Christ und Sozialist

Blätter der Gemeinschaft
für Christentum und Sozialismus
Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands e.V.

1/I. Vierteljahr 1979

Inhalt

Christa Plaschke-Köpp:
Biblische Besinnung

Günter Ewald:
Von der Hoffnung im Religiösen Sozialismus

Siegfried Katterle:
Eduard Heimanns Beitrag zur Neuorientierung der Wirtschaftsordnung

Arbeitsgemeinschaft Berliner Christen »Kirche in der Verantwortung«:
Brief an die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland
und an den Ökumenischen Rat der Kirchen

Buchbesprechungen

Paul Göhre: Drei Monate Fabrikarbeiter (Gaede)
Michael Herwig: Herrschaft Gottes – Freiheit des Menschen (Ewald)
Christoph Blumhardt: Ansprachen, Predigten, Reden, Briefe 1865-1917, hg. von Johannes Harder (Ewald)
Johannes Harder: Gegen den Strom (Finnern)

Bundesnachrichten

Bericht über die Tagung »Religiöser Sozialismus und Wirtschaftsordnung« (Katterle)
Sozialdemokratie und Religiöser Sozialismus (Ewald)
Bericht des Christian Socialist Movement in England (Derrick)
Konkreter Sozialismus – das Beispiel Tansania (Ewald)

Autoren dieses Heftes

Herausgegeben vom Geschäftsführenden Präsidium der Gemeinschaft für Christentum und Sozialismus, Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands e.V.: Günter Ewald, Jürgen Finnern, Siegfried Katterle

Redaktion: Günter Ewald, Jürgen Finnern, Gerrit Funke, Reinhard Gaede, Walter Grudszus, Siegfried Katterle (verantw.), Heinz Röhr, Bruno Schmidt. *Redaktionsadresse:* Siegfried Katterle, Eisenstraße 6, 4800 Bielefeld 14, Telefon 0521/45870.

Versand: Jürgen Finnern, Jakob-Kaiser-Straße 4a, 4800 Bielefeld 1, Telefon 0521/100937
Bezugspreis jährlich DM 15,– zuzüglich Versandkosten.
Zahlungen an Gemeinschaft für Christentum und Sozialismus, Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands e.V., Postscheckkonto Dortmund 1 893 89-464
Erscheint vierteljährlich.

ISSN 0344 – 435 X

Christa Plaschke-Köpp

Biblische Besinnung

Als Jesus in Bethanien im Hause Simons des Aussätzigen war, kam während des Essens eine Frau herein, die hatte ein Fläschchen mit echtem, teurem Nardenöl. Das öffnete sie und goß Jesus das Öl über den Kopf. Darüber ärgerten sich einige der Anwesenden und murrten: "Was soll diese Verschwendung? Man hätte dieses Öl für mehr als dreihundert Silberstücke verkaufen und das Geld den Armen geben können!" Sie machten der Frau heftige Vorwürfe. Aber Jesus sagte: "Laßt sie in Ruhe! Warum betrübt ihr sie? Sie hat ein gutes Werk an mir getan. Arme wird es ja immer bei euch geben, und ihr könnt ihnen helfen, wenn ihr wollt. Aber mich habt ihr nicht mehr lange bei euch. Sie hat getan, was sie konnte; sie hat meinen Körper im voraus für das Begräbnis gesalbt. Ich sage euch: Wo immer in der Welt das Evangelium verbreitet wird, da wird man auch erzählen, was sie getan hat, und an sie denken."

Markus 14, 3-9.

Ich hab mir vorgestellt, wie die ganze versammelte Tischrunde da in Verlegenheit gerät, überrumpelt, überfordert durch das Verhalten dieser Frau, und ich habe mir heimlich ins Fäustchen gelacht, voller Bewunderung für eine Frau mit so viel Courage. Kommt da herein und bringt die ganze Männerwelt durcheinander - das ist schon toll! Ein Liebesbeweis in aller Öffentlichkeit - wie peinlich.

Und die Runde reagiert, wie Männer oft reagieren: Sie weichen aus in scheinbar sachliche Diskussion: So eine Verschwendung! Man hätte doch, man sollte doch ... - fehlt nur noch: typisch Frau, kann nicht rechnen! Anstatt das Geld den Armen zu geben! - Jetzt sind sie wieder obenauf, haben Argumente, wissen es besser, fühlen sich moralisch überlegen und machen die Frau runter. Abwehr und Ärger auf der ganzen Linie, denn einen Augenblick lang war es einer Frau gelungen, sie aus der Fassung zu bringen: Als sie da hereinkam und mit ihrem Verhalten einfach eine neue Norm einführte: Gefühle zeigte, ihrem Herzen folgte, sich selbst verschwendete, anstatt die Flasche artig abzuliefern. Unbeschadet von der Moral einer Männerwelt durchbrach sie ein Tabu.

Wie wird jener reagieren, dem ihre Liebe gilt, Jesus

selbst? Verschiedene Möglichkeiten wären denkbar: Etwa, daß er geschmeichelt, aber doch überlegen-männlich die Frau belehrte: Lieb von dir diese Geste, mein Kind, aber schau, es gibt so viele Leute, die Geld dringend nötig haben. Oder auch, daß er, peinlich berührt, in den Chor der anderen einstimmt, Sachlichkeit vorschiebt um sein Gesicht zu wahren. - Aber Jesus, als Mann angesprochen und gefordert, reagiert, wie Männer in der Öffentlichkeit meist nicht zu reagieren wagen: Er läßt sich auf ihr Angebot ein und begegnet ihr auf der persönlichen Ebene. Er weicht nicht aus, sondern hat den Mut, diese Begegnung mit dieser Frau zu leben, er hält ihre Gefühle aus und bekennt sich zu ihr vor den anderen. Eine intime Geschichte.

Vielleicht aber tue ich den anderen Unrecht. Vielleicht brannte den Männern die Not der Leute wirklich unter den Nägeln. Und es tat ihnen weh und empörte sie, wie die Frau - so ohne Sinn für die harte Realität - das Öl verschwendete.

Jesus stellt sich an die Seite der Frau und nimmt sie in Schutz. Nicht, weil er die Armen vergessen hätte - sie kamen bei ihm immer zuerst - oder weil er etwa die nüchterne, konkrete Arbeit für die Veränderung ihrer Situation weniger wichtig fände. Er möchte seinen Jüngern vielmehr sagen: Ohne solche Leidenschaft des Herzens, ohne solche Selbsthingabe wie die der Frau droht aller Kampf gegen Leid und Unrecht, aller aktiver Einsatz zuletzt doch am Menschen vorbeizugehen. Es besteht dann die Gefahr, daß die Armen nur Objekte unserer Aktivitäten sind, die man versorgt und betreut, während man sich selber dabei heraushält.

Durch ihre Verschwendung hat die Frau einem Mann ihre Liebe und Achtung gezeigt, sich ihm offenbart, mit allen Risiken, die darin liegen, nämlich abgewiesen, belächelt, beschimpft zu werden. Sie hat einen hohen persönlichen Einsatz riskiert, weil dieser Mensch ihr wichtig war. Wer so zu lieben wagt, spricht schon eine revolutionäre Sprache. Der hält sich persönlich nicht raus. Der läßt sich behaften mit allem, was er ist und hat.

Jesus stellt sich hier an die Seite der Armen, indem er sich zu dieser Frau bekennt. Denn bin ich nicht erst dann als Mensch akzeptiert, wenn jemand mich um meinetwillen liebt und nicht, weil ich bedürftig bin? Leben wir nicht davon, daß Menschen sich an uns verschwenden, ohne zu fragen, ob es sich lohnt? Bedeutet es nicht

Glück, begehrt, geliebt, getragen zu sein, - nicht nur versorgt mit dem Nötigsten?

Mit ihrer Tat überschreitet die Frau eine Grenze: Sie tritt heraus aus der Sphäre des Privaten. Glück ist hier nicht länger nur Sache des Einzelnen und seiner persönlichen Umwelt, nicht nur Privatangelegenheit, sondern Anspruch an die Öffentlichkeit: Recht auf Lebensfreude, Gefühle für einen Menschen werden zum Maßstab politischen Handelns erhoben.

Sollen wir über so viel Naivität lächeln oder stellen wir uns dieser Herausforderung unserer wohlgehüteten Herzen? "Sie hat getan, was sie konnte." Jesus möchte behalten, was ihm diese Frau geschenkt hat. Mit dieser Erinnerung möchte er seinen Weg antreten, den Weg einer zum Tod bereiten Liebe. Er verschwendete sein Leben. Wozu? Anstatt vernünftig einen Aufstand zu planen oder nüchtern geeignete Maßnahmen gegen die Unmenschlichkeit zu überlegen, geht er diesen Weg ans Kreuz. Selbstverschwendung auf ganzer Linie. Eine scheinbar sinnlose Tat. Aber er hat die Frau verstanden: Mit seiner eigenen Hingabe, seiner Liebe bis zum Tod hat er die Verschwendung zum öffentlichen, politischen Maßstab gemacht; inmitten aller Sachzwänge und Forderungen steht hier diese Aufforderung zur Zärtlichkeit.

Die Frau kommt herein und bringt die ganze Männerwelt durcheinander! Ein Lichtblick, ein Hoffnungsschimmer für uns alle! Ihre Kühnheit, aus der Rolle zu fallen, ihr Mut, Gefühle zu haben und zu zeigen, kann uns das Leben retten. Denn wir erkennen, was wirklich wichtig ist für einen Menschen, wofür zu leben und zu kämpfen sich lohnt. Wo wir nach ihrem Vorbild die "Muttersprache des Menschen" gemeinsam buchstabieren lernen, die Sprache der Selbstverschwendung des Herzens, da kommen wir den Armen näher, denn Liebe ist eine revolutionäre Kraft.

Günter Ewald

Von der Hoffnung im Religiösen Sozialismus

I. Wilhelm Weitling begann 1843 seine Schrift "Das Evangelium des armen Sünders" mit folgenden Worten: "Arme Sünder und Sünderinnen! Dies Evangelium ist für Euch! Machet daraus ein Evangelium der Freiheit.

Ihr Alle, deren Glauben wankt und deren Wissen noch auf keiner festen Basis ruht, deren Hoffnungsanker auf dem

Meere des Zweifels den Grund verliert: Kommt und schöpft daraus neuen Mut und neue Hoffnung ..." (1).

Sieht man von dem Begriff "armer Sünder" ab, den wir aus unserem Sprachgebrauch, selbst dem polemischen, gestrichen haben, so können diese Worte auch heute noch gesagt werden. Wir leben in einer Welt, die sich dem Evangelium mehr und mehr entfremdet. Dies liegt nicht nur an intellektuellen Zweifeln gegenüber christlicher Lehre; der Hoffnungsanker, den Christen bieten, ist zu schwach, er greift nicht mehr. Die Glaubwürdigkeit der Institution Kirche ist angeschlagen; aber nicht nur diese. Auch die Glaubwürdigkeit individualistischer Wohlstandschristen ist leckgeschlagen. Das Evangelium, das wir verkündigen und leben - beziehen wir uns mit ein -, ist weithin verkrüppelt: Lehrhafte Formeln, Rückzug in die Innerlichkeit. Wir sitzen an den Fleischtöpfen Ägyptens und lassen es uns gutgehen. Da mag ein Moses laut schreien und zum Aufbruch rufen; wir werden sagen: dieser Sektierer!

Welche Hoffnung Christen in die Welt hinein verkünden, ist zentrales Thema ihrer Botschaft. Ist es nur die Hoffnung auf ein besseres Jenseits, oder ist es auch die *Hoffnung auf eine andere Welt?* Diese Frage ist Schicksalsfrage des Christentums. Jede Epoche stellt sie neu. Für den gesellschaftlichen Raum, in dem wir leben, ist sie mit der aufkommenden Industrialisierung gestellt worden, als Ausbeutung der Lohnabhängigen durch Unternehmer, Kinderarbeit, soziales Elend in neuer Form und nie gekannten Dimensionen auftraten. Weitling gehörte zu den frühen Sozialisten - die alle religiöse Sozialisten waren - und forderte eine Änderung des Systems der Unfreiheit, der Ausbeutung und Unterdrückung. In der genannten Schrift versuchte er zu zeigen, daß Jesus für Abschaffung des Privateigentums eintrat und daß er ein Prediger von Freiheit und Gleichheit war. Die Reaktion: Weitling wurde verhaftet und zu 50 Wochen Gefängnis verurteilt, seine Schriften eingestampft.

In Frankreich waren es Fourier, St. Simon und Lamennais, die einen einsamen Kampf für einen genossenschaftlichen Sozialismus kämpften. Lamennais versuchte dies besonders konsequent auf dem Boden des traditionellen Katholizismus. Das Echo: er wurde exkommuniziert.

In England begründete Robert Owen 1833 die erste Gewerkschaftsbewegung. Sein Ziel war es, "die Industrie von den Gewerkschaften und Genossenschaften übernehmen zu lassen, um an die Stelle der kapitalistisch geführten

die sozialistisch geführte Industrie treten zu lassen" (2). Natürlich blieb dies ein Traum. Die Chartistenbewegung schaffte es wenigstens, daß die Kinderarbeit für Kinder unter 9 Jahren verboten wurde und die Arbeitszeit für Jugendliche unter 16 Jahren auf 12 Stunden täglich reduziert wurde - sozialer Fortschritt 5 Generationen vor uns!

Im großen und ganzen blieben die christlichen Kirchen taub gegenüber den großen sozialen Fragen. Zwar gab es soziale Aktivitäten. Aber diese waren vom Almosenstandpunkt geprägt: Patriarchalische Hilfe für "die Armen da unten", Brotkrümel vom Tisch der Reichen. Die Machtverhältnisse, die Ursache von Ausbeutung und Ungerechtigkeit, wurden nicht erkannt oder nicht angetastet.

So konnte Karl Marx die Kirchen an ihrer wunden Stelle treffen: als gesellschaftliche Größen, die zur Verschleierung der wahren Machtverhältnisse beitragen und die auf der Seite der Herrschenden stehen. Da auch die religiösen Frühsozialisten nicht gegen den Block der herrschenden Kirchen ankamen, war es Marx überdies ein leichtes, ihnen letztlich mangelnde Durchsicht zu bescheinigen und sich über ihren "utopischen" Sozialismus negativ zu äußern. Die Marxschen Erkenntnisse über die ökonomische Struktur der Gesellschaft und über den Einfluß der Ökonomie auf das kulturelle und religiöse Bewußtsein bauten auf das frühsozialistische Gedankengut auf und reichten zugleich weit über dieses hinaus. Dies hätte eine Entwicklung sein können, die von der Christenheit getragen oder unterstützt wird. So wie sie sich verhielt, wurde sie aber Objekt und nicht Subjekt der Erkenntnis. Marx und Engels wandten sich einem atheistischen Denkansatz zu und suchten Unterstützung in einer Philosophie der Naturwissenschaft, die sich mit dem aufkommenden Darwinismus verband. Die Bewegung der "Materie", besser: der Ökonomie hat danach innere Bewegungsgesetze, die ebenso eisern in der Welt wirksam sind wie das Fallgesetz oder die biologische Evolution. Die Geschichte wird weithin monokausal als Geschichte von Klassenkämpfen verstanden: Weltimmanente Gesetze, die wir verstehen müssen. Gesetze, die die ökonomische und gesellschaftliche Entwicklung zu beschreiben und vorherzusagen gestatten.

