-Institut der Universität Freiburg (Schweiz), veröffentlicht. Sie ist jedoch mehr an den philosophischen Fachmann gerichtet, zumal sie auf Zusammenfassung der Artikel und die Übersetzung ihrer Titel verzichtet hat.

Goerdt druckt in seinem Buch die Inhaltsverzeichnisse aller Hefte von „Fragen der Philosophie" ab. Diese Verzeichnisse enthüllen das erstaunliche, ja einmalige Phänomen, daß in der philosophischen Zeitschrift der Sowjetunion philosophische Themen gegenüber politischen und wissenschaftlichen zurücktreten; mehr noch: daß es eine streng philosophische Thematik anscheinend gar nicht gibt. Schon dadurch werden zwei Eigenarten der sowjetischen Philosophie sichtbar: ihre enge Verknüpfung mit der Politik und ihre Selbstidentifizierung mit der Wissenschaft; sie hält sich für die Wissenschaft schlechthin, obwohl sie gleichzeitig auch das klassenkämpferische Prinzip der Parteilichkeit für sich anerkennt.

Es ist zweifelhaft, ob die Sowjetphilosophie — wie der Autor meint — den Anspruch erheben kann, „ein in sich geschlossenes Ganzes" zu sein. Richtiger wäre, sie als „Abschnitt" oder Teil einer Ideologie zu betrachten, einer Ideologie, die keineswegs primär der Erkenntnis, sondern vielmehr pragmatisch-politischen Zielen dient, deren Festlegung ausschließlich dem Zentralkomitee der KPdSU obliegt. Nicht einmal als Weltanschauung ist sie geschlossen, da sie das Problem der Transzendenz (von dem der Intuition als einer möglichen Erkenntnisform zu schweigen) aus ihrem Gesichtskreis verbannt hat, was eher eine Lücke im System als dessen Rundung bedeutet.

Die sowjetischen Philosophen versuchen in ihrer Zeitschrift dreierlei:

a) den dialektischen Materialismus zu interpretieren,

b) seine absolute Wissenschaftlichkeit nachzuweisen,

c) alle Angriffe oder kritischen Bemerkungen westlicher Philosophen zu widerlegen.

Marx hatte gesagt, daß die Aufgabe der Philosophen nicht darin bestünde, die Welt zu interpretieren, sondern sie zu verändern. Die sowjetischen Philosophen hüten sich, mit wenigen Ausnahmen, sorgsam davor, neue Fragen aufzuwerfen, die durch bestimmte Entwicklungen in der Welt (z. B. durch die zweite industrielle Revolution) aktuell werden. Weit davon entfernt, die Welt zu verändern, versuchen sie nicht einmal, sie zu interpretieren. Auftauchende Probleme werden selten mit Argumenten, dafür um so häufiger mit Lenin-Zitaten beantwortet.

Als Beispiel kann die ignorante Ablehnung der Relativitätstheorie und der Quantenmechanik dienen (die sich durch viele Hefte zieht), da sie angeblich die „idealistischen Gedankenausgeburten bestätigen sollen" und die Objektivität der Bewegung verneinten. Dem gleichen Urteil verfiel Heisenbergs Unsicherheitsrelation. Statt diese Theorien sachlich zu prüfen, wurde an Hand des Leninschen Buches über „Empiriokritizismus" festgestellt, daß sie unmöglich wahr sein könnten. Nicht die Praxis gilt für die Sowjetphilosophie als Kriterium der Wahrheit, sondern der dialektische Materialismus — das Maß der Nichtübereinstimmung oder Übereinstimmung mit seinen Prinzipien und den Schriften seiner Klassiker. (Auf einmal schlug dann die Meinung um. Ein sowjetischer Philosoph [Storcak] erbrachte nämlich den „Beweis", daß die Idee der Relativitätstheorie nicht von Einstein, sondern — von einem Russen [N.I.Lobacevskij] stamme. Nun erst begann eine einigermaßen sachliche Diskussion, die schließlich zur Anerkennung der modernen physikalischen Erkenntnisse führte. War Storcak wirklich der Meinung, daß die Idee der Relativitätstheorie auf einen Russen zurückzuführen sei, oder wollte er dieser Theorie mit seiner Behauptung lediglich die Tür zum „Diamat" öffnen?)

Wir finden in den „Fragen der Philosophie" eine betonte Hinwendung zur „vormarxschen" russischen Philosophie (Belinski, Dobroljubow, Tschernyschewski u. a.). Gewiß klingen manchmal nationalistische Töne auf („Die Klassiker der russischen materialistischen Philosophie waren die hervorragendsten Denker nicht nur Rußlands, sondern der ganzen Welt"), und doch will es scheinen, als verberge sich hinter dieser Rückwendung eine gewisse Kritik an bestimmten Dogmen des dialektischen Materialismus. So weist Sidorow in einem Beitrag darauf hin, daß die russischen Materialisten das Bewußtsein „nicht als Fotograf, sondern als realistische Künstler" betrachtet hätten. Das könnte ein Schuß gegen die Leninsche Abbildtheorie sein, wonach das menschliche Bewußtsein nur Spiegelbilder und Kopien der Wirklichkeit liefere. Diese Theorie liegt in der Tat wie ein Felsblock auf dem ohnehin sehr schmalen Pfad der sowjetischen Philosophie. Einige sowjetische Philosophen suchen womöglich nach Dynamit, um ihn zu sprengen.

Das ist indes nicht ungefährlich. Es genügte, daß M. A. Markow die Ansicht vertrat, die Widerspiegelung der Mikrowelt in den zu ihrer Erforschung geschaffenen Geräten sei mehr als eine Kopie, nämlich „physikalische Wirklichkeit", um ihn als „philosophischen Kentaur" für immer aus den Spalten der Zeitschrift zu verbannen (erstaunlichen Mut bewies eine Gruppe von Kiewer Studenten, die Markow in einem Brief an die Redaktion ausdrücklich verteidigte); obendrein wurde auch die Redaktion wegen Veröffentlichung seines Artikels „umbesetzt". Unter solchen Bedingungen kann die Reform der sowjetischen Philosophie nur im Rahmen des „Diamat" beginnen (bei seiner formellen Bejahung), ebenso wie auch die politischen Reformen des Systems im negativen — Stalin — wie im positiven Sinne — Chruschtschow — stets aus der Mitte der Partei kamen.

Stalins Tod machte sich in der Zeitschrift anfangs nur insofern bemerkbar, als das Schwergewicht von Stalin- auf Lenin-Zitate verlegt wurde. Erst in Heft 6/1955 erschienen drei Artikel über die „Widersprüche im Sozialismus". Leider wurde keiner von ihnen mit einem Referat bedacht. Übersetzungen aus anderen Arbeiten lassen aber erkennen, daß einige sowjetische Philosophen bemüht sind, das Seziermesser der Dialektik auch auf das politische System anzusetzen, in dem sie leben. Auf diese Weise kann sich die Dialektik eines Tages gegen jene kehren, die ihren Stachel nur nach dem Westen gerichtet sehen wollen.

