

Christ und Sozialist

Sylvia Krautter

Kennt das Neue Testament Solidarität?

Siegfried Katterle

Arbeitslosigkeit - Schicksal oder politisches
Versäumnis?

Marie Hirsch

Demokratischer Sozialismus und biblische Religion

Klaus A. Baier

KALKUTTA - Hommage an eine Stadt

Aurel von Jüchen

Paul Tillich und die geschichtlichen Vitalkräfte

Blätter des
Bundes der Religiösen Sozialisten
Deutschlands e.V.

3. Vierteljahr 1987

3/87

INHALTSVERZEICHNIS

Sylvia Krautter Kennt das Neue Testament Solidarität?.....	1
Siegfried Katterle Arbeitslosigkeit - Schicksal oder politisches Versäumnis?.....	7
Marie Hirsch Demokratischer Sozialismus im Blickfeld der biblischen Religion. Zu Eduard Heimanns Sozialphilosophie.....	22
Klaus A. Baier Kalkutta - Hommage an eine Stadt.....	27

DISKUSSION

Aurel von Jüchen Paul Tillich und die geschichtlichen Vitalkräfte.....	42
---	----

BUCHBESPRECHUNGEN

Michael Nelson zu Aurel von Jüchen: Jesus zwischen reich und arm.....	48
Günter Lehner zu Gert Sommer/Johannes M. Becker/Klaus Rehbein/Rüdiger Zimmermann (Hrsg.): Feindbilder im Dienste der Aufrüstung	52
Siegfried Katterle zu Werner Meißner/Karl Georg Zinn: Der neue Wohlstand.....	53
Frank-Matthias Hofmann zu Johannes Harder (Hrsg.): Lebensweisheit des russischen Volkes.....	58

Herausgegeben vom Vorstand des Bundes der Religiösen Sozialisten Deutschlands e.V.: Erhard Griese, Udo Fleige, Klaus Kreppel und Dorothee Schäfer.

Redaktion: Reinhard Gaede, Herford - Siegfried Katterle, Bielefeld - Klaus Kreppel, Bielefeld (verantwortlich) - Annette Muhr-Nelson, Dortmund - Bruno Schmidt-Späing, Essen - Gunter Schwarze, Berlin.

Redaktionsadresse: Klaus Kreppel, Beuthener Str. 4, 4800 Bielefeld 17. Tel.: 0521/335454.

Versand: Udo Fleige, Schwärzlocher Str. 62, 7400 Tübingen.

Bezugspreis jährlich DM 15,- zuzügl. Versandkosten.
Zahlungen an Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands e.V.
Postgiro Dortmund 1893 89-464 (BLZ 440 100 46).
Erscheint vierteljährlich.

ISSN 0344-435 X

Sylvia Krautter

KENNT DAS NEUE TESTAMENT SOLIDARITÄT? ⁺⁾

1. Historische Aspekte des Solidaritätsgedankens

Als gesellschaftspolitischer Begriff wird Solidarität schon von den Vorkämpfern der Französischen Revolution gebraucht. Er hat bei den französischen Sozialisten Aufnahme gefunden. Seitdem ist das Wort in der Arbeiterbewegung beheimatet. Im christlichen Bereich wird der Begriff von den englischen "Christian Socialists", den katholischen Gesellschaftstheoretikern des 19. Jahrhunderts und von den Schweizer Religiös-Sozialen übernommen und von diesen an die deutschen Religiösen Sozialisten weitergegeben.

Solidarität beschreibt die wechselseitige Verlässlichkeit und die politische Aktionsgemeinschaft innerhalb der Arbeiterbewegung. Der Begriff wird zum Schlüssel einer politischen Perspektive, die gesellschaftliche Entwicklungen aus dem Blickwinkel ihrer Opfer betrachtet. Parteinahme für die Schwächsten und wechselseitige Verlässlichkeit werden zum bestimmenden Inhalt von Solidarität.

Damit nimmt der Begriff Gehalte in sich auf, die mit dem christlichen Titel des Bruders gemeint sind: Die Aufhebung von Rangunterschieden, die vorbehaltlose wechselseitige Zuwendung und die Anerkennung der unterschiedlichen Gaben und Aufgaben sind grundlegende Merkmale einer solidarischen Sozialbeziehung wie sie im Titel des Bruders angesprochen ist. Dabei führt die Aufhebung von Rangunterschieden nicht automatisch zu Gleichheit, die den Reichtum menschlicher Verschiedenheit verdrängt, sondern, wie die paulinische Gnadenlehre unterstreicht, zur Entfaltung der je besonderen Gabe im Dienst des anderen.

Die Parole "Brüderlichkeit", die die Französische Revolution verwenden konnte, ist heute, wenn überhaupt, dann nur noch im kirchlich-pastoralen Sprachgebrauch zu finden. Mit der begrifflichen Unterscheidung von Brüderlichkeit und Bruderschaft verbindet sich die Tendenz, Bruderschaft auf die innerkirchlichen Sozialbeziehungen einzuschränken - die Rede vom Bruder und von der Bruder-

⁺⁾ Gekürzte und überarbeitete Fassung eines Vortrags vor der Evangelischen Arbeiterschaft in Württemberg, Bezirk Esslingen.

schaft wird zur Sondersprache kirchlicher Amtsträger. So gingen der weite Sinn der christlichen Rede vom Bruder und seine aufklärerisch-politische Gestalt verloren. Eine der christlichen Tradition eigene kritische Norm wandert aus den Kirchen aus und begegnet als Solidarität wieder.

Dieser geschichtliche Vorgang läßt sich am besten mit einer Bemerkung Karl Barths kommentieren: "Wenn die Gottlosen Gott besser verstanden haben als die Christen, so gilt, Gott die Ehre und in diesem Fall den Gottlosen recht zu geben." (Karl Barth: Vergangenheit und Zukunft, in: J. Moltmann (Hg.): Anfänge der Dialektischen Theologie, Bd. 1, 1966, S. 37 (47)).

2. Die religiöse Dimension der Solidarität

Das Kennzeichen des Menschenbildes im Israel des Alten Testaments ist die starke Einbindung des Einzelnen in die Gemeinschaft - in die eigene Familie, in die Sippe, den Stamm und das ganze Volk. Ihre ethische Grundlage erfährt die Interessengemeinschaft des Volkes Israel durch den Brudergedanken, d.h. durch die Ausprägung einer umfassenden Solidarität aller mit allen.

Der religiöse Hintergrund der Schicksalsgemeinschaft Israels liegt im Gedanken und Glauben an den Schöpfer- und Bundesgott, der den Menschen als Gemeinschaftswesen erschaffen hat, ihn in der Gemeinschaft mit seinesgleichen überleben läßt, der sich den Menschen in der Zusage seiner Hilfe und Wegbegleitung zuwendet und dafür von diesen die Anerkennung der Schöpfungsordnung verlangt.

Im Neuen Testament gibt es viele Texte, die zum Ausdruck bringen, was unter Solidarität verstanden wird. Am Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk. 10,25-37) soll exemplarisch dargestellt werden, daß das Neue Testament sehr wohl Solidarität kennt. (Vgl. Helmut Gollwitzer: Das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter).

In diesem Gleichnis fragt ein Schriftgelehrter: "Was muß ich tun, damit ich das ewige Leben ererbe?" Wer so fragt, verrät einen Bruch in seinem Leben. Er verrät, daß sich Leben und Lebenssinn nicht decken. "Was muß ich tun ...?", so spricht der Mensch seine Einsamkeit, sein Auf-sich-selbst-Angewiesensein aus. So lautet die Frage des einsam auf sich selbst geworfenen und darum um sich selbst drehenden Menschen. Es ist die Ursache seines Elends, daß er sich so auf sich selbst gestellt hat, ohne

doch auf sich selbst stehen zu können.

Im Gleichnis wird der Fragende ein Gesetzeskundiger genannt, also einer, der sich durch eifriges, langjähriges Studium der fünf Bücher Mose auszeichnet. Und so antwortet Jesus mit einer Gegenfrage: "Im Gesetz - was steht da geschrieben?" Der Schriftgelehrte antwortet: Gott über uns zu lieben und den Nächsten neben uns. - Damit ist das ewige Leben plötzlich nahe gerückt. Ein Gegenstand ferner Erwartung ist zum Thema gegenwärtigen Lebens geworden.

Der Schriftgelehrte schämt sich, daß er eine Frage gestellt haben sollte, die so einfach zu beantworten ist. Er fragt daher: "Wer ist denn mein Nächster?" Nach welchen Kriterien soll ich aus den vielen Nahen den einen Nächsten aussondern? Wem gehören in erster Linie meine Liebe, mein letztes Stück Brot? Soll ich alle lieben wie mich selbst? Wo hört die Nähe auf, und wo beginnt die Ferne, für die das Gebot nicht mehr gilt? Wer ist mir zum Nächsten auserwählt?

Die Fragen enthüllen, wie wir gegenüber der Liebesforderung dran sind. Wir sind ratlos, weil wir uns inmitten von Menschen vorfinden, die durchschnittlich keineswegs liebenswert für uns sind. Und so stellt sich dieses schlichte Gebot als das schwierigste, das fragwürdigste und das unmöglichste Gebot heraus.

Jesus antwortet mit einer Geschichte. Er vollzieht den Sprung von der Theorie in die Praxis: Die Feinen und Reinen, die Schriftkenner und Gesetzeskenner gehen vorbei. Sie sind nicht da, wo sie zu sein scheinen. Sie sind abwesend. Sie sind in ihrer Vergangenheit. Der gegenwärtige Augenblick ist nicht der Augenblick ihres gegenwärtigseins. Demgegenüber tut der Samariter - von den frommen Juden verachtet - seinen Dienst, und das in selbstverständlichster und nüchternster Weise: erst wird gewaschen, dann verbunden, dann der Verletzte aufs Lasttier gehoben, dann die Herberge aufgesucht.

Es vollzieht sich etwas Ungeheuerliches: Liebe, praktiziert von einem, der nach geltendem Urteil Feind zu sein hat. Während der Priester, der Wirt und der halbtote Mann am Wege als Juden zusammengehören, verbindet den Samariter mit dem Unglücklichen nichts, sondern alles trennt die beiden voneinander. Es kommt zur lebendigen Begegnung. Jeder der beiden ist dem anderen wirk-

lich gegenwärtig: die Begegnung ändert alles. Sie bringt den Reisenden aus dem Konzept. Beim Samariter hat das Erbarmen zur Folge, daß jede Distanz, jede Grenze fällt. Und dabei ist alles, was hier geschieht, ganz nüchtern und profan. Alles bleibt im Rahmen des Alltäglichen und Menschenmöglichen.

Mein Nächster wäre also der, dessen Not mir gerade am dringendsten begegnet und für den ich der Nächste zum Helfen bin - mag er sein, wer er ist, mag uns trennen, was da will.

Aber merkwürdigerweise fragt Jesus: "Wer ist der Nächste gewesen für den Überfallenen?", so daß der Gesetzkundige antworten muß: "Der, welcher die Barmherzigkeit an ihm tut." Der Begriff des Nächsten wird also nicht mehr am Begriff des anderen, sondern an meinem Verhältnis zum anderen gewonnen, so daß eigentlich ich der Nächste für den anderen bin. Wenn ich also wissen will, wer mein Nächster ist, dann muß ich sehen, für wen ich der Nächste bin. - Nicht nach dem anderen, sondern nach mir selbst ist gefragt.

Jesus will dem Gesetzkundigen zeigen, wie es dazu kommen kann, daß er - all seinen jetzigen Prinzipien zuwider - einen Samariter nicht etwa lieben soll, sondern lieben wird, sich über einen Samariter freuen wird wie über keinen anderen Menschen.

Nicht mein Lieben steht hier in Frage, sondern das des anderen; bei ihm soll es spontan entstehen. Daß es dazu kommt, dazu kann ich etwas tun; Barmherzigkeit erweisen wie der Samariter, damit der andere wird, was er sein soll: ein den Nächsten Liebender.

Nächstenliebe ist also natürlichstes und unaufhaltsamstes und nicht gönnerhaftes Verhalten. Hier zeigt sich, wie wichtig es ist, daß im Doppelgebot Gottesliebe und Nächstenliebe zusammengefügt sind: Erst indem Gott sich mit dem Mitmenschen verbindet und verbündet, tritt uns von anderen Menschen ein unausweichlicher und unwidersprechlicher Anspruch entgegen.

Das Kreuz Christi und meine Nächstenliebe sind unteilbar. Der Opfertod Christi ist das größte Zeichen der Solidarität Gottes mit den Menschen. Grundlage dieser Qualität von Solidarität im Neuen Testament ist die Person und das Wirken Christi. Das Wort solidarisch,

im Sinne des Grimmschen Wörterbuches als "ich trete ein für jemanden", ist schon immer Bestandteil der christlichen Lehre gewesen.

Zur Solidarität Gottes mit den Menschen gehört aber auch die Zusammengehörigkeit der Menschen vor Gott, die Bruderschaft - heute Geschwisterlichkeit; denn alles, was Gott uns geben will, gibt er uns nur in der Gemeinschaft mit den Brüdern und Schwestern. Es gibt kein Verhältnis zu Gott, in das der Nächste nicht eingeschlossen wäre. Diese Grundwahrheit findet ihre paradoxeste Formulierung im Wort vom Dienen. Dieses Dienen ist nicht knechtisch aufzufassen, auch nicht patriarchalisch, sondern ein Dienen der Solidarität (Mt. 20, 20-28).

"Gehe hin und tue desgleichen!" ist Sendungsbefehl: Solidarität bedeutet also zum einen Anteilnahme an und Sympathie mit dem anderen Menschen. Nicht Gleichstellung mit seiner Feindschaft, erst recht nicht Vergelten von gleich mit gleich, sondern das solidarische Bedenken seiner Not, seiner Gründe gegen mich, seiner wahren Bedürfnisse, das Tragen seiner Last. Solidarität überwindet so Distanz, überwindet die Verschlossenheit des Nächsten gegen mich durch meine Offenheit für ihn (Röm. 12, 21).

Zum anderen ist die Solidarität Engagement und Mitverantwortung gegen Flucht und Gleichgültigkeit. Eben als der Lieblose, der er ist, eben als der, der mir nichts gibt und nichts scheint geben zu können, tut er mir das Gleiche, was jener überfallene Jude am Wege dem Samariter tut: er holt mich heraus aus dem sinnlosen Für-mich-Sein in die sinnvolle Aufgabe - aus der Vergangenheit in die Gegenwart.

3. Aktualisierung

Gottes Wille ist die gemeinsame Arbeit am Bau einer solidarischen Gesellschaft: Einer trage des andern Last (Gal. 6, 2).

Gerade in Krisenzeiten, in Zeiten der Hoffnungslosigkeit und Angst, kommen der Kirche und damit den christlichen Gemeinden wichtige Aufgaben zu:

- . Die solidarische Gemeinde von Brüdern und Schwestern muß durch ihre Offenheit nach außen bestimmt

sein. Der den christlichen Gemeinden gegebene Auftrag richtet sich an die geplagte, seufzende und leidende menschliche Kreatur. Nicht nur den Glaubensgenossen, sondern auch den Entferntesten sind wir Brüder und Schwestern.

In der Praxis bedeutet dies Solidarität mit Männern und Frauen, die ihren Arbeitsplatz verlieren, weil in unserem Wirtschaftssystem Kapital und Rendite den Vorrang haben vor den arbeitenden Menschen und ihren Familien.

Die solidarische Gemeinde von Brüdern und Schwestern muß die Zustände hier und heute am Evangelium messen. Arbeit ist biblisch definiert als Mitarbeit an Gottes Schöpfung, deshalb haben christliche Gemeinden bei der Wiedergewinnung schöpfungsgemäßer Arbeit eine zentrale Aufgabe. Eine flexiblere Gestaltung der Arbeitszeit würde demgegenüber eine Unterordnung des Menschen unter die Maschine bedeuten. Individuelle Arbeitszeiten könnten zur Auflösung sozialer Beziehungen führen, da die bisher garantierte gemeinsame Freizeit in Form des arbeitsfreien Wochenendes und des weitgehend übereinstimmenden Feierabends an Werktagen geringer würde. Praktisch bedeutet dies, daß christliche Gemeinden zusammen mit den Gewerkschaften eine Koalition für die Aufrechterhaltung des freien Wochenendes bilden müssen.

Die solidarische Gemeinde von Brüdern und Schwestern kann nicht immer sagen, wie Probleme gelöst werden, aber sie gibt aus dem Evangelium Ziele und Maßstäbe vor und hilft, daß bei den kleinen Schritten die Vision der für alle Menschen bewohnbaren, lebenswerten und friedlichen Erde nicht aus den Augen verloren wird.

In der Praxis bedeutet dies für die christlichen Gemeinden, daß sie immer wieder daran erinnern, daß wir nicht mehr alles tun dürfen, was wir tun können. Daß es nicht auf den wirtschaftlich meßbaren Erfolg ankommt, sondern auf den verantwortungsbewußten Umgang mit der Schöpfung.

Eine Technik, die von fehlerfreier Bedienung abhängt, ersetzt das Gottvertrauen, überfordert den Menschen und kann darum nie sicher sein.

Christliche Gemeinden müssen immer wieder daran erinnern, daß letztlich nur das jährliche Energie-Einkommen von der Sonne Maßstab für ein ökologisch orientiertes Wirtschaften sein kann (Günter Altner).

Die solidarische Gemeinde von Brüdern und Schwestern ermöglicht im Glauben an die schon begonnene Zukunft des Reiches Gottes den Verzicht auf Altes und das Wagnis von Neuem.

S o l i d a r i t ä t hat zwei geschichtliche Wurzeln: einmal in der Arbeiterbewegung, zum anderen im Evangelium. In beiden sind gemeinsame inhaltliche Orientierungen vorgegeben: Parteinahme für die Schwächsten und wechselseitige Verlässlichkeit.

Ich möchte deshalb schließen mit der Erinnerung an die biblische Erfahrung der Treue: Treue ist Zuverlässigkeit auf dem Weg zu einem gemeinsam verabredeten Ziel. Christen haben sich, aus der Gewißheit, daß die Zukunft des Reiches Gottes schon angebrochen ist, verabredet zur gemeinsamen Arbeit am Bau einer geschwisterlichen und damit solidarischen Gesellschaft.

Lassen Sie uns diesem Ziel treu bleiben - gerade in Zeiten der Krise!

Anmerkung:

Die Evangelische Arbeitnehmerschaft in Württemberg (EAN) ist ein Zusammenschluß evangelischer Arbeitnehmer und Arbeitnehmerinnen. Sie bildet zusammen mit der Industrieabteilung der Evangelischen Akademie Bad Boll die Evangelische Aktionsgemeinschaft für Industrie- und Sozialarbeit in Württemberg.

Siegfried Katterle

ARBEITSLOSIGKEIT - SCHICKSAL ODER POLITISCHES VERSÄUMNIS? +)

Führende Teile der Regierungsparteien sehen die anhaltende Massenarbeitslosigkeit offenbar weitgehend als ein unausweichliches Schicksal an. Abhilfe gegen dieses Schicksal wird dann allenfalls in den späten 90er Jahren durch die Absenkung des Erwerbspotentials infolge der demographischen Bewegung erwartet. Gegen-

+) Vortrag am 16.2.1987 vor dem Lions-Club Bielefeld-Ravensberg

Über einer solchen Zukunftserwartung erscheint mir allerdings Skepsis angebracht: Rückläufige Bevölkerung bedeutet zwar weniger Nachfrage nach Arbeitsplätzen, aber auch weniger Konsumnachfrage und somit weniger Angebot von Arbeitsplätzen. Es ist also keineswegs ausgemacht, daß sich das Beschäftigungsproblem eines ferneren Tages im demographischen Selbstlauf lösen wird.

Arbeitslosigkeit als Schicksalsfügung?

Zum Beleg der Auffassung, die Arbeitslosigkeit als weitgehend schicksalhaft gegeben ansieht, zitiere ich aus einem Papier des inzwischen verstorbenen Bundestagsabgeordneten Haimo George aus dem Jahr 1983. In seiner Funktion als Vorsitzender der Arbeitsgruppe Arbeit und Soziales der CDU/CSU-Bundestagsfraktion schrieb George damals: "Die Arbeitslosenquote hat ... 1981 erstmalig die Marke von 5% überschritten, stieg dann 1982 auf 7,5% - einen Wert, der erst nach jahrelangen Bemühungen wieder unterschritten werden dürfte". (Nota bene: 1986 betrug die Arbeitslosenquote 9% - nach inzwischen doch schon "jahrelangen Bemühungen"!)" "Höher lägen die Arbeitslosenquoten, wenn nicht viele junge Menschen im Schul- und Ausbildungssystem "parken" würden und wenn es nicht auch viele vorzeitige Abgänge älterer Arbeitnehmer in die Rente nach Arbeitslosigkeit ... gäbe. Auch der wachsende Anteil der "stillen Arbeitslosigkeit" erscheint nicht in der Statistik". Ferner gab George zu bedenken, "in einer realistischen Einschätzung mittelfristiger Perspektiven des Arbeitsmarktes" sei zu beachten, daß "in der Zeitspanne der Weimarer Republik selbst in günstigen Konjunkturphasen die Arbeitslosigkeit nie unter 7% lag" und daß auch das Naziregime "in Friedenszeiten - trotz "Reichsarbeitsdienst" usw. - mit hoher Arbeitslosigkeit zu kämpfen hatte" (1).

In diesem Text wird einerseits davon ausgegangen, daß die Massenarbeitslosigkeit allenfalls nach jahrelangen Bemühungen verringert werden könne; andererseits wird als Vergleichszeitraum für eine "realistische Einschätzung mittelfristiger Perspektiven" auf die Arbeitsmarktsituation während der Weimarer Republik - wir können verallgemeinern: der westeuropäischen Industrieländer in den 20er und 30er Jahren - verwiesen, die generell gekennzeichnet war durch hohe Arbeitslosigkeit und Mangel an Ausbildungsplätzen.

Der baden-württembergische Ministerpräsident Lothar Späth, dessen Bundesland ja eine unterdurchschnittliche Arbeitslosenquote aufweist, sagte im Jahr 1985: Selbst wenn die Wachstumserwartungen der Bundesregierung einträten, gäbe es keinen Abbau der Arbeitslosigkeit, vielmehr werde "uns die gegenwärtige Höhe der Arbeitslosenzahlen noch eine ganze Weile begleiten"; deshalb müsse der Bevölkerung klargemacht werden, "daß sie mit struktureller Arbeitslosigkeit leben muß" (2). Gegenüber der Schicksalsfügung wird hier Schicksalsergebung gefordert.

In der Tat hat die Bundesregierung in ihren mittelfristigen Finanzplanungen - zuletzt im Finanzbericht 1987 für die Jahre 1986-1990 - nie eine deutliche Absenkung der Arbeitslosigkeit in Aussicht gestellt. Die Bundesregierung erwartet, daß mittelfristig ein Wirtschaftswachstum von 2,5% erreicht wird. Sie nimmt ferner an, daß die Arbeitsproduktivität ebenfalls mit 2,5% zunehmen, also nicht schneller steigen wird als die Produktion. Dem weiteren Anstieg der Zahl der Erwerbspersonen durch geburtenstarke Jahrgänge der Berufsanfänger wirkte die Bundesregierung durch verschiedene Maßnahmen entgegen (verstärkte Rückführung von Gastarbeitern in ihre Heimatländer; Abschreckung von Asylbewerbern, die als "Wirtschaftsflüchtlinge" verunglimpft werden - während andererseits wirtschaftsflüchtiges Kapital nie diskriminiert wird; Vorruhestandsregelungen für ältere Arbeitnehmer; Erziehungsurlaub und dadurch bedingte Ersatz Einstellungen). Auf diese Weise glaubt die Bundesregierung, ein weiteres Ansteigen der registrierten Arbeitslosigkeit auf mittlere Sicht verhindern zu können.

Zu dieser regierungsamtlichen Perspektive schreibt das Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung (IAB) der Bundesanstalt für Arbeit: "Nun sei - wie in der mittelfristigen Finanzplanung der Bundesregierung - einmal unterstellt, die gesamtwirtschaftliche Entwicklung gleiche bis 1990 dem, was wir in den vergangenen drei Jahren registriert haben: Das reale Sozialprodukt steige Jahr für Jahr um 2,5%, die Jahresarbeitszeit nehme jährlich um 0,5% ab. In solcher Konstellation würde die Erwerbstätigenzahl kontinuierlich zunehmen. Allerdings bliebe die Arbeitsmarktbi-
lanz auch am Ende dieses Zeitraums in einem deutlichen Ungleichgewicht, würde die Zahl der registrierten Arbeitslosen noch immer nicht wesentlich unter der 2-Millionen-Grenze liegen."

Das IAB fährt fort: "Dies ist freilich nur ein Rechenmodell. Aller bisherigen Erfahrung nach ist einerseits kaum davon auszugehen, daß die Wirtschaft über einen so langen Zeitraum hinweg störungsfrei expandiert. Wahrscheinlicher sind zwischengelagerte Rezessionsphasen, die das Expansionstempo bremsen und den Abbau der Arbeitslosigkeit behindern. Andererseits ist dies alles aber nicht zwangsläufig. Modellrechnungen beschreiben keineswegs unausweichliche Entwicklungen. Im Gegenteil: Sie sollen aufzeigen, welche Gefahren drohen und wie man ihnen begegnen kann. Das heißt in diesem Falle: Noch auf Jahre hin bedarf es großer Anstrengungen, um durch kräftiges und strukturell akzeptables Wirtschaftswachstum, aktive Arbeitsmarktpolitik und durch deutliche Arbeitszeitverkürzung eine Arbeitskräftenachfrage auf dem Arbeitsmarkt zu erzeugen, die uns einem befriedigenden Beschäftigungsstand näher bringt" (3).

Diese Sätze warnen davor, die Massenarbeitslosigkeit als zwangsläufiges Schicksal hinzunehmen; sie warnen vor politischen Versäumnissen, die die Lebensperspektive ganzer Generationen belasten würden, und sie appellieren an die Bereitschaft von Politik und Gesellschaft zu "großen Anstrengungen", damit wir einen befriedigenden Beschäftigungsstand erreichen.

Arbeitslosigkeit als Folge politischer Versäumnisse

Ich will nun die Auffassung begründen, daß es wirtschaftspolitische Versäumnisse von Bundesbank und Bundesregierung in den Jahren seit 1980 gewesen sind, die das rasche Ansteigen der Arbeitslosigkeit seit Anfang der 80er Jahre und ihren unvermindert hohen Stand in der Gegenwart verursacht haben. Hinzu traten Versäumnisse der Arbeitszeitpolitik, begründet in der uneinsichtigen Haltung der Arbeitgeberverbände, die eine Unterschreitung der 40-Stunden-Woche zum tarifpolitischen Tabu erklärt haben, so daß mit dem Erreichen der 40-Stunden-Woche nach der Mitte der 70er Jahre (also gerade mit dem Ansteigen des Erwerbspotentials infolge der demographischen Bewegung und in der weltweit anhaltenden Rezession nach dem 1. Ölpreisschock!) die Verkürzung der Arbeitszeit fast zum Stillstand kam.

Ich werde im folgenden nur über Versäumnisse der Wirtschaftspolitik von Bundesbank und Bundesregierung sprechen, nicht über die Versäumnisse der Arbeitszeitpolitik. Ich schicke aber voraus, daß in einer Konzeption

zur Herbeiführung eines befriedigenden Beschäftigungsstandes - d.h. zur Verwirklichung des sozialen Grundrechts auf Arbeit - auch die Arbeitszeitpolitik einen gewichtigen Stellenwert haben muß (4).

Bundesbank: Politik des knappen Geldes und hoher Zinsen

Nach dem 2. Ölpreisschock, der nochmals eine Verdreifachung des Rohölpreises brachte, ging die Bundesbank 1979 zu einer Hochzinspolitik über, die sie bis in den Herbst 1982 unnachgiebig durchhielt. Der Diskontsatz wurde von 3% auf 4% (März 79), 5% (Juli), 6% (November), 7% (Februar 80), schließlich auf 7,5% (Mai 80) erhöht, der Lombardsatz im gleichen Zeitraum von 4% auf 9,5% angehoben. Auf diesem Niveau hielt die Bundesbank ihre Zinsen mehr als 2 Jahre fest. Verschärfend kam hinzu, daß die Bundesbank vom Februar 81 bis Mai 82 grundsätzlich keinen Lombardkredit zum Lombardsatz gewährte, sondern nur in Einzelfällen Sonderlombard nach ihrem Ermessen einräumte. Im August 82 nahm sie ihren Diskont geringfügig auf 7% zurück (den Lombardsatz auf 8%), was eine eher symbolische als ökonomisch wirksame Maßnahme bedeutete. Erst im Herbst 1982 - inzwischen war die konservativ-liberale Regierung ins Amt gekommen - wurde der Diskontsatz auf 6% (Oktober 82) und weiter auf 5% (Dezember) und auf 4% (März 83) gesenkt; der Lombard wurde im gleichen Zeitraum bis auf 5% zurückgeführt.

Es war offensichtlich, daß diese Hochzinspolitik den binnenwirtschaftlichen Erfordernissen völlig zuwiderlief: Am Beginn der Rezession wurde der Kredit verteuert, im Fortgang der Krise wurde er weiter verteuert. Mit diesen und anderen restriktiven Maßnahmen wurde die mengenmäßige Geldversorgung (Zuwachs der Zentralbankgeldmenge) in den Jahren 1980 und 1981 von der Bundesbank sogar noch unter dem unteren Rand des geplanten knapp bemessenen Zielkorridors gehalten.

Die Bundesbank gab zwei Begründungen für ihre Politik des knappen Geldes und hoher Zinsen. Das erste Argument war außenwirtschaftlicher Art. Infolge des Ölpreisschocks wurde die Leistungsbilanz der Bundesrepublik vom 2. Quartal 79 bis zum 3. Quartal 81 defizitär. Die defizitäre außenwirtschaftliche Situation hielt also infolge der hohen internationalen Konkurrenzfähigkeit der Bundesrepublik nur kurzfristig an.

Weil aber eine derartige Situation für die Bundesrepublik völlig ungewohnt war, veranlaßte sie die Bundesbank zu einer übermäßigen währungspolitischen Reaktion. Um nämlich das Leistungsbilanzdefizit auszugleichen, strebte die Bundesbank langfristige Kapitalimporte an, die durch hohe Zinsen attraktiv gemacht werden sollten.

Die geldpolitische Alternative wäre gewesen: Durch ein niedriges Zinsniveau eine Abwertung der DM herbeizuführen, damit die Bedingungen für die Ausfuhr zu verbessern und auf diesem Weg das Leistungsbilanzdefizit zurückzuführen. Dieser Weg wäre durchaus marktkonform gewesen, denn bei Leistungsbilanzdefizit muß eine Währung am Devisenmarkt schwächer notieren, damit eine Veränderung der außenwirtschaftlichen Waren- und Leistungsströme bewirkt wird.

Das zweite Argument der Bundesbank für ihre Politik des knappen Geldes und hoher Zinsen bezog sich auf die Verhinderung einer Anschlußinflation im Gefolge des Ölpreisschocks. Die Bundesbank wollte keinen zusätzlichen Auftrieb des Preisniveaus durch den Ölpreisschock hinnehmen. Um also den "importierten Inflationsdruck" abzufangen, zielte sie auf eine entsprechende Verminderung des binnenwirtschaftlich verursachten Inflationsdrucks. Damit übersteuerte sie ihren restriktiven Kurs; mit der scharfen Verteuerung der kreditfinanzierten (Investitions- und Wohnungsbau-)Nachfrage überforderte sie die Flexibilität der Preise und Einkommen und führte einschneidende Auswirkungen auf Produktion und Beschäftigung herbei.

Einbruch der Beschäftigung

Die Zahl der beschäftigten Arbeitnehmer hatte von 1977 bis 1980 um 1 Mio. von 22 auf 23 Mio. zugenommen, die Zahl der Arbeitslosen war von 1 Mio. auf 0,8 Mio. (auf eine Arbeitslosenquote von 3,7%) gesenkt worden. Dies wurde erreicht im Vollzug des Programms für Zukunftsinvestitionen, mit dem Bund und Länder in diesem Vierjahreszeitraum ca. 20 Mrd. zusätzliche öffentliche Ausgaben für Zukunftsinvestitionen durchführten.

In den nun folgenden Jahren stieg die Zahl der Arbeitslosen um jährlich 0,5 Mio. bis auf 2,3 Mio. im Jahr 1983 an und verharret seitdem mit unwesentlichen Schwankungen auf diesem Niveau. Die Zahl der beschäftigten Arbeitneh-

mer sank von 23 Mio. (1980) wieder auf 22 Mio. (1983) und verharrete auch 1984 auf diesem Niveau. Seither steigt sie mit bescheidenen Zuwachsraten, die nie die Dynamik der Arbeitsplatzzuwächse zwischen 1977 und 1980 erreicht haben. 1986, im vierten Jahr der konjunkturellen Erholung, erreichte die Zahl der beschäftigten Arbeitnehmer knapp 22,5 Mio.

Ich merke noch an, daß von den 2,23 Mio. registrierten Arbeitslosen im Jahr 1986 etwa 1/4, nämlich 520 000 Personen, unter 25 Jahre alt waren. Die Arbeitslosenquote dieser Altersgruppe lag mit 9,7% deutlich höher als die gesamte Arbeitslosenquote (9%). Man kann sich wohl keine sozial schädlichere Form vorstellen, wie man junge Menschen auf ihr selbstverantwortliches Leben in der Gesellschaft vorbereitet, als indem man sie mit Jahren der Arbeitslosigkeit oder bloß kurzfristiger und perspektivloser Beschäftigung konfrontiert (5).

Die aktive Gewinnpolitik der letzten Jahre und die Steuerverzichte des Staates zugunsten der Unternehmen haben zwar eine Einkommensumverteilung bewirkt, die die beschäftigtenstrukturbereinigte Lohnquote (bei fiktiv konstant gehaltener Erwerbstätigenstruktur des Jahres 1960) - diese ist das Maß für die Verteilungsrelation zwischen Arbeit und Kapital - auf das Niveau von Anfang der 60er Jahre zurückgeführt hat. Diese Umverteilung hat aber nicht vermocht, dem privatwirtschaftlichen Investitionsprozeß eine Dynamik zu verleihen, die die Beschäftigungsprobleme deutlich und nachhaltig gemindert hätte. Vielmehr ging die enorme Gewinnverbesserung der Unternehmen in den vergangenen Jahren einher mit durchaus moderaten Zuwächsen der Ausrüstungsinvestitionen wie der Anlageinvestitionen insgesamt. Das deutet darauf hin, daß die konjunkturelle Erholung nicht von der Gewinnverbesserung und einer durch diese ausgelösten Investitionsdynamik getragen, sondern weitgehend durch die Exportnachfrage induziert war.

Dieses Ergebnis widerspricht den Verheißungen der Vertreter einer angebotsorientierten Wirtschaftspolitik, die durch Gewinnverbesserung einen von den privaten Investitionsentscheidungen getragenen dynamischen Aufschwung und ein längerfristiges kräftiges Wirtschaftswachstum erreichen wollen. Die These des Sachverständigenrats zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung, entscheidende Voraussetzung für die Rückgewinnung eines nennenswert höheren Beschäftigungsstandes sei

eine Verringerung des Lohnkostendrucks und eine Verbesserung der Unternehmensgewinne, hat sich im wirtschaftspolitischen Test nicht bewährt. Die "Voraussetzung" wurde zwar "lehrbuchhaft gut" verwirklicht, wie der Sachverständigenrat selbst in seinem Jahresgutachten 1984/85 feststellte; die in Aussicht gestellte Wirkung ist jedoch nicht eingetreten (6). Um so beeindruckender liest sich nach wie vor das Minderheitsvotum, mit dem Werner Glastetter schon 1980 die angebotsorientierten Empfehlungen der Ratsmehrheit in allen ihren Elementen einer fundierten Kritik unterzog und eine alternative Wirtschaftspolitik vorschlug (7).

Das Konzept einer alternativen Wirtschaftspolitik

Wie hätte eine alternative Wirtschaftspolitik konzipiert werden müssen, die die weltweiten Wirtschaftsprobleme nicht in Massenarbeitslosigkeit umsetzt?

Das Programm für Zukunftsinvestitionen, das sich bewährt hatte und das 1980 mit dem Einsetzen der Rezession auslief, hätte mit größerem Finanzvolumen und strukturpolitisch besser gezielt fortgesetzt werden müssen. Solche Programme lagen damals in ausgearbeiteter Form - inklusive der Finanzierungsvorschläge - vor (8).

Der Deutsche Gewerkschaftsbund forderte damals ein Programm von 50 Mrd. DM zusätzlicher Ausgaben von Bund und Ländern in einem Zeitraum von 5 Jahren zur Umsteuerung unserer Wirtschaft auf ein strukturell akzeptables "qualitatives" Wachstum, das veränderten Rahmenbedingungen und neuen Herausforderungen gerecht wird. Das Deutsche Institut für Wirtschaftsforschung (DIW) hatte schon früher für ein ähnliches Programm im Umfang von 100 Mrd. DM plädiert, das in einem Zeitraum von 7 Jahren abgewickelt werden sollte; vergleichbare Forderungen erhob die Arbeitsgruppe Alternative Wirtschaftspolitik in ihren Memoranden.

Bei diesen Vorschlägen ging es nicht um bloß kurzfristige und globale Schaffung zusätzlicher Nachfrage, die leicht in Mitnahmeeffekten der Unternehmen ("Strohfeuer") verpufft, sondern um eine längerfristig geplante und strukturpolitisch gezielte Veränderung von Produktions- und Beschäftigungsstrukturen im Zusammenhang mit der Erschließung neuer Nachfragebereiche. Für die Unternehmen würde eine solche Politik längerfristige Perspektiven für Absatz und Produktion eröffnen, wodurch die pri-

vate Investitionsneigung und Innovationsbereitschaft stabilisiert würden.

Das DIW schrieb damals: "Ohne die Erschließung neuer Nachfragebereiche kommen Strategien zur Wiedergewinnung der Vollbeschäftigung nicht aus. Sie müssen das fortsetzen, was im Programm für Zukunftsinvestitionen vorgezeichnet wurde. Die erforderlichen Größenordnungen setzen jedoch voraus, daß die Ziele weitgesteckt werden." (9) Als solche weitgesteckten gesellschaftlichen Ziele schlug das DIW damals einen Katalog vor, der heute gleichermaßen Geltung beanspruchen kann:

- Wiedergewinnung und Verbesserung der Umweltqualität (z.B. Sanierung der sog. "Altlasten", d.h. der ökologischen Erblast unserer Wirtschaftswunderjahre);
- Ausbau der Lebensqualität unserer Städte (z.B. Wohnumfeldverbesserung und Verkehrsberuhigung durch Ausbau des öffentlichen Personen-Nahverkehrs und von Radwegesystemen);
- Entwicklung und Durchsetzung neuer Technologien zur Einsparung und rationellen Verwendung von Energie (z.B. Nutzung der Wärmeenergie bei der Stromerzeugung durch dezentrale Kraft-Wärme-Koppelung und Ausbau von Fernwärmenetzen; Wärmedämmung von Altbauten);
- Maßnahmen zur sozialen Integration und besseren Versorgung von benachteiligten Gruppen unserer Gesellschaft (z.B. sozialpädagogische und berufsbildende Angebote für sog. "Problemgruppen" des Ausbildungsstellen- und des Arbeitsmarktes; familienentlastende und lebensbegleitende ambulante Hilfen für Behinderte und alte Menschen).

Ein strukturpolitisch so gezieltes Beschäftigungsprogramm könnte übrigens wichtige Weichen stellen, um die problematische hohe Exportabhängigkeit unserer Industrie abzubauen und Produktion und Beschäftigung vermehrt in binnenwirtschaftliche Bedarfsbereiche zu lenken. Die Exporte der Bundesrepublik sind pro Kopf der Bevölkerung gerechnet mehr als doppelt so hoch wie die Exporte Japans; entsprechend gesteigert ist das außenwirtschaftliche Beschäftigungsrisiko. Unser längst strukturell gewordenen außenwirtschaftliches Ungleichgewicht in Form anhaltender Leistungsbilanzüberschüsse ist eine Quelle der sich verschärfenden weltwirtschaftlichen Spannungen,

die sich in handelspolitischem Protektionismus und währungs-
politischen Turbulenzen äußern. Ist es nicht sinn-
voller, Produktion vermehrt in solche binnenwirtschaft-
liche Bedarfsfelder zu lenken, die unsere Lebensquali-
tät unmittelbar verbessern, als weiterhin Vermögen in
Form von Forderungen gegen das Ausland zu schaffen? (10)

Ein derartiges Programm würde zum einen durch kreislauf-
induzierte Selbstfinanzierungseffekte finanziert, die
auf etwa 50% der Ausgabensumme geschätzt werden: Durch
die zusätzliche öffentliche Nachfrage entstehen auch zu-
sätzliche Einnahmen der öffentlichen Haushalte, die zu-
gleich von Ausgaben entlastet werden, die sie andern-
falls zur Finanzierung von Arbeitslosigkeit aufbringen
müßten. Zum anderen müßte ein derartiges Programm natür-
lich durch steuerliche Maßnahmen und durch zusätzliche
öffentliche Verschuldung finanziert werden.

Bundesregierung: Haushaltskonsolidierung durch Sozial- abbau

Die sozial-liberale Bundesregierung hat 1980 diesen Weg
nicht gesucht. Sie hat nach der Bundestagswahl im Herbst
1980 unter dem Druck des liberalen Koalitionspartners
und großer Teile der öffentlichen Meinung im Vertrauen
auf die Selbstheilungskräfte der Marktwirtschaft die
Wende zu einer angebotsorientierten Wirtschaftspolitik
eingeleitet, wie sie auch von der Bundesbank und von
der Mehrheit des Sachverständigenrats zur Begutachtung
der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung gefordert wurde.

Im Vollzug dieser Wende erhöhte sich zunächst die Ver-
schuldung der öffentlichen Haushalte und rezessionsbe-
dingte Mindereinnahmen von Steuern und Sozialversiche-
rungsbeiträgen und durch Mehrausgaben für die Finanzie-
rung von Arbeitslosigkeit (Arbeitslosengeld, Arbeitslo-
senhilfe, Sozialhilfe). Der öffentliche Gesamthaushalt
wies 1981 einen Finanzierungssaldo von -63 Mrd. DM auf.
(Zur Orientierung: 1986 betrug dieser Finanzierungssal-
do -31,5 Mrd. DM, eine Größenordnung, die - aus Gründen,
die ich gleich darlegen werde - inzwischen als "normal"
angesehen wird.)

Nun ist es ein grundlegender Unterschied, ob eine der-
artige öffentliche Verschuldung ex ante, geplant einge-
gangen wird, um damit Arbeitsplätze zu finanzieren und
die Produktionsstruktur auf einen qualitativen Wachs-
tumspfad umzusteuern, oder ob der öffentliche Haushalt

ex post, ungeplant in Form von Nachtragshaushalten in
eine solche Verschuldung gezwungen wird, um rezessions-
bedingte Mindereinnahmen auszugleichen und entstandene
Arbeitslosigkeit zu finanzieren.

Auf die entstandene Situation reagierte die Bundesregie-
rung mit Maßnahmen des Sozialabbaus, die nun mit einem
scheinbar unausweichlichen Zwang zur Haushaltskonsoli-
dierung begründet wurden. Diese Maßnahmen wurden von
der sozial-liberalen Regierung 1981 eingeleitet und -
vom Herbst 82 an - von der konservativ-liberalen Regie-
rung mit zusätzlichen Akzenten versehen energisch fort-
geführt.

Ich nenne exemplarisch das Arbeitsförderungskonsolidie-
rungsgesetz der sozial-liberalen Regierung von 1981,
das einen Kahlschlag für den ganzen Bereich arbeits-
marktpolitischer Maßnahmen der Bundesanstalt für Arbeit
brachte. Durch diese Einschnitte bei Arbeitsbeschaf-
fungsmaßnahmen (ABM-Stellen), Maßnahmen der beruflichen
Weiterbildung und der beruflichen Wiedereingliederung
erhöhte sich natürlich die Zahl der Arbeitslosen. Also
wurden in zweiten Schritt die Anspruchsvoraussetzungen
für den Bezug von Arbeitslosengeld verschärft und die
Leistungen für Anspruchsberechtigte verringert. Dadurch
wurden aber wieder mehr Menschen zu Sozialhilfeberech-
tigten gemacht. Also wurden im dritten Schritt in den
Jahren 1982 und 1983 die Sozialhilfesätze real gekürzt.
Durch diese Politik wurden Minderheiten erbarmungslos
an den Rand der Gesellschaft in eine "neue Armut" ge-
drängt und entmutigt (11).

Ein anderes Beispiel ist etwa die Streichung des Schü-
ler-Bafög und die volle Umstellung des Studenten-Bafög
auf Darlehen durch die konservativ-liberale Regierung.
Diese Privatisierung der Ausbildungskosten schreckt vie-
le der noch anspruchsberechtigten Kinder aus einkommens-
schwachen Familien von der Aufnahme eines Studiums ab;
nach Untersuchungen des Deutschen Studentenwerks verän-
dert sich die soziale Schichtung der Studienanfänger
seither eindeutig zugunsten von Kindern aus der Ober-
schicht.

Ganz auf der Linie eines solchen Abbaus egalitärer (d.h.
auf Verminderung von Chancenungleichheit gerichteter)
sozialstaatlicher Maßnahmen liegt übrigens die 1985 von
der konservativ-liberalen Regierung vorgenommene Wieder-
einführung der steuerlichen Kinderfreibeträge, die erst
1975 - damals auf Beschluß aller Fraktionen des Bundes-

tages - durch ein allgemeines Kindergeld ersetzt worden waren. Während das einkommensunabhängige Kindergeld die Erziehungsarbeit aller Erziehenden in gleicher Weise unterstützt, bevorteilt der staatliche Steuerverzicht durch Kinderfreibeträge die Bezieher hoher Einkommen.

Magische Rechenkünste des Sachverständigenrates

Ich sprach vorhin von dem scheinbar unausweichlichen Zwang zur Haushaltskonsolidierung, unter dem dieser Sozialabbau in den Haushaltsjahren 1982-84 exekutiert wurde. Der Sachverständigenrat hat die Größenordnung dieses Konsolidierungsbedarfs im Jahr 1981 mit 40 Mrd. DM errechnet, um den das Defizit des öffentlichen Gesamthaushalts (Bund, Länder, Gemeinden) zurückzuführen war, wollte man nicht auf Dauer oberhalb der in einem früheren Bezugszeitraum in Kauf genommenen Neuverschuldung der öffentlichen Hand bleiben.

Als Bezugszeitraum wählte der Sachverständigenrat damals die durchschnittlichen Ausgaben-, Einnahmen- und Kreditfinanzierungsquoten der öffentlichen Haushalte in den Jahren 1966 bis 1977 ohne das Krisenjahr 1975. Er erklärte also das Krisenjahr 1975 mit seiner sehr hohen Kreditfinanzierungsquote zum anomalen Jahr und schloß es aus der Berechnung der Durchschnitte aus, dagegen wurden die vielen Jahre günstiger Konjunktur und niedriger staatlicher Kreditfinanzierung nach 1966 in die Trendbestimmung einbezogen. Für diesen Bezugszeitraum ermittelte der Sachverständigenrat eine konjunkturneutrale (d.h. um auslastungsbedingte Steuerminder- oder mehreinnahmen bereinigte) Normalverschuldung des öffentlichen Gesamthaushalts in Höhe von 1% des Produktionspotentials (12).

Sieht man dagegen die Krise 1974/75 als Ausdruck eines Strukturbruchs an, nach dem die ökonomische Entwicklung anders verläuft als zuvor, so kann man nicht die Werte der späten 60er Jahre für die Bestimmung eines aktuellen Trends heranziehen und kann auch nicht das Krisenjahr 1975 als anomal erklären; man muß vielmehr davon ausgehen, daß - nach dem Ende der Nachkriegsprosperität - Krisen wie 1975 für die Entwicklung des Kapitalismus wieder normal geworden sind und daher in eine aktuelle Trendbestimmung einbezogen werden müssen.

Nun will freilich auch der Sachverständigenrat seinen Bezugszeitraum, an dem er seinen etwaigen Konsolidie-

rungsbedarf mißt, aktualisieren. In seinem letzten Jahresgutachten wählt er das Jahr 1985 als neues Basisjahr: "Aus heutiger Sicht bietet sich das Jahr 1985 als neues Basisjahr an. Die Volkswirtschaft befand sich 1985 mitten im Aufschwung, der Auslastungsgrad der Kapazitäten war vom langjährigen Durchschnitt nicht weit entfernt. Das Jahr war frei von inflatorischen Spannungen. Es wurden keine finanzpolitischen Entscheidungen wirksam, ..." (13)

Der Sachverständigenrat hat also wieder die Krisenjahre 1980 und folgende als anomal erklärt und aus der Berechnung einer gegenwartsnahen Basis herausgenommen: "Die Jahre von 1980 bis 1982 mit ihren ... außergewöhnlich hohen Staatsausgaben, Mindereinnahmen und Haushaltsdefiziten hätten die Basisquoten verzeichnet und als Maßstab unbrauchbar gemacht." (14) Er wählt als neue Basis ein Jahr konjunktureller Belebung, wenn auch keineswegs befriedigender Beschäftigung, bestimmt den Finanzierungssaldo des öffentlichen Gesamthaushalts dieses Jahres als konjunkturneutral und errechnet daraus eine neue Normalverschuldung des öffentlichen Gesamthaushalts, die nun 1,5% des Produktionspotentials (28 Mrd. DM) beträgt. Die Normalverschuldung wird damit gegenüber dem früheren Bezugszeitraum, in dem sie 1% des Produktionspotentials betragen hatte, um 50% erhöht. Nach dem alten Maßstab wäre der Finanzierungssaldo des öffentlichen Gesamthaushalts 1985 also keineswegs "normal" gewesen; andererseits hätte nach dem neuen Maßstab der Konsolidierungsbedarf 1981 nicht 40 Mrd. DM sondern ca. 30 Mrd. DM betragen. Wie fragwürdig sind doch die Grundlagen, auf denen die Urteile des reinen Sachverständes verkündet werden (15).

Maßstäbe von gestern für die Herausforderungen von heute?

Es bleibt also die Frage, ob der Sachverständigenrat mit seiner wundersamen Rechenmagie einen sinnvollen Maßstab für die Beurteilung eines "normalen" Verschuldungsrahmens und konjunktureller Impulse der öffentlichen Haushalte bestimmt hat, oder ob ein sinnvoller Maßstab gerade die Einrechnung der Krisenjahre in den Basiszeitraum erforderlich gemacht hätte. Das Jahr 1985 kann angesichts hoher Arbeitslosigkeit, fortdauernder Unterlastung der Sachkapazitäten und eines gravierenden außerwirtschaftlichen Ungleichgewichts keineswegs als spannungsfreies Basisjahr ausgezeichnet werden.

Der Sachverständigenrat hat einen Maßstab gesetzt, der den Bedingungen und Herausforderungen der Gegenwart nicht angemessen ist. Angesichts

- hoher Arbeitslosigkeit, labiler Konjunktoren und tendenziell schwacher Kapazitätsauslastung;
- weltwirtschaftlicher Turbulenzen, in denen der Kurs der Leitwährung wie ein Jo-Jo auf und ab geht (16);
- neuer und dringender öffentlicher Bedürfnisse zur Sicherung der Qualität des Lebens

sind nicht nur kurzfristig-konjunkturell sondern längerfristig-strukturell neue Aufgaben der Öffentlichen Haushalte zur Förderung und Stabilisierung eines qualitativen Wachstumspfades entstanden (also Stabilisierungs- und Allokationsaufgaben). Diese Aufgaben müssen auch kreditfinanziert werden und begründen eine höhere "Normalverschuldung" als die früher gewohnte. Wenn wir längerfristig geplante Beschäftigungsprogramme zur Förderung eines qualitativen Wachstums auch mit höherer Verschuldung der öffentlichen Hand finanzieren, so leben wir nicht auf Kosten unserer Kinder, wie eine leichtfertige konservative Agitation behauptet hat, sondern wir treffen Vorsorge für die Lebensqualität unserer Kinder.

Anmerkungen:

- (1) H. George: Analyse der wichtigsten Ursachen der Arbeitslosigkeit und Vorschläge zur Eindämmung (1983), abgedruckt in U. Claußen (Hg.): Sozialstaat in der Klemme (SWI-Materialien 2), Bochum 1984, S. 32f.
- (2) "Späth: Wir müssen mit Arbeitslosigkeit leben", Frankfurter Rundschau vom 15.5.1985.
- (3) Autorengruppe: Zur Arbeitsmarktentwicklung 1986/7. Entwicklungstendenzen und Strukturen, MittAB 3/1986, S. 356.
- (4) Siehe S. Katterle: Arbeitszeitverkürzung - ein beschäftigungspolitisches Instrument, Christ und Sozialist 2/1984.
- (5) Siehe K. Schober: Aktuelle Trends und Strukturen auf dem Teilarbeitsmarkt für Jugendliche, MittAB 3/1986.
- (6) Siehe auch K.-P. Schmid: Gütesiegel für Resignation. Dem Sachverständigenrat fällt zum Thema Arbeitslosigkeit nichts mehr ein, Die Zeit Nr. 49/1985.

- (7) Sachverständigenrat zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung: Jahresgutachten 1980/81, Tz 495ff (Minderheitsvotum W. Glastetter).
- (8) In "Christ und Sozialist" wurde seinerzeit über diese Konzepte einer alternativen Wirtschaftspolitik berichtet; siehe S. Katterle: Probleme der Vollbeschäftigung in den 80er Jahren, Christ und Sozialist 1/1981; ders.: Arbeitslosigkeit - Ursachen und Perspektiven, Christ und Sozialist 2/1982.
- (9) Eine mittelfristige Strategie zur Wiedergewinnung der Vollbeschäftigung, DIW-Wochenbericht 15/1978, S. 153.
- (10) Siehe H. Schmidt: Wenn der Erfolg zur Gefahr wird, Die Zeit Nr. 45/1985.
- (11) Siehe dazu kirchlicher Dienst in der Arbeitswelt: Arbeit in einer reichen Gesellschaft. Ursachen und Trends der neuen Armut, epd-Dokumentation 14/1986; Diakonisches Werk der Ev. Kirche von Westfalen: Zur gegenwärtigen sozialpolitischen Entwicklung in der Bundesrepublik Deutschland, dokumentiert in U. Claußen (Hg.): Die im Dunkeln sieht man nicht, Bochum 1985; W. Adamy, J. Steffen: Arbeitslos gleich arm, WSI-Mitteilungen 10/1984.
- (12) Das Produktionspotential ist das fiktive Sozialprodukt bei Vollausslastung der Kapazitäten. Der Sachverständigenrat errechnet es aus dem Sachanlagevermögen und der Kapitalproduktivität bei Vollausslastung dieses Bestands. Er wählt also einen kapitalorientierten Ansatz, der lediglich auf die Auslastung des Sachanlagevermögens, nicht aber des Arbeitsangebots abstellt.
- (13) Sachverständigenrat zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung: Jahresgutachten 1986/87, Tz. 142.
- (14) ebenda, Tz. 141. Dagegen bezieht der Sachverständigenrat in seine Berechnung eines "langfristigen Durchschnitts" der Kapazitätsauslastung die Jahre krisenbedingt hoher Unterauslastung wie 1975 und 1980 und folgende ein, die den Durchschnitt natürlich absenken (siehe ebenda, Anhang IV A). Das ist insofern fragwürdig, als er diesen langfristigen Durchschnitt offensichtlich als Orientierungswert für eine "befriedigende" oder "normale" Kapazitätsauslastung behandelt, denn er beurteilt die aktuelle Auslastung im Jahr 1985 (95,4%) anhand dieses langfristigen Durchschnitts (96,5%). Bisher hatte der Sachverständigenrat dagegen einen Auslastungsgrad von 97,25% als "normal" angesehen. An dieser alten Norm gemessen hätte er auch 1985 eine deutliche Unterauslastung der Kapazitäten konstatieren müssen.

(15) Siehe dazu Th. Thormälen, H.-B. Leibinger: Sachverständigenrat: Zahlenmagier am Budget, Wirtschaftsdienst 1/1987.

(16) Dadurch wird die weltweite Währungsspekulation mit Geldvermögen angeregt, nicht aber die Investition in Sachvermögen. Langfristige Planungen exportorientierter Unternehmen werden erschwert, die Geschäfte von Rentiers werden erleichtert.

Marie Hirsch

DEMOKRATISCHER SOZIALISMUS IM BLICKFELD DER BIBLISCHEN RELIGION.

ZU EDUARD HEIMANNS SOZIALPHILOSOPHIE.

Eduard Heimann (1889-1967), führendes Mitglied des Berliner Kreises der Religiösen Sozialisten während der Zeit der Weimarer Republik, war ein langjähriger Freund Paul Tillichs. Auch während der Jahre ihrer Emigration in den USA seit 1933 blieb diese Freundschaft unangetastet. Heimann hat wesentliche Gedankenlinien Tillichs in den Bereich der Sozialwissenschaften übertragen. Über den Berliner Kreis vor 1933 und Heimanns Wirken in ihm und innerhalb der damaligen sozialistischen Bewegung sei auf die kurzen Anmerkungen Siegfried Katterles - in seinem Aufsatz für das Taschenbuch "Reliöser Sozialismus und Wirtschaftsordnung" (Gütersloh 1980) - "Eduard Heimanns Beitrag zur Neuorientierung der Wirtschaftsordnung" hingewiesen. Diesem Aufsatz von Katterle und den Ausführungen von Werner Glastetter über "Problematisierung und Neuorientierung der Wachstumskonzeption" im gleichen Buch bin ich sehr zu Dank verpflichtet. Da ich mich jedoch im Schwerpunkt auf die letzte große Veröffentlichung Heimanns "Soziale Theorie der Wirtschaftssysteme" (1963) beziehe, hoffe ich, eine sinnvolle Ergänzung zu Katterles damaligen Ausführungen geben zu können. Im Frühjahr dieses Jahres jährte sich Heimanns Todestag zum zwanzigsten Male. Auch dies ist ein Anlaß - neben der Ehrung Tillichs 1986 - auch Heimanns in Dankbarkeit zu gedenken und sein Werk der Vergessenheit zu entreißen.

Wirtschaften ist Daseinsvorsorge. In den vormodernen Gesellschaften war sie keine eigenständige, von den übrigen gesellschaftlichen Bereichen getrennte Tätigkeit, sondern sie ist mit kulturellen Äußerungsweisen stark durchmischt; denn auch die vormodernen Gesellschaften

erzeugten einen Überschuß über das Mindestmaß der "Lebenshaltung" hinaus. Heimann beschreibt das Ineinander wirtschaftlicher und kultureller Tätigkeiten in vormodernen Gesellschaften, indem er ethnologische Quellen heranzieht und bezeichnet eine solche Gesellschaft als "voll-gerundetes Gesellschaftssystem" im Gegensatz zu den modernen Wirtschaftssystemen Kapitalismus und Kommunismus. Die These vom wirtschaftlichen Unterbau und dem kulturellen Überbau läßt Heimann - gegen Marx - als historische Richtigkeit für die kapitalistische und sowjetische Epoche, nicht aber als allgemeine Wahrheit gelten; denn auf Grund ethnologischer Forschungsergebnisse ist der Mensch ein "kulturelles Tier". Der von der kapitalistischen Marktwirtschaft geformte Mensch ist ein historisches Erzeugnis, nicht der "natürliche" Mensch. Mit dieser Aussage beruft sich Heimann auf Max Weber sowie die Ethnologie.

In dem vollgerundeten Gesellschaftssystem wird der Überschuß nicht für die Anfertigung besserer Produktionsmittel investiert, sondern für vielerlei Zwecke, zumeist kulturelle, verwendet, sobald die technische Entwicklung einen gewissen Stand erreicht hatte, der den Betroffenen einen für sie angemessenen Lebensunterhalt gestattete. Künstlerische Gestaltung gehörte zu den Verwendungszwecken des Überschusses. Das traditionell gewohnte Leben zwang freilich zu restriktiver Bevölkerungspolitik. Infektionskrankheiten und Epidemien verhinderten zusätzlich die Überbevölkerung.

Die Gesellschaft mit ihren Zielsetzungen bestimmte auch das wirtschaftliche Handeln. Noch in der Hochkultur des europäischen Mittelalters unterstand das wirtschaftliche Verhalten gesellschaftlichen Zielsetzungen und Kontrollen, die sich z.B. im Bau der Dome und großer öffentlicher Bauwerke manifestierten. Heimann zeigt nun, wie sich die europäisch-amerikanische Zivilisation allmählich von übergeordneten Zielsetzungen loslöst (emanzipiert) und das Wirtschaftssystem autonom wird. Die handwerkliche Tradition des Mittelalters mit der Herrschaft des qualitativen Denkens geht ganz allmählich in das quantitative Denken über. Der in den Dombau investierte Überschuß an Arbeit und Materialien geht allmählich in die Verwendung für den Bau von Maschinen und Fabriken über, freilich nach zwei bis drei Jahrhunderten des Übergangs. Der Handelskapitalismus, der außerhalb der städtischen Handwerkstradition sich an bestimmten Orten konzentrierte, verwendete den Überschuß zur Zeit der Renaissance noch in

kulturelle Tätigkeit, in die Förderung der Kunst.

Heimann stellt nun die Entstehung des modernen automomen Wirtschaftssystems aus seinen maßgebenden Elementen dar. Dabei werden die übergreifenden Elemente des autonomen Wirtschaftssystems (institutionalisierte Wissenschaft und ihre technische Anwendung, rationale Rechnungslegung und die schützende und fördernde merkantilistische Einflußnahme des absolutistischen Staates) von den speziellen Antrieben des Kapitalismus unterschieden. Zu diesen Antrieben gehört zweifellos die puritanische Ethik. Heimann steht in dem wissenschaftlichen Streit auf der Seite Max Webers, räumt aber ein, daß sich auch andere Erklärungsgründe finden, je nachdem wie man den Kapitalismus definiert. Daß auch das Machtmotiv eingeführt wird, erweist sich als besonders fruchtbar. Sodann wird die Beschreibung der besonderen kapitalistischen Institutionen Privateigentum und Aktiengesellschaft, Markt, sowie Konkurrenz und Monopol in ihren sich wandelnden Funktionen vorgenommen.

Es ist Heimanns grundlegende These, daß die Reform des Kapitalismus durch die Errichtung des Sozialstaates das Weiterleben des Systems ermöglicht hat. Die Investition des Überschusses und die dadurch bedingte Expansion infolge von Akkumulation hätte wegen der sozialen Krise, die sich aus dem Charakter der Lohnarbeit als Kostenfaktor, also aus der "Verdinglichung" der Arbeit, ergab, zum Zusammenbruch des Systems geführt. Der "reformierte Kapitalismus" jedoch hat es mit seinen Systemen der sozialen Sicherung außerdem erreicht, daß durch die Anwendung der modernen Naturwissenschaft in der Medizin Krankheit - soweit sie als Infektionskrankheit vermeidbar ist - wirksam bekämpft werden kann. Heimann widmet der Sowjetgesellschaft eine ausführliche Analyse. Er stellt fest, daß auch sie ein autonomes Wirtschaftssystem darstellt, das sich - ähnlich dem Kapitalismus - vorrangig ökonomischen Wachstumszielen verpflichtet hat, sofern nicht militärische Zwänge das Wohlstandsstreben hemmen. Das Fehlen liberaler Freiheitsräume führt Heimann zur kritischen Beurteilung des Sowjetsystems.

Die Grundthese, daß die normalerweise allem Wirtschaften zugrundeliegende Knappheit an Arbeitsleistungen - dies war der Sachverhalt in der bisherigen Geschichte, der zur Knappheit in der Erzeugung von Gütern, gemessen an den menschlichen Bedürfnissen, führte - durch den expansiven Charakter des kapitalistischen Systems beseitigt

ist (für die vom Kapitalismus beherrschte Welt), sieht Heimann in der modernen Konsum- und Überfluß-Gesellschaft bestätigt. Seiner Auffassung nach ist nunmehr der Sättigungspunkt erreicht, wo der durch die ständige Expansion erzielte Überfluß zur Vermeidung eines Zusammenbruchs in Sinnlosigkeit umzuschlagen droht.

Heimann sieht klar die Ambivalenz des kapitalistischen Systems: An seinem Anfang sagten die Puritaner, sie investierten ihren in Profit verwandelten Überschuß weiter - "zur Ehre Gottes", was immer sie sich darunter vorstellen mochten. Heimann weist auf den im Lukas-Evangelium verzeichneten Auftrag an die Christen hin, die Hungrigen zu sättigen und die Kranken zu heilen. Das emanzipierte, autonome, von allen übergreifenden Werten losgelöste Wirtschaftssystem hat - vermutlich ohne Bewußtheit - dazu verholfen, diesen Auftrag zu erfüllen. Heimann ist sich dessen bewußt, daß sein Programm, die überschäumende Konsumgesellschaft zum Maßhalten aufzurufen und ihren Apparat - zumindest teilweise - auf kulturelle Zielrichtungen und die Erfüllung qualitativer Aufgaben umzustellen, zunächst wenig Zustimmung finden wird. Das gilt auch für die Gewerkschaften. Das System ist so stark auf die Erwartung von qualitativem Wachstum eingestellt, daß es zur Berücksichtigung solcher Forderungen gar nicht fähig ist. Nur eine dauernde Krisensituation könnte ein Umdenken und Umbauen bewirken.

Seit Heimanns Tod ist die zu seinen Lebzeiten sich erst ankündigende Einführung neuer Technologien in vollem Gange. Die neue industrielle Revolution wird - im Hinblick auf die Wirtschaft - einen neuen Höhepunkt "quantitativen Denkens" bringen. Sie wird in Wirtschaft und Verwaltung schematische Arbeitsleistungen durch Computer ersetzen und zur Schaffung technologischer Arbeitslosigkeit erheblich beitragen. Lediglich die geringe Geburtenrate kann von demographischer Seite noch Entlastung bringen.

Die von Heimann festgestellte autonome Herrschaft des Wirtschaftssystems Kapitalismus (das sowjetische Modell ist ein Spiegelbild in einem anderen Rahmen) zeigt sich gegenwärtig auch in dem stürmischen Experimentieren mit neuen Technologien - ohne Rücksicht auf etwaige soziale oder humane Folgen ("Künstliche Intelligenz", "Gen-Technologie").

Heimann fordert nichts Geringeres als die Unterstellung

des gegenwärtig völlig autonomen Wirtschaftssystems unter humane Zielsetzungen der Gesamtgesellschaft. Dies war die Situation bis zum Ende des Mittelalters. Wo sind aber - im Zeitalter des Pluralismus - die Zielsetzungen der Gesamtgesellschaft? Es gibt auch heute die aus der biblischen Religion stammenden - durch die Aufklärung zwar säkularisierten, jedoch nicht aufgehobenen, teilweise sogar verstärkt anerkannten - Werte, die aus der Formulierung der Menschenrechte hervorgehen und zum Teil in den Verfassungen der westlichen Länder verankert sind. Richtig verstanden, wären sie geeignet, aus der sinnlosen, zerstörerischen Wachstumsideologie für Produktionserweiterung (bei stagnierender und zurückgehender Bevölkerungszahl der westlichen Welt) herauszuhelfen und dadurch zugleich die ökologische Notsituation zu entschärfen. Die ökologische Krise hat sich zum Zeitpunkt von Heimanns Tod in der Erkenntnis der (westlichen) Industriegesellschaft auch erst angekündigt. Es war die Zeit der Veröffentlichungen des Clubs von Rom erst angebrochen. Möglicherweise verhilft die ökologische Dauerkrise, verbunden mit andauernder Massenarbeitslosigkeit, zur besseren Einsicht in die Verfehltheit einer schematischen quantitativen Wachstumsideologie. Der ungezügelte Drang zur ständigen Produktionserweiterung ist genau so wie das ungezügelte Streben, alles irgendwie Machbare auch zu machen - ohne Rücksicht auf humane Maßstäbe und auf den Zustand der Natur (es gibt in der Genesis auch das Gebot der Bewahrung) - im Blickfeld der biblischen Religion ein ständiger Verstoß gegen das erste Gebot, keine anderen Götter zu haben; denn die Beachtung dieses Gebotes ist im biblischen Verstande zugleich die Beachtung der Weisungen der Gerechtigkeit, d.h. die Beachtung der Rechte der Mitmenschen und der Mitgeschöpfe.

Heimanns Forderung, das Wirtschaftssystem der Gesamtgesellschaft und ihren Zielsetzungen einzuordnen wäre ein Zustand, den Tillich Theonomie nennen würde - im Gegensatz zu Autonomie und Heteronomie. Heimann spricht von einer Theologie der Gesellschaft im Vergleich zu einer Soziologie der Religion. Dies setzt ein Umdenken in wesentlichen Bereichen voraus. Zunächst gälte es, das System vom Wachstumszwang in quantitativer Hinsicht zu befreien. Mit dieser letzten großen Veröffentlichung - es folgt noch ein kleines Buch mit einigen allgemeinverständlichen, eher theologischen, Betrachtungen, das ausdrücklich den Titel "Theologie der Geschichte" trägt - hat Heimann dem Religiösen Sozialismus einen großen

Dienst geleistet. Er hat ein nicht nur theoretisches, sondern auch praktisches Modell vorgestellt, das sich zum Ziel setzt, dem religiösen Erbe unserer Kultur wieder einen gewissen Einfluß auf die Gestaltung der Gesellschaft zurückzugeben, den sie bis zum Beginn der Neuzeit besessen hat; daß dies in anderer Weise sich vollziehen muß als im Mittelalter, versteht sich von selbst. Es kommt auf die Stärkung neuer Antriebe an. Hier liegt eine große Aufgabe für uns. Wie werden wir ihr gewachsen sein?

Klaus A. Baier

KALKUTTA - HOMMAGE AN EINE STADT

Kalkutta läßt keinen kalt. Kann denn niemand über diese Stadt erzählen, ohne zugleich zu bekennen, was ihn bewegte, als er da war? Ingeborg Drewitz faßt ihre Irritation in drei Worten zusammen: "Calcutta, oh Calcutta!". Viel mehr sagt sie auch auf den folgenden Seiten ihres Tagebuches nicht. Hans Walter Berg schwelgt in Superlativen: Hie die "vielen hunderttausend 'Straßenpenner'" (da denkt der deutsche Leser doch gleich an "A-Soziale"), dort die tagelange luxuriöse Hochzeitsfeier für die Kinder eines Textilfabrikanten und eines Zucker-Industriellen (allein für das Quartier der Gäste hätten 30 000 Mark pro Nacht bezahlt werden müssen; da denkt man eher: "Alle Achtung!"). Berg schüttelt den Kopf über die "funktionierende Anarchie". Und Günter Grass schreibt in seinem "Butt": "... diese bröckelnde, schorfige, wimmelnde, ihren eigenen Kot fressende Stadt ...". Ein "Haufen Scheiße, wie Gott ihn fallen ließ und Kalkutta nannte". Dr. Machwe, Direktor des "Indian Institut for Modern Language" konnte seine Empörung nur schlecht verbergen als er Grass zitierte. Ob ich das gelesen hätte? Ich hatte. Und ich erinnere mich, daß ich bei meinem ersten Besuch hier vor sieben Jahren gekotzt habe, eine ganze Nacht erbrach, was ich nicht verkräftete: nämlich Menschen zu sehen, die im Abfall leben. Dr. Machwe wünschte Günter Grass, er möge einmal längere Zeit in Kalkutta verbringen, dann würde er spüren, was jeder hier weiß: Delhi is proud, Bombay is rich, Calcutta has a heart. Grass lebte neulich noch in Kalkutta, in Salt-Lake-City, draußen 15 Kilometer vor der Stadt in einem modernen Vorort, eine gute Adresse. Die Zeitungen Kalkuttas berichteten wiederholt über ihn. Jetzt ist er zurück, war

im "Telegraph" zu lesen. Ob er seine Meinung geändert hatte, stand da noch nicht.

Aber Kalkutta hat sich verändert. Zumindest äußerlich. Die Stadt sei todkrank, schrieb vor Jahren ein indischer Journalist. Und noch kürzlich behauptete Rajiv Gandhi, sie sei eine sterbende Stadt. Auch wenn er damit der Linkskoalition West Bengals eine ausweichen wollte, um die Chancen seiner Congress-Partei (I) in der Landtagswahl am 24./25. März zu verbessern, vor 4 Jahren noch hätte ich wahrscheinlich zustimmend genickt. Jetzt, 1987, erkannte ich manchen Ort Kalkuttas nicht wieder. Wo waren die "Überfälle" der Dienstmänner auf jeden Neuankömmling bei seiner Ankunft an der Howrah Station, dem Bahnhof Kalkuttas rechts des Hoogly? Wo die Unzahl der Bahnsteigschläfer, die Schar der bettelnden Kinder, die Gehsteighändler auf der Howrah Bridge, die jeden Zentimeter zum Warenhaus machten und alles verkauften, was "man" brauchte - vom halben Schnürsenkel bis zum Plastikschuh, vom Comic über göttliche Helden bis zum Weidenkorb? Stattdessen geordneter Verkehr; freilich immer noch abenteuerlich überladene Busse und LKW; aber sie fuhren, standen nur noch gelegentlich im traffic jam, nicht anders als bei uns zur Stoßzeit. Immer noch gesteckt volle Vorortbahnen - aber keine Menschentrauben mehr auf jedem Vorsprung. Die Stadtplaner haben Erstaunliches vollbracht. Es ist ihnen gelungen, aus einer Agglomeration von mehr oder weniger zufällig gewachsenen Stadtteilen und Straßen mit mangelhafter oder gar keiner Kanalisation, Stromversorgung und Abfallbeseitigung zumindest an zentralen Punkten eine im westlichen Sinne gestylte Stadt zu bauen. Das gefällt natürlich dem Kaufmann, der in Kalkutta investieren soll. Das gefällt dem Besucher, der voller Vorurteile nach Kalkutta kommt. Und es entkräftigt den Vorwurf, die Politiker täten nichts für die Stadt. Aber haben sie damit die eigentlichen Probleme Kalkuttas wirklich in den Griff bekommen? Sind sie vielleicht doch nur an den Rand gedrängt worden, heraus aus dem Gesichtsfeld des oberflächlichen Besuchers? Die Gehsteighändler sind noch da. Sie würden auch noch auf der Howrah Bridge sitzen, wenn nicht alle Stunde Polizisten mit langen Stöcken herbeieilten, um sie mit gezielten Schlägen zu vertreiben. Immer noch gibt es pavement dweller, jene Menschenbündel auf den Gehsteigen, eingewickelt in Tücher und Decken, um ein Feuerchen gekauerte Familien, Gestalten unter Plastikbahnen, die sie von der Mauer einer Einfriedung weggespannt und so zu zeltartigen Behausungen verwandelt haben. Aber auch immer

mehr stabilere Unterkünfte, Bretterbuden, Basthütten, Lattenverschlüge, Mattenzelte, Abfallhöhlen - schon besser als der nackte Gehsteig. Sie stehen in den jhupris, wilden Ansiedlungen auf freien Flächen, zum Beispiel neben Bahnlinien, in denen sich die Bewohner organisieren, um sich gegen von den Behörden geschickte Abrißkommandos zu wehren und um bescheidene infrastrukturelle Maßnahmen wie die Errichtung einer Wasserstelle zu kämpfen. Sie stehen in den squatters, Quartieren aus zumeist roh zusammengezimmerten Häuschen, oft mit eben hinreichender Wasserversorgung und den nötigsten hygienischen Einrichtungen ausgestattet. Auch hier noch leben die Bewohner auf Abruf. Denn das squatter ist kein genehmigter Wohnort - nur geduldet. Im Unterschied zu den zahlreichen Slums, die hier bustees heißen: ummauerter Wohnraum, Wasser, Strom, offene Kanalisation, von den Behörden registriert und gefördert als zur Zeit einzig mögliche Maßnahme zur Eindämmung des Elends und zur Schaffung von bescheidener Lebensqualität. Wer hier wohnt, ist schon so reich, daß er täglich zu Essen hat, ärztliche Versorgung in Anspruch nehmen und seine Kinder, wenigstens ab und zu, zur Schule schicken kann. Ohne die Initiative der jhupri- und squatter-Bewohner gäbe es weniger Slums in Kalkutta. Wie in anderen Städten Indiens hätten die Behörden die wilden Ansiedlungen am liebsten dem Erdboden gleich gemacht und ihre Bewohner irgendwo weit draußen vor der Stadt abgesetzt. "Die bustees nehmen zu!" Das ist hier kein Schreckensruf, sondern eher aufmunterndes Zunicken: "Es wird langsam besser." Mehr als drei Millionen Einwohner Kalkuttas leben nach neuester Statistik in Slums, je nach Schätzung ein Drittel oder ein Viertel der Gesamtbevölkerung. Um diese Zahl zu verstehen, muß man bedenken, daß die Bewohner der wilden Ansiedlungen in der Statistik nicht enthalten sind - sie wohnen ja offiziell gar nicht in Kalkutta. Aber sie kämpfen darum, einmal auch offiziell hier wohnen zu können - der Slum ist ihre große Hoffnung.

Auch jetzt läßt Kalkutta mich nicht kalt. Aber das konulsive Entsetzen von damals ist einem Staunen über Menschen hier gewichen, die - wenn man sie ernst nimmt und ihre Fähigkeiten zur Selbständigkeit fördert - aus dem "Grass'schen Scheißhaufen" langsamlangsam Heimat werden lassen - einen Ort, an dem sie nicht nur überleben, sondern leben können. Für die meisten von ihnen immer noch ein weiter Weg!

"Calcutta has a Heart"

Das Leben pulst in den kleinen Läden. Sie sind die Versorgungszellen dieses Stadtkörpers. Mitten im Getöse des Verkehrs, dem ohrenbetäubenden Hupen der Autos (immer öfter japanischer Bauart), dem Geratter und blechern Klappern der Busse, dem Schreien der Lautsprecher, die Wahlparolen verbreiten oder den neuesten Filmsong in ohrenbeißend verzerrter Weise, mitten in all dem Gerenne, Gewusel, Geschiebe und Geschrei sitzen die Budenbesitzer mit überkreuzten Beinen oder in der unnachahmlichen Hockstellung und warten auf Kundschaft. Und die ist da - so sehr, daß man Geduld haben muß, wenn man vorankommen will. Eisbuden, Früchteverkäufer, ihre Waren zu Pyramiden getürmt, Betelmixer, Textilshops, Backstuben, Schusterwerkstätten, Fahrradreparaturen, eine Arztpraxis, Astrologen, Gurkenstände, Kokosnußhändler - all das drängt sich in die Nischen zwischen den Wohnhäusern und Bürosilos, auf den Gehwegen und manchmal davor im Rinnsstein. Ein vielfältiges Angebot - für den, der Geld hat. Und davon gibt es in Kalkutta genug - sehr ungleich verteilt. Die Glocken der Rikschafahrer, gegen die Deichsel ihrer zweirädrigen, kutschenähnlichen Gefährte geschlagen, erinnern an Jawaharlal Nehrus Seufzer: viele Menschen hier laufen und laufen und laufen und treten doch auf der Stelle. So ist es. Aber auch sie halten den Kreislauf dieser Stadt in Gang. Auf dem Gehsteig ein Bündel Mensch. Schlafend. Der rote Fleck neben ihm ist kein Blutauswurf. Betelsaft, vielleicht vermischt mit einer leicht berauschenden Substanz. Auf der Fahrbahn, in atemberaubenden Durcheinander und Ineinander Taxis, Lieferwagen, Ochsenkarren, Lastenträger, Fahrräder, Skooter und Busse Busse Busse. Sie transportieren täglich fünf Millionen Passagiere durch die Stadt. Danach wäre - die 800 000 Pendler abgezogen - etwas weniger als die Hälfte der Bevölkerung Kalkuttas täglich im Bus unterwegs. Aber wer weiß schon genau, wie viele Menschen in Groß-Kalkutta wirklich leben. 1977 wurden zehn Millionen geschätzt, heute werden Zahlen um zwölf Millionen herum genannt. Eine Ziegenherde mitten in der Stadt, der Hirte treibt sie durch den Verkehr, ein Polizist versucht ihr Bahn zu schaffen, vergebens. Irgendwie kommt die Herde rüber - sie soll im Maiden weiden, einer ausgedehnten Grünanlage im Zentrum, bevor die Ziegen zur Schlachtbank geführt werden. Schafe und Ziegen hier! Das ländliche Indien mitten in der Stadt ... Das Land! Viele der Einwohner Kalkuttas kommen vom Land, jedes Jahr 500 000, meist aus Bihar. Frühere Wellen kamen aus

Nord-Bengalen und Bangladesch. Hier ist das Leben noch immer besser als in den ländlichen Gebieten, wo das Überleben manchmal eben nicht mehr möglich ist. Überschwemmungen oder Dürre, Enteignungen wegen Industrieansiedlungen oder Verlust des Arbeitsplatzes durch Maschinen treiben die Leute in die Stadt. 1948 und 1971 aber waren es politische Gründe: 1948 flüchteten Millionen von Hindus aus dem moslemischen Ostpakistan, 1971 aus dem bürgerkriegsgeschüttelten Bangladesch. Meist leben die Flüchtlinge noch heute in einem der dreitausend bustees Kalkuttas oder in einer der ungezählten wilden Ansiedlungen.

"Kalkutta hat ein Herz". Es schlägt kräftig. Mich beeindruckt der Überlebenswille dieser Stadt, die schon tausendmal totgesagt wurde. Sie vibriert anders als sonst die Städte in Indien. Kalkutta lebt, stellt nicht nur dar, ist nicht nur Wohnort, ist Lebenszusammenhang: Mahanagar, eine großartige Stadt, wie Kalkuttas bester Regisseur Satyajit Ray seinen Kalkutta-Film nennt. Dabei sind nicht nur die Wohnungs- und Verkehrsprobleme gigantisch. Die Luftverschmutzung ist die höchste der Welt. Kuhlungs- und Koksfeuer, Auto- und Industrieabgase - ein tödliches Gemisch. 60% der Bewohner leiden an Erkrankungen der Atmungsorgane. Die Luftverschmutzung liegt bei 580 mg pro m³. 150 seien gerade noch zuträglich, sagt die WHO. Und dennoch - die Stadt atmet und holt sich die Kraft zum Überleben aus dem Dunst der Industrien. 50 000 Fabriken weist die Statistik aus, davon 60% ohne behördliche Betriebserlaubnis, heißt es. 67% aller Fabriken Westbengalens und 80% aller Arbeitsplätze dieses Staates sind in Kalkutta. Die Arbeitsbedingungen zum Beispiel in den Jutefabriken erinnern an Bilder aus der Frühzeit der englischen Industrialisierung. Dickens läßt grüßen ... Doch seit 1950 stagniert trotz immenser Produktionssteigerung das Wirtschaftswachstum. Die Bevölkerung wächst schneller. Und die Fabrikanten scheuen neue Investitionen. Wenn man nach Norden aus der Stadt hinausfährt, hält der Vorortzug in Hindmotor, einer 1953 von Birla (einem der reichsten Inder, ja der reichsten Leute der Welt) gegründeten Autofirma, die den wackeren Ambassador baut, die trotz kräftiger japanischer Konkurrenz immer noch verbreitetste Limousine Indiens. So ganz proper sieht die Fabrikanlage nicht mehr aus. Ähnliches gilt auch für andere Firmen. Die Zeitungen sind voll von Berichten aus den Jutefabriken, die wegen steigender Absatzschwierigkeiten ihrer Produkte auf dem Weltmarkt stillgelegt wurden. Der größte Teil der Weltjuteproduk-

tion kommt aus Indien, 95% aller Jute-verarbeitenden Firmen des Landes sind in Kalkutta. Das Heer der Arbeitslosen schwillt an. Neue Investitionen wären nötig. Doch das Kapital scheut die Geldanlage. Denn bengalische Arbeiter sind streiklustig. Fast zweihundert Gewerkschaften legen manchmal wochenlang die Produktion lahm. Kalkuttas organisierte Arbeiter gelten als militant. Aber die Gewerkschaften verlieren an Ansehen. Die Streiks haben selten etwas bewirkt. Die Gefolgschaft murrst. Solange die Linke weiterhin bemüht ist, gegenüber der Zentralregierung in Delhi ihre Regierungsfähigkeit dadurch zu beweisen, daß sie gegen ihre eigenen Anhänger oft gewaltsam für Ruhe und Ordnung sorgt, ist keiner da, der die Unruhe produktiv kanalisieren könnte. Und an die Versprechungen der "sozialistischen" Volkspartei des Congress (I), glaubt hier ohnehin keiner. Sie sind für Kalkutta so leer und hohl wie seit jeher. Wer investiert als Industrieller oder Politiker schon gerne in eine Stadt, die im Ruf steht, zu verfallen?

Er hat freilich seine Rechnung ohne die Leute von Kalkutta gemacht. Wie Sisyphus schmiegen sie sich an den Stein der Realität, um ihn abermals hinaufzuheben, langsam - nachdrücklich, dem Notwendigen hingegeben. Und das Notwendigste ist das Einfachste, das Elementarste - das Leben. Inmitten der Absurdität dieser Stadt gewinnt der Mensch sich selbst - und lebt. Kalkutta weigert sich, die Todesanzeigen zu akzeptieren. Ich kenne keine indische Stadt, die das Leben so liebt wie diese. Literatur und Theater sind überall ein Indikator liebender Lebendigkeit. Hier gibt es über 700 literarische Blätter, manche nur als Hektographien verteilt. Die 500 Theater ziehen ein größeres Publikum an als in jeder anderen Stadt des Subkontinents. Hier leben Indiens interessanteste Filmemacher, den dümmlichen Zelluloidbaronen aus Bombay haushoch überlegen. Zwei der besten Zeitungen des Landes erscheinen hier, der linksliberale "Telegraph" und der konservative "Statesman". Anspruchsvolle Rundfunkprogramme informieren über Neuerscheinungen auf dem Buchmarkt und spielen Lieder von Tagore.

Zum Leben gehört die Religion. Inbrünstig glauben Menschen hier an die das Böse hemmende Macht der Göttin Kali, zu deren Tempel im Süden der Stadt täglich Tausende pilgern. Sie glauben an das Gute, an das die Liebe stärkende Bewußtsein, dem göttlichen Ganzen anzugehören - wie Ramakrishna und sein Schüler Vivekananda es hier gepredigt haben. Kalkutta glaubt an seine Zukunft - auch

wenn sie sich auf absehbare Zeit nur gradweise von der Gegenwart unterscheiden wird - ein absurdes Theater, ein Spiegelbild menschlicher Existenz schlechthin und als solche ein Zeugnis der liebenden Hingabe an die Notwendigkeit, zu der Menschen fähig sind. Wirklich, Kalkutta ist eine

City of Joy

So nannte Dominique Lapierre seine Roman-Reportage über das Leben im Bustee Anand Nagar: "Stadt der Freude". Ein guter, treffender Titel für die ganze Stadt. Zynisch nur dem, der die Außenseite der Hölle, die Kalkutta für viele ist, nicht durchdringen kann, weil er niemanden kennt, der einen da mit hineinnimmt und Kontakte zu den Menschen knüpfen hilft, die hier leben. Die Hölle ist niemals Schicksal. Denn sie ist von Menschen gemacht. Und die in ihr leben müssen, leben dort als Menschen. Als Menschen mit Hoffnungen und also nicht ohne Freude. Erst wer ihnen die Hoffnung raubt, erniedrigt sie zu Lemuren im Scheißhaufen. Und das kann sogar im Namen der Nächstenliebe geschehen. Ich merkte das erst nach mehreren Besuchen. Ich will nachher davon erzählen. Geht man aber dahin, wo die Armen dieser Stadt leben, merkt man, wie kräftig die Freude sein kann. Sie wird gestärkt durch Menschen, die einen Teil ihrer Hoffnung und ihrer Kraft in sie investieren. Manchmal haben sich die Helfer in Organisationen zusammengeschlossen, zum Beispiel im "Calcutta Urban Service Consortium" (CUSCON), einem Zusammenschluß aus 25 Einzelinitiativen, der sich seit 1969 vor allem um eine Verbesserung der sozialen Infrastruktur bemüht. Der kirchliche "Calcutta Urban Service", der schon Mitte der 60er Jahre entstand, ist hier Mitglied. Alle seine Mitarbeiter verstehen sich in erster Linie als Berater der Bewohner von Bustees, als Katalysatoren für neue Initiativen aus der Bevölkerung. So steht es in den Statuten. Daneben ist die staatliche Einrichtung CMDA (Calcutta Metropolitan Development Authority) zu nennen, die unter städteplanerischem Aspekt vor allem infrastrukturelle Maßnahmen in den Bustees vornimmt und seit 1970 - wie schon gesagt - beachtliche Erfolge erzielt hat. Freilich haben diese Organisationen - trotz gegenteiliger Beteuerung - nicht immer im Sinne der Betroffenen gehandelt, sondern sind von übergeordneten Gesichtspunkten ausgegangen. Sie haben mehr für die Busteebewohner getan; zu wenig mit ihnen zusammen und manchmal an ihren Bedürfnissen vorbei. Seit 1974 arbeitet auch der Lutherische Weltdienst hier. Er koope-

riert mit dem CMDA und dem CUSCON, kümmert sich aber vor allem um die Busteebewohner selbst, die trotz aller Aktivitäten staatlicher und halbstaatlicher Einrichtungen noch nicht nennenswert ins Spiel gekommen sind. Die aber sind für Kalkutta ebenso repräsentativ wie die Millionen, ebenfalls armen Angehörigen der unteren Mittelschicht, denen die infrastrukturellen Maßnahmen zumeist zugute gekommen sind. Natürlich muß das Straßennetz der Stadt ausgebaut werden, selbstverständlich muß die Kanalisation erweitert und die Wasserversorgung verbessert werden. Nur darf man nicht an den Betroffenen vorbeiplanen. Sie bleiben dann in dauernder Abhängigkeit vom Wohlwollen der Planer. Der Lutherische Weltdienst versucht darum, den Busteebewohnern zu helfen, sich als eine Interessengruppe zu organisieren und damit sozial und politisch handlungsfähiger zu werden. Zum Programm des Weltdienstes gehört die Einrichtung von Straßenschulen für ungefähr 4 500 Kinder, die Ermöglichung regulären Unterrichts für ungefähr 2 350 Jungen und Mädchen, die Errichtung von Schlafunterkünften für Obdachlose und der Ausbau der Berufsausbildung in verschiedenen Handfertigkeiten. Zu seinem Programm gehören auch Einrichtungen für präventive Gesundheitspflege und Gesundheitsförderung, der Bau von Röhrenbrunnen und die Errichtung von Häusern für die Ansiedlung der Obdachlosen in den Vororten von Kalkutta (für ungefähr 1 500 Familien).

Einige Projekte konnte ich mir ansehen. Frau Sen, Mitarbeiterin des Weltdienstes, führte mich vier Tage durch die Stadt. Sie ist - wie die meisten Mitarbeiter des Weltdienstes hier - keine Christin, aber fasziniert von der Art, wie das Evangelium von der Liebe Gottes hier Gestalt gewinnt. Sie war Lehrerin, ist aber seit vielen Jahren als Sozialarbeiterin in den squatters und bustees Kalkuttas tätig. Wie alle Mitarbeiter des Weltdienstes ist sie überzeugt, daß Dienst am Armen Gottesdienst ist. "Das Christentum ist eine Bewegung, die alle Lebewesen umschließt", sagt sie. "In den Schulen haben wir gelernt, der Hinduismus sei für Hindus allein, der Islam für Muslims und die anderen Religionen ebenfalls für bestimmte Gruppen. Aber das Christentum? Es ist keine Gruppenreligion. Es läßt jeden ein, in das fröhliche Lied vom Sieg des Lebens über den Tod einzustimmen - egal, welcher Kaste oder welcher Glaubensgemeinschaft man zugehört." Sie hält nichts von der westlichen Trennung in einen religiösen und einen alltäglichen Bereich. "Religion ist das tägliche Leben. Die Art, wie's gelebt wird, das ist Religion. Da ist Gott lebendig." Sie habe das

vom langjährigen früheren Leiter des Lutherischen Weltdienstes hier gelernt, einem dynamischen und kreativen Norweger, den Pfarrer Dr. Olav Hodne, der dazu beigetragen hat, 60 000 Bewohnern Kalkuttas das Zutrauen zu ihren eigenen Fähigkeiten wieder zurückzugeben. Seinen Namen muß nennen, wer einmal die neuere Geschichte der Stadt schreibt. Er gehört hierher wie Mutter Teresa und Tagore, die einem zu Kalkutta ja immer gleich einfallen. Einen biographischen Roman über ihn gibt es schon, geschrieben von Arabinda Dey, einem Hindu, ein Buch über den Zusammenhang von Lebensvollzug und Mission, darüber, daß der Glaube, den einer verkündigt, eben nur in der Liebe zum Mitmenschen und im Einsatz für ihn verstehbar wird. "Wenn anders, nimmt einer den Mitmenschen und also Gott nicht ernst", sagt Frau Sen. "Diese Lektion hat Hodne uns gelehrt." Im Lutherischen Weltdienst/Kalkutta hat niemand sie vergessen. Das merkt der Besucher auf Schritt und Tritt. Zum Beispiel in Ultadanga.

Eine Bahnstation im Osten der Stadt. Ultadanga hatte noch vor zehn Jahren in Kalkutta einen üblen Ruf. Terror herrschte unter den Squatterbewohnern, ausgeübt von mafiaähnlichen Organisationen und ihren Schlägertrupps. "Mord, Totschlag, Erpressung, Räuberei, Prostitution - all das war an der Tagesordnung", erzählt Frau Sen. "Die apokalyptischen Reiter des Elends." Seit 1978 hat sich viel verändert. Arabinda Dey schreibt: "Als Hodne erklärte, sie sollten hier ohne Zögern sofort an die Arbeit gehen, weil die Leute nötig Hilfe brauchten, waren die meisten Mitarbeiter verblüfft. Zu den Schlägertypen da draußen? Keine erfreuliche Perspektive. Und außerdem, sagten sie, völlig hoffnungslos. Die würden sich nicht ändern. Hodne meinte nur - und das sagte er immer: wir werden sehen. Niemals kann die Finsternis das Licht ersticken. Klagt nicht über die Dunkelheit. Zündet wenigstens eine Kerze an. Das wurde dann zum Wahlspruch aller Mitarbeiter hier bis heute."

Hodne's Einsatz für die Menschen in Ultadanga wird wie der Kampf des Lichts gegen die Mächte der Finsternis geschildert. Ein bißchen indische Mythologie. Aber wer mit Leuten redet, die von Anfang an dabei waren, merkt, daß etwas dran ist. Mr. Palahoudhury, Leiter der Einrichtungen in Ultadanga, erklärte Hodne's Überzeugung: "Niemand ist als Raudi oder Räuber geboren. Niemand a-sozial von Anbeginn. Wenn das soziale Umfeld, vor allem Unterdrückung und Ausbeutung, sie dazu zwingt, kann man sie dafür schlecht schelten. Wir müssen sagen: Ihr seid alle

unsere Brüder, unsere verlorenen Brüder. Wir teilen eure Not. Wir ziehen uns eure Schuhe an. Wir wollen die Wunden heilen, die andere geschlagen haben. Das müssen wir ihnen sagen. Im Namen Gottes wollen wir handeln."

Was hier so erbaulich klingt, ist keineswegs weltfremd. Hodne wagte es, Sünde beim Namen zu nennen, nämlich Ausbeutung und Unterdrückung. Sein Gegenprogramm: den Leuten sagen, daß Gott Sünden vergibt, uns alle zu Geschwistern macht. Ihnen ihr Selbstvertrauen, den Stolz auf die eigene Leistung, den Respekt voreinander und die Fähigkeit zur Zusammenarbeit und Solidarität wiederzugeben. "Glaubt doch nicht, die Sünder liebten die Dunkelheit", pflegt Hodne zu sagen. "Sie wollen da raus. Aber keiner bietet ihnen die Chance. Das ist unsere Aufgabe."

Drei bighas (knapp ein Hektar) unfruchtbarer Acker wurden gekauft, trockenes Gelände in der Nähe des Bahnhofs. Zuerst wurden primitive Hütten für pavement-dweller errichtet, Wasserleitungen angelegt und eine Unterkunft gebaut, die als Nachtsyl für Frauen und Männer dienen konnte, die sonst auf der Straße hätten schlafen müssen und so Zuhältern, Räubern und Terrorgangs ausgesetzt gewesen wären. Tagsüber dient das Asyl bis heute als Schule für Kinder von 3 - 13 Jahren, in der morgens und nachmittags in je drei Altersgruppen Kinder aus den benachbarten squatters und pavement unterrichtet werden. Die Schule ist frei. Die in Indien übliche Schulkleidung wird von Frauen in den squatters genäht, die das in Nähkursen des Lutherischen Weltdienstes gelernt haben. Selbstvertrauen will die Schule vermitteln. Dazu gehört nicht nur Lesen, Schreiben und Rechnen. Das Zutrauen zur eigenen Fähigkeit muß eingeübt werden. So leiten die zumeist sehr jungen Lehrerinnen und Lehrer Schüler an, ihre Kenntnisse Mitschülern weiterzugeben. In kleinen Gruppen hocken sie auf dem Boden. In der Mitte des Kreises, den sie bilden, liegt ein Bild, das Insekten und Schlangen und allerlei Nagetiere zeigt - alles Viecher, die in den Wohngebieten vorkommen. Die Kinder sprechen darüber, wie man sich ihnen gegenüber verhalten soll - welchen Nutzen man von ihnen haben kann aber auch, wie sie sie sich vom Leibe halten können. Andere Kinder lernen unter Anleitung einer älteren Klassenkameradin einen klassischen Tanz. Im nächsten Kreis wird Rechnen geübt und hinten im Raum zeigen im Rahmen des Biologieunterrichts Schülerinnen kleineren Kindern, wie man sich wäscht und die Zähne putzt. Nebenan sind die Jungens. Die größeren lernen von ehemaligen Schülern mit dem

LötKolben umzugehen oder Stoffdrucke zu fertigen. Sie werden damit später Geld verdienen können. Denn auch im squatter gibt es Transistorgeräte, die repariert werden müssen. Auch im Slum lieben die Leute bunte Kleider. Die Ausbildungsangebote orientieren sich an den Erfordernissen der jupries, squatters und Slums. Man kann als älterer Schüler und junger Erwachsener allerhand in Ultadanga lernen - von Lehrern oft, die hier selbst einmal ganz unten angefangen haben: Tischlern, Radiotechnik, weben, Uhren zu reparieren, schneiden und nähen. Sogar Motorreparaturkurse werden durchgeführt, denn auch hier gibt es schon Skooter und Mofas. Außerdem kann sich jemand mit dieser Ausbildung manche Rupie bei den Taxifahrern verdienen, deren Vehikel in Kalkutta eigentlich immer kurz vor einem brake-down durch die Straßen klappern. Das ganze Programm dient also dazu, den Squatter- und Busteebewohnern eine Arbeitsmöglichkeit zu bieten. Das geschieht in 32 über die Stadt verteilten Einrichtungen, die aber alle in Ultadanga ihr Zentrum haben. Von hier aus werden auch Darlehen zum Start von Kleinstunternehmen in den Slums vermittelt. Dabei wird bewußt vorausgesetzt, daß der Slum auf Jahre hin die einzig mögliche Chance für ungefähr drei bis vier Millionen Menschen in Kalkutta sein wird, hier zu leben. Alle Slumverbesserungsprogramme dieser Stadt gehen davon aus. Die bustees sind ein hervorragendes Beispiel dafür, in welchem Maße Menschen fähig sind, bei einem Mindestangebot öffentlicher Dienstleistung zu überleben - mehr: zu leben, eine eigene Kultur zu entwickeln, Strukturen zu legen und ihre Interessen zu vertreten. Der Lutherische Weltdienst legt deshalb besonderen Wert darauf, Menschen zu fördern, die einmal Leitungsfunktionen übernehmen, Leute motivieren können. Erfolge lassen sich sehen. 70 - 80% der durch die Einrichtungen in Ultadanga geschulten Bustee- und Slumbewohner haben Arbeit gefunden oder sich geschaffen. Sie verdienen zwischen 150 und 600 Rupies monatlich. (Zum Vergleich: Tischler und Maurer verdienen hier etwa 25 Rupies am Tag, Grundschullehrer 600 bis 800 im Monat, Facharbeiter bis zu 1 500, ein Gemeindepastor ca. 600 bis 800 pro Monat. Ein Kilo Reis kostet zur Zeit zwischen 3 und 6 Rupies, ein Kilogramm Linsen 7 bis 8, 10 Eier ebenfalls, 10 Kilogramm Kartoffeln 20 Rupies; ein Paar Schuhe 175 bis 250, ein Baumwollsari zwischen 30 und 60 und eine lange Hose ungefähr 60 bis 70 Rupies.) Familienplanung und Gesundheitsfürsorge sind ein weiterer Arbeitsschwerpunkt in Ultadanga. Seit neuestem kommt ein Aufforstungsprogramm dazu, um die Slumbewohner anzuregen, ihrerseits etwas gegen die Luftverschmutzung

zu tun. Ein eher hilfloser Versuch angesichts der Umweltbelastung der Stadt. Aber irgendwo muß ja begonnen werden. Und das Pflanzen von Bäumen ist sicher ein Beitrag, das Bewußtsein dafür zu schärfen, welche Probleme auch in dieser Hinsicht von Kalkuttas Bürgern noch gelöst werden müssen. "Wir haben eben erst eine Kerze angezündet", sagt Hodne's Nachfolger, der Däne Aage Larsen. "Aber sie leuchtet und ermutigt die Leute, sich selbst zu helfen."

Wenn die Projekte von den Bewohnern der bustees allein weitergeführt werden können, werden sie ihnen vom Luthesischen Weltdienst übergeben. Auch Ultadanga wird einmal in ihre Hände übergehen - wie schon eine Reihe anderer Einrichtungen in der Stadt (und anderswo in Indien), die einmal vom Weltdienst gegründet wurden.

Frau Sen, meine Begleiterin durch Kalkutta, meint, das Geheimnis Olav Hodne's und seiner Mitarbeiter liege darin, daß er die Leute hier ernst nimmt. Das sei beispielhaft für alle, die sich hier für die Verbesserung der sozialen Lage einsetzen. Freilich sei leider nach wie vor eine Haltung verbreitet, die die Menschen zu Objekten von Liebestätigkeiten macht. "So bleiben sie abhängig von der Wohltätigkeit anderer", von deren "charity". Frau Sen sagt das mit einem kritischen Unterton. "Charity" ist im Englischen ein schillernder Begriff: Nächstenliebe, Barmherzigkeit, milde Gabe, gutes Werk, Almosen, Wohlfahrtseinrichtung. "Charity" sei keine Lösung für Kalkutta. Im Gegenteil, wie Frau Sen in einer Untersuchung festgestellt hat. Sie spricht von

The Cost of Charity

vom Schaden, den die Wohlfahrt anrichtet. Barmherzigkeit auf Kosten der Almosenempfänger. Das ist eine bittere Pille für alle Wohlfahrtsorganisationen dieser Stadt - wenn sie sie überhaupt zu schlucken bereit sind. Was Frau Sen meint, erfahre ich im Gespräch mit Leuten, die als Geber und Nehmer vom "Wohlfahrtssyndrom" gezeichnet sind.

Misses Reni gehört der Oberschicht an. Sie ist Hobbyverlegerin, betreibt eines der 700 literarischen Blätter in Kalkutta und wohnt in Alipore, einem Stadtteil für Spitzenverdiener. Sie charakterisiert sich selbst als social-worker. Welche Arbeit sie denn als Sozialarbeiterin so mache, frage ich. In der Firma ihres Va-

ters gebe es ein "welfare department", um das sie sich besonders kümmere. Es sei vor allem für soziale Belange der Angestellten zuständig. Sie helfe Leuten bei der Wohnungssuche, beteilige sich an Speisungen für Kleinkinder und Sorge für ärztliche Beratung und Unterstützung im Krankheitsfall. Außerdem biete die Firma Kindern ihrer Arbeiter Ferienlager und Sportveranstaltungen an. Mich erinnert das an die patriarchalische Fürsorge, mit der bei uns im vorigen Jahrhundert Firmen wie Krupp und Siemens sich um ihre Angestellten und Arbeiter kümmerten. Sie hatte neben der Bereitstellung von Möglichkeiten zur Erhaltung der Arbeitskraft die Disziplinierung der Fabrikangehörigen und ihrer Familien zum Ziel und diente so auch der "Fabrikation des zuverlässigen Menschen" (Treiber/Steinert). In Indien begegnete ich dieser Art von "charity" auch in anderen Industrieunternehmen. Sie tun Gutes. Zweifellos. Nur, meint Frau Sen, bewußt oder unbewußt geben einige etwas ab, um ihren Reichtum und ihre Macht nicht teilen zu müssen. "Die reichen Geber haben die Sorge, daß die Armen, sollten sie mehr Macht kriegen, ihrerseits ihre ehemaligen Unterdrücker unterdrücken." So erhält diese Art von charity den status quo. Nur 17% derer, denen diese Taten der Barmherzigkeit dienen, sehen das auch so. "Solange nicht mehr Empfänger von Liebesgaben diese Zusammenhänge erkennen und sich den Klauen der charity entziehen, werden sie niemals frei", meint Frau Sen. Aber auch hinter humanitären und religiösen Werken können handfeste eigene Interessen stehen. Es gibt zum Beispiel internationale Hilfsorganisationen, die ihre Gelder lokalen Werken weitergeben, die damit im sozialen Sektor arbeiten, aber ein Interesse daran haben, das auch zukünftig tun zu können. Denn als Geber sind sie zugleich Empfänger und verdienen damit auch ihren Unterhalt. Eine grundlegende Änderung der Lage ihrer Klienten intendieren sie weniger. Politische Parteien tun sich kurz vor Wahlen mit "guten Werken" hervor. Und die Regierung hat Wohlfahrtsbeamte bestellt, bemerkt Frau Sen bissig, "um die Opfer der in Kalkutta offenkundigen ungerechten Verteilung der Güter zu beschwichtigen". Und die vielen religiösen Hilfswerke? "Sicher, auch ohne sie ginge es Hunderttausenden in der Stadt noch schlechter", räumt Frau Sen ein. Aber auch religiöse Institutionen, hinduistische, moslemische und christliche gleichermaßen, betonen, daß "charity" gelebter Glaube sei: gute Taten sind Glaubenszeugnisse, geschehen oft mehr "for spiritual upliftment" als für die grundlegende Beseitigung von Ausbeutung und Unterdrückung.

Wenn die über 4 000 eingetragenen Wohlfahrtsvereine und Organisationen Kalkuttas wirklich durch charity das Elend von Millionen verändern könnten, hätten die Armen nicht arm bleiben dürfen - erst recht nicht, wenn man bedenkt, daß seit Jahrzehnten Unsummen und ungezählte Güter in diesem Sektor umgesetzt werden. Geld steht bei den Gebern vorne an. Zumeist als Ausbildungsbeihilfe gegeben, unterstützt es Familien, ihren Kindern den Schulbesuch zu ermöglichen, statt irgendwo ein paar Rupien zum Unterhalt dazu zu verdienen. Auch für die Beschaffung von Medizin und sogar die Ausrichtung einer Hochzeit werden finanzielle Mittel bereitgestellt. Wenig wird dagegen basisorientierten Gruppen und Selbsthilfeorganisationen gegeben, fast nichts für die Rechtshilfe. Auch hier zeigt sich die am status quo orientierte Helfermentalität vieler social-worker. Bekleidung ist der zweithöchste Posten, den "charity" umsetzt, zumeist als second-hand clothing, die ja ohne großen Aufwand abgegeben werden kann; das gleiche gilt für Nahrungsmittel, die bei einer Hochzeitsfeier der Reichen oder bei einem Bankett einer internationalen Organisation übrig bleiben und an die Armen verteilt werden. Aber auch die organisierte Nahrungsmittelverteilung ist verbreitet: Schulspeisung und Billigkantinen gehören zum Programm staatlicher und privater Hilfsorganisationen. Auch bei Mutter Teresa und im Kalitempel werden jeden Tag Essensrationen an Obdachlose und Squatterbewohner ausgegeben. Erst an dritter Stelle stehen Hilfsmaßnahmen, die einen persönlichen Einsatz von den Helfern fordern: Nachhilfeunterricht, Handwerkertraining, Gesundheitsdienste, Wohnraumbeschaffung. Nicht genug, um aus Bettlern Bürger zu machen. "Das Wort charity", sagt Frau Sen, "abgeleitet vom lateinischen caritas, das einen Akt der Liebe und des Mitleids bezeichnet, eine Haltung der Solidarität und der Anleitung zur Selbsthilfe, hat seinen ursprünglichen Klang verloren und eine schmutzige Nebenbedeutung (a dirty connotation) erhalten." So entstand, was Frau Sen "cultur of silence" nennt - die wahren Hintergründe des Elends werden verschwiegen und den Elenden wird's Maul gestopft. Wer wagt den zu kritisieren, dem er jahrelang aus der Hand fressen muß? Mehr noch: Sie sind zur Kritik gar nicht mehr fähig, hilflos auch in dieser Hinsicht. "Man hat sie konditioniert zu glauben, daß sie nichts taugen - weder in sozialer, ökonomischer, politischer, geistiger, intellektueller, ja sogar psychologischer Hinsicht. In ihren Augen ist jetzt alles, was die Reichen tun, in Ordnung und dient nur

zum Besten der Armen." Squatterbewohner, die ich daraufhin befragte, bestätigen das. Sie halten die Geber für gute Menschen; "Sie sind für uns wie Eltern", sagt eine Frau. Eine andere: "Sie halten uns am Leben." "Warum sollten sie nicht helfen? Sie sind reich. Es ist ihre Aufgabe, uns zu helfen." "Wir sind arm. So ist das nun eben einmal eingerichtet. Es ist unser Recht, von denen Geld anzunehmen. Wir können nichts ändern." Wenige fühlen sich in ihrer Lebenswürde herabgesetzt, weil sie Almosenempfänger sind. Nur 16% der von Frau Sen Befragten äußerten, es sei erniedrigend, so abhängig zu sein; nur 28% fanden ihre Lage als "Mildtätigkeitsobjekte" bedrückend. Aber alle meinten, daran nichts ändern zu können. "Beggars can't be choosers." Es wäre eine sozialpsychologische Studie wert herauszufinden, ob es so etwas wie eine sadomasochistische Beziehung zwischen Gebern und Empfängern gibt: Almosen geben als Spielart des Sadismus und die Hand aufhalten als masochistische Bestätigung der eigenen Minderwertigkeit ...

Ich glaube nicht, daß die in allen Religionen hochgeschätzten "guten Werke" unbedingt diesen Nebeneffekt haben müssen. Verstehen sie denn nicht unter "charity" etwas ganz anderes als manche der Wohlfahrtswerke hierzulande (und bei uns)? "Wohlfahrt für alle" forderte Mahatma Gandhi einst in Indien. Das heißt aber nicht, daß der eine wohlütig ist und der andere ihm als Empfänger wohlwollend ergeben bleibt, sondern daß beide zusammen das Recht haben, ihren Lebensunterhalt durch Arbeit zu verdienen und die Pflicht, das Einkommen zum Wohle aller zu teilen. Sozialpolitische Maßnahmen sind erforderlich, um Kalkuttas Probleme zu lösen. Das "die Kraft in den Schwachen mächtig" ist, hat Olav Hodne ja gezeigt. Sie zu aktivieren ist die Aufgabe einer rechtverstandenen charity. Sie muß den Leuten auf die Beine helfen und sie nicht immer neu in die Knie zwingen. Sie soll das Selbstvertrauen stärken und Fähigkeiten fördern, die sie nach und nach in die Lage versetzen, ihre Grundprobleme selbst zu beheben. Ultadanga ist ein Beispiel dafür, daß es möglich ist.

"Der Arme muß sich nicht entschuldigen", sagt Hodne. Er hat das Recht, seine Interessen laut auszusprechen. Und die Armen Kalkuttas tun das auch. In frechen Geschichten, herausfordernden Gedichten und Protestliedern stellen sie ihre Nöte, Wünsche und Sehnsüchte dar. Sie werden selten aufgeschrieben, zirkulieren oft nur in einzelnen bustees. Die "Theologie der Armen" Kalkuttas ist

auch weniger durchgearbeitet wie die Lateinamerikas zum Beispiel. Aber hier haben sich bisher ja auch weniger Theologen der Sache der Armen wirklich angenommen. Ihre Theologie ist eine seltsame Mischung aus alten Geschichten und Liedern und neuen Erfahrungen von Leid und Unterdrückung. Für sie ist das Übernatürliche nichts Fremdes. Sie sprechen ganz unbefangen davon, daß Gott - ob Rama oder der Vater Jesu Christi, das wird gar nicht so sauber getrennt - das Böse endlich besiegen wird. Wenn ihnen Gott in der Botschaft und im Handeln von Menschen wie Olav Hodne begegnet, beginnen sie, den Geschichten von ihm zuzuhören, seine Geschichte in ihrer wiederzuentdecken. Ganz unkonventionell oft, meist zum Schrecken der bürgerlichen Theologen Indiens - und das ist die Mehrheit -, in recht willkürlicher Vermischung christlichen und hinduistischen Gedankenguts. Dogmatische Wahrheiten interessieren die Armen nicht, und kämen sie einher in Form einer "Theologie der Armen" oder einer "Theologie der Befreiung". Sie interessiert nur eines - ob die Wahrheit praktikabel ist, ob sie ihnen ihren Stolz wieder gibt oder sie demütigt. Wer hier das Evangelium verkünden will, muß "Täter des Wortes" sein (Jak. 1,22). Dann wird man ihm auch zuhören. Wer hier etwas tun will, muß lernen, es mit denen zusammen zu tun, denen zu helfen er gekommen ist. Dann verwandelt sich seine Hilfe in den gemeinsamen Protest gegen die Sünde, gegen Ausbeutung und Unterdrückung. Nur so wird es eine gemeinsame Sprache geben - und nur einen Seufzer: erlöse uns von dem Übel! Aber auch nur eine Hoffnung: ... denn Dein ist das Reich.

DISKUSSION

Paul Tillich und die geschichtlichen Vitalkräfte
Zu Jan Rehmanns Kritik an Tillichs "Die sozialistische Entscheidung." (Vgl. CuS 1/87)

Die Frage, wie "wirksam" Tillichs Buch "Die sozialistische Entscheidung" war, ist abhängig von der Situation und von den Adressaten des Buches. Sicher waren die Reden von Erwin Eckert über die Gefahren des Nationalsozialismus massenwirksamer als Tillichs Buch. Tillich hat sich niemals als Propagandist gesehen, sondern als philosophischer Denker, der stellvertretend für seine Zeitgenossen bestimmte Fragen durchdachte, in theologischer und politischer Hinsicht analysierte, um seine

Leser zu einer bestimmten Entscheidung zu bringen. Seine Darlegungen sind auf ein doppeltes Ziel gerichtet. Er will das Bürgertum zu einer Entscheidung für den marxistischen Sozialismus bewegen. Zugleich will er die marxistischen Sozialisten drängen, ihre mechanistische Ontologie aufzugeben, weil sie des Sozialismus unwürdig und wissenschaftlich überholt ist und sich zu einer ganzheitlichen in seinem gesellschaftlichen Sein und Bewußtsein als einer unlöslichen Einheit wurzelnden Begründung zu bekennen. Das Buch ist geschrieben für alle diejenigen, die an der naturwissenschaftlich längst überwundenen mechanistischen Ontologie Anstoß nehmen und darum lieber nationalsozialistischen Mythen glauben als sich mit dem Sozialismus zu solidarisieren.

In einer kleinen Schrift über die Apokalypse des Johannes macht Engels am Urchristentum deutlich, daß nicht die Kirche am Anfang der Entwicklung steht, sondern Dutzende von Sekten. Es gibt in diesem Stadium noch kein Dogma, sondern Dutzende von Einzelschauungen, die einander widersprechen, die miteinander kämpfen und einander befruchten. Genau so, sagt Engels, ist es auch mit der sozialistischen Bewegung seiner Zeit. Auch der Sozialismus besteht auf lange Zeit aus fließenden, einander widersprechenden Sekten. Wir Älteren erinnern uns noch der Zeit, wo auch der Nationalsozialismus aus Dutzenden einander widersprechenden Anschauungen bestand, die miteinander stritten und bis zu Massakern bekämpften. Tillichs "Sozialistische Entscheidung" hält einen geschichtlichen Augenblick fest, in dem frühe Glaubensbekenntnisse des Nationalsozialismus noch sichtbar waren, zu einem Zeitpunkt, an dem sie noch nicht völlig aufgesogen waren vom Gedanken des Führerprinzips und der Vernichtung aller bürgerlichen Freiheiten, von der Dämonie des Nationalismus und vom weltweiten Vernichtungsfeldzug gegen die jüdische Rasse. Tillich beschreibt und entlarvt diese frühen Glaubensbekenntnisse unter den Stichworten der "konservativen" und der "revolutionären Romantik". Die Darstellungsweise Tillichs befremdet Jan Rehmann so sehr, daß er verwundert fragt, warum Tillich keine sozialgeschichtliche Erklärung versucht habe: "Wie will der Religiöse Sozialist Paul Tillich den Herrschaftskern des Faschismus erkennen und kritisieren, wenn er solche sozialen und staatlichen Herrschaftsformen nicht als historisch geworden begreifen kann?" Jan Rehmann sieht nicht, daß Tillich eine andere Weise der Geschichtserhellung bevorzugt. Er fragt nicht nach der sozialgeschichtlichen Aufeinanderfolge, sondern nach den schöpferischen

bzw. dämonischen Kräften, die in der Geschichte wirksam werden. Was sind das für Kräfte, die hinter der verschrobenen Geschichtsauffassung des Kleinbürgertums und der Beamtenschaft, unzähliger Christen und fast aller Kirchenführer standen, die dem Nationalsozialismus wie einem Erlöser zujubelten und die Wirklichkeit der klassengespaltenen Gesellschaft nicht sehen wollten? Tillich schildert diese einerseits mit den Begriffen ihrer mythischen Herkunft, andererseits mit den Anschauungen der damaligen Gegenwart. Das ist alles andere als "Aufgeschlossenheit dem Nationalsozialismus gegenüber". Das sind keine ungeklärten Gedanken, die "im Unterfutter des Religiösen Sozialismus" lägen, sondern das sind die Ideologie gewordenen Vitalkräfte, die im faschistischen Bürgertum gärten und mit denen es seine Interessen rechtefertigte. Kein Gedanke, daß Tillich ihnen auch nur einen Augenblick anheim gefallen wäre. Seit dem Ende des ersten Weltkrieges, wahrscheinlich schon vor der deutschen Niederlage, ist Tillich erklärter Marxist. Seit er im Jahre 1919 einen Vortrag vor der USPD hielt und von der Berlin-Brandenburgischen Kirche zur Rechenschaft gezogen mit seiner Schrift "Sozialismus als Kirchenfrage" antwortete, ist bis zum Jahre 1933 kein Jahr vergangen, in dem sich Tillich nicht mit immer neuen Schriften zum Sozialismus und zum Marxismus bekannt hätte. Alle Elemente des Marxismus, etwa die Analyse der durch den Kapitalismus geschaffenen Situation, die Zwangsläufigkeit des Klassenkampfes, das Bekenntnis zur klassenlosen Gesellschaft, die Kritik am klassischen und das Bekenntnis zu einem revolutionären Humanismus, zum dialektischen Materialismus hat Tillich in immer neuen Schriften durchdacht und sie kehren in der "sozialistischen Entscheidung", seiner letzten Schrift vor der Emigration wieder. Aber Tillich hat auch den bürgerlichen Rationalismus und seine mechanistische Naturbetrachtung bekämpft, längst ehe die Atomphysik sie mit naturwissenschaftlichen Mitteln selbst zerstörte. Tillich bemüht sich, die Dialektik der Geschichte, die er von den marxistischen Vätern übernimmt, einzubauen in eine moderne Ontologie, weil er den naturwissenschaftlichen Materialismus als "die geistloseste aller Ontologien" beurteilt. Der naturwissenschaftliche Materialismus wird von der frühen Arbeiterbewegung vom liberalen Kleinbürgertum übernommen, das in den Gedankengängen von Büchner ("Kraft und Stoff"), Moleschott ("Der Kreislauf des Lebens"), Carl Vogt ("Köhlerglaube und Wissenschaft"), Ernst Haeckel ("Die Welträtsel") dachte. Keiner dieser zu damaliger Zeit überaus einflußreichen Autoren war Sozialist.

Haeckel gehörte politisch sogar zum alldeutschen Verein. Weite Teile der Arbeiterschaft konzipierten den dialektischen Materialismus in der Gestalt eines naturwissenschaftlich-mechanistischen Monismus. Das machte Deutschland zum Heimatland des Vulgärsozialismus und schuf jenen Typus des Sozialismus, der glaubte, daß der Sozialismus ohne die aktive Mitwirkung der Bürger automatisch und gleichzeitig naturgesetzlich eintreten würde.

In dem Maße, wie die Naturwissenschaft sich selbst korrigierte, wurde die mechanische Ontologie für Philosophie, Psychologie, Anthropologie unbrauchbar. Die Philosophie entdeckte den Gestaltcharakter der Wirklichkeit. Henri Bergson machte die schöpferischen Kräfte der Entwicklung in Natur und Geschichte zum Gegenstand seiner Untersuchungen. Die Psychologie verbindet ihre psychologischen Feststellungen mit der Physiologie. Die Psychoanalyse erkennt, daß alle geistigen und seelischen Eigenschaften und Vorgänge mit dem Triebleben des Menschen zusammenhängen. Die Theologie nimmt in zunehmendem Maße Abschied vom Idealismus und sieht den Menschen in der Einheit von Geist und Leib, wie sie in der Bibel vorgegeben ist. Alle diese Entwicklungen sind nicht gegensätzlich zum dialektischen Materialismus, sondern sie sind Bestätigungen und Explikationen dessen, was Marx und Engels als Geschichtstheorie entwickelt haben.

Nachdem Tillich gegen Ende des ersten Weltkrieges dem Idealismus den radikalen Abschied gegeben hatte, dachte er in den Kategorien des Vitalismus eines Henri Bergson. D.h. er fragte nach den vitalen Kräften, die in den Erscheinungen der Natur und der Geschichte ans Licht drängen und die die Naturgeschichte unter dem Begriff der "Entwicklung" subsumierte, ohne damit auch nur das geringste erklärt zu haben. So fragt Tillich auch nach den politischen Vitalkräften der Geschichte. Auch wenn Marx und Engels den Begriff der "Vitalkräfte" nicht kennen, so sprechen sie doch von ihnen. Sie sprechen vom Hunger und vom Sättigungstrieb, von Eros und Sexus, vom Lebenswillen und vom Machttrieb zsw. Ist nicht für Marx der Gegenbegriff zum "entfremdeten Menschen" der "totale Mensch" mit allen seinen physischen und psychischen Kräften? Tillich macht deutlich, wie alle diese Vitalmächte durch den prophetischen Anspruch und durch die prophetische Erwartung durchbrochen und ihrer absoluten Geltung beraubt werden. Tillich gibt verschiedene biblische Begründungen dafür. Diese Relativierung und Durchbrechung der "Ursprungsmächte" ist schon in dem ersten Gebot der jüdischen Thora

beschlossen: "Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst nicht andere Götter haben neben mir!" Der Mensch hat die Neigung, diese Ursprungsmächte zu Götzen zu erheben. Die politische Romantik ist der Versuch, diese Götzen wieder zu Göttern zu machen. Jan Rehmann erkennt, daß Tillich die Ursprungsmächte negiert (Christ und Sozialist I/87, S. 8). Zugleich aber stellt er fest: "Wir stoßen im Untergeschoß von Tillichs Geschichtsphilosophie auf eine zentrale Problematik seiner antifaschistisch gemeinten Strategie: 'Wie kann Tillich dem, was er negiert, dennoch 'Seinsmächtigkeit' zuschreiben?' Wie kann etwas aus der Herrschaft gestoßen sein und doch herrschen? Ich stelle die Gegenfrage: Haben etwa im Sozialismus Sexus und Eros, Hunger und Sättigungstrieb keine Seinsmächtigkeit mehr? Hört im Sozialismus die Mächtigkeit des Bodens auf? Ich denke an die hübsche russische Komödie: "Einmal Moskau und zurück". Dort ist einem Mann, der sein ganzes Leben auf dem Dorfe gelebt hat, seine Frau gestorben. Seine Kinder beschließen, er solle künftig in Moskau in ihrer Wohnung leben. Der alte Mann ist dort todunglücklich. Er füttert die Tauben auf dem Fensterbrett und erzählt ihnen, wie schön es bei ihm auf dem Dorfe war. Die Kinder beschließen: der Vater muß mehr Abweckslung haben. Er leidet unter Langeweile. Sie laden ihm ein paar ältere Damen ein. Aber der Alte wird immer mißvergnügter. Auch den alten Damen schwärmt er vor, wie schön das Leben auf dem Dorfe war. Die Geschichte endet damit, daß er in sein Dorf zurückfährt und zwei von den alten Damen mitnimmt. So herrscht auch in der Sowjetunion die Seinsmächtigkeit des Bodens. Die ganze neue Bewegung der "Dorfliteratur" in der Sowjetunion legt Zeugnis davon ab. Aber es gibt eine erlaubte Herrschaft der Ursprungsmächte und eine lebensgefährdende dämonische. So kann bei Tillich die Behauptung von der Herrschaft der Ursprungsmächte unmittelbar neben der Brechung der Ursprungsmächte behauptet werden. Tillich unterscheidet zwischen "Mächtigkeit" und "Macht". Von Mächtigkeiten spricht er im Zusammenhang mit der Natur, von Macht im Zusammenhang mit der Geschichte des Menschen, weil an der Machtbildung Bewußtsein und Wille beteiligt sind.

Für Jan Rehmann, der nicht weiß, daß Tillich vom "Elan vital" Bergsons her denkt, erscheint das, als ob "Tillich sich 'seine' (sic!) Ursprungsmächte aus den Elementen konstruiert, die gegen Ende der Weimarer Republik in den ideologischen Diskussionen des Bürgertums Konjunktur haben." Nein, die Ursprungsmächte brauchen von niemanden "konstruiert" zu werden. Jedermann, auch Jan Rehmann, lebt aus ihnen. Nur der bürgerliche Rationalismus und die me-

chanistische Naturanschauung des Bürgertums glaubten, ohne sie leben zu können und handelten sich dafür Lebensleere und Naturzerstörung ein. Hier ist der innere Zusammenhang zwischen dem ersten Teil des Buches: "Die politische Romantik, ihr Prinzip und ihr Widerspruch" und dem zweiten und dritten Teil des Buches: "Das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft und der innerer Widerstreit des Sozialismus".

Wenn jedermann aus den natürlichen und konkreten Bedingungen des Daseins lebt, so lebt auch das Proletariat aus ihnen. Sein Widerstand (und heute der Widerstand der Grünen) ist der Beweis dafür, daß es sich gegen den Rationalismus der Verdinglichung wehrt und sich die Wurzeln des natürlichen Seins nicht durchschneiden lassen will. Nach Tillich entspringt der sozialistische Widerstand aus drei Wurzeln: 1) Der Kraft des Ursprungs, d.h. aus dem Wissen um wahre Menschlichkeit, 2) aus dem Widerspruch gegen die bürgerliche Lüge der gesellschaftlichen Harmonie, 3) aus der Richtung auf das Geforderte (Gerechtigkeit). So fordert Tillich als Begründung des Sozialismus die *prophetische Erwartung* statt des Glaubens an eine geschichtliche Notwendigkeit, die den Sozialismus in einem automatisch wirkenden Kausalgesetz gründet. Er gründet in den Erkenntnissen, Willensbestrebungen und revolutionären Handlungen solidarischer Menschen.

Ich habe die reale Mächtigkeit von Ursprungsmächten und die Durchbrechung durch den prophetischen Widerspruch in einer Stunde erlebt, die als Illustrierung zu unserem Thema gelten mag. Ich war in einer nationalsozialistischen Versammlung der Stadt Ilmenau. Die Versammlungsteilnehmer waren etwa sieben- bis achthundert Personen. Der Redner hatte über den Versailler Vertrag gewettert, eine starke Wehrmacht gefordert, von der Reinhaltung vom jüdischen Geist gesprochen und dem deutschen Volk im Zeichen des Nationalsozialismus ewigen Bestand versprochen. Ich sprach in der Debatte, erklärte, daß ich Pastor sei und erklärte, daß gemäß dem Worte Gottes der Bestand der Völker allein von ihrem Recht-Tun abhänge. Ich las einige Verse aus dem Propheten Jeremia (Kap 18), aus der Geschichte, in welcher der Prophet von Gott in eines Töpfers Haus geführt wird, der die Töpfe bewahren oder zerstören kann, je nachdem sie wohlgeformt oder mißbraten sind. Wie Jeremia wandte ich das Gleichnis auf die Nation an, die nur vom Recht-Tun leben kann. Als ich den Vers "Ihr seid wie der Ton in des Töpfers Hand"

las, verwandelte sich die Versammlung in einen brodelnden Vulkan. Die Menschen sprangen von den Stühlen, kreischten, schrien, tobten, schüttelten die Fäuste, und ich bin überzeugt, daß ich an dem Abend gelyncht oder zertrampelt worden wäre, wenn mich nicht die SA, die als Saalschutz fungierte, mit ihrem "Ehrengelitt" aus dem Saal geleitet hätte. Noch Wochen später bekam ich aus meinem Dorf Morddrohungen von Teilnehmern dieser Versammlung. Ich solle nur wenige Wochen warten, bis der Nationalsozialismus gesiegt haben würde! - So stark sind die Ursprungsmächte, wo sie dämonisch werden und so mächtig ist der prophetische Protest gegen ihre Vergötzung.

Mein Urteil über Tillichs "Die sozialistische Entscheidung" kann sich nur anschließen an das Urteil von August Rathmann (Christ und Sozialist 4/86, S. 25ff). Tillichs Buch "ist nach Marx der große geschichtsphilosophische Versuch, mit seiner Methode und den inzwischen gewonnenen philosophischen Einsichten und wissenschaftlichen Erkenntnissen die unmittelbare Gegenwart zu analysieren, sie in geistig-religiöser, sozialer und politischer Hinsicht zu deuten, zum Verständnis zu bringen und daraufhin eine Entscheidung zu fordern."

Aurel v. Jüchen

BUCHBESPRECHUNGEN

Aurel von Jüchen, Jesus zwischen reich und arm. Mammonworte und Mammongeschichten im Neuen Testament. Mit einem Nachwort von Reinhard Gaede. Alektor Verlag, Stuttgart 1985

Zu bestellen bei Sabine Schwarze, Emserstr. 16, 1000 Berlin 31

Aurel von Jüchen greift mit seinem Buch "Jesus zwischen reich und arm" ein brisantes Thema auf in einer Zeit, in der Arbeitslosigkeit und soziale Not weite Kreise der Bevölkerung auch in Europa bedrängen. Der Ruf nach Hilfe, nach Lösungen wird zunehmend lauter und von den christlichen Kirchen und den Christen sollte man zumindest Antworten erwarten können, die sich mit Jesu Leben und der biblischen Botschaft in Einklang wissen.

Jüchen unternimmt den Versuch, die Stellung Jesu in dieser auch damals die Menschen bedrängenden Frage herauszuarbeiten und für die heutige Zeit fruchtbar zu machen.

Für Jüchen ist zur Zeit Jesu die Situation in Palästina von sozialen und politischen Gegensätzen geprägt. Die Mehrheit des Volkes ist arm geworden. Großgrundbesitz anstelle von Familienbesitz sowie Tagelöhnertum prägen das soziale Bild. Viele Menschen wandern bettelnd dem sozialen Elend preisgegeben von Ort zu Ort. Für sie gibt es keine Zuflucht, keine Sicherung.

In dieser Situation wird es schwierig, Reichtum mit Gottes Segen verbinden zu wollen wie es nach Meinung Jüchens in der jüdischen Geschichtsschreibung nachzulesen ist. Zur Zeit Jesu sind Pharisäer und Schriftgelehrte Vertreter einer Auffassung, die Besitz und Reichtum als sichtbar gewordenen Segen Gottes definiert. Gerade hiergegen wendet sich Jesus entschieden: "Gegen diesen zum Schicksalsgott gewordenen Gott kämpft Jesus im Namen des lebendigen Gottes." (14) Jesus bringt den Armen das Evangelium, aber nicht allein Stillung des Hungers bezweckt er, sondern die Erfüllung der Herrschaft Gottes, das "freie und liebende Beieinander (von arm und reich) in der Kollaboration mit Gott" (18). Nach Darstellung Jüchens erkennt Jesus im Gegensatz zwischen arm und reich die eigentliche Spaltung des Volkes Gottes. Die Armen werden durch ihr existentielles Elend daran gehindert, an die Barmherzigkeit Gottes zu glauben, nach Gottes Gerechtigkeit zu trachten, während sich die Reichen einen Ersatzgott geschaffen haben, der sie von Gott entfernt hat.

Exemplarisch führt Jüchen das in seiner Exegese zu Luk. 16, 19-31, dem Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus, aus: "In diesem Gleichnis wird die schuldhaft Verantwortung der Reichen für die Armut ganz deutlich ... Der Mammon errichtet lauter in sich geschlossene Eigenwelten. Er erzeugt Blindheit, Verantwortungslosigkeit, Zerstörung aller Gemeinschaft, Aushöhlung des religiösen Glaubens. Er schafft eine Kluft der Beziehungslosigkeit zwischen den Menschen ... nicht Gott hat diese Kluft zwischen arm und reich gegründet, sondern der reiche Mann hat sie geschaffen ..." (44f)

Jesus erkennt im Mammon eine irdische Gegenmacht Gottes und setzt die Herrschaft Gottes "als die Erneuerung des 2. Gebots" dagegen. Jesus und seine Jünger verachten irdische Güter. Auf die Frage eines Reichen (Luk. 18, 18): "Guter Meister, was soll ich tun, daß ich das ewige Leben ererbe?" gibt es nur eine Antwort: "Verkaufe alles, was du hast, und verteile es an die Armen!"

Nach Meinung Jüchens ist Besitz aber nicht per se Unrecht, so wie Armut nicht an sich schon ein Verdienst ist, sondern "daß es keine Kommunikation zwischen den Reichen und den Armen gibt, ja, daß der Reichtum auf Kosten der Armut erworben wurde, das macht den Reichtum suspekt. Das macht ihn zum (ungerechten) 'Mammon'."

(33) Besitz und Reichtum im Rahmen des patriarchalisch geprägten Oikos des Alten Testaments ist nicht verwerflich. Hier herrscht noch Kommunikation zwischen arm und reich, bzw. hier gibt es weder Gier nach Besitz noch das Elend der Besitzlosen, hier gibt es Brot in Hülle und Fülle, gibt es keine Tagelöhner, die dem Elend preisgegeben sind, sondern Mägde, Knechte, Sklaven, Frauen gehören zum Haus, zum Oikos.

Erst zur Münze geworden wird der (gute) Besitz zur Ware. Erst konsumiert erhält er alle negativen Vorzeichen. Hatte Besitz vorher funktionalen Charakter, als Grundlage des Lebensunterhalts des Hauses, so wird er - wie Jüchen in der Exegese zum Gleichnis vom verlorenen Sohn ausführt - in dem Moment "herkunftslos und verantwortungslos", in dem der Sohn sich seinen Anteil in Münze auszahlen läßt und ihn verkonsumiert.

Hier liegt m.E. das Hauptproblem des Buches: Der Begriff des altorientalischen und alteuropäischen Oikos, des Hauses, wird idealistisch verklärt und fungiert als Grundmodell eines anzustrebenden Gesellschaftsmodells.

Oikos ist für Jüchen nicht eine archaische Form des Zusammenlebens, sondern besitzt eine religiöse Qualität. Nach seiner Meinung habe Jesus bei seiner Lehre vom Reich Gottes der Oikos als Leitbild vorgeschwebt. "Jesus hält am Begriff oikós, des einen 'Hauses' im Sinne eines qualitativen, füreinander verantwortlichen Ensembles fest." Jüchen geht so weit zu behaupten, daß man sich am "Oikos versündigen", dem Oikos gegenüber schwere Schuld auf sich laden kann, wie er mit Blick auf das Gleichnis vom verlorenen Sohn ausführt.

Das Problem der hierarchischen Grundstruktur dieser Gesellschaftsform, der Stellung der Frauen, des Gegensatzes zwischen "Herren" und "Sklaven" existiert für ihn nicht. Die Frage der Macht stellt sich für ihn genauso wenig wie die des Klassenkampfes. Der Herr des Hauses ist nicht Machtbesitzer und Machtausübender, sondern guter Vater "im Sinne der Autorität, wie heute noch der Patron in Frankreich" (69). Wie heute dieses überholte

Gesellschaftsmodell verwirklicht werden kann, beantwortet Jüchen ebensowenig wie die Frage, wie dieser Begriff inhaltlich zu füllen ist. Nicht einmal auf eine formale Beschreibung kann er sich festlegen. Es bleibt offen, ob Oikos die ganze Welt oder die Gemeinde bezeichnen soll (vgl. S. 111, Zeilen 2 und 29).

So hat folgerichtig auch die Forderung nach einer "konsequente(n) Demokratisierung der ganzen Wirtschaft", die Jüchen aus seinen Ausführungen ableiten will, keinen Bezug zu Jesu Lehre. Ganz abgesehen davon, daß Jesus keine Demokratievorstellungen verfolgt - wie Jüchen selbst zugibt -, so ergeben sich doch, wenn "Jesus den Oikos will", logischerweise daraus patriarchalische Betriebsformen, wie sie uns aus den Anfängen der Industrialisierung im 19. Jh. bekannt sind, als der "Herr-im-Haus"-Standpunkt noch oberstes Prinzip war und Mitspracherechte von Arbeitern als Fremdwort galt. Konservative Kreise werden sich freuen, bei Sozialisten derartige Gedanken zu lesen und Argumentationshilfen für ihre Vorstellungen von anzustrebenden Betriebsformen zu erhalten. Das kann sicher nicht die Intention des Autors sein.

Statt eine überholte Gesellschaftsform zu verklären und sie zum Leitbild Jesu und für uns heute zu erheben, hätte sich Jüchen besser an den Begriff des Reiches Gottes gehalten und seine inhaltliche Füllung gesucht. Dann wäre ihm vielleicht deutlich geworden, daß Jesus sich keineswegs an vergangenen oder bestehenden Gesellschaftsformen orientiert, sondern neue Verhaltens- und Lebensformen eröffnen will im Blick auf das gänzlich neue und umfassende Reich Gottes. Die Worte der Antithesen "Ihr habt gehört, daß gesagt ist ... ich aber sage euch ..." geben darüber beredt Auskunft.

- Jesus steht auf Seiten der Armen. (37)
 - Er wollte den Ausgleich zwischen arm und reich. (70)
 - Er wollte das Gebot des Erlaßjahres neu einschärfen, um das zerrissene Volk wieder zu einigen. (34)
- Läßt man sich auf diese Kernthesen der Exegese Jüchens ein, so bleiben doch viele Fragen offen:
Wer sind heute die Reichen? Wer sind die Armen?
Was sollen wir Christen und Religiöse Sozialisten heute tun?
Wie können wir der Forderung Jesu nach Aussöhnung zwischen arm und reich auch heute nachkommen?
Ansätze zur Beantwortung solcher - wie ich meine - Kernfragen sind im Buch sehr verstreut und ohne systemati-

schen Zusammenhang dargestellt. Werden einmal Folgerungen für heute versucht, bleiben sie weithin unkonkret und allgemein.

Michael Nelson

Gert Sommer/Johannes M. Becker/Klaus Rehbein/Rüdiger Zimmermann (Hrsg.): Feindbilder im Dienste der Aufrüstung. Beiträge aus Psychologie und anderen Humanwissenschaften. Marburg, 1987

Versand: Dr. U. Schelb, Fachbereich Physik, Renthof 7, 3550 Marburg

Nachdem in der Schriftenreihe des Arbeitskreises Marburger Wissenschaftler für Friedens- und Abrüstungsforschung bisher Anti-Satellitenwaffen (Nr. 1) und Laserwaffen (Nr. 2) im Mittelpunkt des Interesses standen, befaßt sich die vorliegende dritte Veröffentlichung dieser Reihe mit dem Thema Feindbild. Die zwanzig Aufsätze auf knapp dreihundert Seiten - überarbeitete Referate des 3. Friedenskongresses der berufsspezifischen Friedensinitiative Psychologie/Psychosoziale Berufe 1985 - behandeln das Thema Feindbild hauptsächlich aus der Sicht der Psychologie. Vertreten sind daneben auch Politik-, Sprach- und Erziehungswissenschaften, Theologie und Philosophie, wobei auch unterschiedliche Positionen zur Diskussion gestellt werden.

Im ersten Teil "Feindbilder aus psychologischer Sicht" (Beiträge u.a. von Lilli, Nicklas, Preiser, Sommer, Wulff) werden sowohl auf allgemeiner Ebene wie auch am konkreten Beispiel des Ost-West-Konfliktes die individuellen (u.a. Stabilisierung der Ich-Struktur) und die politischen (u.a. Legitimierung von Sicherheitspolitik und Rüstung) Funktionen von Feindbildern behandelt. Die Ursachen und Entstehungsbedingungen selektiver und verzerrter Wahrnehmung werden an verschiedenen Beispielen ebenso aufgezeigt wie Möglichkeiten zum Abbau von Feindbildern.

Mechtersheimer befaßt sich im zweiten Teil "Feindbilder - politische und militärische Bedeutung" am Beispiel SDI mit dem Vorherrschaftsstreben der USA. Seine Anmerkungen zur Bedeutung und Funktion der Friedensbewegung in diesem Kontext sind dabei von besonderem Interesse. Becker zeigt die mögliche Militarisierung des EUREKA-Projektes auf und plädiert im Gegenzug dafür, dieses

Programm zu einem Bestandteil der Entspannungspolitik zu machen.

Die Rolle von Sprache und Kommunikation bei der Entstehung und beim Abbau von Feindbildern werden im dritten Kapitel des Buches in fünf Beiträgen thematisiert. Im nächsten Kapitel wird der "Pseudoreligiöse Hintergrund von Feindbilderfindung" und die "Christliche Begründung von Feindbildern" behandelt. In den beiden Aufsätzen des letzten Teils "Feindbilder und Erziehung" fordern Rehbein und Popp - hergeleitet aus dem Grundgesetz und der KSZE-Schlußakte - eine Friedenserziehung ohne Feindbilder.

Das Buch will für das Problem Feindbild sensibel machen und einen Beitrag zur Diskussion leisten. Eindringlich wird darauf hingewiesen, daß Feindbilder Rüstung und Krieg legitimieren helfen. Erfreulich ist, daß mit diesem Buch der in der Friedensforschung randständige Bereich humanwissenschaftlicher Betrachtungen wieder einmal ins Blickfeld gerät. Zu wünschen bleibt eine breite und intensive Auseinandersetzung mit den Inhalten und daraus zu ziehenden - teilweise auch schon formulierten - Konsequenzen.

Günter Lehner

Werner Meißner/Karl Georg Zinn: Der neue Wohlstand. Qualitatives Wachstum und Vollbeschäftigung. C. Bertelsmann Verlag München, 1984.

Die Verfasser gehen von der Diagnose aus, daß sich in der gegenwärtigen Umbruchsituation das aus der Geschichte bekannte ökonomische Problem der Arbeitslosigkeit und Wachstumsschwäche mit dem historisch neuen Problem der Wachstumsgrenzen und der ökologischen Überlastung verbindet. Diese neuartige Situation kann nicht durch Rückgriff auf frühere Lösungsmuster bewältigt werden. Weder eine pragmatische keynesianische Nachfragepolitik noch eine marktradikale Angebotspolitik sind erfolgversprechende Rezepte; gefordert sind sachbezogene Lernbereitschaft und Mut zu wirtschaftspolitischen Innovationen bei der Suche nach dem Modell eines neuen Wohlstands.

Da neue Knappheiten größtenteils durch soziale Kosten der Marktwirtschaft verursacht sind und öffentliche Bedürfnisse zum Inhalt haben, drücken sie sich nicht (hinrei-

chend) in privater Nachfrage und höheren Güterpreisen aus. Das latente Innovations- und Wachstumspotential kann folglich nicht (allein) durch den ökonomischen (Markt-)Mechanismus realisiert werden sondern muß bewußt wirtschaftspolitisch erschlossen und gestaltet werden.

Im Erschließen und Zusammenführen technologischen Potentials und qualitativer Wachstumfelder (mit rohstoffsparender, umwelt- und gesundheitsschonender Ausrichtung) sehen Meißner/Zinn die Aufgabe einer strukturpolitisch gezielten, langfristig geplanten Nachfragepolitik. Sie verwenden für einen solchen langfristigen qualitativen Wachstumsschub die Bezeichnung "MITI-Welle" (S. 34); womit Konzipierung und Durchsetzung eines neuen Wachstumspfad ausgedrückt werden, wie sie nach Meinung der Verfasser durch das japanische Ministry of International Trade and Industry (MITI) beispielgebend wahrgenommen wird.

Mit dieser Bezeichnung wird, so meine ich, an einer frühen Stelle des Buches ein mißverständliches Signal gesetzt. Am Ende ihres Textes weisen Meißner/Zinn selbst darauf hin, daß der soziale Konsens in Japan durch feudale und paternalistische Traditionen vorgeprägt wird, während das mitteleuropäische Sozialstaatsprinzip dort keine Parallele hat (S. 224). Dann kann aber das MITI als Hauptakteur staatsmonopolistischer Planung und Regulierung kein Modell für europäische Länder abgeben, die sozialstaatliche Errungenschaften bewahren und fortbilden wollen. Für diese Länder geht es nicht allein darum, "die aktive Rolle des Staates zu erkennen und anzuerkennen" (S. 34), ihnen stellt sich die weitergehende Aufgabe, wirtschaftsdemokratische Institutionen zu schaffen, in denen Staat, Wirtschaftsverbände, Gewerkschaften sowie Repräsentanten von Verbraucher- und Umweltinteressen zum Zweck der Formulierung und Umsetzung einer auf qualitatives Wachstum zielenden Wirtschaftspolitik kooperieren. Richtungsweisende Entwicklungen solcher institutioneller Arrangements finden sich eher in europäischen Ländern mit ausgeprägter sozialstaatlicher Tradition - leider findet sich nur ein beiläufiger Hinweis auf Schweden oder Österreich (S. 211) -, als in Japan.

In drei Kapiteln behandeln Meißner/Zinn sodann Schwerpunkte zukunftsorientierter Strategien: qualitatives Wachstum, Zukunft der Arbeit und eine sinnvolle Einkom-

mensverteilung. Als Beispiel für die politische Erschließung neuer Nachfrage- und Wachstumfelder entwerfen die Autoren ein Umweltinvestitionsprogramm, an dem sie den Doppelleffekt einer Erschließung neuer Nachfragebereiche und des Umbaus der Angebotsstruktur verdeutlichen. Dabei unterstreichen sie "die Notwendigkeit angebotsorientierter Intervention" (S. 82) am Beispiel der Technologie- und Strukturpolitik.

Nicht befriedigend erscheint mir, daß die neuen Technologien getrennt von der Zukunft der Arbeit untersucht werden. Mehrfach - so, wenn es schon auf S. 12 heißt: "Nicht der technische Fortschritt schafft die Probleme sondern der falsche Umgang mit ihm" - gewinnt man den Eindruck, daß die Autoren die Interessenneutralität des technischen Fortschritts, der Technologieentstehung, annehmen - gleichsam eine unbefleckte Empfängnis der Produktivkräfte - und erst im "falschen Umgang" mit der Technologie Probleme begründet sehen. "Die gesellschaftlichen Bedingungen" sind aber nicht nur "ausschlaggebend für das Innovationstempo" (S. 86), sondern schlechthin für Inhalt und humane Qualität des Innovationsprozesses und damit für die Arbeits- und Lebensbedingungen der Betroffenen. Es geht also darum, durch gesellschaftliche Kontrollen - tariflich gestützte Mitbestimmung der Betriebs- und Personalräte bei der Einführung neuer Technologien, Umweltverträglichkeitsprüfung und soziale Technologiefolgeabschätzung, gesamtgesellschaftliche Mitbestimmung der Technologiepolitik - den technischen Fortschritt und das wirtschaftliche Wachstum so zu generieren, daß soziale und ökologische Zielindikatoren erreicht werden. Gerade infolge der herrschenden gesellschaftlichen Bedingungen ist ja "Silicon Valley" - kapitalistisches Symbol für die Wachstumschancen der Mikroelektronik - weder ökologisch unbedenklich, wie auf S. 93 behauptet wird, noch weisen die dort geschaffenen Arbeitsbedingungen in eine wünschenswerte Zukunft der Arbeit.

Im Kapitel über die Zukunft der Arbeit wird hervorgehoben, daß ein Umsteuern auf einen qualitativen Wachstumspfad nicht genügen wird, um Vollbeschäftigung zu erreichen. Deshalb muß die Arbeitszeitverkürzung als wesentliches beschäftigungspolitisches Instrument eingesetzt werden, damit aus Produktivitätssteigerung und Bedürfnissättigung nicht wachsende technologische Arbeitslosigkeit entsteht. Die ökonomische Funktion des gewerkschaftlichen Kampfes um den Normalarbeitstag - "nämlich die

Arbeitskraft im Zuge des technischen Wandels und des Produktivitätsanstiegs so zu verknappen, daß Lohnpositionen gehalten gehalten und verbessert werden können" (S. 115) - und des Kampfes um den Lohnausgleich bei Arbeitszeitverkürzung wird eindrucksvoll dargelegt.

Mit Recht legen die Autoren sodann Nachdruck auf den zweiten gewichtigen Aspekt für Arbeitszeitverkürzungen: den Humanisierungsaspekt. Anhand medizinsoziologischer Daten belegen sie die mit der Einkommenshierarchie korrespondierenden unterschiedlichen Belastungen am Arbeitsplatz; so sind die als "Managerkrankheit" geläufigen Herz- und Kreislaferkrankungen "statistisch betrachtet eine typische Arbeiterkrankheit" (S. 159).

Arbeitszeitpolitik muß, dies führen Meißner/Zinn in einem weiteren Kapitel aus, einhergehen mit einer sinnvollen Einkommensverteilung, die zur Stabilisierung der gesamtwirtschaftlichen Nachfrage beiträgt. In links-keynesianischer Tradition plädieren die Verfasser für eine Umverteilung zugunsten einkommensschwacher Bevölkerungsgruppen, die von Bedürfnissättigung weit entfernt sind, und für eine stärkere Entkoppelung der Investitionstätigkeit von der privaten Nachfrage durch verstärkten Ausbau der öffentlichen Infrastruktur und Realtransfers in Bereichen, die für den Wohlstand der Bürger wesentlich sind (S. 170).

Eine weniger ungleiche Einkommensverteilung läßt sich durch transferbedingte Umverteilung erreichen (Transfermodell) oder durch breite Beteiligung der Masseneinkommensbezieher am Produktivvermögen (Beteiligungsmodell). Kreislauftheoretisch sind beide Modelle äquivalent; die Autoren meinen allerdings, daß "praktisch-politische Gründe" (historische Tendenz sozialstaatlicher Entwicklung; organisationstechnische Erfahrungen u.a.) für den weiteren Ausbau des Transfermodells sprechen (S. 187). Die neuerdings von den schwedischen Gewerkschaften erkämpften Arbeitnehmerfonds zeigen jedoch, daß sich beide Wege keineswegs ausschließen; andererseits zeigen unsere Erfahrungen mit einem aggressiven Neoliberalismus, daß auch das Transfermodell auf heftige Widerstände eines Machtblocks aus Wirtschafts- und Privatvermögensinteressen stößt.

Das letzte Kapitel der Studie ist den Möglichkeiten der politischen Umsetzung des entworfenen neuen Wohlstandskonzepts gewidmet. In der gegenwärtigen Umbruchsitua-

tion versagt das Politikkonzept pragmatischen Durchwurstelns. Fehleinschätzungen des Charakters der Krise und die Hoffnung auf eine baldige Rückkehr auf den herkömmlichen Wachstumspfad haben lange vorgeherrscht. Auch den Gewerkschaften habe es an "positiven Alternativkonzepten" gefehlt, die über einen "sozialpolitisch angeereicherten Keynesianismus" hinausgingen (S. 209). An dieser Stelle vermißt man eine Würdigung der - inzwischen fortentwickelten - "Vorschläge des DGB zur Wiederherstellung der Vollbeschäftigung" von 1977, die zu einem frühen Zeitpunkt ein langfristig angelegtes "positives Alternativkonzept" entworfen haben, das allerdings nach meiner Einschätzung nicht hinreichend in Bewußtseinsbildung und Mobilisierung der Mitglieder umgesetzt wurde, so daß tatsächlich die neoliberale Schmähkritik am Sozialstaat schließlich eine verbreitete Stimmung treffen konnte (S. 210).

Da das Politikkonzept pragmatischen Durchwurstelns angesichts der Herausforderungen der Krise versagt, bleiben als alternative Politikmuster das Konzept machtpolitischer Klassenkonfrontation und ein Kooperationsmodell, das den sozialstaatlichen Interventionismus innovativ weiterbildet. Welches dieser Muster sich in der BRD durchsetzen wird, ist offen (S. 213). Die Verfasser weisen auf unübersehbare Anzeichen - beginnend mit dem ominösen Tabu-Katalog der Arbeitgeberverbände - die dafür sprechen, daß artikulations- und durchsetzungsfähige Gruppen unter der ideologischen Führung eines aggressiven Neoliberalismus die Strategie machtpolitischer Konfrontation suchen.

Ein den sozialstaatlichen Interventionismus fortbildendes Kooperationsmodell wird sich demgegenüber nur auf der Grundlage eines klaren wirtschaftspolitischen Alternativkonzepts durchsetzen lassen, das im Bewußtsein großer Teile der Bevölkerung verankert ist und die Mobilisierung gewerkschaftlicher Organisationen und sozialer Bewegungen ermöglicht. Die Autoren warnen zurecht vor der harmonistischen Illusion, das Kooperationsmodell als "eine Art goldenen Mittelweg" mißzuverstehen (S. 214). "Die Frage einer vernunftbestimmten Norm sozialen Ausgleichs wirft die größten Probleme auf" (S. 215). Gerade in diesem Zusammenhang hätte die anregende und verdienstvolle Studie noch gewonnen, wenn sie Erfahrungen mit Institutionen und Ethos korporatistisch vereinbarter sozialstaatlicher Politik einbezogen hätte, die in Schweden oder Österreich eine eindrucksvolle Tradition

aufweisen. Insofern haben die Autoren ihre selbstgestellte Aufgabe, zu untersuchen, wie die sozialökonomischen Bedingungen verbessert werden können, damit sich die von ihnen ausgemachten Wachstumsmöglichkeiten realisieren lassen (S. 32), nicht ganz erreicht.

Siegfried Katterle

Lebensweisheit des russischen Volkes. Herausgegeben von Johannes Harder. Herderbücherei Band 1244, Freiburg 1985.

1985 jährte sich zum zwanzigsten Male das Erscheinen der Ostdenkschrift der EKD vom 1965, in der (allerdings nur:) im Verhältnis zu Polen ein Neuanfang auf der Grundlage der christlichen Versöhnungsbotschaft gemacht werden sollte (damals gegen den erbitterten Widerstand einiger Vertriebenenverbände). Eine aktualisierende Erinnerung bestand für die Evangelische Kirche von Westfalen darin, 1985 ein synodales Wort "Zur Aufgabe einer Versöhnung mit den Völkern der Sowjetunion" zu sprechen, in dem jeglichem Freund-Feind-Denken und dem traditionellen Antikommunismus in der BRD im Ost-West-Konflikt eine eindeutige Absage erteilt wurde. Es stellt sich dabei die Frage, wie dem Klischee des "angriffslustigen, russischen Bären" und der Karikatur des "asiatischen" Schreckgespenstes, die doch gewiß nur auf Unwissenheit und Ignoranz dem russischen Lebensgefühl (und überdies der schmerzlichen Erfahrung dreier kriegerischer Angriffe aus dem Westen 1812, 1914 und 1941) gegenüber basieren, entgegengewirkt werden kann.

Eine Möglichkeit ist die, sich der terra incognita in ihrer Lebensweisheit, den verworteten religiösen und profanen Alltagserfahrungen ihrer Menschen zu nähern. Es ist eine glückliche Fügung, daß just zu diesem Zeitpunkt Prof. Johannes Harder - selbst 1903 in Ostrußland geboren und intimer Kenner der Materie - eine von ihm redigierte und übersetzte Sammlung mit Lebensweisheiten des russischen Volkes im Herder-Verlag vorlegt, die dazu angetan ist, eine solche "Brücke der Verständigung", wie sie die westfälische Synode anregte, zu schlagen. (Johannes Harder starb in diesem Jahr, s. Christ und Sozialist 2/87).

In elf Kapiteln werden zu verschiedenen Themen wie "Vom Menschen", "Von Armut und Reichtum", "Über Tod und Leben" oder "Aus der Kirche" weisheitliche Volkssprüche, literarische und philosophische Beispiele und religiöse Textpassagen dargeboten. Eine kurze, allgemeinverständliche Einleitung des Autors, der uns von einem Gastvortrag im Herbst 1985 im Reformierten Studienhaus in Göttingen in lebhafter Erinnerung ist, bindet das Material jeweils zusammen und stellt es in einen breiteren Kontext. Ein abschließendes Essay über Wissen und Weisheit, in dem kurz auf die Rolle der orthodoxen Kirche und ihre Stellung zur zaristischen Tyrannei bis zur Revolution 1917 und auf das weisheitliche Grundthema der Hoffnung auf ein neues Rußland und eine erneuerte Menschheit rekurriert wird, rundet die Sammlung, auf die hier empfehlend hingewiesen werden soll, ab. In ihr wird einem, sei es in dem kosmopolitischen Traum von der Verbrüderung aller Menschen, von einer im Osten beginnenden Erneuerung der Welt, sei es in der Verehrung der menschlichen Sprache (da sie Wahrheit und Weisheit offenbart), ein anderes Rußland nahegebracht als das der selbstgerechten und undifferenzierten Parolen der konservativen Ideologen "im Westen", die stets vom anderen "im Osten" nur das Schlechteste vermuten wollen und sich so selbst einen objektiveren Zugang zu dieser Welt, wie sie sich doch auch präsentiert, verstellen. Wer sich freilich auf einen Dialog einläßt, wird unweigerlich auf die weisheitliche russische Humanität und Religiosität stoßen: "Wer die Rechte der Menschheit erniedrigt, erniedrigt zuvor sich selbst" (A.A. Sachovkoj, S. 77); "Die Sozialisten werden die Armut nie vernichten, ebensowenig wie die Ungerechtigkeit infolge der ungleichen Fähigkeiten. Die Stärksten und Klügsten werden stets die Schwächsten und Dummsten ausnützen. Gerechtigkeit und Gleichheit der Güter kann durch nichts Geringeres erreicht werden als durch das Christentum, das heißt: durch den Verzicht auf sein Ich und die Einsicht, daß das Ziel des Lebens im Dienst für die anderen besteht. Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit, so wird euch alles zufallen. Das ist das einzige Mittel zur Erreichung des Zieles des Sozialismus." (Lev Tolstoj, Tagebuch 1895-98; S. 91). Und daß Rußland ohne den Sozialismus doch nicht zu haben ist, macht es das wirklich unsympathischer?: "Der Vorzug der Arbeiter und der Sozialisten besteht darin, daß sie den Klassenkampf nicht verheimlichen, während die herrschenden bürgerlichen Klassen den Kampfcharakter ihrer Haltung zu verbergen suchen. Das sozialistische Proletariat

gesteht mit aller Unzweideutigkeit, daß es ihm um die Verbesserung seiner sozialen Lage und um die Erhöhung seiner sozialen Stellung geht. Die bürgerlichen Klassen dagegen führen den Klassenkampf nicht selten mit Hilfe der hohen Ideen des nationalen und des staatlichen Interesses; sie verbergen sich hinter den Werten der Zivilisation, der Freiheit und - was am traurigsten ist - der Religion ... Nichts widerspricht dem Geist des Christentums mehr als der Geist der kapitalistischen Gesellschaft. Es ist kein Zufall, daß die kapitalistische Epoche mit dem Verfall des Christentums und mit der Schwächung der christlichen Geistigkeit zusammenfällt." (Nikolaj Berdjajev, S. 94).

Frank-Matthias Hofmann

CHRISTEN IN DER REVOLUTION
BEISPIEL: NICARAGUA

JAHRESTAGUNG DES BUNDES DER RELIGIÖSEN SOZIALISTEN

23. - 25.10.1987

LEICHLINGEN - AM BLOCK 4 - NATURFREUNDEHAUS

Referenten: Albert Luther (Pfarrer, früher in Managua im ökumenischen Zentrum, jetzt Strasbourg), Franz Gundacker (Internationaler Bund der Religiösen Sozialisten, Wien), Dieter Eich (Soziologe und Ingenieur, früher beim DED in Managua, jetzt beim DGB, Düsseldorf), Theater Nahua (Düsseldorf).

Anmeldung: Erhard Griese, Lore-Agnes-Weg 15, 4000 Düsseldorf 13. Tel. 0211/700202.

AUTORENVERZEICHNIS

Klaus A. Baier, Dr.theol., ev. Pfarrer. Süderstr. 104,
2398 Harrislee.
Marie Hirsch, Dr.rer.pol., Liliencronstr. 14, 1000 Berlin 41
Frank-Matthis Hofmann, ev. Vikar, Bentheimer Str. 21,
4460 Nordhorn.
Aurel von Jüchen, ev. Pfarrer i.R., Andréezeile 31e,
1000 Berlin 37.
Siegfried Katterle, Dr.rer.pol., Prof. f. Wirtschaftswissenschaft, Dünenweg 13, 4800 Bielefeld 14.
Sylvia Krautter, ev. Vikarin, Wilhelmstr. 62,
7300 Esslingen-Zell.
Günter Lehner, Dipl.-Päd., Am Brunneck 5,
8012 Ottobrunn
Michael Nelson, Stud.Ass.d.D., Westricher Str. 81,
4600 Dortmund 72

BUND DER RELIGIÖSEN SOZIALISTEN DEUTSCHLANDS

Einladung zur Jahres-Mitgliederversammlung
(gem. § 5 der Satzung)

Tagesordnung:

1. "Christ und Sozialist"/"Neue Wege"
2. Aufgabenraster (E. Griese)/Berliner Papier dazu: Was kann 1988 verwirklicht werden?
3. Antrag Martina Ludwig (s. Rundbrief)
4. Tagung 1988 - Vorschläge
5. Aussprache zum schriftlichen Bericht des Vorstandes (wird nach Anmeldung zugesandt)
6. Wahl eines neuen verantw. Redakteurs von CuS
7. Verschiedenes

Zeit: Freitag 23.10.87, 20.00 h (I. Teil)
Sonntag 25.10.87, 9.30 h (II. Teil)
Ort: Naturfreundehaus Leichlingen/Rhld.

Der Vorstand
Düsseldorf, den 1. September 1987

gez. Erhard Griese