Leonhard Ragaz, Mitbegründer der religiös-sozialistischen Bewegung der Schweiz, hat den Weg, den der Sozialismus marxscher Prägung im Verhältnis zum Christentum nahm, in einem Bild wie folgt beschrieben (3): Die "erste, große Liebe" des Sozialismus war das Christen-

tum. Die Botschaft vom Reich Gottes und der Sozialismus waren in tiefer innerer Korrespondenz. Aber die junge Frau - das Christentum - die aus guten Kreisen kam, wehrte den stürmischen, nicht immer gestriegelten Liebhaber ab. Es kam zum Bruch. Der Liebhaber wandte sich einer Vernunftehe zu, die er mit der Wissenschaft schloß. Die erste Liebe schlug um in Ablehnung und Haß. Ein großer Strom des Sozialismus mündete in Atheismus und, so können wir heute hinzufügen, im kalten Meer einer neuen Form von Ausbeutung und Diktatur.

II. Waren es nicht die großen Ströme von Christentum und Sozialismus, die zusammenflossen, so blieben doch einzelne oder kleine Gruppen, die prophetischen Durchblick hatten und *den Zusammenhang von Evangelium und Sozialismus* darstellten.

Spuren dieses Denkens kann man durch die Geschichte des Abendlandes hindurch verfolgen, auch dort, wo noch nicht der Begriff "Sozialismus" auftaucht. Oft waren es Schwärmer und Sektierer, die in glühender Hoffnung auf das hier in der Welt hereinbrechende Reich Gottes hin lebten und ihre Welt entsprechend umgestalteten. Für den Beginn des Industriezeitalters sei August Hermann Francke genannt, oft nur wegen eines auf strenge individuelle Buße ausgerichteten Pietismus zitiert. Francke sah sein Werk der Halleschen Anstalten nicht als Almosenbetrieb für heruntergekommene Jugendliche an; vielmehr vertrat er das Prinzip Hilfe zur Selbsthilfe. Durch intensive Bildung und Erziehung - er gilt als Schöpfer des "pädagogischen Realismus" - wollte er jungen Menschen aus unteren Schichten dazu helfen, auf eigene Beine zu kommen. Bewußt setzte er Fürstensöhne und Proletarierkinder auf die gleiche Schulbank. Francke sah im Pietismus eine Aufgabe, die Reformation Luthers zu vollenden, sie über die individuelle Heilserfahrung hinauszuführen und die verändernde Kraft des Evangeliums auch an gesellschaftlichen Fragen wirksam werden zu lassen in Richtung auf mehr Freiheit und Gerechtigkeit.

John Wesley, Begründer der Methodistenkirche, war von den Werken, die in Georgia, USA, im Sinne Franckes entstanden, so beeindruckt, daß er in England schwerpunktmäßig in den Maschinenhallen von Zechen predigte (dies brachte ihm den Ausschluß aus dem anglikanischen Pfarramt ein); aus seiner Arbeit sind die ersten englischen Gewerkschaftsführer hervorgegangen.

Christoph Blumhardt, schwäbischer Erweckungsprediger, den

wir im engeren Sinne zu den Begründern der religiös-sozialistischen Bewegung zählen, meldete sich zum Erstaunen der Versammelten 1899 auf einer SPD-Versammlung in Göttingen zu Wort und nahm gegen die sog. Zuchthausvorlage des Kaisers Stellung, mit der das Streikrecht der Arbeiter beschnitten werden sollte. Er trat in die - damals noch durchweg sozialistische - SPD ein und arbeitete 1900 - 1906 als Landtagsabgeordneter im württembergischen Landtag. Auch er verlor sein Pfarramt. Blumhardts Grundgedanke: Die verändernde Kraft der christlichen Botschaft wirkt sich nicht nur auf das individuelle, auch körperliche und seelische Leben des Menschen aus (Blumhardts Vater hatte dies in besonderer Weise in seinem Wirken erlebt), sondern auch auf das gesellschaftliche: "Jesus ist Sieger" ist ein Motto, das Sieg auch über Ungerechtigkeit und Unterdrückung in der umgebenden Welt ankündigt. Wo die Kirchen versagen, bringt Gott notfalls sein Werk mit atheistischen Sozialisten voran. Christen sollten erkennen, daß ihr Ort da ist, wo *das Drängen und Suchen nach einer gerechteren und freieren Gesellschaft* schon begonnen hat. In unserer Epoche gehört dazu der freiheitliche Sozialismus. Er wird dadurch nicht zu einem Religionsersatz hochstilisiert, sondern ist ein Teil der "einen Hand Christi", die mit der anderen Hand, der rettenden Heilsbotschaft Christi, untrennbar zusammengehört. (4)

Leonhard Ragaz, der Anfang unseres Jahrhunderts ähnliche Gedanken entwickelte, zunächst unabhängig, dann in Verbindung mit Blumhardt, drückt das so aus: Im Reich Gottes ist der ganze Sozialismus enthalten. Das Umgekehrte gilt nicht. Vielmehr ist die Botschaft vom Reich Gottes mehr als Sozialismus. "Das Reich Gottes geht nicht nur über alle sozialistischen Programme, sondern auch über den Sozialismus selbst, ja, über jede denkbare Gesellschaftsform unendlich hinaus. Es ist, in diesem Sinne, wirklich nicht 'von dieser Welt', ist völlig anders geartet als alles Weltwesen, auch das allerhöchste. Der Glaube an das Reich Gottes blickt über alles irdisch zu Denkende und zu Verwirklichende in eine Welt hinaus, die wirklich 'neu', die die Welt Gottes allein ist und vor der mit Raum und Zeit auch alle endliche Unzulänglichkeit versinkt. 'Wir warten eines 'Neuen Himmels und einer Neuen Erde' ". (5)

Auch Paul Tillich, einer der profiliertesten Theologen des Religiösen Sozialismus, schreibt: "Der Religiöse Sozialismus sieht in dem Kampf gegen die dämonische und für eine sinnerfüllte Gesellschaft einen notwendigen Ausdruck der Erwartung des Reiches Gottes." (6)

So wäre über andere Gestalten des Religiösen Sozialismus zu sprechen - insbesondere deren konkrete Arbeit - von Erwin Eckert, der in der Weimarer Zeit einen beachtenswerten Kampf gegen den aufkommenden Nationalsozialismus, für die Enteignung der Fürsten und gegen den Bau von Panzerkreuzern geführt hat; von Hans Ehrenberg, der seine Karriere als Philosophieprofessor aufgab, um als Pfarrer in einer Bochumer Arbeitergemeinde zu wirken, bis er wenige Tage nach der "Kristallnacht" ins KZ Sachsenhausen geschafft wurde; von Emil Fuchs, dessen Berufung nach Westberlin 1950 von Bischof Dibelius verhindert wurde, und der dann eine theologische Professur in Halle annahm; von Martin Buber, der mit an der Wiege der israelischen Kibbuzim stand und für einen integrierten israelisch-arabischen Staat eintrat.

III. Aber wir müssen zur Gegenwart kommen, von unserer Hoffnung und unseren Möglichkeiten sprechen, die Reich-Gottes-Botschaft in der Welt zu leben.

Eine doppelte Aufgabe liegt vor uns: a) Wir müssen prophetische Stimme gegenüber Kirchen und Welt, Institutionen und Parteien sein, um gegebenenfalls dort die Wahrheit zu sagen, wo sie aus Opportunismus heraus unterdrückt wird. b) Wir müssen Alternativen anbieten in dem Freiraum, den unsere Gesellschaftsform uns läßt.

Zu a) seien 5 Beispiele stichwortartig erwähnt:

1. Abbau der Diffamierung des Sozialismus

Wir haben uns heute - im Unterschied zur Zeit vor 80 oder 50 Jahren - mit der Tatsache auseinanderzusetzen, daß ein großer Teil der Menschheit "Sozialismus" auf ihre Fahnen geschrieben hat und dabei mit "Sozialismus" eine neue Form der Diktatur verbindet, die wir ablehnen. Marx und Engels lehnten im Kommunistischen Manifest noch ab, sich "Sozialisten" zu nennen, und sprachen lieber vom Kommunismus. Später ist dann das Wort Sozialismus mit dem Adjektiv "wissenschaftlich" bzw. "real" wieder aufgenommen worden. Damit ist jedoch die *Tradition eines freiheitlichen Sozialismus* ebenso wenig betroffen wie unser Begriff von Demokratie deswegen von uns abgelehnt wird, weil sich auch die DDR demokratisch nennt. Gegenwärtig gibt es bewußte Kampagnen gegen jede Form des freiheitlichen Sozialismus, indem man diesen mit dem diktatorischen Sozialismus in einen Topf wirft. - Wenn dies von "christlicher" Seite geschieht, so muß man überdies darauf hinweisen, daß es auch in der Kirche eine Inquisition gegeben hat und wir es trotzdem nicht ablehnen, uns Christen zu nennen.

Hier Aufklärungsarbeit zu leisten und Ängste vor dem Sozialismus abbauen helfen ist eine wichtige Aufgabe.

2. Verhältnis Industriestaaten - 3. Welt

Dieses Verhältnis muß nicht nur praktisch diskutiert werden, sondern bedarf auch der theoretischen Aufarbeitung. Was im 19. Jahrhundert das Verhältnis von Unternehmern und Arbeitern war, hat heute eine starke Analogie im Gegenüber Industriestaaten - 3. Welt. Die Methode marxistisch-ökonomischer Analyse sollte - undogmatisch - hierauf angewandt werden. Man muß es laut sagen, auch wenn es unbequem ist: Die Bundesrepublik gehört wirtschaftlich zu den Ausbeuterstaaten in der Welt.

3. Suche nach einem neuen Modell der Weltwirtschaft

Eduard Heimann, Wirtschaftswissenschaftler und Religiöser Sozialist aus dem Kreis um Paul Tillich, hat seit Beginn der dreißiger Jahre einen wirtschaftspolitischen Ansatz entwickelt, der heute neue Aktualität gewinnt. Er ist nicht wie das kapitalistische und das marxistische System auf Wachstum und Fortschritt aufgebaut, sondern stellt eine humane Gesellschaft in den Vordergrund und will die Unterordnung der Kultur unter die Wirtschaft überwinden. Heute sind wieder Religiöse Sozialisten bestrebt, diesen Heimannschen Ansatz für die kommende Wirtschaftsentwicklung fruchtbar zu machen.(7)

4. Kirche und Befreiungsbewegungen

In letzter Zeit hat es in den bundesdeutschen Kirchen viel Streit um einen Sonderfond des Ökumenischen Rates der Kirchen zur Unterstützung afrikanischer Befreiungsbewegungen gegeben. Ohne auf das Für und Gegen im einzelnen eingehen zu wollen, sei eines hervorgehoben: Auch wenn das Geld nur humanitären Zwecken dienen soll, wird oft argumentiert: Was die Befreiungsbewegungen im humanitären Bereich sparen, können sie für Waffen ausgeben. Dem sei entgegengehalten: Das Geld, das die Kirchen in der Bundesrepublik für Sozialzwecke ausgeben, spart die Bundesregierung und kann dafür Waffen kaufen. Meist wird es bei uns als legitim angesehen, gegen einen möglichen Überfall und eine Unterdrückung durch kommunistische Staaten militärisch gerüstet zu sein. Gleiches Recht bil-

ligt man aber der bereits unterdrückten schwarzen Bevölkerung Südafrikas nicht zu. Das ist entweder Heuchelei oder bewußter Ausdruck des alten Kolonialdenkens: Was für uns gilt, ist für die Völker da draußen noch lange nicht richtig. - Gegen diese Heuchelei oder dieses Machtdenken müssen wir unsere Stimme erheben.

5. Berufsverbote und Einschränkung von Meinungsfreiheit

Was kürzlich der Hamburger regierende Bürgermeister Klose öffentlich sagte, hätte man vor zwei Jahren noch kaum äußern dürfen, ohne selbst den Verdacht der Verfassungsfeindlichkeit auf sich zu laden: Der "Radikalenerlaß" war ein Fehler, die massenhaften Überprüfungen sind jenseits der Verhältnismäßigkeit der Mittel und unserer Demokratie unwürdig. Ungerechtigkeit, Einschüchterung und Ängste haben sich breitgemacht: Dies muß geändert werden. Christen sind aufgerufen, an der Aufrechterhaltung und Weiterentwicklung freier Meinungsäußerung mitzuwirken und zu deren Gefährdung ein klares "Nein" zu sagen.

Zu b) heben wir nur ein Beispiel hervor:

In Bochum hat sich eine Gruppe des Kreises der Religiösen Sozialisten gebildet, die eine alternative Schule plant. Studenten und junge Lehrer haben den Willen, eine (möglichst staatliche) Schule nach ein paar Jahren zu übernehmen oder zu bauen, die den autoritären und bürokratisch geregelten Stil der meisten Schulen überwindet. Anhaltspunkte bieten Modelle wie die Waldorf-Schulen oder die Glocksee-Schule Hannover. Die Schule soll eine Zelle werden, in der Schüler, Lehrer und Eltern gemeinsam eine neue Form des Zusammenlebens und gemeinsamen Arbeitens erproben.

Alternativer Lebensstil braucht nicht Flucht vor den harten Bedingungen unserer weithin inhumanen Gesellschaft zu sein, sondern dient der Legitimation eines sozialistischen Engagements "von unten her". Die Liebe, die das Evangelium ausstrahlt, ist für Religiöse Sozialisten die tragende Kraft dieses Engagements. Auch wenn die Möglichkeiten begrenzt sind und Resignation oft naheliegt, so steckt in unserem gesellschaftlichen Engagement ein Stück Hoffnung.

IV. Kehren wir zum Schluß noch einmal zu den Grundfragen

eines in die Zukunft gerichteten Sozialismus zurück. Ernst Bloch sieht sogar im Marxschen Denken noch etwas vom utopischen Geist lebendig. Er nennt es den "Wärmestrom" im Marxismus, im Gegensatz zum "Kältestrom" der Analyse und Beschreibung der faktischen Verhältnisse (8). In der Tat ist bei Marx zu lesen: "In einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit ... verschwunden ist, nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden; nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch die Produktionskräfte gewachsen sind und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen - erst dann kann ... die Gesellschaft auf Ihre Fahne schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen." (9) Allerdings ist bei Marx das utopische Denken, an dem er nicht vorbei konnte, das ihm aber nicht lag, immer im Hintergrund geblieben. Für Bloch ist es wesentlich; Utopie muß als konkrete Utopie zurückstrahlen in unser gegenwärtiges Handeln.