Es lohnt sich, dieses Buch zu lesen. Es vermittelt nicht nur ein Bild dessen, was in der sowjetischen Philosophie vor sich geht, sondern erlaubt zugleich, die bisher im Westen erschienenen Bücher über die Sowjetphilosophie kenntnisreicher und daher kritischer zu beurteilen.

Dank gebührt der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, die die Niederschrift und den Druck der Arbeit ermöglichte.

Günther Bartsch, Darme

Sowjetwirtschaft

Erik Boettcher: „Die sowjetische Wirtschaftspolitik am Scheidewege", Veröffentlichungen der Akademie für Gemeinwirtschaft. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1959, 307 S., 26,50 DM.

Es geschieht nicht häufig, daß eine wirtschaftswissenschaftliche Arbeit die drei Vorzüge ökonomischer Analyse, Würdigung der soziologisch-philosophischen Zusammenhänge und Lesbarkeit miteinander vereint. Gerade bei einem Thema wie dem vorliegenden ist die Gefahr, in konkreten Daten und Statistiken zu ertrinken — wie es in so manchem amerikanischen Werk der Fall ist —, sehr groß: Boettcher hat jedoch das Wesentliche klar herausgearbeitet, ohne Voreingenommenheit und in sachlicher Gründlichkeit.

Ortlieb hat in seiner Einleitung darauf hingewiesen, daß Boettchers Grundthese bestimmten neoliberalen Auffassungen diametral entgegenläuft: Wenn Hayek meinte, daß jeder Eingriff in marktwirtschaftliche Zusammenhänge unweigerlich auf den „Weg in die Knechtschaft" totalitärer Art führen müsse, so erklärt Boettcher im Gegensatz dazu, wie und warum eine anfangs totalitäre Wirtschaftsdiktatur, wenn sie jedenfalls hohe Wachstumsraten aufrechterhalten will, geradezu zwangsläufig in eine Auflockerung des Zwanges, in eine Periode „relativer Freiheit" hineinsteuern müsse — ähnlich wie der Weg des Westens vom Colbertismus zur modernen „gemischten" Wirtschaft führte.

Boettcher schildert zunächst kurz die theoretisch-marxistischen Ausgangspositionen und das zentrale technische Planungssystem. Es folgt dann eine Skizzierung der Bevölkerungsentwicklung und Sozialstruktur. Aus geschichtlichen und ökonomischen Daten heraus entwickelt er seine These über den „Engpaß in der Agrarproduktion". Anschließend faßt er in einem Kapitel eine Schilderung der Mängel des alten Planungssystems mit einer Skizzierung der Dezentralisierungsversuche in Vergangenheit und Gegenwart zusammen, um dann schließlich im Schlußkapitel nochmals zur „Rolle der Ideologie in der Wirtschaftspolitik" zurückzukehren und die Frage aufzuwerfen, ob man ebenso wie die Industrie auch die totalitäre Diktatur selbst rationalisieren könne.

Es wäre gut, wenn die im Abschnitt über die Bevölkerungsentwicklung enthaltenen Ziffern der Kriegsverluste in das Bewußtsein auch der deutschen Öffentlichkeit eindringen würden: Zwar sind Zahlenangaben über die Sowjetunion immer mit großer Vorsicht aufzunehmen; sie scheinen bei Freund und Feind mit Vorliebe durch das Vergrößerungsglas gesehen zu werden. Immerhin scheinen Schätzungen wie die von 7 Millionen toten Zivilisten und 2,6 Millionen in der Kriegsgefangenschaft Gestorbenen eindrucksvoll genug.

Boettcher meint, der Kriegsaderlaß — auch die Geburtenausfälle kommen im zeitweiligen Rückgang der Schülerzahlen zum Ausdruck — habe zu einer Stagnation der Beschäftigtenzahl geführt, zumal die Reserven in den nur teilbeschäftigten Agrarmassen mit der Industrialisierung verschwanden. Vielleicht ließen sich die Reformtendenzen der Nachkriegszeit gerade daraus erklären, daß mit dem Knappwerden der Arbeitskraft nun wirtschaftlichere Methoden unumgänglich wurden.

Interessant ist, daß der Autor die These vom Antagonismus zwischen Managertum und Partei (im Einklang mit Djilas) ablehnt; er sieht hier vielmehr eine Synthese, und der Aufstieg des Ingenieurs Chruschtschow, der an die Stelle einstiger Berufsrevolutionäre trat, ist dafür vielleicht symbolisch.

Gleichzeitig erklärt der Zwang zur intensiv-rationelleren Arbeitsweise auch die Betonung des Erziehungswesens. Wenn man sich manchmal fragt, ob hier nicht Quantität und Qualität kollidieren, so zeigt Boettcher mit der Darstellung auf den Seiten 74 ff., daß auch in Rußland das Dilemma zwischen Lehrkräften, Studienplätzen und Massenandrang besteht. Mehr als zwei Fünftel aller Studenten sind Fernstudenten; wenn nur vier Fünftel aller Schüler das Volksschulziel erreichen und nach Chruschtschow die Grundschulpflicht eigentlich noch gar nicht praktisch realisiert ist, kann man sich die Konsequenzen einer raschen Spezialistenzüchtung vorstellen. Boettcher widmet fast ein Drittel seines Buches diesen Basisproblemen.

Der Agrarabschnitt ist demgegenüber zu knapp weggekommen. So wird der gegenüber 1916—1928 zurückhängende Viehbestand zwar besprochen, ohne aber die große Viehbestandskatastrophe der dreißiger Jahre, als die „Kulaken" ihr Vieh massenhaft durch Schlachtung der Kollektivierung entzogen, zu erwähnen — obwohl diese gigantische Kapitalverlust auf zwei Jahrzehnte den ganzen Rahmen der Lebenshaltung und der Agrarpolitik (z. B. die Rückkehr zur „Konzessionskuh" des Bauern weitgehend erst erklärt.

Bei der Beurteilung der Zuwachsraten in der Industrie sind neuere Arbeiten (z. B. die des Berliner Instituts für Wirtschaftsforschung), die zu berichtigten Wachstumsraten kommen, nicht mehr berücksichtigt; der Autor weist vor allem auf den abfallenden Trend der Wachstumsraten hin, der allerdings nach erfolgtem „take-off" (in der Sprache Rostows) nur natürlich ist. Al

Erklärung weist er auf Hyperbürokratisierung, Engpässe und die weitverbreitete Unsitte der „Planerfüllung im letzten Quartal" hin (was auf wenig rhythmischen Arbeitsverlauf und unrationelle Arbeitsweise in vorhergehenden Quartalen schließen läßt). Immerhin betont er, daß ein Abfallen der Wachstumsraten eben durchaus keine industrielle Stagnation zu bedeuten braucht und daß die Reformen hauptsächlich im Interesse der Steigerung der Produktivität erfolgen.

Boettcher weist auf die Bemerkung Naum Jasnys hin, wonach schon mehrfach Dezentralisierungsperioden von neuen zentralwirtschaftlichen Wellen abgelöst worden seien; er steuert aber selber eine interessante Version bei: Danach wäre die gegenwärtige Dezentralisierung nicht nur durch das Ringen um Wirtschaftlichkeit zu erklären, sondern vor allem damit, daß den zentralen Planungsbehörden die lokalen Industrien eben schon weitgehend aus den Händen geglitten seien, womit die Dezentralisierung dann nicht allein die Anerkennung des Faktischen, sondern geradezu ein Versuch zur Wiedergewinnung des staatlichen Zentraleinflusses im Rahmen einer gelockerten Struktur sei. Gleichzeitig sollte dem Branchenegoismus, der sich in überspezialisierten Fachministerien austobte, die Spitze abgebrochen werden. Daß daneben auch wohl der Gedanke einer regionalen Arbeitsteilung (im Sinne Ricardianischer „komparativer Kosten") an Boden gewinnt, läßt sich vielleicht aus dem Hinweis auf Oskar Langes Plädoyer für einen spezifischen Ausbau der chemischen Industrie gerade in Polen ersehen (vgl. S. 179/80).

Fesselnd sind die Hinweise auf den neuerdings möglichen „Lokalpatriotismus" der Volkswirtschaftsräte, auf die Tatsache der Gewährung größerer Eigeninitiative an die Betriebsleitungen, auf den beginnenden Qualitätswettbewerb und die allmähliche Beachtung der Konsumenteninteressen: Boettcher scheint der Ansicht zuzuneigen, daß die Entwicklung auf eine „prinzipiell modernen Marktwirtschaften sehr ähnliche Lage" hinsteuert, bei der „Produktionsentscheide unter dem Zusammenwirken dreier Interessensphären zustande kommen, der Haushalte, der Unternehmer (inkl. Direktoren und Manager) und des Staates". Er fragt sich, ob nicht eventuell damit „dichotomische Unterscheidungen zwischen Marktwirtschaft und zentralgeleiteter Wirtschaft, deren Zweckmäßigkeit wir vorerst gar nicht leugnen wollen ..., auf die Dauer ihren realen Sinn verlieren ..." (S. 201). Logisch muß er sich die Frage stellen, ob bei einer solchen Entwicklung nicht eigentlich auch der „Überbau", nämlich die ideologischen Gegensätze zur westlichen

rororo

Neu im Juli

Romane 1,90

• Edgar Maass, Kaiserliche Venus

Ernst Jünger, Gärten und Straßen

Robert Nathan, Jenny

Joseph Wechsberg, Champagner schon zum Frühstück

Kriminalromane 1,90

Richard Hull, Es bleibt unter uns

Klassiker 1,90

• F. M. Dostojevskij, Winterliche Aufzeichnungen über sommerliche Eindrücke / Aufzeichnungen aus dem Kellerloch / Aus dem Tagebuch eines Schriftstellers

Wissenschaft 2,20

• J. R. Hicks, Einführung in die Volkswirtschaftslehre

Monographien 2,50

ARTHUR RIMBAUD
darg. von Yves Bonnefoy

• Doppelbände

Welt, an Schärfe verlieren müßten. Stalin, dessen Rolle als Architekt der straffsten Wirtschaftsdiktatur wie der Industrierevolution in dem Buche schonungslos gekennzeichnet wird, fällt dabei paradoxerweise auch die Funktion zu, selbst hierin den Weg bereitet zu haben: nämlich mit der „Formalisierung der Ideologie", weil er und die Sowjets „nicht bereit sind, sich auch nur irgendwie im praktischen Handeln" von ihrer nach wie vor theoretisch allgewaltigen Ideologie einengen zu lassen (S. 259). Interessant ist, daß Boettcher annimmt, Stalin müsse die Notwendigkeit kommender Reformen, d. h. einer Auflockerung seines eigenen Systems, spätestens in den „Linguistik-Briefen" schon geahnt haben. Speziell in diesen — angesichts des Konfliktes mit Peking aktuellen, wenn auch sicher kontroversiellen — Erkenntnissen liegt der besondere Wert dieses glänzend geschriebenen Buches.

Dr. Karl Kühne, Brüssel

Antisemitismus

Paul W. Massing: „Vorgeschichte des politischen Antisemitismus". Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Nr. 8. Aus dem Amerikanischen übersetzt und für die deutsche Ausgabe bearbeitet von Felix J. Weil. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 285 S., 24 DM.

„Antisemitismus und Antiliberalismus bildeten die Ebene, auf der drei Kräftegruppen mit sonst verschiedenen Interessen zusammenfinden konnten: der alte Mittelstand, die preußisch orthodoxen Konservativen, die Katholiken. Die Anschuldigungen gegen die Juden waren politischer, wirtschaftlicher und kultureller Art, offene religiöse Feindseligkeit gab es so gut wie gar nicht. Ab und zu klangen wohl schon ‚rassische' Töne an, Leitmotiv aber war der Protest gegen das ‚jüdisch-liberale Regime' Bismarcks."

Mit diesen wenigen Sätzen faßt P. W. Massing drei Hauptrichtungen des deutschen Antisemitismus um 1870 zusammen. In der Folge ließen die Katholiken ihn fallen, die Konservativen behielten ihn als Mittel zum Zweck bei, während freilich im Mittelstand eine ideologische Verschiebung nach rechts eintrat, die zum eigentlichen Problem der deutschen Innenpolitik wurde. Dennoch hatte die weitere antisemitische Bewegung bis 1900 keine Chance, die Emanzipation rückgängig zu machen. In dem folgenden Glanzjahrzehnt des deutschen Imperialismus machte die Assimilation sogar erhebliche Fortschritte. Aus den neuen Berufen der pluralistischen Gesellschaft, der vermehrten Advokatur, Wirtschaftsbürokratie und freien Intelligenz, konnten auch nichtgetaufte Juden in die gehobenen Staatspositionen (Professuren, Justiz) hinüberrücken. Die Lösung der sogenannten Judenfrage schien eine Frage der Zeit, und nur wenige erkannten, „daß der Niedergang des Antisemitismus dem Aufstieg des Imperialismus zu verdanken war, daß dieser aber in seiner Ideologie wie in seinem politischen Verhalten die antisemitische Substanz, wenn auch passiv, bewahrte ... Als dann der erste Weltkrieg der imperialistischen Phase und dem Traum von nationaler Harmonie auf der Grundlage internationaler Vorherrschaft ein demütigendes Ende bereitete, konnte der Antisemitismus, stärker und bösartiger denn je, die verlassenen Positionen wieder einnehmen."