Als Religiöse Sozialisten sehen wir dieses Zurückstrahlen nicht nur als Rückwirkung einer Idee, einer gedachten "neuen Stadt" auf unser Handeln und unsere Ziele. Die Neue Stadt ist Verheißung, sie ist Hoffnung. Biblische Hoffnung schließt diese Verheißung ein. Wie Milic Lochman es ausdrückt: "Die biblische Hoffnung verrät nicht die Erde. Die Stadt Gottes setzt die Hoffenden in Bewegung auf eine gerechtere Gesellschaft hin". (10) Oder noch einmal Ragaz: "Das Reich Gottes ist nicht von dieser Welt, aber für diese Welt." - Unsere Zeit braucht die Wärme dieser Hoffnung.

Anmerkungen:

(1) W. Weitling: "Das Evangelium des armen Sünders". Texte des Sozialismus und Anarchismus. Rowohlt Klassiker 1971, S. 8
(2) G. Brakelmann: "Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts", Luther-Verlag, Witten 1962, S. 52
(3) L. Ragaz: Von Christus zu Marx - von Marx zu Christus, Furche-Verlag, Hamburg 1972, S. 11 ff.
(4) Vgl. hierzu B. Klappert in "Die beiden Hände Christi", Perspektiven zu Evangelisation und sozialer Verantwortung, Aussaat Verlag, Wuppertal 1977, S. 61 ff.
(5) L. Ragaz, a.a.O., S. 191
(6) P. Tillich in "Religion in Geschichte und Gegenwart", 2. Aufl., Tübingen 1931, S. 644
(7) Siehe den Beitrag von S. Katterle in diesem Heft

(8) E Bloch Das Prinzip Hoffnung Suhrkamp Verlag 1959, S 235 ff , 1620 ff , Atheismus im Christentum, Suhrkamp Verlag 1968, S 350; vgl dazu C H. Ratschow: "Atheismus im Christentum?", Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1970, S. 20

(9) K. Marx: "Kritik des Gothaer Programms", Berlin 1946, S. 21; zit. nach E. Bloch: Das Prinzip Hoffnung a.a.O., S. 1621

(10) J. M. Lochman: Marx begegnen. Was Christen und Marxisten eint und trennt. GTB Siebenstern, Gütersloh 1975, S. 116/117.

Siegfried Katterle

Eduard Heimanns Beitrag zur Neuorientierung der Wirtschaftsordnung +)

1. Der Berliner Kreis der Religiösen Sozialisten

Eduard Heimann (1889 - 1967) gehörte zu dem Berliner Kreis Religiöser Sozialisten, der sich nach dem ersten Weltkrieg 1919 in Berlin zusammenfand. Zu diesem Kreis gehörten die Nationalökonomen Eduard Heimann und Adolf Loewe, der Sozialpolitiker und Sozialpädagoge Carl Mennicke und der Theologe Paul Tillich. Carl Mennicke gab von 1920 - 1927 die "Blätter für religiösen Sozialismus" als Organ des Berliner Kreises heraus. Von 1930 bis zum Beginn der Nazi-Diktatur erschienen die "Neuen Blätter für den Sozialismus", zuletzt herausgegeben von Eduard Heimann, August Rathmann und Paul Tillich.

Ich nenne diese Namen nicht nur, weil wir ihre Träger in ehrender Erinnerung behalten sollten; ich nenne sie auch, um deutlich zu machen, daß der Berliner Kreis be-

---

+) Vortrag am 6.10.1978 auf dem von der "Gemeinschaft für Christentum und Sozialismus - Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands e.V." angeregten Seminar des Gustav-Stresemann-Instituts Haus Lerbach, Bergisch-Gladbach, über "Religiöser Sozialismus und Wirtschaftsordnung"

merkenswert pluralistisch zusammengesetzt war. Der Sozialismus dieses Kreises umspannte Tillichs schwierige Theologumena ebenso wie Heimanns konzeptionelle Beiträge zu einer sozialistischen Wirtschaftsordnung und Mennickes sozialpädagogische Bemühungen. Der Kreis war durch diese Zusammensetzung fähig, tradierte Grenzen wissenschaftlicher Arbeitsteilung zu überwinden, Sozialwissenschaft und Sozialethik zu verbinden, den Anspruch der Religion auf politische Relevanz ihrer Botschaft einzulösen - mit Konsequenzen für die Grundsatzentscheidungen der Politischen Ökonomie -, und schließlich die Umsetzung religiös begründeter und sozialwissenschaftlich fundierter Konzeptionen in die Praxis anzuregen und mit wissenschaftlicher Beratung zu begleiten (siehe die Dokumentation der Ideen des Berliner Kreises bei A. Pfeiffer, Hg.: Religiöse Sozialisten. Dokumente der Weltrevolution, Bd. 6, Olten 1976, S. 355 ff.).

Wenn Paul Tillich sein Buch "Die sozialistische Entscheidung", das noch Anfang 1933 erschien und sofort von den Nazis verboten wurde, seinem Freund Eduard Heimann widmete, so war das mehr als eine Geste der Freundschaft. Tillich stützte sich in dem Abschnitt über die Wirtschaftsordnung, mit dem das Buch endet, ausdrücklich auf die ökonomischen Arbeiten Heimanns und auf die Hilfe Loewes.

Carl Mennicke gründete an der Deutschen Hochschule für Politik in Berlin, wo er lehrte, eine Wirtschaftsschule, in der Arbeiter und Angestellte für Funktionen in Gewerkschaften und gemeinwirtschaftlichen Unternehmen geschult wurden. In der Perspektive ging es ihm darum, durch Aufweis konkreter Gestaltungsmöglichkeiten "die psychologischen und organisatorischen Voraussetzungen für einen Übergang vom Privatkapitalismus zur Gemeinwirtschaft zu schaffen" (A. Pfeiffer: a.a.O., S. 363).

Die wirtschaftsordnungspolitische Konzeption eines demokratischen Sozialismus entfaltete Eudard Heimann im Jahr 1931 in einem Vortrag über "Sozialistische Wirtschafts- und Arbeitsordnung", den er auf einer von Gerhard Weisser angeregten Tagung sozialistischer Theoretiker mit Praktikern der öffentlichen und der freien Gemeinwirtschaft auf der Hohensyburg bei Hagen hielt. Die Ergebnisse dieser Tagung wurden damals dem Parteivorstand der SPD, den freien Gewerkschaften und den Verbänden der gemeinwirtschaftlichen Unternehmen zugeleitet (siehe E. Heimann: Sozialistische Wirtschafts- und Arbeitsordnung,

1932, erweiterte Neuauflage Offenbach 1948; ferner: Die Hohensyburgtagung für Gemeinwirtschaft 1931. Neuausgabe des Tagungsprotokolls mit Geleitwort von G. Weisser. Göttingen 1969).

Diese höchst fruchtbare und praxisbezogene Arbeit wurde 1933 durch die Nazis zerstört. Eduard Heimann, Adolf Loewe und Paul Tillich emigrierten in die USA. Heimann kehrte erst 1963 in die BRD zurück, wo er 1967 starb. Carl Mennicke war in die Niederlande emigriert; dort wurde er während des Krieges von den Nazis verhaftet und später ins KZ Sachsenhausen gebracht. Er kehrte 1953 in die BRD zurück, wo er 1959 starb.

Obwohl August Rathmann nach 1945 in den von ihm herausgegebenen "Schriften zur Zeit" alsbald Werke von Heimann und Tillich publizierte, konnte die Wirkung, die der Berliner Kreis gehabt hatte, nicht erneuert werden. Der Deutsche Gewerkschaftsbund ehrte Heimann 1965 mit der Verleihung seines Kulturpreises; doch entsprach dieser Ehrung keine Breitenwirkung der Heimannschen Ideen in der gewerkschaftlichen Bildungsarbeit und Politik.

2. Heimanns methodologische Konzeption einer christlichen Soziallehre

Der folgenden Darstellung des Denkens Eduard Heimanns liegen seine drei in den Fünfziger Jahren erschienenen Bücher zugrunde,

> Freiheit und Ordnung, Berlin 1950 (= FuO)
>
> Wirtschaftssysteme und Gesellschaftssysteme, Tübingen 1954 (= WuG)
>
> Vernunftglaube und Religion in der modernen Gesellschaft, Tübingen 1955 (= VuR),

die Heimann als seine zusammengehörenden "Beiträge zu einer 'Theologie der Gesellschaft'" (VuR, VII; vgl. WuG, XI) bezeichnet hat.

Klaus-M. Kodalle, dem wir eine wichtige Studie über das Denken Heimanns bis zu seiner Emigration verdanken, bemerkt über diese nach dem zweiten Weltkrieg erschienenen Werke Heimanns: "In ihnen zeigt sich ein Denken von überzeugender synthetisch-konstruktiver Kraft, die unter Sozialwissenschaftlern und Theologen heute ihresgleichen sucht. Umso bedauerlicher ist das Ausbleiben einer nennenswerten Resonanz" (K.-M. Kodalle: Politische Solidarität und ökonomisches Interesse. Der Begriff des Sozialismus nach Eduard Heimann. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, B 26/75, S. 4).

Mit dem Ausdruck "Theologie der Gesellschaft" bezeichnet Heimann eine normative Sozialwissenschaft, von der er fordert, daß sie "die Ziele des sozialen Lebens von der religiösen Erbschaft" unserer Kultur - also von der biblischen Religion - ableitet und daß sie "diese Ziele in logischer Darstellung und begrifflicher Sprache zu erforschen und in angemessene Institutionen und politische Maßregeln zu übersetzen hätte" (VuR, 48).

Heimann möchte also aus der biblischen Botschaft intellektuell geklärte, begrifflich formulierte Aussagen über "die Ziele des sozialen Lebens" ableiten und die aufgrund unseres empirischen Wissens "angemessenen Institutionen und politischen Maßregeln" zur Erreichung dieser Ziele aufzeigen. So soll ein *"System der christlichen Soziallehre"* demonstrieren, *wie "geistiger Sinn in Substanz, Material und Verkörperung zur Geltung zu bringen" ist* (VuR, 217). Dabei darf die intellektuelle Klärung der Ziele nicht in einem historischen Vakuum als abstrakte moralisch-politische Spekulation über biblische Aussagen erfolgen. Vielmehr müssen die Ziele im Licht heute möglicher Gesellschaftsgestaltung bedacht werden; d. h. unser heutiges theoretisches und historisches Wissen über den zu gestaltenden Bereich muß schon bei der Formulierung der normativen Leitlinien der anzustrebenden Ordnung zum Zuge kommen.

Eine derartige christliche Soziallehre, die normative Urteile systematisch mit empirischen sozialwissenschaftlichen Aussagen verbindet und über den Entwurf eines Leitbildes (oder einer "konkreten Utopie") der gewollten Gesellschaftsordnung und des in ihr zu verwirklichenden Lebensstils bis zu sozialtechnologisch realisierbaren Vorschlägen für die Gestaltung einzelner Bereiche der Gesellschaft fortschreitet, entspricht auch den wissenschaftlichen Bemühungen Arthur Richs und Gerhard Weissers.

Ich stelle nun zunächst die Gesellschaftsanalyse Heimanns vor (Abschnitt 3), dann seine Ableitung der normativen Kriterien aus der biblischen Botschaft (Abschnitt 4, 5) und seine Konzeption eines diesen Kriterien gemäßen Leitbildes der Gesellschaftsordnung (Abschnitt 6), schließlich seine Analyse der ökonomischen Institutionen einer dieses Leitbild verwirklichenden sozialistischen Ordnung (Abschnitt 7) und seinen Vorschlag einer Strategie, die zu einer solchen Ordnung führen kann (Abschnitt 8).

3. Gesellschaftsanalyse: Die Verkehrung der liberalen Zielsetzungen der bürgerlichen Revolution im Kapitalismus

Liberalismus und Demokratie haben sich als Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaft nicht durchsetzen können. Sie wurden durch den Kapitalismus zwangsläufig verfälscht und abgebogen, weil der Kapitalismus die freiheitssichernden Institutionen der Wirtschaftsgesellschaft und die moralischen Grundlagen einer freien Gesellschaft aushöhlt.

Die liberale Demokratie sichert die Freiheit ihrer Bürger durch die folgenden Institutionen (FuO, 59):

- funktionale und territoriale *Dezentralisierung der politischen Herrschaft* (Gewaltenteilung und Föderalismus)
- Zurückdrängung der politischen Herrschaft aus der Wirtschaftsgesellschaft durch *Einrichtung des Privateigentums*, das von Regierungsverfügungen nicht betroffen wird, als Mittel der Selbstentfaltung, das den Bürger "Freiheit in seiner Arbeit" (WuG, 88) gewinnen läßt, und durch *Einrichtung des Wettbewerbsmarktes* zur herrschaftsfreien Koordinierung der privaten ökonomischen Anstrengungen und zur Gewährleistung gleicher Freiheit für die Marktteilnehmer.

Die bürgerlichen Freiheitsrechte (Vertragsfreiheit, Gewerbefreiheit, freie Verfügung über Eigentum) konstituieren also einen Raum, in den sich politische Herrschaft nicht einmischen kann und in dem der Bürger auch keine Gefahr läuft, von nicht-politischer, privater Macht seiner Freiheit beraubt zu werden, weil in einem Wettbewerbsmarkt, in dem allgemein in Kleinbetrieben produziert wird, keine private Marktmacht durch Zerstörung der Freiheit anderer Marktteilnehmer gebildet werden kann.

Von diesen freiheitssichernden Institutionen der liberalen Demokratie ist nur die Dezentralisierung der politischen Herrschaft noch in unverminderter Kraft lebendig; "aber wir haben weder weitverbreitete wirtschaftliche Unabhängigkeit noch die Regulierung der Freiheit durch die Wettbewerbsordnung" (FuO, 59). Die freiheitssichernden Institutionen der liberalen Demokratie im Bereich der Wirtschaftsgesellschaft wurden durch die kapitalistische Akkumulation und die großbetriebliche Organisation der Produktion ausgehöhlt und aufgehoben. Der Liberalismus wurde also gegenüber seiner intendierten Form durch Vermachtung der Märkte und

durch den Mangel an Demokratie in der großbetrieblichen Organisation der Produktion verfälscht; "der Großbetrieb war weder liberal noch demokratisch, sondern autokratisch" (WuG, 72). Eine machtmäßig ausbalancierte Gesellschaft konnte nicht dauerhaft verwirklicht werden, vielmehr hebt die Übermacht des wirtschaftlich Starken die Freiheit des wirtschaftlich Schwachen auf.

Tiefer noch als diese Kritik der institutionellen Fehlentwicklungen greift die Kritik der anthropologischen Voraussetzungen des ökonomischen Liberalismus. Diese Kritik der anthropologischen Voraussetzungen trifft nicht nur die vermachtete Spätform der liberalen Wirtschaftsgesellschaft, sondern gleicherweise ihre wettbewerblich organisierte Ursprungsform. Adam Smith, der Klassiker der liberalen Politischen Ökonomie, hatte angenommen, daß die private Interessenverfolgung und der daraus entstehende Interessenkonflikt am Markt in Grenzen gehalten würden durch die zwischen den Bürgern herrschende *Sympathie*, die er als ein natürliches Verhaltensmerkmal der Menschen ansah. Der durch den Wettbewerbsmarkt institutionalisierte Konkurrenzkampf wird also durch Sympathie gedämpft. Das Bedürfnis der Konkurrenten, gegenseitige Achtung und gegenseitiges Wohlwollen zu erhalten, wahrt den Zusammenhalt der Gesellschaft und die Solidarität ihrer Mitglieder (FuO, 73 f.; VuR, 198 f.).