Diese Erklärung, die sich aus den zwölf Kapiteln des Massingschen Buches ohne besonderen Nachdruck wie selbstverständlich ergibt, kann man gelten lassen. Sie wird dem irrationalen Charakter des antisemitischen Phänomens gerecht und zeigt darüber hinaus, wie es als eine Gefühlsbeziehung zum politischen Bindemittel für bestimmte Gruppen werden konnte. Sehr wichtig für das Verständnis des späteren Antisemitismus als einer Art Klassenbewußtsein des Kleinbürgertums ist Massings Hinweis auf die Manipulierbarkeit des Antisemitismus. War doch in den 20er Jahren nicht sosehr das Judentum in Gefahr, antisemitisch manipuliert zu werden, als vielmehr die Schicht des unteren Mittelstandes, die den Antisemitismus als bare Münze nahm und folgerichtig für ihn die Haut zu Markte trug.

Neben Eva Reichmanns Buch hat die Europäische Verlagsanstalt mit dieser Veröffentlichung ein weiteres für die Diagnose des deutschen Antisemitismus grundlegendes, unentbehrliches Werk übertragen lassen.

Dr. Harry Pross, Salmers

Entwicklungshilfe

Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Herausgegeben von Heinz-Dietrich Ortlieb. 6. Jahr. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1961, 288 S., brosch. 18 DM.

Anregung und Orientierung für die Praxis bieten auch die Beiträge des 6. Bandes des Jahrbuches der in „Akademie für Politik und Wirtschaft" umbenannten Akademie für Gemeinwirtschaft. Es liegt in der Natur eines solchen Jahrbuches und des umfassenden Gebietes der Sozialwissenschaften begründet, daß es schwer ist, ein Generalthema zu finden. Immerhin kann von einem Schwerpunkt, der Entwicklungshilfe, gesprochen werden. Eine von den „Foreign Affairs" übernommene Arbeit des bekannten amerikanischen Nationalökonomen und jetzigen USA-Botschafters in Indien, J. K. Galbraith, ist eine mahnende Selbst-

kritik der bisherigen Methoden der amerikanischen Entwicklungshilfe, die sich die Verantwortlichen der Bundesrepublik ebenso wie amerikanische Regierungsstellen und Parlamentarier zu Gemüte führen sollten. Ortlieb behandelt an dem Beispiel der politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse westafrikanischer Länder die Entwicklungspläne für Afrika. In knapper Form werden die Schwierigkeiten einer wirksamen Hilfe für eine wirtschaftliche und politische Region herausgestellt, deren Niveau von dem der westlichen Industrienationen völlig verschieden ist und in der nichts so wichtig ist wie eine nüchterne und zugleich feste politische Führung, die ihren Impuls mit pädagogischer Ratio den Massen mitzuteilen vermag. Die schmerzhaften und zum Teil katastrophalen Geburtswehen und Prozesse unserer Marktwirtschaft und Konsumgesellschaft können nach Ortlieb nur durch die Anpassung der Afrikaner an die Bedingungen der wirtschaftlichen und zivilisatorischen Entwicklung in Gestalt richtiger Proportionen des wirtschaftlichen Aufbaues und umfassender Erziehungsarbeit, bei der die Gewerkschaften und Genossenschaften von ausschlaggebender Bedeutung sein können, vermieden werden. Eine Mahnung an uns: Nur auf Grund eingehender Kenntnis der Verhältnisse der Länder hinsichtlich der wirtschaftlichen Effektivität können sinnvoll zweckgebundene Hilfen gegeben werden. Es ist abwegig, aus der Sicht unserer historisch kompliziert gewachsenen politischen und ökonomischen Ordnungssysteme heraus von vornherein Demokratie oder Diktatur, Markt- oder Planwirtschaft als Gretchenfrage an die afrikanischen Staaten zu stellen.

Diese Ausführungen werden ergänzt durch instruktive „Berichte": „Entwicklungsprobleme in Asien" von Werner Klatt; „Soziale Wandlungen in Afrika" von Lucy Mair und „Entwicklungsland Ghana" von Wilhelm Reuss.

Auch Deutschland war 1945 ein Entwicklungsland. Ralf Dahrendorfs Beitrag „Wandlungen der deutschen Gesellschaft der Nachkriegszeit: Herausforderungen und Antworten" bringt uns in unvermeidbarer Gedrängtheit zum Bewußtsein, wie sehr die deutsche Gesellschaft 1945 Herausforderungen zu bewältigen hatte, die einen Neubeginn in einem wirtschaftlich-sozialen Vakuum erzwangen. Neben den wirtschaftlichen Aspekten standen gleichrangig die Fragen nach der Bildung einer neuen Machtelite und der Herausbildung eines neuen sozialmoralischen Normensystems zur Debatte. Die unterschiedliche Entwicklung und Lösung in West- und Mitteldeutschland sieht Dahrendorf als so schwerwiegend an, daß beide deutschen Gesellschaften in ihrer tendenziellen Stabilität und Integration auf lange Sicht nebeneinander bestehen können. Ein weites Feld — die „Hamburger Jahrbücher" haben sich bisher der wirtschaftlichen, wirtschaftswissenschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung in der Sowjetzone nicht angenommen, obwohl dieses der Absicht der Wissensvermittlung und dem pädagogischen Anliegen des Jahrbuches entsprechen sollte.

Jedenfalls aber werden drängende Probleme diesseits der Elbe anvisiert. Der Beitrag von Dörge über „Konzentration und Kooperation in der wachsenden Wirtschaft" verdient besonders hervorgehoben zu werden. Die anhaltende Konzentration hätte nach Dörge die Apologeten der sozialen Marktwirtschaft zu eingehender Analyse veranlassen sollen, ob diese mit dem Bestand einer modellgerechten Marktwirtschaft noch vereinbar ist. Mit Recht wird mit der Legende von der desintegrierten Massengesellschaft und dem Mythos eines unabhängigen, staatstragenden Mittelstandes abgerechnet. Als Kernproblem wird die Koordination staatlicher und privater Investitionspläne und die langfristige Wachstumsprognose angesehen. Zu warnen ist nach unserer Auffassung vor einer Überschätzung der Konzentration in der Wirtschaft als einem wirksamen Gegengewicht gegen staatliche Bevormundung, da doch in Bonn eher von einer Bevormundung des Staates durch die Herrschaft der Verbände, des Bank- und Großindustriekapitals gesprochen werden muß. Weitere „Entwicklungsprobleme" der westdeutschen Gesellschaft werden dargestellt von: Michalski: „Soziales Gleichgewicht in der Demokratie" (Aufteilung des Sozialprodukts auf öffentliche und private Bedarfe); Molitor: „Koordinatensystem der Krankenversicherungsreform" — hier vermißt man die überfällige sachliche Auseinandersetzung mit dem englischen und schwedischen System und eine Kritik der Aufsplitterung unseres Krankenkassenwesens; v. Nell-Breuning: „Wohnungsbau- und Mietpreispolitik heute"; Pfeil: „Zur Bewußtseinslage erwerbstätiger Mütter in Zeiten der Vollbeschäftigung".

Neben diesen wirtschaftspolitischen Analysen bringt das Jahrbuch wieder anregende methodische und theoretische Beiträge. Bombach schreibt über „Volkswirtschaftliche Gesamtrechnungen"; Stupka über den „Betriebsvergleich im Dienste der Unternehmungspolitik"; Tinbergen über „Vor- und Nachteile einer staatlichen Lohnpolitik"; Leontief über „Das wirtschaftliche Problem der organisierten Forschung"; Hummel berichtet über „Wissenschaft und Utopie im Hauptwerk von

Keynes"; Bolte über „Soziologie und Demographie"; Apel über „Die London School of Economics and Political Science".

Alle diese Beiträge lassen erkennen, daß die Verbindung von Theorie und Praxis, von soziologischer und wirtschaftswissenschaftlicher Fragestellung, von Forschung und Wissensvermittlung in dem Hamburger Jahrbuch geglückt ist — und das will bei der fortschreitenden Spezialisierung nicht wenig besagen.

Claus Inselmann, Hamburg

Christliche Sozialwissenschaften

Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Herausgegeben von Joseph Höffner, 1. Band, Verlag Regensburg, Münster 1960, 194 S., 18 DM.

Der erste Band des Jahrbuchs enthält vorwiegend Berichte über empirische Untersuchungen religionssoziologischer Natur, ohne daß damit, wie der Herausgeber in seinem Vorwort ausdrücklich hervorhebt, „Inhalt und Eigenart der weiteren Bände" festgelegt werden sollen. Von Höffner stammt auch der erste Beitrag des Jahrbuches: „Versuch einer ‚Ortsbestimmung' der Christlichen Gesellschaftslehre". Er unternimmt es zunächst, den „Ort" der Christlichen Sozialwissenschaften innerhalb eines von ihm entworfenen „Systems der Sozialwissenschaften" zu fixieren. Dieser Versuch wird jedoch sicher ebenso Widersprüche hervorrufen wie der der Abgrenzung dessen, was unter „Christlicher Gesellschaftslehre" verstanden werden soll. So leuchtet z. B. nicht ohne weiteres ein, warum die Sozialmetaphysik dem „seinswissenschaftlichen", die politische Wissenschaft jedoch dem „normativen Zweig" der Sozialwissenschaften zugeordnet wird. Und die Argumente, die den Anspruch der Christlichen Gesellschaftslehre auf die sozialphilosophischen, sozialethischen und sozialpädagogischen Disziplinen begründen sollen, können den Einwand, daß diese Disziplinen „nicht typisch ‚christlich' und mithin keine theologischen Disziplinen im eigentlichen Sinne" seien, nur dann widerlegen, wenn man die Höffners Argumenten zugrunde liegenden Prämissen annimmt. Da sich aber Höffners Sozialtheologie, als die er die Christliche Gesellschaftslehre verstanden wissen will, primär am Naturrecht orientiert, dürften seine Argumente nicht einmal im Gesamtbereich der Christlichen Theologie geteilt werden. Seine Hinweise auf gewisse Annäherungen an Kategorien und Gehalte der Naturrechtslehre, die einzelne protestantische Theologien vollzogen haben, sollten in dieser Hinsicht nicht überbewertet werden.

Da der vorliegende Band in erster Linie empirische Untersuchungen enthält, erhebt sich vor allem die Frage des Verhältnisses von empirischer Sozialforschung und einer als Sozialtheologie verstandenen Christlichen Gesellschaftslehre. Höffner knüpft bei seiner Antwort an die thomistische Unterscheidung zwischen gottgesetzten, unantastbaren Werten und Ordnungen und den geschichtlich wandelbaren gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnissen an und weist der empirischen Soziologie die Aufgabe der notwendigen „systematischen Erforschung des sozialen Milieus" zu. Er formuliert auch einige vordringliche und wichtige Aufgaben einer derartigen Milieuerforschung, ohne allerdings zu sagen, zu welchem Ende sie der Sozialtheologie dienen soll. Zieht man den Beitrag von W. Dreier: „Der Weg zur normativen Sozialwissenschaft" heran, so wird die Antwort noch schwieriger; denn für Dreier scheint den aus empirischer Forschung gewonnenen Aussagen nur die Aufgabe der „Erhärtung und Bestätigung letzter sozialphilosophischer Wesensaussagen" zuzukommen. Aber wozu diese Erhärtung und Bestätigung, wenn die „Erfassung menschlich-sozialen Seins und Handelns", mit der es die Sozialwissenschaft zu tun hat, nach seiner Meinung „letztlich nur mit dem wissenschaftlichen Instrumentarium der Philosophie möglich" ist? Dreier glaubt auch, einen allgemeinen Ruf nach der normativen Sozialwissenschaft und nach einer neuen Einheit der Wissenschaften konstatieren und mit der Christlichen Sozialwissenschaft eine Antwort auf diesen Ruf anbieten zu können. Das würde vielleicht im Ansatz zu überzeugen vermögen, wenn Dreier nicht als Gegenposition einen engstirnigen Positivismus zitierte, der in der heutigen Sozialwissenschaft nur noch eine periphere Erscheinung ist, und wenn er wenigstens einen Beleg dafür vorgetragen hätte, in welcher Weise die Christliche Sozialwissenschaft die „neue" Einheit der Wissenschaften konkret begründen könnte. Mit Postulaten eines Bekenntnisses ist es eben in einer „wertpluralistischen" Gesellschaft nicht mehr getan.

Die „pluralistische Gesellschaft" ist auch zugleich Thema und Ärgernis des zweiten Beitrags von J. Höffner: „Der deutsche Katholizismus in der pluralistischen Gesellschaft der Gegenwart", in dessen Darstellung der Geschichte des deutschen Katholizismus seit Beginn des 19. Jahrhunderts und seiner Lage in der gegenwärtigen Gesellschaft daher auch gelegentlich einseitige und überpointierte Urteile einfließen. Sieht man aber davon ab, so gibt dieser Aufsatz zusammen mit Höffners

drittem Beitrag: „Der wissenschaftliche Nachwuchs in der katholischen Theologie Deutschlands", einen recht guten Überblick über die derzeitige gesellschaftliche und innerkirchliche Situation des deutschen Katholizismus. Nimmt man den zweiten Aufsatz darüber hinaus als eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von empirischer Soziologie und Sozialtheologie, so könnte man indirekt aus ihm herauslesen, daß die Empirie als eine Art Hilfsmittel für die Verwirklichung der aus anderen Erkenntnisquellen fließenden normativen Ziele angesehen wird. In diesem Zusammenhang muß jedoch der Zweifel angemeldet werden, ob die von Höffner skizzierte Sozialtheologie tatsächlich über die „naturrechtlichen Kategorien hinaus wesentlich Neues" zu erbringen vermag. Von der Antwort auf diese Frage wird es letztlich abhängen, ob und inwieweit sich der in dem Beiwort „christlich" liegende Anspruch der „Christlichen Gesellschaftslehre" über einen relativ begrenzten konfessionellen Rahmen hinaus verwirklichen läßt.