Nun war in der Zeit von Adam Smith - vor 200 Jahren also - die Produktion kleinbetrieblich organisiert. Die Marktbeziehungen waren nicht anonym, sondern jeder Marktteilnehmer hatte es mit Nachbarn und Mitbürgern zu tun, mit denen er durch vielfältige nicht-kommerzielle Beziehungen verbunden war. Dies erklärt, warum Smith annehmen konnte, die Sympathie sei ein natürlicher Bestandteil eines aufgeklärten Selbstinteresses. Da die Sympathie scheinbar ein unveränderliches Merkmal der menschlichen Natur war, schien es nicht nötig, diese moralische Grundlage einer freien Gesellschaft durch Sicherung gesellschaftlicher Strukturbedingungen für ihre Entfaltung zu pflegen. Die Folge ist, daß diese Sympathie - die eben nicht eine natürliche Haltung, sondern eine historische Tugend ist - mehr und mehr aus den gesellschaftlichen Beziehungen schwindet (VuR, 200). Das Konkurrenzverhalten, das im Markt und für den Markt gelernt wird, wird auf andere Bereiche des gesellschaftlichen Lebens übertragen. Heute geschieht dies z. B. als Konkurrenz durch demonstrativen Konsum, Konkurrenz um beruflichen Aufstieg, Konkurrenz im Verkehrsverhalten, Konkurrenz im Lernverhalten von Schülern und Studenten.

Das hat zur Folge, daß die Wirtschaft - ihre Institutionen und die Verhaltensweisen, die in diesen Institutionen gelernt werden - gesellschaftlich dominant wird. Das ökonomische System paßt die anderen gesellschaftlichen Institutionen und die Verhaltensweisen und Bedürfnisse der Menschen seinen Funktionserfordernissen an. *Der Kapitalismus ist also nicht nur eine Wirtschaftsordnung, sondern er prägt den ganzen Lebensstil der Menschen: er ist eine Kultur.*

Kapitalismus als Kultur bedeutet die "Absorption der Gesellschaft durch die Wirtschaft" (WuG, 238). Die Gesellschaft hat die Kontrolle über das Wirtschaftssystem aufgegeben und wurde ihrerseits zu einem Anhängsel des Wirtschaftslebens (WuG, 13 f.); "wenn die Wirtschaft nicht in die gesellschaftlichen Ordnungen eingeordnet und ihnen untergeordnet ist, so muß die Gesellschaft" - so muß der Lebensstil der gesellschaftlich verbundenen Menschen - "sich in die wechselnden Wirtschaftserfordernisse fügen" (WuG, 20). Heimann bezeichnet diese Tatsache der *gesellschaftlichen Dominanz des ökonomischen Systems* als *"Wirtschaftshegemonie"*.

"Die Emanzipation wirtschaftlicher Tätigkeiten von sozialer und politischer Führung" (VuR, 54) führt auch zur *Kommerzialisierung der Arbeit und der Natur* durch die Einrichtung des Arbeitsmarktes und des Bodenmarktes (WuG, 237 f.). Die Forderungen der Humanisierung der Arbeit und des Schutzes der natürlichen Umwelt, die heute von Gewerkschaften und Ökologiebewegung erhoben werden, sind Versuche, dieser Kommerzialisierung von Arbeit und Natur Grenzen zu setzen. Dabei geht es um die Formulierung und Durchsetzung gesellschaftlicher Normen des Einsatzes von Arbeit und des Schutzes der Umwelt, die sich gerade nicht vom Markt her ergeben, die vielmehr *gegen die Kräfte des Marktes artikuliert und durchgesetzt* werden müssen. Es handelt sich um die Entstehung und Artikulierung von Bedürfnissen - Arbeit als unmittelbaren Wert erfahrbar zu machen; Natur als unmittelbaren Wert zu erhalten -, die sich nicht über den Markt befriedigen lassen, sondern nur durch eine Erhöhung der gesellschaftlichen und politischen Kontrolle des ökonomischen Systems befriedigt werden können. Es geht also um *Zurückdrängung und Abbau der Wirtschaftshegemonie*. Auch der gegenwärtige Streit um Investitionslenkung, aktive Strukturpolitik, gesellschaftliche Lenkung des Wachstums und des technischen Fortschritts bezeichnet *Fronten des gesellschaftlichen Konflikts um die Fortdauer oder die Brechung der Wirtschaftshegemonie.*

Produkt und Legitimationswissenschaft der Kultur des Kapitalismus ist die Wirtschaftswissenschaft als liberale Politische Ökonomie, die sich als Studium der Methoden, mit denen ein Individuum unter wechselnden Marktbedingungen sein Einkommen und seinen Nutzen in Konkurrenzbeziehungen maximiert, etabliert hat. Ein anderer Verhaltenstypus wird versteckt wertend als "unökonomisch" (oder: "vom ökonomischen Standpunkt nicht rational") bezeichnet, womit eben dieser "ökonomische Standpunkt", der die Normen der kapitalistischen Kultur voraussetzt, als scheinbar allein rationaler Verhaltenstypus empfohlen wird. "Diese Ausdrucksweise mit ihrer Empfehlung eines bestimmten Verhaltens ... (wird) zu einer wirkenden Kraft in der Erziehung der Studenten" (VuR, 73 f.; vgl. WuG, 2o5 f.); die sogenannte "reine" ökonomische Theorie wird zum Medium der politischen Sozialisation.

Auch der Neoliberalismus, der bei uns nach dem 2. Weltkrieg zur herrschenden Lehre in Nationalökonomie und Wirtschaftspolitik geworden ist, hält an der "Identifizierung der Freiheit mit dem freien Markt" fest (WuG, 236); die liberale Wirtschaftsordnung des sich selbst regulierenden Marktes ist "die Garantie der persönlichen und politischen Freiheit" (WuG, 235), und jeder planende öffentliche Eingriff in den Ablauf der Wirtschaft gilt als "Weg zur Knechtschaft" (Hayek).

Diese Identifizierung der Freiheit mit dem freien Markt wird damit begründet, daß Planung Ziele voraussetzt, während der Markt jedem Teilnehmer Freiheit in der Wahl seiner Ziele lasse, zu deren Verfolgung er sich am Markt - durch Tausch - nur die Mittel beschafft. Dabei wird ausdrücklich oder stillschweigend angenommen, daß die Ziele einer Planung vom Staat autoritär formuliert und der Gesellschaft oktroyiert werden müssen; die Möglichkeit, daß solche Ziele in einem demokratischen Entscheidungsprozeß unter Teilnahme der gesellschaftlichen Kräfte vereinbart werden, wird nicht gesehen.

Ferner verkennt die neoliberale Argumentation die Tatsache, daß durch die Intensität des Marktkampfes die Konkurrenz um Mittel psychologisch zum Ziele werden kann. Die Intensität des Marktkampfes bewirkt eine *psychische Konditionierung* dergestalt, daß der Mensch immer mehr erwerben, gewinnen, besitzen muß, damit er vor seiner Umwelt und vor sich selbst bestehen kann. "Im Markt kann man sich durchaus nicht beliebig verhalten; das Streben nach dem höchsten Leistungsgrad" - gemessen in Markterfolgen - "wird jedem Teilnehmer ... aufgezwungen ... Die

Pervertierung der bloßen Mittel ... zum obersten Zweck und die entsprechende Formung des Menschentypus sind das historische Ergebnis der spätkapitalistischen Gesellschaft" (WuG, 236). "Die Allgegenwart des Marktkampfes produziert einen neuen leistungshungrigen und dadurch standardisierten Menschentyp ... Die Verwandlung der Gesellschaft in einen großen zusammenhängenden Markt, *die Herrschaft kommerzieller Erwägungen*" in allen gesellschaftlichen Bereichen *"kollektiviert den Menschen der modernen Gesellschaft"* (VuR, 23 f.), produziert - wie wir vielleicht heute mit dem zum Schlagwort gewordenen Buchtitel Herbert Marcuses sagen würden - den eindimensionalen Menschen.

4. Die Verderbtheit unserer Freiheit

Wie ist nun diese Entwicklung der liberalen Errungenschaften unter dem Kapitalismus religiös zu bewerten? Die historische Forschung weist darauf hin, daß das Gegeneinander von geistlicher und weltlicher Gewalt (Papsttum und Kaisertum) in der Geschichte Westeuropas verhindert hat, daß eine dieser beiden Gewalten den totalen Anspruch über die Person durchsetzen konnte. Die Idee der Freiheit der Person konnte gedacht, und Fortschritte in den Kämpfen um die Verwirklichung dieser Idee konnten erreicht werden, weil es dieses Gleichgewicht der Gewalten gab. Der Person blieb ein Spielraum für Widerspruch und Kritik, der den Gedanken an Umgestaltung und Erneuerung möglich machte. Der Widerstreit der Gewalten öffnete die geschichtliche Chance persönlicher Freiheit, die letztlich aus Gehorsam gegen Gott gegen menschliche Ordnungen opponieren und rebellieren kann (WuG, 205).

Diese Freiheit wird mit dem Durchbruch der bürgerlichen Revolutionen für alle Bürger in den persönlichen und politischen Freiheitsrechten verfaßt. Deshalb bieten unsere demokratischen Verfassungen in ihren Grundrechten einen weiten Spielraum für den politischen Streit um die gewollte Ordnung und für die Möglichkeit gewaltloser Umgestaltung der bestehenden Ordnung. "Freiheit, die unverletzliche Würde des nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen, ist das einzigartige Werk der westlichen Welt" (VuR, 2).

Aus dieser christlichen Freiheit, "die letzten Endes die Freiheit zum Gehorsam gegen Gott statt gegen Menschen ist, (ist) eine sehr andere Freiheit geworden: die Freiheit des Menschen, seine überlegene Intelligenz,

Schlauheit, Finanzkraft und Beziehungen für Vorteile über seine Nachbarn auszunutzen" (WuG, 205). Die Freiheit des wirtschaftlich Schwachen ist nicht gesichert gegen die übermächtige Freiheit des wirtschaftlich Starken, und der Zusammenhang der Gesellschaft wird unterhöhlt durch die ungehemmte Verfolgung privater Interessen. *Freiheit in einer marktwirtschaftlich geordneten Gesellschaft wird "eher zur Freiheit des Eigentums als des Menschen.* Die Folge davon ist soziale Ungerechtigkeit, wirtschaftliche Unordnung" (VuR, 3).

"Die rationale Verfolgung des Selbstinteresses", von der modernen Gesellschaft "zu ihrer Führerin und Norm erhoben", bedeutet *Individualismus und privates Leben "in dem Sinne, daß wir nicht unseres Bruders Hüter sind"* (VuR, 46, 41). Das öffentliche Wohl einer solchen Gesellschaft wird interpretiert als funktionales Ergebnis selbstsüchtiger Handlungen. "Das Gemeinwohl wird einfach aus dem Auge verloren ... Indem die Theorie Selbstsucht als das Material rechtfertigt, aus welchem das Gemeinwohl gemacht wird", wirkt sie mit an der "Erziehung zur Selbstsucht" (VuR, 38). Freiheit, ausgelegt als Freiheit aggressiver privater Interessendurchsetzung, schafft *eine Gesellschaft, "welche die christliche Richtschnur der Brüderlichkeit verwirft"* (VuR, 3).

In einer so geordneten Gesellschaft "ist Ausbeutung und nicht Solidarität die rationale Politik" (VuR, 35). Muß man unser westliches System als "Freiheit unter Einschluß sozialer Ungleichheit" definieren, so unseren Schatten, das staatssozialistische System, als "soziale ... Gleichheit minus Freiheit" (VuR, 3). Das Versagen dieser Gesellschaftssysteme liegt darin, daß die kapitalistischen Gesellschaften "die Gleichheit zerstörten, indem sie die Freiheit entwickelten", während die staatssozialistischen Systeme "die Freiheit verloren, als sie die Gleichheit erzwangen" (VuR, 215).

Daraus folgert Heimann, "daß unsere Verderbtheit die Verderbtheit unserer Freiheit ist" (VuR, 2). *"Freiheit ohne Sympathie, ... ohne Gleichheit und Brüderlichkeit* ist nicht im Gleichgewicht; nichts kann die Raserei mildern, mit der das Selbstinteresse sich nun gegen andere und gegen die Gemeinschaft als Ganzes durchsetzt" (VuR, 203). Es geht also darum, *"unsere Freiheit umzubauen und zu vervollkommnen"* (VuR, 5).

5. Die Versöhnung von Freiheit und Gleichheit

Das Leitbild einer Versöhnung von Freiheit und Gleichheit in der gerechten Ordnung einer entfalteten Demokratie schöpft Heimann aus der "religiösen Erbschaft" unserer Kultur, ihrer evangelischen Inspiration" (VuR, 215). Freiheit und Gleichheit sind in den bestehenden Gesellschaftssystemen des Westens wie des Ostens unversöhnlich, "weil die Menschen nicht von Natur gleich sind. Aber gleich sind sie als Kinder Gottes, und frei sind sie als Kinder Gottes ... Die Freiheit des nach dem Ebenbild Gottes geschaffenen Menschen und die Bruderschaft der Kinder Gottes: dies sind die beiden Wesenszüge der Demokratie" (VuR, 215; vgl. WuG, 241).

Heimann kritisiert scharf eine Frömmigkeit und Theologie, die "der christlichen Freiheit eine rein gefühlsmäßige Deutung ohne sozialen oder politischen Ausdruck" (WuG, 196) geben will. Wir finden diese Verdrehung sowohl bei Gegnern des Christentums, die *Religion als Privatsache deklarieren*, wie bei Anhängern des Christentums, die *Religion als Privatsache praktizieren*. Diese Praxis geschieht auf der Grundlage unterschiedlicher theologischer Rationalisierungen: von der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre bis zu Formen der dialektischen Theologie, die die christliche Freiheit zum "ganz anderen" stilisieren, zu einer unvorstellbaren eschatologischen Freiheit, die mit keiner geschichtlich möglichen Form von Freiheit zu vermitteln ist. Damit nimmt die christliche Verkündigung eine Transzendenz an, die - weil sie nicht mit irgendwelchen menschlichen Einrichtungen, Handlungen, Möglichkeiten vermittelt werden kann - *die gesellschaftlichen Mächte ungehindert walten läßt und eben dadurch ihrem Interesse dient. Religion wird zum "Opium des Volkes"*, bei dessen Genuß sich der Gläubige seiner privaten Erlöstheit erfreut und seine private Seligkeit erhofft.

Der gleiche *individualistische Mißbrauch der Religion* trennt die Gerechtigkeit von der Macht der Liebe; er beraubt die Gerechtigkeit ihrer religiösen Würde und macht so die Liebe folgenlos für die Ordnung der Gesellschaft (WuG, 241). Das klassische Beispiel für diese Haltung ist das Luthertum mit seinem Nachdruck auf die persönliche Sphäre der Frömmigkeit. Es entwertet die Sozialsphäre und vernachlässigt die Regelung der menschlichen Beziehungen, "wo sie über die Sphäre der persönlichen Fühlung und Wärme hinausgehen und wo die Gerechtigkeit als Vertreterin oder gleichsam als gesetzmäßige Form der Liebe angerufen wird" (FuO, 242). Die Liebe

wird auf den persönlichen Lebenskreis beschränkt und kann nicht als das Prinzip dienen, das die Gesellschaft durchdringt und organisiert oder gar umbaut" (VuR, 272 f.). Damit wird die Welt den Kräften der Ungerechtigkeit überlassen.

Demgegenüber beruft sich Heimann auf *"die revolutionäre Möglichkeit der Religion"* (WuG, 239), auf *den prophetischen Kampf für eine bessere Gerechtigkeit und ein volleres Leben* (WuG, 238 f.). Das prophetische Erbe, die prophetisch-messianische Strömung der biblischen Religion als Bemühen um das Verstehen des Willens Gottes und als Kampf um die Verwirklichung des Willens Gottes in der Geschichte befähigt das Christentum, "die Geschichte als aktive, geschichtsbildende, ja revolutionäre Kraft zu durchdringen" (FuO, 225).

Freilich muß Heimann darauf hinweisen, daß "die Christenheit unter der Führung der Kirchen" von diesem Erbe abgewichen ist (VuR, 27o). "Das Ergebnis ist, daß *die christlichen Kirchen die Gerechtigkeit verraten haben*. Sie haben es in verschiedener Weise getan, da die lutherische Kirche die Liebe zum reinen Geist machte und die religiöse Natur der Gerechtigkeit schlechthin ableugnete, während die calvinistischen Kirchen die Gerechtigkeit mit ihrer bürgerlichen Ordnung identifizierten, wo die Individualität überbetont ist und die einigende und verantwortliche Natur der Liebe verkleinert wird; die römisch-katholische Kirche schließlich brachte die Gerechtigkeit in Übereinstimmung mit der feudalen Ordnung, in welcher die höheren Klassen die niederen unter ihrer Botmäßigkeit halten... Daher wurden die christlichen Kirchen in den Augen derjenigen diskreditiert, die sich davon überzeugen mußten, daß die Prediger der Liebe für Ungerechtigkeit unempfindlich waren. Diese Kritiker haben den Schluß gezogen, daß die christliche Liebesbotschaft für sie selbst unerheblich ist, und es ist gewiß nicht ihre Sache, die christliche Botschaft besser zu verstehen, als ihre bezahlten Diener es tun" (VuR, 273).

Demgegenüber ist es die Glorie der Großen französischen Revolution, "verkündet zu haben, daß Freiheit und Gleichheit nur in der brüderlichen Stadt vereint werden können" (VuR, 216), ein Programm, das von Christen und Nichtchristen als antichristlich gedeutet wurde, "weil die Christenheit mit vordemokratischen Strukturen und Interessen verbunden" war; so blieb *die religiöse Quelle der Brüderlichkeit* der französischen Demokratie vorenthalten (VuR, 2o2).

Heimann, der einerseits die Verderbtheit unserer Freiheit diagnostiziert, spricht andererseits von der *Möglichkeit einer neuen Geburt der Freiheit* (und von dem Kampf um die Verwirklichung dieser Möglichkeit) im Sinne einer Umkehr und Wiedergeburt, die sowohl einen Identitätswandel der Personen wie einen Wandel der gesellschaftlichen Strukturen meint, "eine neue Möglichkeit liebender Gerechtigkeit unter den Menschen" (VuR, 221). Heimann verwendet in diesem Zusammenhang den Tillichschen Begriff des Kairos: Im Neuen Testament meint dieses Wort die erfüllte Zeit, in der das Göttliche in zeitlicher Gestalt in die Geschichte eingeht und sie verwandelt. Tillich spricht nun "von den sekundären Kairoi, die aus dem primären Kairos abgeleitet sind und ihn widerspiegeln, indem sie auf eine vollere Menschlichkeit in neuen Lebensformen hinzielen und die alten hinter sich lassen" (VuR, 223). Es geht also um die geschichtliche Chance, die Utopie des Reiches Gottes, die das geschichtlich Mögliche übersteigt, dennoch ein Stück weit zu realisieren, soweit es nämlich die geschichtlichen Bedingungen, unser sozialtechnisches Wissen und unsere Bereitschaft zum politischen Engagement ermöglichen - Chancen, die wir ergreifen oder verfehlen können.

6. Neue Prüfung des Sozialismus

Aus den Ergebnissen der Gesellschaftsanalyse und aus dem religiös begründeten Leitbild einer besseren Gerechtigkeit, einer volleren Menschlichkeit in neuen Lebensformen, leitet Heimann die Forderung ab, "vorsätzlich jene Freiheit zu organisieren, die ... angeblich (nach der Theorie des Liberalismus) die natürliche Lage des Menschen darstellt, sobald er von künstlicher Autorität befreit ist. *Freiheit muß durch Interventionsmaßnahmen organisiert werden*, um die Freiheit der Schwachen vor der überlegenen Freiheit der Starken zu sichern, eine Notwendigkeit, die auch einschließt die Sicherung des Zusammenhalts der Gesellschaft vor der Gefahr, der freien Verfolgung privater Interessen zum Opfer zu fallen" (FuO, 171). Ein derartiges Programm "gleicher Freiheit" - *"Gleichheit der Freiheit"* - bedeutet "eine Ordnung, die sich unbeschränkter Freiheit entgegenstellt" (FuO, 171).

Gleichheit der Freiheit schließt im besonderen ein "das Recht auf Arbeit", das eine legitime Forderung der Schwachen ist, und die Realisierung eines solchen Rechts auf Arbeit erfordert sozialtechnologisch "die Kandare für

die Freiheit der Starken" (VuO, 171). Ebenso verlangt Gleichheit der Freiheit "einen kräftigen Vorstoß in Richtung auf Gleichheit des Einkommens" (FuO, 172). Damit sind essentiell sozialistische Forderungen angesprochen, deren institutionelle Verwirklichung eine neue Prüfung des Sozialismus nötig macht.

Sozialismus ist die Gesamtheit der Sozialtechniken, die dazu geeignet sind, das wirtschaftliche System "der Herrschaft der ungezügelten Freiheit zu entreißen" und es einer Ordnung der Gerechtigkeit zu unterstellen (FuO, 93). Sozialismus meint aber nicht nur *gesellschaftliche Kontrolle des wirtschaftlichen Systems*, er meint gleicherweise *gesellschaftliche Kontrolle des politischen Systems. Sozialismus ist also eine Alternative sowohl zum Privatkapitalismus wie zum Staatssozialismus*, d. h. eine Alternative sowohl zur Hegemonie der kapitalistischen Wirtschaft in der Gesellschaft und gegenüber dem politischen System wie zur Monopolisierung von Wirtschaftslenkung und Gesellschaftskontrolle beim Staat (d. h. bei der Staatspartei und der von ihr gestellten Regierung) im Staatssozialismus. Sozialismus überwindet sowohl die Kommerzialisierung der Gesellschaft durch die kapitalistische Wirtschaft im Westen wie die Totalisierung der Gesellschaft durch den Staat im Osten (VuR, 229 f.).

"Die Änderung, auf die der Sozialismus sein ganzes Programm gründet, liegt in der demokratischen Technik" (VuR, 228). Diese *Sozialtechnik demokratischer Institutionen* muß ein vielgestaltiges ökonomisches und gesellschaftliches Leben durch eine Vielfalt organisatorischer Formen und die durch diese Formen mögliche und geförderte Vielfalt menschlicher Interessen und Haltungen sichern.

Neben dieser Bedeutung vielfältiger demokratisch strukturierter Institutionen (institutionelle Kontrolle) betont Heimann die Bedeutung *gemeinsamer moralischer Überzeugungen* der Gesellschaftsmitglieder und das Erfordernis der *pädagogischen Pflege* der den Institutionen entsprechenden Haltungen (moralische Kontrolle). "Um die Menschenwürde und die daraus folgende Freiheit und Gleichheit der Menschen zu sichern, ist es notwendig, daß die Gesellschaft an sie glaubt und jedes sich selbst respektierende Mitglied verpflichtet, sich zu fügen... Die Wirtschafts- und Regierungsgewalt muß unter der moralischen Kontrolle der Gesellschaft stehen ... Die durch gemeinsame moralische Überzeugungen kontrollierte Gesellschaft ist die Stelle, durch die die Religion die institutionelle Geschichte beeinflussen kann" (WuG, 39).

7. Ökonomische Institutionen des Sozialismus

Zur Verwirklichung des skizzierten gesellschaftspolitischen Leitbildes empfiehlt Heimann *eine sozialistische Wirtschaftsordnung als ein gemischtes System, "das sich aus nicht-totalitärer Planung und einem nicht-kapitalistischen Markt zusammensetzt"* (WuG, 43). Diese beiden Elemente: nicht-kapitalistischer Markt (oder: entkapitalisierter Markt) und nicht-totalitäre Planung und die Verschränkung dieser Elemente im System einer sozialistischen Wirtschaft sind nun zu erläutern.

Damit ein *nicht-kapitalistischer Markt* entsteht, ist es notwendig, daß eine Vielfalt von Unternehmensformen besteht - nötigenfalls durch Vergesellschaftungen privatwirtschaftlicher Unternehmen geschaffen wird -, in denen unterschiedliche, insbesondere nicht-kapitalistische Zielsysteme institutionalisiert sind. Es geht dabei darum, "die innere Verfassung der Wirtschaftseinheiten vom (kapitalistischen) Ökonomismus zum Sozialismus" umzustellen (VuR, 246). Die vorherrschende *Unternehmensverfassung* und damit das von den Unternehmensleitungen zu verfolgende *Zielsystem* muß durch *gemeinschaftliche Träger* und durch *Mitbestimmung* mit sozialistischen Inhalten gefüllt werden.

Erwünscht ist eine Vielfalt von öffentlichen Trägern gemeinwirtschaftlicher Unternehmen: Kommunen und Kommunalverbände, Länder, autonome öffentliche Körperschaften. Neben diesen *Unternehmen der öffentlichen Gemeinwirtschaft* in der Hand unterschiedlicher öffentlicher Träger bestände eine Vielfalt von *Unternehmen der freien Gemeinwirtschaft*, die als Genossenschaften (Produktivgenossenschaften, Konsumgenossenschaften, Wohnungsbaugenossenschaften, kooperative Versicherungs- und Bankunternehmen, aber auch Lebensgemeinschaften wie die israelischen Kibbuzim und die französischen Communautés de Travail), als Eigenunternehmen der Gewerkschaften oder in Mischformen (genossenschaftliche Unternehmen mit Kapitalbeteiligung einer Gewerkschaft oder einer Kommune) organisiert wären. Schließlich soll ein durchaus gewichtiger Bereich *mittelständischer privatwirtschaftlicher Unternehmen* in Landwirtschaft, Gewerbe und Handel bestehen. Heimann bezieht sich bei diesen Vorschlägen für die Organisation der Wirtschaftseinheiten ausdrücklich auf die Ideen der englischen Fabier (Sidney und Beatrice Webb, G. B. Shaw u. a.) und auf Gerhard Weissers Forschungen über Zielsysteme und Organisation gemeinwirtschaftlicher Unternehmen (WuG, 5o, 54 f.; VuR, 247).

Diese Wirtschaftseinheiten sind "durch den Markt miteinander verbunden, da sie untereinander kaufen und verkaufen und durch den Druck der Kosten und die Preis- und Profitsignale die nötige Information über die relativen Nachfrageintensitäten erhalten" (VuR, 249). Dieser Markt wäre indes nicht mehr ein kapitalistischer Markt; er wäre "entkapitalisiert", weil er "nicht durch autonome Wirtschaftskräfte auf der Suche nach Profit betrieben" würde (WuG, 43). Die in einem solchen Markt entstehende Bedürfnisstruktur wäre verschieden von der durch einen kapitalistischen Markt geschaffenen Bedürfnisstruktur, weil weniger Energien zur Kommerzialisierung der Bedürfnisse eingesetzt würden.

Dieser entkapitalisierte Markt würde indes nicht ausschließlich die ökonomischen Tätigkeiten koordinieren. Er würde ergänzt durch eine *nicht-totalitäre Planung*, in der mit den Wirtschaftseinheiten des entkapitalisierten Marktes dasjenige Maß an öffentlicher Planung und Kontrolle der Wirtschaftstätigkeit vereinbart und institutionalisiert wird, das erforderlich ist, um konjunkturellen und strukturellen Krisen vorzubeugen, das Recht auf Arbeit zu verwirklichen und die ökonomische Expansion in die gesellschaftlich gewünschten Richtungen und mit dem gesellschaftlich vereinbarten Tempo zu vollziehen. Dabei geht es darum, die für die ökonomische Expansion grundlegenden Schlüsselbereiche - das sind vor allem Produktion und Investitionsverhalten der Investitionsgüterindustrien und das Kreditangebot der Banken - "mit der Absicht (zu manipulieren), die Expansion und den gleichzeitigen Umbau der Industrie als Ganzes vor Erschütterungen zu bewahren" (WuG, 42) und zugleich den Expansionszwang zu lösen, der in der Struktur des kapitalistischen Industriesystems angelegt ist (VuR, 241 f.).

Öffentliche Stellen kontrollieren also "Wandel und Wachstum, nicht aber die Alltagsarbeit", diese "wird hinreichend durch den Preismechanismus kontrolliert und bedarf keines Eingriffs" (FuO, 77). Zwei Klassen von öffentlichen Kontrollen werden eingerichtet: *indirekt wirkende fiskalistische und monetäre Kontrollen* zur Regulierung der effektiven Nachfrage, wie sie auch in unserer gegenwärtig bestehenden Wirtschaftsordnung angewendet werden, und *direkte Kontrollen*, insbesondere *Investitionskontrollen* und Kontrollen der Preisniveauentwicklung bestimmter Gütergruppen (WuG, 67 f.).

Diese öffentliche Planung und Kontrolle ist nicht staatliche Planung, die von der Regierung oktroyiert wird;

sie kommt vielmehr zustande durch eine *Kooperation von Regierungsstellen mit Gewerkschaften und Unternehmensleitungen*, also unter Teilnahme der Wirtschaftseinheiten, die die Planung auszuführen haben; für konsumnahe Bereiche wären auch Verbraucherverbände zu beteiligen. Es handelt sich um eine *gesellschaftliche Erarbeitung von Plänen und die Vereinbarung von Zielen*. Solche Vereinbarungen können zustandekommen, weil die Träger der Produktion entkapitalisiert und infolge der Veränderung ihres Zielsystems zur Kooperation mit Regierungsstellen bereit sind, und weil die staatlichen Planbehörden mit den Trägern der Produktion verhandeln müssen und ihnen nicht als Träger hoheitlicher Gewalt gegenübertreten (VuR, 248). Die für die Erarbeitung und den Vollzug einer derartigen wirtschaftlichen Rahmenplanung erforderliche Kooperation von Regierungsstellen, Gewerkschaften und Unternehmensleitungen könnte in *Wirtschafts- und Sozialräten* für einzelne Branchen sowie auf regionaler und zentraler Ebene organisiert werden.

8. Der dynamische Klassenkampf als Weg zum Sozialismus

Als Weg zum demokratischen Sozialismus sieht Heimann eine soziale Bewegung, die er als dynamischen Klassenkampf bezeichnet (WuG, 145 ff.). Er unterscheidet diesen dynamischen Klassenkampf einerseits von dem absoluten Klassenkampf marxistisch-leninistischer Parteien, andererseits vom relativen Klassenkampf in der Art des systemkonformen business-unionism der amerikanischen AFL/CIO-Gewerkschaften, die selbst der kommerziellen Ideologie verhaftet sind und sich damit begnügen, die Stellung der Arbeit innerhalb des Kapitalismus zu verbessern. Während der relative Klassenkampf als institutionalisierter Bestandteil des Kapitalismus funktioniert und keine systemverändernde Zielperspektive enthält, gibt der absolute Klassenkampf die liberalen Errungenschaften der Demokratie preis und etabliert mit der Diktatur des Proletariats das Monopol der Staatspartei und ihrer oligarchischen Führung für die Interpretation des "richtig verstandenen" Klasseninteresses.

Der dynamische Klassenkampf hält - im Unterschied zum absoluten Klassenkampf - an dem unauflöslichen Zusammenhang von Demokratie und Sozialismus fest, und er zielt - im Unterschied zum relativen Klassenkampf - "über den Kapitalismus hinaus auf ein neues System mit größerer Gleichheit in der Freiheit" (WuG, 146).

Der dynamische Klassenkampf ist revolutionär nicht im

Sinne einer auf gewaltsamen Umsturz zielenden Bewegung, wohl aber *"in dem Sinne einer Folge von Ereignissen, deren Gesamtheit die Lebens- und Arbeitsbedingungen grundlegend verändert* ... Diese Form des Klassenkampfes *arbeitet schrittweise ein neues Prinzip aus*, wo jeder Schritt in sich selbst eine neue Leistung, Erfahrung und Verantwortung bringt und auch ein Mittel für weitere Zwecke ist, indem dieser Schritt die Macht der Klasse für weitere Forderungen und Leistungen stärkt" (WuG, 146). Zur Verwirklichung des demokratischen Sozialismus ist also eine an *weitgesteckten systemverändernden Zielen* orientierte sozialistische Bewegung nötig, die das jeweils geschichtlich Erreichbare in *schrittweisen Reformen* erkämpft und die in diesen Kämpfen gemachten Erfahrungen und errungenen Positionen für die weitere Klärung der Ziele und der Strategien fruchtbar macht; dadurch wird wiederum die Überzeugungskraft der Ziele im öffentlichen Bewußtsein erhöht. So kann es gelingen, "durch Sozialreform zum Sozialismus vorzustoßen" (WuG, 149).

Freilich ist es keineswegs ausgemacht, daß dieser Vorstoß gelingt. "Die vorwärtsdrängende Spannung mag nachlassen, die Dynamik mag ihre Schärfe verlieren, wenn die erreichte Lage befriedigend erscheint und der Gedanke an schwerere Verantwortungen im Falle eines weiteren Vormarsches Unbehagen hervorruft" (WuG, 148). Der dynamische Klassenkampf würde dann in relativen Klassenkampf transformiert. Es entstünde ein konzeptionsloser Pragmatismus, der unfähig ist, weitgreifende Grundsatzprogramme zu formulieren, sie schrittweise umzusetzen und die bei der schrittweisen Umsetzung gewonnenen Erfahrungen für die Weiterbildung der Programmatik zu nutzen.

9. Die Aktualität der religiös-sozialistischen Konzeption Heimanns

Der religiös-sozialistische Beitrag Eduard Heimanns zu einer "neuen Wirtschafts- und Sozialordnung" (Godesberger Programm der SPD) ist heute unvermindert aktuell und bedarf keines Aggiornamento, um heute überzeugen zu können und anwendbar zu sein. Deshalb können hier einige wenige Hinweise genügen, die die Aktualität der politischen Theorie und der ökonomischen Theorie Heimanns unterstreichen:

1. Auf der von der Zeitschrift L 76 vom 7. bis 9. Oktober 1977 in Recklinghausen veranstalteten Tagung zum

Selbstverständnis der Linken in Westeuropa sagte Carola Stern: "Die Absage an revolutionäre Gewaltanwendung kennzeichnet heute alle linken Massenparteien Europas ... Links ist zum Synonym für *systemverändernde, systemüberwindende Reformpolitik* geworden" (C. Stern: Was ist heute links, in: L 76. Nr. 7/1. Vierteljahr 1978, S. 88). Links beinhaltet demgemäß "den unauflösbaren Zusammenhang von Demokratie und Sozialismus" (ebenda, S. 9o) und die Verteidigung und bessere Verwirklichung der von der biblischen Religion inspirierten Erbschaft der bürgerlichen Revolution: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Das *demokratische Element* im demokratischen Sozialismus richtet sich gegen das im Osten herrschende staatssozialistische System; das *sozialistische Element* richtet sich gegen das im Westen herrschende kapitalistische System. Beide herrschenden Systeme wehren die Zumutung eines demokratischen Sozialismus aggressiv ab und versuchen, den demokratischen Sozialismus als anti-sozialistisch bzw. als anti-demokratisch zu denunzieren.

2. Ein partizipatorisches Plan-Markt-Modell, wie es von heutigen Theoretikern der *Wirtschaftsdemokratie* (Jiri Kosta, Fritz Vilmar u. a.) entworfen wird (siehe z. B. J. Kosta: Das Ziel Wirtschaftsdemokratie, in: L 76, 8/2. Vierteljahr 1978), enthält als konkret-strukturelle Entfaltung der Grundwerte Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit im ökonomischen System alle Elemente der wirtschaftsordnungspolitischen Konzeption Eduard Heimanns:

- demokratisch strukturierte gesamtwirtschaftliche Rahmenplanung zur Gewährleistung der gesellschaftlichen Verfügungsgewalt über ökonomische Strukturen und Prozesse ("gesamtwirtschaftliche Mitbestimmung", Wirtschafts- und Sozialräte),
- ein auf die Erfüllung vereinbarter Planziele ausgerichtetes wirtschaftspolitisches Instrumentarium aus indirekten (globalen) und direkten Kontrollen (einschließlich Investitionslenkung),
- den regulierten Marktmechanismus eines nicht-kapitalistischen Marktes (einschließlich der dazu notwendigen Vergesellschaftungen),
- genossenschaftliche Selbstverwaltung bzw. Mitbestimmung der in den Wirtschaftseinheiten Arbeitenden (von der Mitbestimmung am Arbeitsplatz bis hin zur Legitimierung der Unternehmensleitungen durch Kontrollorgane, in denen die Repräsentanten der Arbeitenden paritätisch vertreten sind).

Die Wirtschaftsdemokratie bedeutet eine Übertragung der demokratischen Ideen aus dem politischen System auf das wirtschaftliche System. Durch einen solchen Umbau der Wirtschaftsordnung kann die Kontrolle der Gesellschaft über die Wirtschaft gewonnen und die kapitalistische Wirtschaftshegemonie gebrochen werden. Dies wiederum bedeutet eine Stärkung der Demokratie auch als politisches System und ermöglicht eine stärkere Verinnerlichung der Grundwerte der Demokratie in den Haltungen ihrer Bürger. Dies sind die sozialstrukturellen Voraussetzungen für die Entfaltung von Sozialbeziehungen, die weder von der kommerziellen Mentalität des Kapitalismus noch von der Unfreiheit des Staatssozialismus geprägt sind, sondern von Brüderlichkeit - jener in der biblischen Religion begründeten Parole der Aufklärung, die die bürgerlichen Revolutionen nicht einzulösen vermochten (siehe dazu H. J. Schultz, Hg.: Brüderlichkeit. Die vergessene Parole, Stuttgart 1976, darin besonders die Beiträge von H. R. Schlette, P. Bertaux, F. Vilmar).

Arbeitsgemeinschaft Berliner Christen "Kirche in der Verantwortung"

Brief an die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und an den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK)

Vorbemerkung der Redaktion: In Heft 3/1977 dieser Zeitschrift hat Aurel von Jüchen über die Arbeit und die Ziele der Arbeitsgemeinschaft Berliner Christen "Kirche in der Verantwortung" berichtet. In einem Brief, den wir unseren Lesern nachstehend zur Kenntnis bringen, hat die Arbeitsgemeinschaft den gegen das Antirassismusprogramm des Ökumenischen Rates gerichteten Beschluß der Synode der EKD kritisiert und sich für die Unterstützung des Antirassismusprogramms ausgesprochen.

Auf der EKD-Synode vom 5. - 1o. November 1978 in Bethel wurde ein Beschluß zum Verhältnis von EKD und ÖRK gefaßt, in dem sich die Synode gegen den Sonderfond des Antirassismusprogramms wendet und ihr Verhältnis zum ÖRK als belastet bezeichnet. Im Memorandum, das der Rat der EKD beschlossen hat und das die Synode in ihrem Beschluß unterstützt, wird als Begründung für die Verschlechterung der Beziehungen von EKD und ÖRK angegeben,

daß im Falle der "gebotenen Solidarität mit denen die dem herrschenden System widersprechen" - gemeint ist die Solidarität mit den unterdrückten Schwarzen im Süden Afrikas -, diese Solidarität nicht in 'politisches Parteigängertum umschlagen" dürfe. Da die Kirche, nach Meinung der Synode, "für die Menschen auf allen Seiten da sein und offen sein" muß, darf sie sich nicht für eine Gruppe entscheiden und schon gar nicht Gewaltmaßnahmen unterstützen.

Wir dagegen meinen, daß unsere Solidarität mit denen, die um ihre Befreiung und ihr Recht kämpfen, zu klarer politischer Parteinahme führen muß, wie sich das z. B. konkretisiert in dem Boykott-Aufruf (Süd-Afrikanischer Waren) der Evangelischen Frauenarbeit in der BRD, der vom Rat der EKD mißbilligt wurde. Als die Flüchtlingslager in Mocambique und Sambia durch die Flugzeuge der vom Westen unterstützten Smith-Regierung barbarisch bombardiert wurden, gab es keinen Protest. Wenn sich aber die Befreiungsbewegungen in Afrika als letzte Möglichkeit ihres Befreiungskampfes gewaltsam gegen ihre Unterdrücker zur Wehr setzen und ihnen aus dem Sonderfond des Antirassismusprogramms Gelder für humanitäre Zwecke zur Verfügung gestellt werden, dann setzt großes Gezeter auf der Synode der EKD ein.

Abgesehen davon, daß wir solches Verhalten für höchst unglaubwürdig halten, ist es sicher nicht zufällig, daß die Anfeindungen gegen den ÖRK in dem Maße zunehmen, wie sich der ÖRK mit seinem Programm verstärkt zum Anwalt der Unterdrückten macht.

Wir jedoch möchten dem ÖRK Mut machen, den eingeschlagenen Weg fortzusetzen. Mit dem tanzanianischen Pfarrer Yohanna Marko, der als Mitglied einer Delegation seiner Kirche im Oktober d. J. unsere Berliner Kirche besuchte, sind wir davon überzeugt, daß der Wille Jesu auf eine reale Freiheit aus ist. Er sagte: "Da jeder Mensch das Recht auf Freiheit hat, sind jene Räuber, die die Menschen zu Sklaven machen, nachdem sie sie ihrer Freiheit beraubt haben. Die Geschichte des Christentums ist die Geschichte der Befreiung. Gott stellte sich auf die Seite der Unterdrückten. Es ist unsere Hoffnung, daß er heute das gleiche tut. Ein Tag wird kommen, an dem das Leiden Afrikas ein Ende findet."

BUCHBESPRECHUNGEN

Paul Göhre Drei Monate Fabrikarbeiter und Handwerksbursche. Sozialreportage eines Pfarrers um die Jahrhundertwende. Mit einem Vorwort und einem Kommentar neu herausgegeben von Joachim Brenning und Christian Gremmels, Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 268, Gütersloh 1978.

Diese Neuausgabe der berühmten Sozialreportage von 1891 erinnert an einen Vorläufer der Religiösen Sozialisten. Paul Göhre (1864 - 1928) verlor durch seinen Eintritt in die SPD 1900 den Pfarrertitel. Nur durch Austritt aus der Kirche meinte er dann seine Identität noch bewahren zu können: Christ und Sozialist zugleich zu sein.

Chr. Gremmels, Dozent in Marburg, und J. Brenning, Verfasser einer sozialethischen Untersuchung über P. Göhre, haben die Originalausgabe, Leipzig 1891, in den die Beobachtungen beschreibenden 6 Kapiteln gekürzt. Das 8. Kapitel "Ergebnisse und Forderungen" wird vollständig abgedruckt. Ein wissenschaftlicher Kommentar zur theologie- und sozialgeschichtlichen Bedeutung des Werkes ist der Neuedition beigegeben. Entstanden ist so ein Taschenbuch, das Charakter, Intention und Wirkung der ersten deutschen Sozialreportage - wie Theodor Heuss sie nannte - wiedergibt.

"Man war verblüfft; nicht abzuweisen / war ja, woran man nie gedacht, / der Vorwurf, daß Entdeckungsreisen/ man jetzt im eignen Volke macht,/ Ihr kennt die Schwarzen, die sich weiden/ am hellen Glanz des Tropenlichts./ Vom eignen Volk und seinen Leiden,/ von seinem Leben wißt ihr nichts." Mit diesen Worten hat R. Lavant satirisch das ungeheure Aufsehen gedeutet, das die Sozialreportage Göhres im Jahr 1891 erregte: Einerseits breite Zustimmung, die der junge Generalsekretär des 1890 gegründeten Evangelisch-Sozialen Kongresses auch im liberalen Bürgertum fand. Den neuen Kurs der Reichsregierung seit 1890, der die Sozialistengesetze aufhob, begleitete die entsprechende Weisung des Ev. Oberkirchenrats, "Abhilfe" für "vorhandene Notstände" zu suchen. Es eröffnete sich ein Spielraum für Bürgerliche, "sozial" sein zu dürfen ohne Angst vor dem Staatsanwalt (S. 119). Auf der anderen Seite hagelte es Vorwürfe wie "religiös aufgestutzte, sozialistische Phantasterei" gegen Göhres Buch, zu dessen Verteidigung liberale Gelehrte wie Martin Rade und Max Weber das Wort ergriffen. Nach einem kurzen Tauwetter leiteten Reichsregierung und Ev. Ober-

kirchenrat seit 1894 eine neue Repressionspolitik gegen die sozialpolitische Bewegung ein.

"Wie wäre es, wenn man ein Vierteljahr wenigstens einmal Arbeiter würde?" Einfach "um die Menschen und Verhältnisse in ihrer ganzen Wirklichkeit zu erkennen"? Weil Göhre einen Verlust von Wirklichkeit im theologischen und wissenschaftlichen Denken seiner Zeit erkannte, stellte er solche damals ungewöhnliche Fragen und suchte zu ihrer Lösung ungewöhnliche Mittel, die in unsern Tagen Günter Wallraf wiederholt hat. Er verkleidete sich und stellte sich als Handwerksbursche auf Arbeitssuche in Chemnitz ein. Nur mit Hilfe eines verschwiegenen und großzügigen Direktors erhielt er eine Stelle im Maschinenbau.

Nun betrug sein Einkommen als Neuling 12,78 Mark in der Woche, abzüglich fast 2 Mark an Krankenkassenbeiträgen und Strafgeldern für Arbeitssäumnisse. "Die übrigen Handwerker verdienten durchschnittlich wohl 14 Mark die Woche", die Akkordarbeiter durchschnittlich 25 Mark (S. 24). Die Wohnorte seiner Arbeitsgenossen lagen stundenweit entfernt, waren halb Stadt halb Dorf. Eine "zweifenstrige Stube und ein einfenstriges unheizbares Gelaß daneben" - so sah das Heim eines sehr großen Teils der Arbeiterfamilien aus. Die Wohnungsnot spiegelte sich im "Schlafstellen- und Kostgängerwesen", in dem Göhre einen Hauptgrund für den "Ruin der deutschen Arbeiterfamilie" sah. Die Arbeitszeit in der Fabrik dauerte von morgens früh 6 Uhr bis abends 6 Uhr, samstags bis 5 Uhr nachmittags, 20 Minuten waren für Frühstückspause, 1 Stunde für Mittagspause vorgesehen.Von einem Mittagstisch der Familien war keine Rede; auf Bänken sah man die Arbeiter mitgebrachtes Essen verzehren.

Und so war der Arbeitsplatz: "Kahl, öde, schwarz, ohne eine Bequemlichkeit, durchtost von einem nie abbrechenden, nervenzerreissenden Geräusch grell zusammenklingender Töne" (S. 43). Aushalten mußte man "elf Stunden des Tages mit 120 Mann in einem von öligem, schmierigem Dunste, von Kohlen- und Eisenstaub geschwängerten Raume" (S. 54). Zu tun war immer "dieselbe Handbewegung", "willenlos, gedankenlos, kraftlos", eine Qual. Zu Überstunden nach üblichem Lohn konnte man gezwungen werden. Unterwerfung unter eine Fabrikordnung, die "Ausdruck eines absolutistischen Systems" war (S. 55). Und die Kirche? Könnte sie nicht helfen? "Wenn nun ein Geistlicher wie Christus zu uns Fabrikarbeitern käme?", fragte der verkleidete Pfarrer, "würde er etwas ausrichten?" "Nicht viel, es ist zu spät", sagte einer. Christus selbst sei

der erste Sozialist gewesen, hieß es, und für seine Ansichten gestorben. Aber die Kirche sei "bloße Verdummungsanstalt und wohlberechnetes Staatsinstitut" geworden. Trotzdem sollte man sie nicht abschaffen, sondern durch und durch umwandeln (S. 83). Nach den Kapiteln über "Bildung und Christentum" und "sittliche Zustände" verkündete Göhre: "Die Arbeiterfrage ist keine bloße Magen- oder Lohnfrage, sondern auch eine Bildungs- und religiöse Frage ersten Ranges" (S. 107). Erfolge hatte die bei materiellen Nöten einsetzende Agitation der Sozialdemokratie auch wegen der Sehnsucht nach politischer und sozialer Gleichberechtigung. Grundsatz für Reformen müsse sein: "Alles, was für die Arbeiter geschieht", muß "durch sie, mit ihrer Hilfe und ihrem Willen geschehen" (S. 109). Mit diesen Worten widersprach Göhre den Christlich-Sozialen und der Praxis der Verfolgung von Sozialisten. Die Vertreter der Wissenschaft und der Kirche forderte er auf, "von ihren Lehrstühlen zum Volk herabzusteigen"; es müsse "der Grundsatz zur Tatsache gemacht werden, daß auch ein Sozialdemokrat Christ und ein Christ Sozialdemokrat sein kann" (S. 111). Die Kirche werde durch die Sozialdemokratie gezwungen, den "Tatbeweis für die Wahrheit des Christentums zu führen" (S. 114). Das Werk schließt mit einem Aufruf zur "Erziehung" und "Christianisierung" der heute noch der materialistischen Weltanschauung verhafteten Sozialdemokratie (S. 116). - Bereits im Jahre 1900 stand Göhre in ihren Reihen und kehrte 1905/06 enttäuscht einer Kirche den Rücken, die für sozialdemokratisch gesinnte Pfarrer keinen Platz hatte.

Reinhard Gaede

Michael Herwig: Herrschaft Gottes - Freiheit des Menschen. Biblische Perspektiven zur Neugestaltung der Gesellschaft, Aussaat-Verlag (ABC-team) Wuppertal 1977.

In neuester Zeit mehren sich die Anzeichen, daß auch in manchen evangelikalen bzw. pietistischen Kreisen vor allem in der jüngeren Generation eine Öffnung für die politische Dimension des Evangeliums zustandekommt. In den USA wurde vor einiger Zeit eine Resolution zur Abrüstung von 100, teilweise führenden Evangelikalen unterzeichnet; zahlreiche junge Evangelikale sind in der Civil Rights-Bewegung und in der "Neuen Linken" engagiert. In Lausanne wurden auf dem Weltkongreß für Evangelisation 1974 neue Töne angeschlagen. Im Gefolge des "Christival" in Essen 1976 kam ein Buch "Die beiden Hände Christi" heraus, in dem sozialkritische Themen beachtenswert klar abgehandelt werden.

Wo, so kann man fragen, bleibt die Studentenmission in Deutschland (SMD); das Ringen um eine neue Perspektive hätte doch an den Hochschulen einen bevorzugten Ort. In der Tat gibt es einen sozialethischen Arbeitskreis, den SMD-Studenten allerdings nur am Rande der SMD ansiedeln konnten. Die "offizielle" Devise des Bundesrates der SMD heißt nach wie vor: Unpolitisches Verständnis der Bibel. - Umso mehr ist es zu begrüßen, daß ein SMD-Reisesekretär, M. Herwig, zur Feder gegriffen hat, um sich im Grenzfeld von traditionell pietistischem Glaubens- und Weltverständnis und der Sicht des auch in den gesellschaftlichen Raum hereinbrechenden Reiches Gottes vorzutasten.

Was Herwig schreibt, mag vielen evangelikalen Ohren ungewohnt klingen: "Als Folge einer Mischung von griechischer Philosophie ... und einer verkürzten lutherischen Zwei-Reiche-Lehre wurde der Glaube an das Reich Gottes entweltlicht, d. h. in das Innere der Seele bzw. ins Jenseits verlegt. Aber so war die große Bewährungsprobe des letzten Jahrhunderts, die beginnende Industrialisierung und die Entstehung des Frühkapitalismus, nicht zu bestehen. Glaube und Welt fielen in zwei Bereiche auseinander. Das Ergebnis war die Koexistenz von Frömmigkeit und Ausbeutung, die wir auch heute oft antreffen" (74). An biblischen Vorbildern des Exodus, der Propheten, Jesu Wirken und paulinischer Weltperspektive wird die Verbindung von "Spiritualität und Weltlichkeit" durchgearbeitet.

Allerdings bleibt der Bezug zur gegenwärtigen politischen Realität bei Herwig wieder in dem Schema stecken: Innere Erneuerung des einzelnen und dessen Einsatz für das Wohl der Welt. Beispiele: "Wenn in Asien Hunderttausende von Arbeitern einen besseren Lohn bekommen, weil ein europäischer Unternehmer einem Auftrag Gottes folgt - dann ist dies ein Stück Reich Gottes mitten in unserer Welt" (71). "Oder denken wir an einen Wuppertaler Unternehmer, der vor einigen Jahren Reich-Gottes-Ethik für seine Firma verbindlich machte. Woran er nie gedacht hatte, wurde zum ersten natürlichen Schritt: Die Abschaffung der Stechuhren und die Einführung des Ertragslohnes" (75). Das Wort Gewerkschaft kommt nicht vor, und die Frage, was deren Kampf um gerechten Lohn und Abschaffung der Ausbeutung mit Reich Gottes zu tun hat, wird nicht gestellt. "Die Kampflinie der Herrschaft Gottes schneidet mitten durch Herz und Willen jedes Menschen" (77). Konkrete Entscheidung, sich (z. B. auch als SMD) auf die Seite rassisch unterdrückter Gruppen oder Ausgebeuteter zu stellen, wird nicht angesprochen.

Und die "Kernfrage der Demokratie" wird so erläutert: Wenn (wie in deutscher Vergangenheit) Millionen von Menschen das Gespür für die Innensteuerung des Willens Gottes verlieren, dann wird ein Land "anfällig für die Außensteuerung durch Parteien, Führer, Diktaturen". So einfach ist das: Entweder individuelle Innensteuerung durch Gott oder Parteien und Diktaturen. (Man vergleiche damit, was Christoph Blumhardt 1899 auf einer Parteiversammlung der Sozialdemokraten sagte: "Auch Christus verkündete eine neue Zeit. Er ist es, der gesagt hat: Diese Welt muß geschlagen werden. - Also nicht erst die Sozialdemokraten, - die Christenheit hat es nur vergessen. Wenn nun jetzt auf einmal das in uns aufgehen will, was Christus vor 1900 Jahren gelehrt hat, warum stellen wir uns darob verwundert? ... glaubt mir, ich werde zu euch stehen mit ganzem Herzen und werde mit euch hinarbeiten auf die sozialistische Gesellschaft.")

Man hätte sich gewünscht, daß der Autor wenigstens in der Schilderung des Exodus nicht nur die Tatsache der inneren Führung, der Moses folgte, hervorgehoben hätte. Entscheidend war auch der Inhalt seiner Botschaft: Der Knechtschaft trotz Wohlstand den Abschied zu geben, in langjährigem subversivem und offenem Widerstand gegen Pharao den Auszug vorzubereiten und durchzuführen.

Trotzdem ist das Buch Herwigs ein erster Schritt heraus aus der Verhaftung in die christliche Innerlichkeit unserer westlichen Kultur in eine Entdeckung der umfassenden biblischen Dimensionen von Gott und Welt. Möge ihm bald ein zweiter Schritt folgen.

Günter Ewald

Christoph Blumhardt: Ansprachen, Predigten, Reden, Briefe 1865 - 1917. Neue Texte aus dem Nachlaß. Herausgegeben von Johannes Harder. 3 Bände. Neukirchener Verlag 1978.

Die lange erwartete Herausgabe bisher unbekannter Blumhardt-Texte liegt nun vor. Die rund 75o Seiten der drei broschierten, zu einer Kassette zusammengefaßten Bände beantworten manche bisher offen gebliebene Frage über den geistigen Vater des Religiösen Sozialismus. Der 1. Band ("Von der Kirche zum Reich Gottes", 1865 - 1889) zeigt in vielen kurzen Textauslegungen und Briefen das Ringen des jüngeren Blumhardt um ein richtiges Verstehen dessen, was Gott mit der Welt vorhat. Wurde die politische Dimension im Denken Blumhardts auch erst spät sichtbar - gegen Ende des Jahrhunderts -, so war der Weg

dorthin in einer intensiven Suche vorgezeichnet. Schon 1871 kann sich der 28jährige nicht für den Deutschnationalismus begeistern. Er schreibt an seinen Bruder ins Feld: "Daß Du edle Franzosen triffst freut mich sehr. Es ist ein Elend, daß man bei uns so raisonniert und damit den borniertesten Nationalhaß pflanzt, den es nur geben kann ..."

Zwischen den Reden, die die Tradition des älteren Blumhardt fortsetzen, wird langsam der Blick für die gesellschaftliche Weite des Evangeliums sichtbar. Schon 1888 findet man scharfe Kritik an Bismarcks Politik, nicht erst in der bekannten Stellungnahme gegen die "Zuchthausvorlage" des Kaisers von 1899, mit der das Streikrecht der Arbeiter beschnitten werden sollte.

Im 2. Band ("Seid Auferstandene", 1890 - 1906) findet man dann den Blumhardt, der sich den Sozialisten zuwendet, als Landtagsabgeordneter der SPD über Getreidezölle redet und die Botschaft Christi in die harte Wirklichkeit der politischen Welt hineinträgt. In einem Bericht vom April 1900 heißt es: "Blumhardt sprach als sittlich ernster Mann in einer Volksversammlung gegen die 'Lex Heinze' am 1o. April in Göppingen über den Gegenstand so, daß jedermann ihm zuhören konnte. Einleitend bemerkte Blumhardt, daß die Bewegung, welche die Gesetzesvorlage in ganz Deutschland verursacht habe, ein willkommenes Zeichen dafür sei, daß das Volk anfange, sich zu regen ..."

Am 8. Juni 1900 sagt Blumhardt in einer Morgenandacht über Ps. 115, 21 ("Der Herr denkt an uns und segnet uns"): "Gerade in der Politik, nicht in einer geistlichen Atmosphäre, wird das Reich Gottes jetzt kommen. So müssen auch jetzt seine Grundsätze in das politische Leben hinein. ... es bahnt sich jetzt schon gewaltig Neues an. Wenn die Menschen es auch noch nicht verstehen können und wir für Schwärmer und Idealisten gehalten und verlacht werden, so seid nur getrost! In dem gesunden Blut Jesu Christi, in dem Leben Gottes, wird der kranke Körper der Menschheit genesen."

Der inzwischen Vierundsechzigjährige gab 1906 dem Drängen seiner Freunde, ein zweites Mal in den Landtag zu gehen, nicht nach. Er zog sich mehr und mehr in die Stille zurück. Dennoch geben die Texte des 3. Bandes ("Geliebte Welt", 1907 - 1917) Zeugnis von der glühenden Erwartung Blumhardts, daß Gott in der ganzen Welt sein Werk vorantreibt. Gelegentlich bezieht er noch direkt Stellung, so im September 1911: " ... wenn alle

Kaiser und Könige Krieg wollen: nein! Um der Gerechtigkeit Gottes willen, an die ich glaube, um Jesu Christi willen, durch den die Gerechtigkeit auf uns kommen soll, protestiere ich gegen alles, was dieser Gerechtigkeit entgegentreten will." Als die Schrecken des ersten Weltkrieges schon hereingebrochen sind, heißt es: "... wenn wir in einer Zeit leben, in welcher viele Übel vorkommen, in welcher wir leiden müssen, wie in dieser gegenwärtigen Zeit unter dem Kriege, was wollen wir denken als: Herr Jesu, komm! Wandle unter uns und schaffe das Reich Gottes unter allem bösen Willen der Feinde ..."

Johannes Harder hat in einer 2o-seitigen Einleitung die Grundgedanken Blumhardts zusammengefaßt und den inneren Zusammenhang zwischen den - durchweg sehr kurzen und streng chronologisch geordneten - Texten hergestellt. Möge die neue Blumhardt-Ausgabe nicht nur zum "Grundstudium" jedes Religiösen Sozialisten gehören, sondern die Stimme jenes weithin vergessenen Propheten für unsere Welt wieder hörbar machen, nicht zuletzt in der kirchlichen Welt, die damals meistens die Ohren zuhielt, wenn Blumhardt rief.

Günter Ewald

Johannes Harder: Gegen den Strom - Aufsätze zur mennonitischen Existenz heute, ausgewählt und herausgegeben im Auftrag der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden von Hans-Jürgen Goertz, 83 Seiten, Selbstverlag der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden, Hamburg 1978.

Mit diesem kleinen Aufsatzband grüßen die Deutschen Mennonitengemeinden ihren Frankfurter Bischof zum 75. Geburtstag. Hans-Jürgen Goertz hat dafür verstreute Aufsätze zusammengetragen und ausgewählt, in denen die Schwerpunkte zur Geltung kommen, um die das Denken Harders kreist: Reformation einst und jetzt, Mennonitische Existenz heute, Konkurrenz zwischen Kirchen, Plädoyer für das Gespräch - Gedanken über das Elend unserer Gottesdienste, Friede als Diakonie an der Welt, Christlich leben - sozialistisch handeln (zuerst veröffentlicht in "Christ und Sozialist" 1/1977), Gegen den Strom - Erfahrungen und Erkenntnisse während des Kirchenkampfes 1937 - 1945.

In allen Aufsätzen wird die eine Absicht deutlich: Harder möchte den Leser mitreißen in die Nachfolge Jesu - über alle Konfessionsgrenzen hinweg und aus aller fest-

gefahrenen Dogmatik heraus In bester Tradition des Täufertums läßt er sich nicht auf eine bestimmte Konfession festlegen sondern es geht ihm um die Einheit von Glauben und Handeln um die ungebrochene Radikalität des Evangeliums. Dessen Anspruch versucht er zu verdeutlichen mit dem Stil eines Predigers, dessen geschliffene Wortspiele gut im Gedächtnis haften: Reformation wird für Harder dann lebendig, "wenn wir aus dem Protest einen Pro-test werden lassen: aus dem Widerspruch eine Fürsprache".

Jürgen Finnern

BUNDESNACHRICHTEN

Bericht über die Tagung "Religiöser Sozialismus und Wirtschaftsordnung"

Die Europäische Akademie Haus Lerbach in Bergisch Gladbach führte vom 6. bis 8. Oktober 1978 eine von unserem Bund angeregte und ausgerichtete Tagung über das Thema "Religiöser Sozialismus und Wirtschaftsordnung" durch. Siegfried Katterle behandelte in seinem in diesem Heft abgedruckten Eröffnungsvortrag die wirtschaftsordnungspolitische Konzeption Eduard Heimanns und zeigte ihre Bedeutung für die heutige ordnungspolitische Diskussion um eine sozialistische Wirtschaftsdemokratie. In einem Vortrag über "Sozialethische Kriterien humaner Gesellschaftsgestaltung" umriß der Züricher Sozialethiker Arthur Rich seine dem religiös-sozialistischen Erbe Leonhard Ragaz' verbundene Sozialethik und die aus ihr ableitbaren Maximen für die Ordnung der Wirtschaft.

Es war für die deutschen Teilnehmer der Tagung wie für die Freunde aus der Religiös-sozialen Vereinigung der Schweiz überraschend, daß starke Konvergenzen der über lange Zeit getrennten Entwicklungslinien des Religiösen Sozialismus in der Tradition von Ragaz und in der Tradition des Berliner Kreises (Heimann, Mennicke, Tillich) gezeigt werden konnten.

Auf den so gewonnenen Grundlagen konnte Werner Glastetter sein Referat über "Problematisierung und Neuorientierung der Wachstumskonzeption" aufbauen. Diskussionsgruppen arbeiteten anhand vorgelegter Thesenpapiere über die Themen "Recht auf Arbeit", "Energiepolitik", "Weltwirtschaftsordnung und Entwicklungspolitik" und "Neuer Lebensstil - neue Ökonomie". Es erwies sich, daß die Ideen des Religiösen Sozialismus die heutigen Diskussionen um eine alternative Wachstumskonzeption, ein anderes Wohlstandsmodell ("neuer Lebensstil") und eine demokratisch strukturierte Wirtschaftsplanung anregen und nachhaltig befördern können.

Es ist daran gedacht, die Referate und Diskussionspapiere der Tagung in überarbeiteter und erweiterter Form als Taschenbuch zu publizieren.

Siegfried Katterle

Sozialdemokratie und Religiöser Sozialismus

Zu diesem Thema lud die Ev. Akademie Arnoldshain zusammen mit unserem Bund für das Wochenende 19. - 21.1.1979 ein. Ulrich Dannemann entwarf am Freitagabend in einem theologischen Grundsatzreferat das Konzept einer religiös-sozialistischen Theologie der Gesellschaft, ausgehend von der Frage der historischen Identität des Religiösen Sozialismus gegenüber Sozialdemokratie und Kirche. Adriaan van Biemen, Präsident des Internationalen Bundes der Religiösen Sozialisten, schilderte am Samstagmorgen das Verhältnis von Sozialdemokratie und Religiösem Sozialismus in Europa, besonders in Holland. Rüdiger Reitz, früher Kirchenreferent der SPD, jetzt persönlicher Referent des stellvertretenden Parteivorsitzenden Hans Koschnick, ging ausführlich auf den Frühsozialismus ein - den er weithin mit religiösem Sozialismus gleichsetzte - und schilderte die Entwicklungen innerhalb der SPD, die dieses Gedankengut weiterentwickelt haben.

Referate und Diskussionen waren nur ein erster tastender Versuch, die in Deutschland teilweise sehr unterschiedlichen Vorstellungen von Sozialismus in der Sozialdemokratie und Religiösem Sozialismus gegenüberzustellen. Dannemann hat sie in einem Diskussionsbeitrag durch Hinweis auf ein Gespräch zwischen Helmut Gollwitzer und Helmut Schmidt besonders gut zusammengefaßt: Helmut Schmidt antwortete auf eine entsprechende Frage Gollwitzers: "Für mich ist Sozialismus ein Ideal"; Gollwitzer dagegen: "Für mich ist Sozialismus ein Ziel." In einem Teil der Sozialdemokratie ist in der Tat Sozialismus auf ethische Prinzipien und Menschenbild reduziert worden und bezieht sich in diesem Bereich auf christliche Grundsätze. Dem steht Sozialismus als eine Zielvorstellung entgegen, die sich in der Sozialdemokratie nur teilweise durchgehalten hat und die von den religiösen Sozialisten in Verbindung mit dem Glauben an das hereinbrechende Reich Gottes bejaht wird.

Religiöse Sozialisten als kritische Partner der Sozialdemokratie (wie auch der Kirchen) anzuerkennen, auch wenn sie unbequem werden, diese Forderung erhoben nicht nur auf der Tagung anwesende Religiöse Sozialisten, sondern auch Mitglieder des Arbeitskreises "Christen in der SPD" sowie Klaus Schmidt, der die "Christen für den Sozialismus" repräsentierte und deren Grundgedanken in die Diskussion einbrachte.

Das ZDF hat inzwischen im "Tagebuch aus der evangelischen Welt" der Tagung einen 4-Minuten-Beitrag gewidmet, wobei der Redakteur Wolf-Rüdiger Schmidt eine sehr positive Würdigung von Geschichte und künftiger Aufgabe der Religiösen Sozialisten gegeben hat.

Günter Ewald

Bericht des Christian Socialist Movement in England

Zu dem Bericht "Religiöser Sozialismus in Großbritannien" in "Christ und Sozialist", Heft 2/1978, schrieb uns Paul Derrick, Redakteur der von der "Christian Socialist Movement" herausgegebenen Zeitschrift "The Christian Socialist", den folgenden Brief:

Für viele mag es befremdlich sein, daß christlich-sozialistisches Gedankengut so wenig verbreitet ist, obwohl viele sozialistische Pioniere starke Wurzeln im christlichen Glauben hatten. Die christlichen Sozialisten in England wollten in den 5oer Jahren des letzten Jahrhunderts sozialistisches Gedankengut, insbesondere die kooperative (genossenschaftliche) Wirtschaftstheorie Robert Owens, unverbrüchlich mit der christlichen Lehre verbinden.

F. D. Maurice, Charles Kingsley, J. M. Ludlow, Thomas Hughes und E. V. Neale waren die bedeutendsten Persönlichkeiten dieser Jahre. Mit religiösem Eifer gründeten sie Vorläufer der heutigen Gewerkschaften und riefen sich selbst verwaltende Genossenschaftsunternehmen ins Leben. Obwohl einige dieser Betriebe nicht lange lebensfähig waren, folgten ihnen später lebensfähigere Kooperativen. Die älteste heute noch bestehende Kooperative, Walsall Locks Ltd., wurde 1875 gegründet. Der Internationale Genossenschaftsbund hat im Herbst 1978 in Rom eine Tagung über Produktionsgenossenschaften veranstaltet.

Der Pastor Steward Hedlam führte am Ende des 19. Jahrhunderts die christlich-sozialistische Tradition fort mit der Gründung der "Guild of St. Matthews"; sein Nachfolger Conrad Noel und andere gründeten Anfang dieses Jahrhunderts die "Church Socialist League". Nach verschiedenen Spaltungen und Neugründungen von Gruppen entstand 1960 die "Christian Socialist Movement" (CSM), in der sich mehrere schon bestehende Gruppen verbanden.

Die Christian Socialist Movement versucht, die kooperativen Ideen des letzten Jahrhunderts zu aktualisieren im Hinblick auf die Entwicklung genossenschaftlicher Unternehmensformen für die Lösung wirtschaftlicher Probleme in England.

Die Christian Socialist Movement unterscheidet sich von den christlichen Sozialreformern, jedoch darf der von ihr gewollte Sozialismus nicht mit Verstaatlichung gleichgesetzt werden. Die Christian Socialist Movement sieht gerade in den Kooperativen eine mögliche nicht-staatliche organisatorische Lösung. Obwohl die CSM reformerische Lösungen, wie z. B. Kontrolle der Schlüsselindustrien durch den Staat oder Mitbestimmung, nicht ablehnt, betont sie doch immer die Notwendigkeit, grundsätzlich jede Art von kapitalistischer Produktionsweise durch sozialistische Produktionsweisen zu ersetzen. Auf dem 1977 abgehaltenen Parteitag der Labour Party bekundete die Labour Party Interesse an solchen kooperativen Modellen; sie will jetzt eine Arbeitsgruppe zur Entwicklung kooperativer Produktionsformen gründen.

Paul Derrick

Konkreter Sozialismus - das Beispiel Tansania

"Die Grundlage und das Ziel des afrikanischen Sozialismus ist die Großfamilie. Der wirkliche afrikanische Sozialist sieht nicht die Klasse als seine Brüder an und eine andere als seine natürlichen Feinde. Er geht nicht mit den 'Brüdern' ein Bündnis ein, um seine 'Nicht-Brüder' zu vernichten. Eher betrachtet er alle Menschen als seine Brüder - als Mitglieder einer sich ständig erweiternden Familie ... 'Ujamaa' oder 'Familiengemeinsinn' beschreibt dann unseren Sozialismus. Er steht *im Gegensatz zum Kapitalismus*, der versucht, eine glückliche Gesellschaft zu schaffen auf der Grundlage der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen; er steht aber genauso *im Gegensatz zum doktrinären Sozialismus*, der versucht, eine glückliche Gesellschaft zu schaffen auf der Grundlage einer Philosophie des unausweichlichen Konflikts zwischen den Klassen."

Was ist aus dieser Grundsatzerklärung Nyereres aus dem

Jahre 1962 geworden? Theo Sundermeier, Theologe und Religionswissenschaftler an der Ruhr-Universität besuchte vor einigen Monaten zusammen mit einer Gruppe von Studenten Tansania. Er berichtete hierüber in einem offenen Abend, den die Studentenmission in Deutschland (SMD) und die Gruppe der Religiösen Sozialisten in Bochum gemeinsam am 30.1.1979 veranstalteten.

Mißtrauisch beäugt von den westlichen Industriestaaten, von Ostblockstaaten vergeblich zu dirigistischen Maßnahmen gedrängt, ging dieses Land im afrikanischen Südosten seinen eigenen Weg. Das sozialistische Modell, das so entstand, ist unter Bedingungen gewachsen und auf Verhältnisse zugeschnitten, die nicht die unsren sind. Zugleich ist es aber faszinierend, und es erscheint möglich, daß wir für uns Lehren daraus ziehen.

Nyereres Entscheidung, von einer Entwicklung der Landwirtschaft auszugehen und nicht eine Industrialisierung dem Land überzustülpen, hat sich bewährt. Während wir in Europa darüber nachdenken, ob nicht das genossenschaftliche Modell des Sozialismus mehr Beachtung verdient und wir uns mit den sozialen und ökologischen Folgelasten der Industrialisierung herumschlagen, möchte Tansania die Umwege des Westens vermeiden. Natürlich ist das Land noch sehr arm und sind bisher nur erste Schritte getan worden. Aber der Aufbau ist zielstrebig und läßt hoffen, daß hier ein freiheitlich-sozialistischer Staat heranwächst.

Warum aber gibt es nur eine Partei, und warum nicht unser parlamentarisches System? Deutet das nicht doch auf einen Dirigismus hin? Die Antwort führt aus unsren Kategorien hinaus: Unser Parteienpluralismus hätte in Tansania unweigerlich katastrophale Zerwürfnisse zwischen den Stämmen zur Folge. Daher ist es besser, eine Basisdemokratie über die Großfamilie aufzubauen. Die traditionellen Hierarchien sollen dabei langsam abgebaut werden. Nur an einer Stelle zeigte sich der Staatschef von Anfang an unerbittlich: In der Gleichstellung von Frau und Mann.

Nyerere, von der katholischen Soziallehre beeinflußt, hat im Volk trotz vieler Kritik ein breites Echo gefunden und sein Programm durchgehalten. Es stünde der Bundesrepublik gut an, den tansanischen Sozialismus zu unterstützen und ihn als Herausforderung für die eigene Entwicklung anzunehmen.

Günter Ewald

Autoren dieses Heftes

Paul Derrick, 30 Wandsworth Bridge Road, GB London SW 6
Prof. Dr. Günter Ewald, Aeskulapweg 18, 4630 Bochum
Pfarrer Jürgen Finnern, Jakob-Kaiser-Straße 4a, 4800 Bielefeld 1
Dr. Reinhard Gaede, Laarer Straße 297, 4900 Herford
Prof. Dr. Siegfried Katterle, Eisenstraße 6, 4800 Bielefeld 14
Pfarrerin Christa Plaschke-Köpp, Barth-Straße 49, 4600 Dortmund 14