Damit sind die wesentlichen Bezugspunkte genannt, in deren Zusammenhang wohl die empirischen Untersuchungen gesehen werden müssen, die das Jahrbuch über die beiden zuletzt genannten Beiträge Höffners hinaus enthält. Diese Untersuchungen sind sowohl hinsichtlich ihres empirischen Gehaltes als auch hinsichtlich der Relevanz ihrer Aussagen sehr unterschiedlich.

Neben dem äußerst schwachen Beitrag von Johannes Chang über „Sun Yat-sen" stehen eine Reihe von Arbeiten, die trotz der unverkennbaren methodischen Mängel im einzelnen jeweils in ihrer Art interessant und fruchtbar sind: D. Bauschke: „Zur religiösen Situation katholischer Berufsschuljugend einer westfälischen Industriestadt"; F. Baerwald: „Zwei Meinungsbefragungen in einem amerikanischen Priesterseminar"; C. Busjan: „Priester und Priesternachwuchs im Urteil der Brasilianer"; W.P. Stark: „Das psychische Profil eines Dorfes, dargestellt an einer Gemeinde des Saarlandes" und schließlich der recht aufschlußreiche, allerdings so gut wie nicht mehr interpretierte, tagebuchartige Bericht einer anonymen Verfasserin über ihre Beobachtungen als „Hilfsarbeiterin im Sommerschlußverkauf".

Prof. Dr. Heinz Kluth, Hamburg

Ein Lehrbuch für die Praxis

Max Gustav Lange: „Politische Soziologie". Verlag Franz Vahlen, Berlin und Frankfurt 1961, 238 S., 15 DM.

Max Gustav Lange, vor allem durch seine Arbeiten über Status, Standort und Problematik der Wissenschaft im totalitären Staat bekannt geworden, legt eine Schrift vor, die einen guten Überblick über die Fragen und Forschungsergebnisse gibt, mit denen sich die politische Soziologie heute befaßt. Dem Autor liegt eine nur formale Betrachtungsweise nicht, ohne daß er deshalb unsystematisch vorginge und auf eine übersichtliche Einordnung seiner Gedanken und Thesen verzichtete. Nach den sozusagen klassischen Themen der politischen Soziologie („Gegenstand und Aufgabe", „Der Staat und die Typen der Herrschaftsausübung", „Soziale Klassen und Schichtung") wendet sich Lange den zugleich aktuellen Problemen seines Fachgebietes zu („Parteien", „Interessenverbände", „Wählerverhalten", „Parlament und Parteien", „Bürokratie und Elite", „Totalitarismus"). Lange bricht mit der Übung, die bei Büchern dieser Art ansonsten immer noch zu Verdruß Anlaß gibt, entweder die Meinung anderer einfach zu referieren, ohne die eigene Auffassung darzulegen, oder aber die eigenen Thesen durch Hinweise auf ähnlich denkende Wissenschaftler in ein besonders helles Licht zu rücken. Das vorliegende Buch hält hier genau die Mitte, die man sich wünscht. Der Leser begegnet einer sehr weit gefächerten Skala von Auffassungen zu den verschiedenen Themen und erfährt dabei doch, wie Lange selber dazu steht. Knapp und sicher richtig ist z. B. die Charakteristik, die er den beiden großen Parteien in der Bundesrepublik angedeihen läßt: „Die CDU versucht auch heute noch, ihre unbewältigte ideologische Mannigfaltigkeit als christlich-demokratische Partei durch die Betonung des Gegensatzes zur SPD und die Anzweiflung ihrer Loyalität zum demokratischen System zu kompensieren. So vielgestaltig auch die ideologischen Thesen in der CDU sind, sie rechtfertigen das Bestehende als Bestehendes, bekunden den Willen, den Status quo der Machtverteilung zu erhalten, lassen das Pathos der Ordnung erkennen und die Sympathie für etablierte Ordnungen und Mächte. Die SPD hat mit ihren Bemühungen um Anpassung an die moderne Gesellschaft den Blick auf die Zukunft, den Wunsch zu reformieren, das Pathos der Freiheit, die Sympathie mit den Schwachen, die Kritik aus allgemeinen Vernunftprinzipien nicht aufgegeben . . . (S. 140)."

Langes Buch ist, um an einen Unterschied anzuknüpfen, den Helmut Schelsky in seiner Charakteristik von Riesmans „Einsamer Masse" gemacht hat, kein gelehrtes, aber ein wissenschaftliches Buch. Es ist hier nicht als Tadel, sondern als Anerkennung gemeint, wenn der Rezensent findet, dies sei ein ausgezeichnetes Lehrbuch für

Studierende und zugleich ein klar und präzise informierendes Nachschlagewerk für den Politiker. Gäbe es in Deutschland mehr Bücher, die in dieser Weise geschrieben wären, dann würden Wissenschaft und Politik wohl öfter und nachhaltiger voneinander Kenntnis nehmen.

Ulrich Lohmar, Bielefeld

Das Dilemma der Wissenssoziologie

„Ideologie, Ideologiekritik und Wissenssoziologie." Hrsg. und eingeleitet von Kurt Lenk. Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied 1961, 349 S., 18,50 DM.

Seitdem die Fortsetzung der verdienstvollen, in der zweiten Hälfte der 20er Jahre begonnenen Reihe „Soziologische Lesestücke" von Oppenheimer und Salomon durch ein Regime unmöglich gemacht wurde, dem vornehmlich eine umfassende, Tiefenwirkung erzielende soziologische Forschung unbequem sein mußte, weil sie — konsequent durchgeführt — die Enthüllung der Diskrepanz zwischen gesellschaftlicher Wirklichkeit und Führungsideologismen gezeitigt hätte, klaffte in Deutschland eine die Forschung und besonders die Lehre beeinträchtigende Lücke, die durch ihre Reihe „Soziologische Texte" gründlich zu schließen H. Maus und F. Fürstenberg jetzt unternommen haben. Und wenn die Herausgeber als ihr Ziel erklären, „möglichst breite Kreise von Interessierten an die Stellen" heranzuführen, „an denen soziologisches Fragen in seiner besten Form gesellschaftlich und wissenschaftsgeschichtlich bedeutsam wurde", so ist es wahrlich ein gutes Omen, wenn bereits der 4. Band einem Problemkreis gewidmet ist, den ob seiner zentralen Bedeutung zu berühren von 1933 bis 1945 nicht zugelassen wurde und den heute, in einer Zeit neuer ideologischer Verhärtungen, unbefangen abzuschreiten beinahe wieder einer Tabuverletzung gleichkommt. So meint denn auch die von K. Lenk gewählte Begriffsfolge des Titels mehr als ein bloßes Ordnungsprinzip für die umsichtig ausgewählten Texte: Sie rafft gleichzeitig mit diesen Stichworten eine Wissenschaftsentwicklung zusammen, in der wiederum ideologische Faktoren wirksam geworden sind. In diesem Sinne bilden Textauswahl und „Problemgeschichtliche Einleitung" (unter der bescheidenen Überschrift verbirgt sich der aufs äußerste konzentrierte Entwurf einer großangelegten ideologiekritischen Untersuchung des Ideologieproblems) eine gelungene Einheit, der eigentlich der gegen Mannheim zielende, angehängte kritische Exkurs hätte eingeordnet werden sollen.

Lenks Textauswahl und Interpretation, in den Ansätzen vornehmlich durch „Geschichte und Klassenbewußtsein" von Georg Lukács (1923) geprägt, spannt den Bogen von der „Kritik der subjektiven Verzerrungen reiner Vernunfterkenntnis" in Bacons Idolenlehre über die interessenpsychologischen Ideologie-Interpretationen der Enzyklopädisten und über die Ideologienlehre der Sensualisten bis hin zur „klassischen" ideologiekritischen Analyse bei Marx: der Erkenntnis von der objektiven, gesellschaftlich bedingten Notwendigkeit des Ideologiephänomens, um von hier aus die Rückläufigkeit der Entwicklung zum subjektiven Ideologiebegriff des Anbeginns über die positivistische Ideologielehre Paretos und den totalen Ideologiebegriff Mannheims als die von der Wissenssoziologie vollzogene Aufgabe des Zusammenhangs zwischen Ideologieproblem und Gesellschaftstheorie zu erweisen. Damit mündet der letzte Abschnitt der Lenkschen Interpretation konsequent in eine Kritik der wissenssoziologischen „Umfunktionierung des vordem kritischen Ideologiebegriffs zu einem neutralen Instrument soziologischer Forschung (S. 57). Aber diese Wendung gegen die Erklärung der sozialen Wirklichkeit zu einem wertneutralen Zurechnungsobjekt durch die Wissenssoziologie (S. 55) bleibt solange nur bloße Kritik, wie ihr nicht die Entscheidung über die Frage an die Seite gestellt wird, was denn jener „Wert" letztlich ist, an dem gemessen Ideologie sich erst als Ideologie erweist, und wo sich der Weg zu einer Überwindung des wissenssoziologischen Dilemmas öffnet. Freilich könnte Lenk hier mit Recht einwenden, daß die Lösung dieses Problems über den Rahmen seiner als Einführung gedachten Interpretation hinausgehe, zumal er ja schon in seinem letzten Textkapitel über „Kritische Neuansätze ausländischer Autoren" auf Lösungsversuche hingewiesen habe. Zudem darf nicht übersehen werden, daß Lenk das entscheidende Verdienst zukommt, der Intention nach seine Einleitung gerade auf die Sichtbarmachung dieses Kardinalproblems der Wissenssoziologie hingeführt zu haben. Denn unausgesprochen steht zwischen den Zeilen die Aufforderung an die Wissenssoziologie, durch Rückbesinnung auf den eigentlichen Sinngehalt ihres Namens die Sterilität des bloßen Instrumentcharakters ihres Ideologiebegriffs zu erkennen, die „Herauslösung des Ideologieproblems aus dem Zusammenhang einer Gesellschaftstheorie" (S. 57) rückgängig zu machen und so „von innertheoretischen Auseinandersetzungen zur Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit, deren Ausdruck und zugleich Verschleierung die Ideologien sind" (S. 35), vorzustoßen.

In diesem Zusammenhang ist zu fragen, ob es nicht gerade für eine Textsammlung reizvoll wäre, hier und da Musterbeispiele der Ideologienbildung der entsprechenden Kritik gegenüberzustellen (z. B.: Burke—Mannheim, auf anderer Ebene: Daqué—Topitsch). Außerdem sollte auf Texte von Destutt de Tracy (zur ersten Prägung des Begriffs), Hume (zum Vorurteil), Helvetius, Sorel und Lenin nicht verzichtet werden.

Dr. Hans-Gerd Schumann, Marburg

Arbeiterbewegung

Georg Eckert: „Die Braunschweiger Arbeiterbewegung unter dem Sozialistengesetz", I. Teil, in „Quellen und Forschungen zur Braunschweigischen Geschichte", Bd. 16, Braunschweig 1961, 355 Seiten.

Die Tatsache, daß in den bisherigen Veröffentlichungen über die „heroischen Jahre" der deutschen Sozialdemokratie Braunschweig keine oder doch nur eine geringe Beachtung gefunden hat, mußte die Vermutung nahelegen, als habe die Braunschweiger Arbeiterschaft in den konfliktreichen Jahren nach Erlaß des Sozialistengesetzes 1878 „im Widerspruch zu ihrer großen Tradition der sechziger und siebziger Jahre" lediglich eine passive Rolle gespielt und dem Kampf um die geistig-ideologische und organisatorische Formung der Arbeiterbewegung unbeteiligt gegenübergestanden. Um nachzuweisen, wie wenig ein solcher Eindruck dem wirklichen Geschehen in Braunschweig gerecht wird, hat Eckert ein umfangreiches, bisher ungenutztes Quellenmaterial — insbesondere die damalige Braunschweiger Tagespresse sowie die Polizei- und Verwaltungsakten aus dem Niedersächsischen Staatsarchiv Wolfenbüttel (auszugsweise in einem breit angelegten Anhang ediert) — gesichtet und in seiner Darstellung, die in dem vorliegenden I. Teil zunächst den Zeitraum von 1878 bis 1884 umfaßt, verarbeitet.

Durch eine Schilderung, die nicht nur die großen Linien der politischen Auseinandersetzung, sondern auch die demgegenüber scheinbar so belanglosen Alltagsnöte der unmittelbar Betroffenen sorgfältig nachzeichnet, entwirft der Verfasser ein lebendiges Bild von dem Ringen der Braunschweiger Arbeiterschaft „gegen die Macht von Staat und Gesellschaft, gegen eine Mauer von Ablehnung und Mißverstehen", von dem Mut und Idealismus dieser Arbeiter. Hier ragte besonders ein Mann hervor, der über Braunschweigs Grenzen hinaus als führender Kopf der deutschen Arbeiterschaft weithin im Reich Achtung genoß: Wilhelm Bracke. Seine Persönlichkeit, in der sich „Besonnenheit und Umsicht mit niedersächsischer Zähigkeit und Zukunftsgläubigkeit der frühen Sozialdemokratie verband", besonders die letzten Jahre seines rastlosen Lebens, stehen im Mittelpunkt der Eckertschen Darstellung. Der auf S. 81 ff. wiedergegebene Nachruf, den ein anderer führender Braunschweiger Sozialdemokrat, Samuel Kokosky, seinem 1880 verstorbenen Freunde Bracke widmete, ist zugleich ein beredtes Zeugnis für die „unerschütterliche Zuversicht", die die Arbeiterbewegung in ihren Krisenjahren nach der Auflösung der Sozialdemokratischen Partei beseelte (ein wichtiges Dokument für die geistige Zielsetzung der Bewegung, für ihren Fortschrittsglauben ist auch Kokoskys 1883 veröffentlichte Flugschrift „Zur Lutherfeier"; Eckert S. 153 ff.). Mit diesem Hinweis auf den programmatischen Hintergrund des sozialdemokratischen Kampfes ist bereits angedeutet, daß Eckert nicht nur den äußeren Ablauf der Ereignisse verfolgt — im übrigen ist es in dem liberaleren Braunschweiger Klima niemals zu einer solch dramatischen Zuspitzung der Gegensätze gekommen wie etwa in Berlin und Hamburg —, er vermittelt uns darüber hinaus auf lokaler Ebene einen Einblick in die „tiefgehenden prinzipiellen Meinungsverschiedenheiten" innerhalb der Sozialdemokratie zwischen dem reformbereiten, einem „Staatssozialismus" zuneigenden rechten Flügel, in dem sich bereits gewerkschaftliche Einflüsse geltend machten, und den orthodoxen Marxisten. Vor allem an der Frage des Tabakmonopols, an der Bismarckschen Sozialpolitik und, damit verknüpft, an der „Kaiserlichen Botschaft" vom November 1881, durch die die Arbeiterschaft an den Staat herangeführt werden sollte, mußte sich der Konflikt entzünden. Es kam sogar bei der Stichwahl von 1881 in Braunschweig „zu einer offenen Spaltung der sozialdemokratischen Wählerschaft", von der ein Teil, entgegen dem offiziellen Parteibeschluß, sich der Stimme zu enthalten, für den linksliberalen Kandidaten votierte. „Wie in den voraufgegangenen Wahlkämpfen", so betont Eckert im Zusammenhang mit der Diskussion um das Tabakmonopol, „bezog die Braunschweiger Sozialdemokratie damit auch im Winter 1881/82 die Position eines mittelstandsfreundlichen ‚Volkssozialismus', der mit der marxistischen Perspektive einer zwangsläufig fortschreitenden Polarisierung der Klassengesellschaft kaum in Einklang zu bringen war". Allerdings scheint die Braunschweiger Gruppe dann „in den innerparteilichen Diskussionen der Jahre 1882/83 keine allzu aktive Rolle gespielt zu haben".

Eckerts Untersuchung berührt zugleich — wiederum unter lokalgeschichtlichem As-

pekt — ein weiteres zentrales Ereignis im Strukturwandel der deutschen Parteien des ausgehenden 19. Jahrhunderts: die Krise des Liberalismus und die Spaltung der Nationalliberalen Partei. „Mit Skepsis und offenem Hohn", so erfahren wir, verfolgte die Braunschweiger Sozialdemokratie „die Neugruppierung im liberalen Lager", die wachsende Feindschaft zwischen Freisinn und Nationalliberalen seit 1884, wenn auch der Ausgang der Reichstagswahl von 1884 wieder bewies, daß sich innerhalb der Wählermassen „die Trennung der proletarischen von der bürgerlichen Demokratie in Städten wie Braunschweig noch nicht so radikal vollzogen hatte, daß ein vorübergehendes Zusammenwirken (von Sozialdemokratie und Linksliberalismus) unmöglich geworden wäre".

Zwar konnten hier nur wenige der bei Eckert ausführlich behandelten Themen angesprochen werden; so viel mag jedoch deutlich geworden sein: Die vorliegende Veröffentlichung ist nicht nur ein instruktiver Beitrag zur Braunschweiger Lokalgeschichte, sie beleuchtet darüber hinaus entscheidende Phasen der deutschen Parteiengeschichte sowie der inneren, vor allem sozialen Entwicklung des Bismarck-Reiches. So sehen wir mit Interesse dem 2. Band (1885—1890) entgegen, für den der Verfasser „eine abschließende kritische Analyse und die Einordnung der Braunschweiger Parteigeschichte der achtziger Jahre in den allgemeinen Entwicklungsprozeß der deutschen Sozialdemokratie" ankündigt.

Prof. Dr. Fritz Fischer, Hamburg

Hilfe für die Entwicklungsländer

ist eine Forderung unserer Zeit

Die Zeitschrift

THE NEW SOCIALIST

erscheint in englischer Sprache in Neu-Delhi und informiert 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

Für das nächste Heft dieser Zeitschrift sind folgende Beiträge vorgesehen

Waldemar von Knoeringen, MdL

Gerechtigkeit in unserer Zeit

Dr. Felix Butschek

Entfremdung und Sozialismus

Dr. J. J. Voogd

Politische Erziehung als demokratische Forderung

Sven E. Beckius

Modelle der politischen Bildung

Prof. Dr. Thomas Ellwein

Einheit und Vielfalt in der Bildungsarbeit

Dr. Brigitta Mennemeier

Die Jugend und die Wiedervereinigung Deutschlands

Dr. Harry Pross

Geschichtsbilder in Deutschland

*Von Heft 4 dieses Jahrgangs an erscheint unsere Zeitschrift regelmäßig zu Beginn des **ersten** jeweiligen Erscheinungsmonats. Wir bitten unsere Leser, davon Kenntnis zu nehmen.*

DIE AUTOREN DIESES HEFTES

Dr. Robert Jungk studierte Psychologie und Geschichte in Berlin, Paris und Zürich. Er emigrierte 1935 nach Prag, war später Schweizer Korrespondent des „Observer" und ging dann für „Die Tat" und „Die Weltwoche" nach den USA. Seit seiner Rückkehr nach Europa 1951 ist er als Schriftsteller tätig.

P. Klemens Brockmöller SJ ist Leiter der Erzbischöflichen Arbeitsstelle für Betriebsseelsorge in Dortmund. Er veröffentlichte das Buch „Christentum am Morgen des Atomzeitalters".

Willi Eichler war von 1924 bis 1927 Sekretär von Prof. Leonard Nelson in Göttingen, dann politischer Journalist; 1934 bis 1945 Emigration in Frankreich und England; nach 1945 Chefredakteur der „Rheinischen Zeitung", Schriftleiter von „Geist und Tat". Mitglied des Vorstandes der SPD (seit 1952 hauptamtlich), bis 1952 Mitglied des Deutschen Bundestages.

Dr. Wolf-Dieter Marsch ist Pfarrer und war bis Ende 1961 Studienleiter an der Evangelischen Akademie Berlin. Augenblicklich widmet er sich einer Forschungsarbeit über den Begriff der Gesellschaft in der evangelischen Sozialethik.

Dr. Ekkehart Krippendorff studierte politische Wissenschaften in Tübingen. Er war dann Fulbrightstipendiat an der Harvard-Universität und später Assistent an der Yale-Universität. Gegenwärtig arbeitet er an einer Studie über Amerikas Außenpolitik.

Dr. Eleonore Sterling studierte politische Wissenschaften und war bisher Assistentin am Institut für Politische Wissenschaften an der Universität Frankfurt. Sie ist jetzt zur Dozentin für politische Bildung an der Hochschule für Erziehung der Joh.-Wolfgang-Goethe-Universität in Frankfurt ernannt worden. In ihrem Buch „Er ist wie du" befaßte sich Frau Dr. Sterling mit der Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland.