

Christ und Sozialist

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

2/II. Vierteljahr 1978

Inhalt

Erich Witschke:
Biblische Besinnung

Felix Mühlemann:
Karl Barth und die religiös-soziale Bewegung

Günter Küppers:
Alternative Möglichkeiten für die Energiepolitik

Volkmar Deile:
Frieden durch Versöhnung. Zwanzig Jahre Aktion Sühnezeichen.

Bundesnachrichten

Religiöser Sozialismus in Großbritannien (Grudszus)
Bericht der Gruppe Kassel (Knetsch)
»Christ und Sozialist« auf umweltfreundlichem Papier

Autoren dieses Heftes

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

Redaktion: Günter Ewald, Jürgen Finner, Gerrit Funke, Reinhard Gaede, Walter Grudszus, Siegfried Katterle (verantw.), Heinz Röhr, Bruno Schmidt.
Redaktionsadresse: Siegfried Katterle, Eisenstraße 6, 4800 Bielefeld 14, Telefon 0521/443045.

Versand: Jürgen Finner, 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.

Erich Witschke

BIBLISCHE BESINNUNG

Es hatte aber alle Welt einerlei Sprache und einerlei Worte. Als sie nun nach Osten zogen, fanden sie eine Ebene im Lande Sinear und ließen sich dort nieder. Und sie sprachen untereinander: Wohlan, laßt uns Ziegel streichen und brennen! Und sie nahmen Ziegel als Stein und Asphalt als Mörtel und sprachen: Wohlan, laßt uns eine Stadt und einen Turm bauen, dessen Spitze bis an den Himmel reiche, damit wir uns einen Namen machen; denn wir werden sonst zerstreut in alle Länder.

Da fuhr der Herr hernieder, daß er sähe die Stadt und den Turm, die die Menschenkinder bauten. Und der Herr sprach: Siehe, sie sind ein Volk und haben alle eine Sprache. Und dies ist erst der Anfang ihres Tuns. Nunmehr wird ihnen nichts unmöglich sein, was immer sie sich vornehmen. Wohlan, laßt uns hinabfahren und dort ihre Sprache verwirren, daß keiner mehr des anderen Sprache verstehe. So zerstreute sie der Herr von dort in alle Länder, und sie mußten aufhören, die Stadt zu bauen.

1. Mose 11, 1 - 8

"Wohlan, laßt uns eine Stadt bauen!" Welch eine Faszination liegt darin eine Stadt zu bauen. Eine Stadt, das ist ja mehr als aufeinandergeschichtete Ziegelsteine, Häuser, an einer Straße aufgereiht, steinerne Höhlen, in die sich die Menschen in der Nacht oder vor der Kälte verkriechen. Die Stadt ist mehr. Seitdem wir Menschen sesshaft geworden sind, seitdem Menschen nicht mehr jagend oder hegend hinter Tierherden herziehen, seitdem Menschen Ziegel brennen und damit Häuser bauen, ist der Mensch fasziniert von der Stadt. Die Geschichte von dem Bau der ersten Stadt steht am Anfang der Bibel, im 11. Kapitel des 1. Mosesbuches. Am Anfang ihrer Geschichte wollen sich die Menschen eine Stadt bauen.

Der Bau der Stadt und des Turmes ist nicht der Sündenfall, wie in vielen Predigten über diese Geschichte zu hören ist. Im Gegenteil! Die Geschichte des Turmbaues kommt nach dem Sündenfall und nach der Sintflut. Sie folgt der Verheißung Gottes und dem Bund, den Gott mit den Menschen gemacht hat. Verheißungsvolles liegt ja auch in der Geschichte: Menschen kommen zusammen und wollen gemeinsam mit einander leben; sie wollen eine Sprache sprechen und wollen ein Volk werden. Und die Stadt ist da die einzige Möglichkeit. Es gibt keine andere! Romantische Kulturkritiker ziehen sich zurück aufs flache, grüne Land, leben in begrenzten Gruppen und bauen Kommunen - aber keine Städte!

Indem Menschen Ziegel streichen, sie brennen und damit Häuser bauen, beginnt die Kultur. zeigt sich die tiefe Sehnsucht der Menschen nach einer harmonisch aufgebauten Gesellschaft, in der alle Menschen wie Brüder leben können, ohne daß Bildung und Einkommen, Religion und Hautfarbe sie trennen; vor allem wollen sie ohne Angst und Vorurteile vor einander leben.

Und Gott soll nicht irgendwo draußen wohnen, er soll mitten in die Stadt hineingezogen werden. Das ist nichts Frevelhaftes! Der Turm ist Ausdruck des Wunsches, Gott, den fernen und unnahbaren, vom Himmel herabzuholen, damit er bei uns Menschen wohne. Diese Sehnsucht kommt in den Religionen vieler Völker zum Ausdruck, die ähnliche Geschichten aus der Frühzeit der Menschheit zu erzählen wissen: Menschen versammeln sich und wollen zusammen bleiben, sie bauen ein Holzgerüst, um zur Gottheit, dem Mond oder zu den Sternen zu gelangen. Die Erzählungen enden oftmals wie die unsere: Das Gerüst wird zerstört. Es scheint, als ob die Versuche der Menschen vergeblich seien, Gott in unsere Welt, in unsere Stadt hineinzuholen, um die Trennung von Gott und Mensch aufzuheben.

Die Stadt und der Turm, das sind tiefe Bilder für die Sehnsucht der Menschen, Gemeinschaft zu haben untereinander und mit Gott.

Welche konkreten Hoffnungen sich mit der Stadt verbinden, zeigt noch heute die Landflucht in den sog. unterentwickelten Regionen dieser Welt. Ausgebeutete Bauern und Landarbeiter machen sich auf und ziehen in die Städte. Riesige Städte entstehen, aber nicht aus Ziegeln und Stein gebaut, sondern aus Blech und Pappe. Millionen von Menschen unserer Erde leben in diesen Slums am Rande der großen Städte. Alle hoffen nur eins: Arbeit zu finden, freier und besser leben zu können, als hungernd und ausgebeutet auf dem Land dahin-vegetieren zu müssen. Ähnliches geschah ja auch in unserem Land vor 150 Jahren, als viele Menschen weg vom Land in die Städte zogen. Auch sie hofften, in den Städten bessere Lebensbedingungen zu finden. Bis heute bietet die Stadt den Menschen mehr Arbeit, Kommunikation, Kultur, Genuß als das flache Land.

Das waren die Beweggründe, warum die Menschen damals sich daran machten, eine Stadt zu bauen. Man spürt die große Hoffnung, den Überschwang der Erwartungen, die sie in ihr Projekt stecken: "Wohlan, laßt uns eine Stadt und einen Turm bauen, dessen Spitze bis an den Himmel

reiche". Sie sind begeistert von ihrem Vorhaben, das nur zustande kommen kann in der großartigen Kooperation von menschlicher Arbeit, Technik und Kunst. Die ganze Erfahrung der Menschheit und ihre ganze Hoffnung sollen in diesen Bau eingebracht werden.

Was damals die Stadtplaner und Turmbauer zu Babel getrieben hat, das treibt heute viele Architekten ebenso: Neue und bessere Lebensmöglichkeiten für Menschen zu schaffen. In unserer Stadt Köln gibt es ein Beispiel dafür: das Uni-Center. Eine Stadt in der Stadt! Viele leben miteinander zusammen in einem Turm: Rheinländer und Ausländer, Angestellte und Studenten. Vieles können sie gemeinsam tun: Essen, Tanzen, Sport treiben. Der Ausgang dieses Projektes ist nicht viel anders als der Ausgang in unserer Geschichte. Zwar ist der Turm des Uni-Centers zuendegebaut, zusammengebrochen aber ist das Konzept, die Ideologie, die hinter diesem Bau steht. Nirgendwo in unserer Stadt gibt es vergleichbar viele Selbstmorde wie in diesem Wohnkomplex. Kommunikation und Kontakte kommen eben nicht durch Ziegel und Beton zustande, und gemeinsamer Fahrstuhl, gemeinsames Schwimmbad und gemeinsam benutztes Restaurant garantieren eben noch keine Gemeinschaft der Bewohner untereinander. Gemeinschaft entsteht doch nur da, wo Menschen eine gemeinsame Mitte finden, so daß in jedem von dieser Mitte her ein Zusammengehörigkeitsgefühl entstehen kann.

Das haben die Planer der ersten Stadt schon gewußt. Darum haben sie einen Turm in die Mitte der Stadt gebaut, weil sie Gott in die Mitte ihres gemeinschaftlichen Lebens herabholen wollten. Aber es hat nicht geklappt! Der Turm wurde nicht zuendegebaut, die Wünsche wurden nicht verwirklicht. Um wieviel mehr sind unsere scheinbar idealen Bauvorhaben zum Scheitern verurteilt, wenn sie nicht einmal aus dem Wunsch der Bürger nach Gemeinschaft, sondern aus dem Streben der Bauherren nach Profit geboren werden.

Warum hat Gott den Turm und die Stadt nicht zuende bauen lassen? Sind denn alle unsere Vorhaben, unsere Städte menschlicher zu gestalten, umsonst? Nein, die Menschen haben zu hoch gegriffen! Freilich nicht alle! Aber die, die sich einen Namen machen wollten! "Laßt uns einen Namen machen!" Das wollten nicht alle, die am Bau beteiligt waren. Das gilt nicht für die, die geschleppt, gebrannt, gebaut haben, was andere hochfliegend planten. "Laßt uns einen Namen machen!" Damit sind doch die gemeint, die ihre Zeichen in die Steine schlagen ließen und deren Zeichen wir heute noch in den uralten Mauern erkennen können. Hier

drückt sich eine Vermessenheit aus, der nichts unmöglich scheint, was immer Menschen sich vornehmen.

Aber diese vermessenen Stadt- und Turmplaner, die weltverbessernden Ideologen und eiskalten Profitler, sie waren und sind eben keine Alleskönner. Sie haben wohl eine große Stadt und einen gewaltigen Turm planen können, aber sie haben die Menschen nicht zusammenbringen und Gott nicht in ihre Stadt holen können! "Sie mußten aufhören die Stadt zu bauen," heißt es. Die Menschen blieben zerstreut und wurden verwirrt. Wer heute um die Kriminalität und Ausbeutung, den Schmutz und das Elend, Streß und Selbstmorde in den amerikanischen Großstädten weiß, der weiß auch, was das bedeutet: verwirrt und zerstreut!

Wie soll nun die Menschengemeinschaft aussehen, die Gott gefällt? Der Sonntag vor Pfingsten hat den Namen Exaudi, das heißt: "Herr, höre meine Stimme". Gott anrufen und dann selbst hören. Und dies nicht allein, sondern zusammen mit anderen als Gruppe und als Gemeinde. So lernen wir Menschen, aufeinander zu hören, einander zu verstehen und zu finden, was uns verbindet.

Wenn Christen Pfingsten feiern, so feiern sie es, weil Gottes Geist in diese Welt gekommen ist. Dem Gericht der Verwirrung steht das Angebot der Einigung gegenüber. Menschen sprechen verschiedene Sprachen und können sich doch verstehen. Ich denke an weltweite kirchliche Institutionen, an andere internationale Organisationen wie z. B. die Gefangenenhilfsorganisation amnesty international. Die weltweite Ökumene und viele andere internationale Organisationen, vielleicht auch die Vereinten Nationen, sind Ausdruck der Hoffnung auf eine neue brüderliche Stadt, zu der Gottes Geist die Menschen bringt. Da beginnt sich etwas von der Sehnsucht der Städteplaner und Turmbauer zu erfüllen: Gott selbst wird unter den Menschen wohnen, und sie werden ein Volk sein.

Felix Mühlemann

KARL BARTH UND DIE RELIGIÖS-SOZIALE BEWEGUNG

Im Zuge der Auseinandersetzung um "Kirche und Gesellschaft" sind zwei Theologen wichtig geworden, die lange Zeit als unversöhnliche Gegner galten, deren Affinität aber doch größer ist als man angenommen hatte - gemeint sind Leonhard Ragaz (1868 - 1945) und Karl Barth (1886 - 1968). Ein Hinweis auf die steigende Aktualität der religiös-sozialen Theologie

von Leonhard Ragaz ist die Neuherausgabe eines Teils seiner Schriften¹⁾. Zudem fanden in den Jahren 1976/77 drei Tagungen des "Bundes der Religiösen Sozialisten Deutschlands" in Bergisch Gladbach statt, wo ausdrücklich hervorgehoben wurde, daß "die zahlreichen Schriften und Bücher von Ragaz eine Fülle von Anregungen für die heutige Diskussion enthalten²⁾". - Nicht zufällig ist Karl Barth, der einstige Gegner der sogenannten religiös-sozialen "Bindestrich-Theologie", in letzter Zeit neu als sozialistischer Theologe entdeckt worden³⁾. Dadurch bekommt natürlich auch seine Distanz den Religiös-Sozialen gegenüber eine andere Bedeutung. Vieles, was vorher als grundsätzlich trennend angesehen werden mußte, ist heute doch aus der Entwicklung der Theologie Barths zu verstehen. So kann Barth in einer gewissen Weise als Weggefährte von Leonhard Ragaz verstanden werden. Wenn sich die Wege der beiden großen Theologen im Verlauf ihres Lebens auch getrennt haben, so ist ihnen doch der Wegweiser immer gemeinsam geblieben: die Revolution Gottes in Jesus Christus.

I. Der religiös-soziale Karl Barth

Als Barth mit 25 Jahren Pfarrer in der Bauern- und Arbeitergemeinde Safenwil wurde, war er noch stark geprägt vom Subjektivismus der liberalen Theologie. Obwohl ihm diese Theologie keine gültigen Antworten für die kirchliche Praxis geben konnte, hielt er an ihr fest. Doch die schlimme materielle Lage der Safenwiler Arbeiterschaft führte Barth dazu, sich intensiv mit dem Sozialismus auseinanderzusetzen und in die Nähe der jungen religiös-sozialen Bewegung zu rücken. Das religiös-soziale Gedan-

1) Leonhard Ragaz: Die Gleichnisse Jesu. Seine soziale Botschaft (Stundenbücher Nr. 99), Hamburg 1971; ders.: Die Bergpredigt Jesu (Stundenbücher Nr. 102), Hamburg 1971; ders.: Von Christus zu Marx - von Marx zu Christus (Stundenbücher Nr. 105), Hamburg 1972

2) Vorläufige Leitsätze für die Arbeit des Bundes der Religiösen Sozialisten, in: Christ und Sozialist 1/1977, 5; siehe ferner G. Ewald (Hg.): Religiöser Sozialismus (Urban-Taschenbücher Nr. 632), Stuttgart 1977

3) vgl. u. a.: F.-W. Marquardt, Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths, München 1972 (= Marquardt); H. Gollwitzer, Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth, Theologische Existenz heute 169, München 1972 (= Gollwitzer); D. Schellong, Bürgertum und christliche Religion, Theologische Existenz heute 187, München 1975 (= Schellong); E. Thurneysen, Karl Barth - "Theologie und Sozialismus" in den Briefen seiner Frühzeit, Zürich 1975 (= Thurneysen); U. Dannemann, Karl Barth und der religiöse Sozialismus, in: Evangelische Theologie 2/1977 (= Dannemann); ders., Theologie und Politik im Denken Karl Barths, München/Mainz 1977.

kengut bot dem Liberalen Barth also Hilfe und Rückhalt in der Praxis.

Die Unvereinbarkeit seines Glaubens an den religiösen Individualismus der sittlichen Persönlichkeit mit seinem sozialistischen Tun wurde Barth erst richtig deutlich durch das Ereignis des Ersten Weltkrieges. Barth selbst schreibt hierzu: "Mir persönlich hat sich ein Tag am Anfang des Augusts jenes Jahres als der dies ater eingepägt, an welchem 93 deutsche Intellektuelle mit einem Bekenntnis zur Kriegspolitik Kaiser Wilhelms II. und seiner Ratgeber an die Öffentlichkeit traten, unter denen ich zu meinem Entsetzen auch die Namen so ziemlich aller meiner bis dahin gläubig verehrten theologischen Lehrer wahrnehmen mußte. Irre geworden an ihrem Ethos, bemerkte ich, daß ich auch ihrer Ethik und Dogmatik, ihrer Bibelauslegung und Geschichtsdarstellung nicht mehr folgen könne, daß die Theologie des 19. Jahrhunderts jedenfalls für mich keine Zukunft mehr hatte" (Evang. Theologie im 19. Jh., 6).

Da gleichzeitig auch die Sozialdemokratie die Kriegspolitik Wilhelms II. billigte, war der August 1914 für Barth und seinen Freund Thurneysen (1888 - 1974) sogar ein doppeltes "Irrewerden": "Nicht nur die großen 'Ismen' zur Rechten, angefangen beim Nationalismus und Militarismus, sondern auch die 'Ismen' zur Linken, also auch der Sozialismus, an den wir geglaubt hatten, erschien von Anfang an deutlich unter das Gericht gestellt" (E. Thurneysen, in: Zwischen den Zeiten 6/1927, 515). Diese Erfahrungen bewahrten Barth zwar zeitlebens davor, "die Theologie vom Proletariat aus zu entwerfen, als ob beim Proletariat eine das Bürgertum ersetzende neue Welt zu erspähen wäre" (Schei-long, 95); doch Barth rückte trotz seiner neuen Erkenntnisse nicht von der Sozialdemokratie ab. Im Januar 1915 wurde er sogar Parteimitglied, was ihm den Titel "Genosse Pfarrer" eintrug. Zu Barths Parteieintritt muß gesagt werden, daß er ihn nicht als prinzipiellen, sondern als praktischen Schritt verstand. Er schreibt darüber: "Gerade weil ich mich bemühe, Sonntag für Sonntag von den letzten Dingen zu reden, ließ es es mir nicht mehr zu, persönlich in den Wolken über der jetzigen bösen Welt zu schweben, sondern es mußte gerade jetzt gezeigt werden, daß der Glaube an das Größte die Arbeit und das Leiden im Unvollkommenen nicht aus-, sondern einschließt" (Karl Barth - Eduard Thurneysen, Briefwechsel I, 30).

Im Gegensatz zu Ragaz, der im Sozialismus eine gottgewollte Dynamisie-

rung und Neuinterpretation des eigentlichen Christentums sieht und diesen sehr direkt mit dem Kommen des Reiches Gottes in Beziehung setzen kann, sieht Barth seinen Beitritt zur Sozialdemokratie in aller Nüchternheit und verzichtet auf jegliche religiöse Deutung. Noch stärker tritt dies hervor, als die SPD im März 1933 während der NSDAP-Zeit ihre Mitglieder wissen ließ, daß die Partei "nicht wünsche, daß ihre Beamten ihre Beamtenqualität der Zugehörigkeit zur SPD opferten" (K. Kupisch, Karl Barth, rm 174, 75), die deutschen Sozialdemokraten also einen sogenannten "inneren Überzeugungssozialismus" befürworteten. Barth lehnte einen solchen Rückzug auf die "innere Linie" ab und begründete dies in einem Brief an Paul Tillich (1886 - 1965), der von diesem Angebot der SPD Gebrauch gemacht hatte: "Die Zugehörigkeit zur SPD bedeutet für mich nicht das Bekenntnis zur Idee und Weltanschauung des Sozialismus. Ich kann mich nach meiner Auffassung von der Exklusivität des christlichen Glaubensbekenntnisses zu keiner Idee noch Weltanschauung in einem ernsthaften Sinn 'bekennen' ... Die Zugehörigkeit zur SPD bedeutet für mich schlechterdings eine praktische politische Entscheidung. Vor die verschiedenen Möglichkeiten gestellt, die der Mensch in dieser Hinsicht hat, halte ich *rebus hic et nunc sic stantibus* für richtig, die Partei 1. der Arbeiterklasse, 2. der Demokratie, 3. des Nichtmilitarismus und 4. einer bewußten aber verständigen Bejahung des deutschen Volkes und Staates zu ergreifen" (EvKomm 2/1977, 111).

II. Gott ist Gott

Entscheidend für Barths Denken nach dem Ersten Weltkrieg ist die "Entdeckung, daß das Thema der Bibel ... die Göttlichkeit Gottes" (K. Barth, Die Menschlichkeit Gottes, 6) ist. Die Beschäftigung mit der Bibel öffnet Barth und Thurneysen den Blick gerade auch für politische Fragen. "Wir glaubten, hier in der Bibel endlich den Ort gefunden zu haben, an dem es zu graben galt, um wieder zu wirklichen Antworten zu kommen für die Not der Zeit" (E. Thurneysen, in: Zwischen den Zeiten 6/1927, 517). Barth schreibt 1918: "Hätten wir uns doch früher zur Bibel bekehrt, damit wir jetzt festen Grund unter den Füßen hätten! Nun brütet man abwechselnd über der Zeitung und dem N. T. und sieht eigentlich furchtbar wenig von dem organischen Zusammenhang beider Welten, von dem man jetzt deutlich und kräftig sollte Zeugnis geben können" (Karl Barth - Eduard Thurneysen, Briefwechsel I, 300). Diese Aussage zeigt deutlich, daß für Barth und Thurneysen "diese ganze Wendung zur theologischen Arbeit keine Schrulle" war und nicht einfach "aus einer Enttäuschung oder Verbitterung" (Zwischen den Zeiten 6/1927, 518) zu erklären ist.

1. Barths Römerbrief-Kommentar I

Aus dieser Begegnung mit der Bibel heraus schrieb Karl Barth in jenen Jahren die erste Auflage seines Römerbrief-Kommentars (= R I). Darin strebt er eine konsequente Neufassung des Gott-Mensch-Verhältnisses an, indem er Gott außerhalb alles menschlichen Denkens und Handelns lokalisiert. An die Stelle der menschlichen Reformversuche soll die "Revolution Gottes" treten. Barth schreibt: "Es war immer schon alles fertig ohne Gott. Gott sollte immer gut genug sein zur Durchführung und Krönung dessen, was die Menschen von sich aus begannen. Die Furcht des Herrn stand nicht objektiv am Anfang unserer Weisheit, sondern seine Zustimmung wurde immer nur so im Vorbeigehen zu erhaschen gesucht. Und je größer der Eifer für Gott wurde, desto größer wurde ... die Nicht-Unterordnung unter das, was Gott eigentlich will, denn wenn es einmal im Ansatz an jenem Merken gefehlt hat, so kann auch das, was daraus folgt, nichts göttlich Neues und Hilfreiches sein, sondern wird im letzten Fall zu einer Reform oder bloß Neudrapierung der alten Weltverhältnisse, die vom Standpunkt Gottes aus betrachtet mehr schadet als hilft, weil es über die Notwendigkeit des Kommens seines Reiches hinwegtäuscht" (R I, 229). Also: "Nehmt die göttliche Weltrevolution nicht einzeln vorweg, sondern schafft an ihrer Voraussetzung! Laßt die in euch vorhandene Spannung nicht verpuffen in voreiligen Explosionen" (R I, 387).

Wo sich der Mensch seiner Beschränktheit nicht bewußt bleibt, kommt es nach Barth zu einer Entfremdung und Verdinglichung des menschlichen Denkens und Handelns. Als Erscheinungsformen solcher Entfremdung bezeichnet Barth "Monarchie, Kapitalismus, Militarismus, Patriotismus und Freisinn" (R I, 381). Barth aber kritisiert nicht nur diese klar ersichtlichen Auswüchse, mit denen "Ihr als Christen ... so selbstverständlich ... nichts zu tun habt ..., daß ich es gar nicht zu sagen brauche" (ebenda); er meint auch solche Bewegungen, die den Anspruch erheben, zum Kommen des Reiches Gottes beizutragen, dabei aber nur "in neuen Formen das alte Reich der Menschen" (R I, 24) vertreten. So schreibt Barth: "Aller Glanz und alle Wucht einer 'christlichen Politik' können nicht darüber täuschen, daß sie gerade als solche den Wurm in sich trägt. Gott ist nicht dabei, gerade wenn und weil wir ihn dabei haben wollen" (R I, 385).

Barth läßt keinen Zweifel offen, daß damit auch die Religiös-Sozialen angesprochen sind: "Sozialdemokratisch, aber nicht religiös-sozial. Der Verrat am Evangelium gehört nicht zu den politischen Pflichten" (R I, 390). Er fordert "sang- und klang- und illusionslose Pflichterfüllung, aber keine Kompromittierungen Gottes" (ebenda). - Gehört also für die Religiös-Sozialen der Kampf für den Sozialismus und der Kampf für das Reich Gottes zusammen, und spielt der Mensch in diesem Kampf eine aktive Rolle, so geht Barth davon aus, daß authentischer Sozialismus nur im Reich Gottes selbst möglich ist. Dannemann (138) kommentiert: "Barths Betonung der Radikalität der 'Revolution Gottes' führt ... dazu, daß in R I alles Handeln Gottes und des Menschen unmittelbar auf das Endziel der Geschichte, auf das kommende Reich Gottes bezogen ist und daß ein Kampf für positive Zwischenziele innerhalb der Geschichte, etwa für eine gerechte, sozialistische Ordnung der Gesellschaft nicht mehr vorgesehen ist".

Obwohl Ragaz in seinem Aufsatz "Der religiöse Kampf" den im Römerbrief erhobenen Vorwürfen Barths durchaus "ihre notwendige Rolle" zugesteht (Neue Wege 3/1919, 123) - beim "einseitigen Vorwärtsstürmen" kann leicht ein großer Teil der Wahrheit übersehen werden -, weist er die Barthsche Haltung im selben Aufsatz doch deutlich ab, indem er sie als "zugleich kühn, revolutionär und ketzerisch und doch ganz behaglich harmlos offiziell" (122) bezeichnet.

Barths Denken, das weiterhin auf die Göttlichkeit Gottes konzentriert blieb, wurde erst einer größeren Öffentlichkeit bekannt, als der junge Safenwiler Pfarrer im September 1919 an der religiös-sozialen Konferenz in Tambach (Thür.) einen Vortrag über "Der Christ in der Gesellschaft" hielt. Eigentlich hätte Ragaz an dieser Tambacher Konferenz zu Wort kommen sollen; doch er mußte aus gesundheitlichen Gründen auf die Teilnahme verzichten. Nach G. Dehn (1882 - 1970) hat Ragaz durch sein Fernbleiben "seine große Stunde versäumt. Er ist späterhin in Deutschland nie recht wirksam geworden" (G. Dehn, Die alte Zeit, 219). Ragaz selbst bestätigt diese Ansicht in seiner Autobiographie "Mein Weg" (= MW): "Viele der Deutschen lernten dadurch die Hauptelemente unserer religiös-sozialen Botschaft zum ersten Male kennen und wurden dadurch mächtig angezogen; aber sie lernten sie in ihrer dialektischen Fassung und Einstellung kennen, und dadurch wurde ihre revolutionäre Wirkung paralyisiert" (MW II, 191).

Nach vollendeter Arbeit beschreibt Barth den so berühmt gewordenen Tam-

bacher Vortrag seinem Freund Thurneysen gegenüber als "eine nicht ganz einfache Maschine ..., vorwärts- und rückwärtslaufend, nach allen Seiten schießend, an offenen und heimlichen Scharnieren kein Mangel" (Karl Barth - Eduard Thurneysen, Briefwechsel I, 344). Barth stellt zuerst einmal klar, daß der Christ, von dem Verheißung und Unruhe in die menschliche Gesellschaft ausgeht, weder ein religiös-sozialer noch sonst ein Christ ist, sondern allein "der Christus". "Der Christ ist das in uns, was nicht wir sind, sondern Christus in uns. Dieses 'Christus in uns' in seiner ganzen paulinischen Tiefe verstanden: es bedeutet keine psychische Gegebenheit, kein Ergriffensein, Überwältigtsein oder dergleichen, sondern eine Voraussetzung" (Der Christ in der Gesellschaft, in: Anfänge der dialektischen Theologie, Bd. I, 4). "Das Reich Gottes fängt also nicht erst mit unsern Protestbewegungen an. Es ist eine Revolution, die vor allen Revolutionen ist, wie sie vor allem Bestehenden ist" (20).

Von dieser Position aus gibt Barth eine scharfe Absage an das "Bindestrich-Christentum": "Schnell zur Hand sind alle Kombinationen wie 'christlich-sozial', 'evangelisch-sozial', 'religiös-sozial', aber höchst erwägenswert ist die Frage, ob die Bindestriche, die wir da mit rationaler Kühnheit ziehen, nicht gefährliche Kurzschlüsse sind" (5). Und weiter: "Sehr geistreich ist das Paradoxon, daß Gottesdienst Menschendienst sein oder werden müsse, aber ob unsere eilfertigen Menschendienste, und wenn sie im Namen der reinsten Liebe geschähen, durch solche Erleuchtung Gottesdienste werden, das steht in einem anderen Buch" (ebenda). Es ist sicher nicht damit geholfen, daß wir "Christus zum soundsoviekten Male ... säkularisieren, heute z. B. der Sozialdemokratie, dem Pazifismus, dem Wandervogel zuliebe, wie ehemals den Vaterländern, dem Schweizertum und Deutschtum, dem Liberalismus der Gebildeten zuliebe ... Aber nicht wahr, da graut uns doch davor, wir möchten doch eben Christus nicht ein neues Mal verraten" (6). Nicht unsere zweifelhaften menschlichen Reformversuche, sondern "gerade das ganz andere an Gott, das sich gegen alle Säkularisierungen, gegen alle bloßen Anwendungen und Bindestriche sträubt, treibt uns mit zwingender Kraft, ... auszuschauen nach einem wurzelhaften, prinzipiellen, ursprünglichen Zusammenhang unseres Lebens mit jenem ganz anderen Leben" (13). Gott, dieses ganz andere Leben, aber ist die "Revolution des Lebens gegen die es umklammernden Mächte des Todes" (15). "Wir können es ... nicht mehr unterlassen, alle Gültigkeiten des Lebens zunächst einer prinzipiellen Verneinung zu unterwerfen, sie

zu prüfen auf ihren Zusammenhang mit dem, was allein gültig sein kann" (14), denn "alles Leben muß es sich gefallen lassen, sich am Leben selbst messen zu lassen" (ebenda).

Die ihm von Gott bereitete Unruhe führt den Menschen in die Haltung des Protestes, der Opposition gegen das Bestehende. "Wir stehen tiefer im Nein als im Ja, tiefer in der Kritik und im Protest als in der Naivität, tiefer in der Sehnsucht nach dem Zukünftigen als in der Beteiligung an der Gegenwart. Wir können den Schöpfer der ursprünglichen Welt nicht anders ehren als indem wir schreien nach dem Erlöser der jetzigen Welt" (28). Die Wirklichkeit des Menschen kann also niemals absolut gesetzt werden, sondern wird von der Wirklichkeit Gottes radikal verneint. So ist menschliche Praxis in der Gesellschaft vor allem und zuerst kritische Praxis. "Neben die schlichte sachliche Mitarbeit im Rahmen der bestehenden Gesellschaft ist die radikale Opposition gegen ihre Grundlagen getreten" (33). Doch Barth sichert sich auch hier gegen den Irrtum, als könnten wir "durch Kritisieren, Protestieren, Reformieren, Organisieren, Demonstrieren, Sozialisieren und Revolutionieren, und wenn dabei das gründlichste und umfassendste gemeint wäre, etwa dem Sinn des Gottesreiches Genüge leisten" (33). "Unser Handeln in diesem Aeon" (28) steht "wohl in Analogie, aber nicht in Kontinuität mit dem göttlichen Handeln" (ebenda), denn "von den Analogien führt keine Kontinuität hinüber in die göttliche Wirklichkeit" (34).

Aber ist es dann überhaupt sinnvoll, etwas zu tun? Barth antwortet: "Die tiefste Unsicherheit in bezug auf den Wert unserer eigenen Arbeit muß den tiefsten Willen in uns erzeugen, rechte, gesunde, vollendete Arbeit zu tun; es könnte ja, wenn der Funke von oben kommt, das Unvergängliche im Vergänglichen zur Erscheinung kommen" (26). Wir müssen uns nach Barth bei all unsern Anstrengungen immer bewußt bleiben, daß "das eine ... gerade nicht wir" tun; "denn was kann der Christ in der Gesellschaft anderes tun, als dem Tun Gottes aufmerksam zu folgen" (37).

Barths Mitgliedschaft in der Sozialdemokratischen Partei bekommt durch diese Ausführungen eine andere Bedeutung als sie ursprünglich hatte. Er identifiziert sich nicht mehr mit dem Sozialismus als einem immerhin positiven Tun, sondern bringt damit seine grundsätzliche Opposition zum Bestehenden überhaupt zum Ausdruck. Obwohl Barth weiterhin um die "bittere Notwendigkeit der politischen und gewerkschaftlichen sozialistischen Arbeiterbewegung" weiß (Zwischen den Zeiten 6/1927, 516), führt ihn diese seine Haltung doch tief hinein in die theologische Arbeit und

läßt ihn den Kontakt mit den Religiös-Sozialen verlieren, die ja im kämpfenden Anteilnehmen an der Geschichte der Gesellschaft ihre vor-dringliche Aufgabe sehen.

2. Barths Römerbrief-Kommentar II

Das konsequente Weiterdenken an seinem Tambacher Vortrag führt Barth zu einer neuen Bearbeitung des Römerbriefs (R II), "bei der von jener ersten sozusagen kein Stein auf dem andern geblieben ist" (R II, VI). Im Gegensatz zum R I, wo Reich Gottes noch nach religiös-sozialem Vorbild Infragestellung und vor allem Hoffnung der Gesellschaft und positive Antriebskraft für das menschliche Tun ist, wobei der "R I nicht völlig gegen das Mißverständnis abgesichert ist, daß es der Mensch, und zwar der alte Mensch ist, der das Kommen des Reiches bewirkt" (Dannemann, 136), wird Gott im R II dargestellt als die Totalkrise der Gesellschaft und des menschlichen Tuns. F.-W. Marquardt (143) schreibt: "Nachdem in der ersten Auflage 'Gott' unter der Perspektive der Revolution bedacht wurde, soll jetzt die Revolution unter der Perspektive 'Gottes' weitergedacht werden", wobei " 'Gott' nicht voraussetzbare und bekannte Größe" ist. Die im R II ausgesprochene "Kritik von allem Bestehenden als solchem" (Marquardt, 145) trifft natürlich "den Revolutionär genauso wie den Konterrevolutionär".

Obschon Barth die "handgreifliche Gefährlichkeit des reaktionären Menschen" (R II, 461) klar erkennt, negiert er vor allem das "Prinzip der Revolution" (ebenda); denn es ist "wenig wahrscheinlich ..., daß man auf dem Boden des Römerbriefs ein reaktionärer Mensch wird" (ebenda). Der "revolutionäre Titanismus" (462) aber ist gerade darum "um so viel gefährlicher und gottloser ..., als der reaktionäre" (ebenda), "weil er in seinem Ursprung der Wahrheit so viel näher kommt". Die Hybris des Revolutionärs besteht darin, daß er vergißt, daß er "nicht der Christus" (464) ist, "der dem Großinquisitor gegenübersteht, sondern umgekehrt immer noch und erst recht der Großinquisitor, der Christus gegenübersteht" (ebenda). Der große Vorwurf, den Barth den Revolutionären macht, ist also der "Mangel der Revolution als Revolution" (Marquardt, 148). Der Mensch kann die eigentliche Revolution nicht machen, die "andere Revolution" (R II, 464) aber ist nur "die mögliche Möglichkeit der Unzufriedenheit, des Hasses, der Insubordination, des Aufruhrs und der Zerstörung. Sie ist nicht besser, sondern schlimmer als die gegenüberstehende Zufriedenheit, Satttheit, Sicherheit und Anpassung, weil Gott dabei noch besser verstanden, noch schlimmer miß-

braucht ist" (464 f.). Barth stellt also klar, daß "auch die radikalste Revolution ... dem Bestehenden nur das Bestehende entgegenstellen" (465) kann, "nur die Rechtfertigung und Verstärkung des Bestehenden" (ebenda) ist. "Denn alles relative Recht des Bestehenden wird durch das relative Unrecht der Revolution bei ihrem Sieg nur bestätigt" (ebenda). Es kann niemals "unsere Sache" sein, "uns mit dem Maßstab Gottes zu bewaffnen und zu tun, als ob Gott durch uns täte" (468), denn "nur Gott ist das große Minus vor der Klammer, das die falschen Positivitäten innerhalb der Klammer effektiv aufheben kann" (ebenda). Der revolutionäre Mensch wird also "zurückgeworfen aus der Anschaulichkeit seines so wohl begründeten, so gerechten Tuns in die Unanschaulichkeit des Tuns Gottes" (465).

Schon vorher sagt Barth ja in aller Deutlichkeit: Die "neue Welt des Heiligen Geistes" (6) berührt die "alte Welt des Fleisches" "wie die Tangente einen Kreis, ohne sie zu berühren, und gerade indem sie sie berührt, berührt sie sie als ihre Begrenzung, als neue Welt" (ebenda). Und weiter: "Die Offenbarung in Jesus ist ja, eben indem sie Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes ist, zugleich die denkbar stärkste Verhüllung und Unkenntlichmachung Gottes" (73). Die Möglichkeit, die dem Menschen angesichts der "Unanschaulichkeit Gottes" bleibt, besteht einzig "in einem rätselhaften Nicht-Handeln dort, wo er sich zweifellos als Mensch am kräftigsten zum Handeln aufgerufen fühlt" (464). So ist also "Nicht-Revolution ... die beste Vorbereitung der wahren Revolution" (467). Nach Barth kann der Mensch das Bestehende nur durch "sang- und klang- und illusionsloses Geltenlassen" (ebenda) unterhohlen. Er empfiehlt anstelle des "revolutionären Krampfes ... ruhiges Bedenken von 'Recht' und 'Unrecht'" (472). "Sofern der Mensch das Gute tut, ist er befreit von jenem Krampf, der den prometheischen Streit gegen (oder für!) das Bestehende unvermeidlich begleitet. Er sieht das Letzte wirklich jenseits des Vorletzten, das er innerhalb der Sphäre des Bösen tun kann" (471).

Indem Barth das Verhältnis von Gott und Mensch ausschließlich als Gegensatz auslegt, ist die Gemeinschaft mit dem religiösen Sozialismus endgültig zerbrochen. Zwar gesteht Barth den Menschen durchaus ein Handeln innerhalb des Bestehenden zu; aber ein Kampf für positive Ziele innerhalb des Bestehenden oder gar für das Reich Gottes ist zum vornherein zum Scheitern verurteilt.

In seinem Aufsatz "Über den gegenwärtigen Stand des religiös-sozialen

Problems" ist für Ragaz "die Weltüberlegenheit Gottes, sein Ganzanderssein, wie man heute nun mit Vorliebe sagt, sein ewiges Gericht über alles Endliche, auch über alles Tun der Menschen" ebenfalls "eine der Grundvoraussetzungen unseres Denkens" (Neue Wege 1927, 323), aber er sieht doch z. B. im Gedanken des Völkerbundes "Kräfte vom Reiche Gottes her in diese Welt der Gewalt und des Mammons" (332) eingreifen, teilt also nicht Barths "grenzenlose Skepsis gegen alles menschliche Tun" (342); nach Ragaz' Ansicht gibt es "auch ein Tun des Menschen, das gesegnet ist, das gottwohlgefällig ist" (342). - Verneint Barth also in den frühen 20er Jahren angesichts von Gottes Gottheit jeden menschlichen Versuch, die Welt positiv zu verändern, so sieht sich Ragaz von eben diesem Gott aufgerufen, ständig an der Verbesserung des menschlichen Daseins zu arbeiten, da "das Tun der Menschen Bedeutung hat für die Sache Gottes und das Kommen seines Reiches" (342). Ragaz verweist nicht ohne Berechtigung immer wieder darauf, daß neben dem Hinweis auf den Abfall des Menschen von Gott niemals die "Erlösung durch Christus" (342) vergessen werden darf.

III. Wort und Wirklichkeit

Nach 1927 verhärteten sich die "Fronten" zwischen Barth/Thurneysen und den Religiös-Sozialen derart, daß praktisch keine Kontakte mehr stattfanden. Da die immer mehr aufkommende dialektische Theologie die Entwicklung der religiös-sozialen Bewegung stark einschränkte, trat Ragaz den Dialektikern in den Jahren 1936/37 mit seinen beiden Werken "Sinn und Werden der religiös-sozialen Bewegung" (= Sinn und Werden) und "Reformation nach Vorwärts oder nach Rückwärts?" (= Reformation) entgegen. Er kritisierte darin vor allem das Reich Gottes-Verständnis der dialektischen Theologie, ihre Relativierung alles menschlichen Tuns und ihr Kirchenverständnis. Ich will versuchen, Barth auf Ragaz' Einwände antworten zu lassen. Die Schwierigkeit dieses 'Dialogs' besteht allerdings darin, daß Barth sich nie explizit mit der Theologie von Ragaz auseinandergesetzt hat.

1. Das Reich Gottes in der Geschichte

Ragaz versteht die "Geschichte als ein lebendiges Wort des lebendigen Gottes" (Sinn und Werden, 2). Er deutet den Sozialismus als "Offenbarung des lebendigen Gottes", als "Vorglanz seines kommenden Reiches" (ebenda). "Das Erdbeben des lebendigen Gottes, dessen deutlichster Ausdruck zunächst der Sozialismus war, wälzte auch den Stein von dem Grabe Christi, den ein glaubensmattes und kulturseliges, ja weltver-

sunkenes Christentum und eine übermütig gewordene Welt darauf gelegt" (3). Nach Ragaz kann die dialektische Theologie den Sozialismus deshalb nicht als gottgewollt ansehen, weil "das Wort vom Reiche Gottes" (25) "aus der Geschichte herausgehoben und ... in die Jenseitigkeit, d. h. ans Ende der Tage verlegt" (26) wird. "Man verwechselt das Kommen des Reiches mit der Wiederkunft Christi und dem Ende. Für diese gibt es selbstverständlich keine Entwicklung" (33).

Gibt es nach Barth noch im R I eine "prozessuale Geschichte", so liegt in seinem späteren Denken das ganze Gewicht auf der "christologischen Tat von Gott her, die nicht aus dem Geschichtsprozess verstanden werden darf" (H. U. Jäger, Ethik und Eschatologie bei Leonhard Ragaz, 44). Allein das von Gott in Christus Geschehene zählt. "Das Christus-Glaubensgeschehen ist die entscheidende Wende, die eigentliche Geschichte, auf die alles ankommt" (ebenda). Die Geschichte hat für Barth also tatsächlich keinerlei Offenbarungsqualität. So schreibt er in seiner 'Kirchlichen Dogmatik' (= KD) an entscheidender Stelle: "Offenbarung ist nicht ein Prädikat der Geschichte, sondern Geschichte ist ein Prädikat der Offenbarung. Man kann und muß wohl zuerst im Hauptwort Offenbarung sagen, um nachher erklärend Geschichte zu sagen. Man kann aber nicht zuerst Geschichte sagen, um nachher oder im Beiwort mit irgendeiner Verstärkung und Betonung Offenbarung zu sagen. Wo das letztere geschieht, da verrät man, daß man deutend, bewertend, verabsolutierend seinen eigenen Weg, nicht den hier allein möglichen Weg des Gehorsams gegangen ist" (KD I/2, 64).

Der Streitpunkt zwischen Ragaz und Barth ist m. E. weniger der, ob die Realität des Reiches Gottes die Menschen zur Nachfolge ruft oder nicht; es geht vielmehr um die Bedeutung, die dem menschlichen Tun in bezug auf das Kommen des Reiches Gottes gegeben werden soll. Wichtig für Barths Denken in dieser Frage ist der starke eschatologische Vorbehalt: "Gott schafft sein Reich und nicht wir Menschen". Doch "das Warten auf Gott und das Hereinbrechen seines Reiches soll nicht dazu führen, daß wir Menschen die Hände in den Schoß legen und jede Umgestaltung ungerechter gesellschaftlicher Strukturen für unmöglich oder gar unerlaubt halten ... Gott will, daß wir, indem wir auf sein Reich hoffen, Zeichen errichten, die Hinweise sind auf eine neue Erde und einen neuen Himmel, die Gott schaffen wird" (Thurneysen, 32). In diesem Sinne gibt es nach Barth auch einen "echten Sozialismus": "Er ist reales Zeichen unseres Erwachens für das Kommen der neuen Welt

der Gerechtigkeit und des Friedens" (12).

2. Die Relativierung allen menschlichen Tuns

Die Überbetonung der "Jenseitigkeit und Weltverschiedenheit Gottes" führt nach Ragaz zur "Fragwürdigkeit der Welt und des Menschen, von denen immer wieder gesagt wird, daß sie 'unter dem Gericht' stünden" (Sinn und Werden, 26). Das führt aber dazu, daß das menschliche Tun entwertet wird. "Wenn wir 'allzumal Sünder sind' und bleiben, und der wesentliche Sinn des Evangeliums die Vergebung der Sünden, das Sola fide, 'die Rechtfertigung allein aus dem Glauben' ist, dann verliert das Tun allen letzten Ernst" (Reformation, 13). Eben weil dem Menschen die Möglichkeit genommen ist, gottgewollte Taten zu verrichten, nimmt die Welt "für sich in Anspruch, was man nicht Gott gegeben hatte" (21). So vertritt die dialektische Theologie nach Ragaz "die Linie jener jetzt die Luft erfüllenden und doch so geistlosen und geschichtlich unwahren Losungen von der 'Autonomie' der Welt" (32). Überhaupt fehle Barth und seinen Gesinnungsfreunden ein echtes Interesse an den Problemen der Welt: "Barths Auftreten gegen Hitler war ja eigentlich kein Auftreten gegen Hitler, mit anderen Worten: es war kein prophetisches Auftreten, das als solches in die Politik eingegriffen hätte, sondern ein kirchliches, das den Religions- und Theologiebetrieb schützen wollte" (8).

Ragaz' Kritik an diesem Punkt dürfte in der Hauptsache nicht berechtigt sein: Das Tun des Menschen ist nach Barth nämlich ganz und gar nicht bedeutungslos. Für Barth ist "nur der Täter des Wortes ein wirklicher Hörer" (KD I/2, 886). Zwar bleibt Barth dabei, daß die Beteiligung am Kampfe des vorwärtsschreitenden Siegers Jesus Christus nicht mit menschlichen Fortschrittsideen verwechselt werden darf, aber diese Warnung soll nicht auffordern, sich vom Kampf um den Fortschritt der Menschheit zu distanzieren.

Abzulehnen ist auch der Vorwurf von Ragaz, Barth habe im Kirchenkampf nur den "Religions- und Kirchenbetrieb" schützen wollen. Barth selbst schreibt dazu: Es ist "eine Legende ohne geschichtlichen Grund ..., ich hätte den Deutschen 1933 'passive Unbekümmertheit' empfohlen, als ich ihnen nahelegte, 'als wäre nichts geschehen', d. h. an der angeblichen Gottesoffenbarung in Adolf Hitler vorbei, ihrer Aufgabe der Verkündigung zu obliegen. Hätten sie das konsequent getan, so hätten sie dem Nationalsozialismus eben damit ein politisches Faktum erster Ordnung entgegengestellt" (Theolog. Existenz "heute"! Antwort Emil

Brunner). Barths Theologie ist also nie Selbstzweck, sondern immer auf die Praxis bezogen, gerade auch die politische Praxis. Barths Zugehörigkeit zur Sozialdemokratie kann deshalb auch nicht - wie das Ragaz tut - als eine "Inkonsequenz" (Reformation, 14) bezeichnet werden, sondern ist ein notwendiger Schritt. Hier ein Beispiel dafür: Als Barth 1966 von einem Veranstalter der Dortmunder Kundgebung von "Kein anderes Evangelium" um eine Stellungnahme zu dem dort abgelegten Bekenntnis gefragt wurde, hat er es abgelehnt, sich auf das dogmatisch Problematische eines solchen "Bekenntnisses" überhaupt einzulassen. Er stellt statt dessen die Gegenfrage, ob die Veranstalter bereit und willens seien, "eine ähnliche 'Bewegung' und 'Großkundgebung'" zu starten gegen das Begehren nach Aufrüstung der westdeutschen Armee mit Atomwaffen, gegen den Krieg und die Kriegsführung in Vietnam, gegen die immer wieder sich ereignenden Ausbrüche eines wüsten Antisemitismus (Gräberschändungen) in Westdeutschland und für einen Friedensschluß Westdeutschlands mit den osteuropäischen Staaten unter Anerkennung der seit 1945 bestehenden Grenzen. "Wenn euer richtiges Bekenntnis"; so schreibt Barth, "zu dem nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift für uns gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus das in sich schließt und ausspricht, dann ist es ein rechtes, kostbares und fruchtbares Bekenntnis. Wenn es das nicht in sich schließt und ausspricht, dann ist es in seiner ganzen Richtigkeit kein rechtes, sondern ein totes, billiges, Mücken seihendes und Kamele verschluckendes und also pharisäisches Bekenntnis" (nach Gollwitzer, 57).

3. Kirche oder Gemeinde

Nach Ragaz gibt es eine enge Beziehung zwischen Barths Kirchenverständnis und seinem Pessimismus in bezug auf menschliches Tun: "Weil denn von einer Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden und von ernsthaften und wirklichen Siegen desselben in dieser Weltzeit keine Rede sein kann, zieht man sich wie auf die Theologie so auch auf die Kirche zurück" (Sinn und Werden, 26). Also: "Statt Reich Gottes Theologie und Kirche!" (39). Weil "die dialektische Theologie ... eine der Stützen einer neuen Kirchlichkeit" (26) wurde, kam "die Bewegung auf das Reich Gottes hin ... wieder einmal in der Kirche zur Ruhe" (39). Ragaz und die Religiös-Sozialen aber wollten "über die Kirchenmauern hinaus in die Weltwirklichkeit" (3), denn "dort, in der Welt, geschehen die Taten des lebendigen Gottes. Dort sollen die Kräfte seines Reiches aufbrechen" (3). Ragaz wirft der dialektischen Theologie in

diesem Zusammenhang vor allem vor, "daß sie nicht genug zwischen 'Gemeinde' und 'Kirche' unterscheide" (40). Was Ragaz als "Kirche" bekämpft, ist nicht "diese Gemeinde, welche Trägerin des Reiches ist, sondern jene Institution, worin die Religion sich ein Organ schafft, und die zum Werkzeug des religiösen Egoismus ... und zur stärksten Gegnerin des lebendigen Gottes wird" (39 f.). Kennzeichnend für Ragaz ist also seine scharfe Unterscheidung zwischen Kirche und Gemeinde, wobei Gemeinde dort vorhanden ist, "wo man nicht 'Religion' treibt, sondern im Willen zur Nachfolge auf das Reich wartet und ihm dient" (Reformation, 44).

Barth hat in späteren Jahren den Unterschied zu Ragaz treffend gekennzeichnet: "Ragaz und ich brausten wie zwei Schnellzüge aneinander vorbei: Er aus der Kirche heraus, ich in die Kirche hinein" (M. Mattmüller, Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus, Bd. II, 229). Barth geht es ebenfalls um die Nachfolge, aber immer um die Nachfolge in der Kontinuität des Wortes Gottes. Deshalb fühlte er sich auch stärker zu Kutter (1869 - 1931) hingezogen, dem es im Unterschied zu Ragaz ganz zentral um das pure docere Evangelium und recte administrare sacramenta ging (vgl. KD I/1, 76). Dabei ist es Barth aber klar, "daß der Machtbereich Gottes wahrlich größer ist als der Bereich der Kirche, und daß es Gott je und je gefiel und gefällt, seiner Kirche gerade in den Gestalten und Ereignissen des profanen Weltgeschehens warnend und tröstend entgegenzutreten" (75). Nach Barth hat die Kirche der Welt den Dienst zu leisten, "den diese am nötigsten hat" (KD II/2, 217). "Im Leben der Kirche fällt die Entscheidung über die Reinheit oder die Unreinheit ihrer Lehre ... nicht zuletzt in ihrer konkreten Haltung gegenüber den Mächten von Staat und Gesellschaft" (KD I/2, 861).

Auch die Gemeinde ist also nach Barth "nicht Selbstzweck, nicht die Schar der Geretteten in der Arche Noah, während um sie herum alles hoffnungslos ersäuft" (Gollwitzer, 23). So kann die Kirche nie von sich aus, sondern nur von ihrem Auftrag her verstanden werden. Gott gibt der Kirche sein Wort für die Welt, für das Ganze. Die Kirche ist also für die Welt, sogar selber Welt, aber "richtig gewordene Welt, Anfang der zur Brüderlichkeit befreiten Gesellschaft" (K. G. Steck/D. Schellong, Karl Barth und die Neuzeit, Theologische Existenz heute, 173, 64). "Wir glauben die Kirche als den Ort, wo in der christokratischen Bruderschaft die Krone der Humanität, nämlich des Menschen Mitmenschlichkeit sichtbar werden darf - und mehr als das:

als den Ort, wo Gottes Ehre auf Erden wohnen, wo nämlich die Humanität, die Menschlichkeit Gottes schon in der Zeit und hier auf Erden greifbare Gestalt annehmen will" (K. Barth, Die Menschlichkeit Gottes, 27).

Barth hat also auf die empirische Kirche gesetzt, allerdings weniger auf das Empirische als auf die "Wirkkraft des in der Verkündigung wirkenden heiligen Geistes" (Gollwitzer, 51). Deshalb hat er den Pfarrern in der DDR raten können, nicht für den Öffentlichkeitsanspruch der Kirche einzutreten, denn das Wort könne sowieso nur Öffentlichkeit bekommen, "indem Gott in seiner unverdienten Gnade sie ihm geben will" (Brief an einen Pfarrer in der DDR, 33).

Auch für H. Gollwitzer (54) ist das "Zutrauen zur Verheißung des heiligen Geistes" eine tiefe Wahrheit, dank der "wir die Kirche Jesu Christi auch noch in den empirischen Kirchen glauben und daraufhin auch immer wieder erkennen" können, aber er sieht in diesem berechtigten Zutrauen "keine Erlaubnis, sich die Dinge zu leicht zu machen, die genaue Analyse der Abhängigkeiten uns zu ersparen und uns dann über ihre Bedeutung zu täuschen". Gollwitzer (50) schreibt zurecht, daß es nicht "weniger abenteuerlich" ist, "auf die empirische Kirche zu setzen als auf sozialistische Gruppen", denn auch diese können der "gleichen Glaubenshoffnung" erwachsen. Es ist sogar ohne weiteres möglich, daß "von dort aus Evangelium der Welt deutlicher bezeugt wird als in einer Kirche, deren Bindung an bestimmte gesellschaftliche Interessen ... das Evangelium, das sie im Munde führt, bis zur Unkenntlichkeit verkürzt und entstellt" (51).

Ansichts der "Verharmlosung der Klassenbindung der Kirche" (55) stellt Gollwitzer (57) die berechnete Frage, "ob bei Barth hier nicht ein idealistischer Rest wirksam ist, ein Rest von idealistischem Glauben an die Macht des Gedankens: es werde die richtige Theologie von sich aus die richtige Praxis schaffen". So müssen wir uns heute klar und deutlich bewußt sein, daß "nur eine selbstkritische, immer wieder neu nach vorn aufbrechende Christengemeinde ... ihrer Aufgabe als Vortrupp des Lebens" (Dannemann, 146) wird gerächt werden können.

IV. Die Menschlichkeit Gottes

In den Jahren 1943/44 hat sich das Verhältnis zwischen Ragaz und Barth weitgehend gebessert. Dazu hat vor allem Barths KD II/2 beigetragen, bei deren Besprechung Ragaz feststellt, "daß wir nach meinem Urteil auf

Grund dieser neuen Gestalt der dialektischen Denkweise eine Reihe von Einwänden aufgeben müssen, die wir bisher dagegen erhoben haben" (Neue Wege 1944, 167). "Im Angesicht dieser neuen Dogmatik der Dialektiker, deren wichtigster Vertreter Karl Barth bleibt", ist "ein Streit zwischen ihnen und den Religiös-Sozialen gegenstandslos geworden, auch wenn noch Unterschied und Anlaß zum Kampf übrig bleibt" (169).

Für Ragaz ist die "neue Dogmatik" vor allem deshalb eine "Umdrehung um 180 Grad" (168), weil es sich jetzt nicht mehr nur um die "Allmacht Gottes an sich" (166) handelt, sondern um die "Allmacht und Herrschaft Gottes als Gnade, oder, anders gesagt: des Gottes, der sich in Jesus Christus kundtut" (166). Anstatt nur von der "'Andersartigkeit' Gottes" (167) zu reden, wird nun auch und vor allem die "Menschwerdung Gottes" betont. Nach Ragaz hat das zur Folge, daß "nicht mehr der Fall die Hauptrolle" (168) spielt, "sondern die Erlösung". Ragaz schreibt nun sogar, Barth rede "von der Größe des Menschen auf eine Art, die nicht mehr überboten werden kann" (168).

Trotz der großen Annäherung der Positionen bleibt nach Ragaz "ein bedeutsamer Unterschied" (168): Bei Barths Theologie ist "noch zu viel Konstruktion von Gott aus" (168), "noch zu sehr die Geschichte Gottes mit dem Menschen vom Ratschluß Gottes aus". Ragaz "möchte an die Stelle dieser Denkweise, die ich die objektiv-dogmatische nenne, die subjektiv-kritische setzen, das bedeutet: *ich möchte im Denken über Gott und das göttliche Schaffen mehr vom Menschen ausgehen, von der Erfahrung des Menschen von Gott, seinem Erleben der Wahrheit Gottes in der Bibel, und von hier aus die Linie der Erkenntnis zu Gott hin ziehen, so weit sie reicht*" (168).

Barth ist überrascht über die anerkennenden Worte, die Ragaz ihm zukommen ließ. Er schreibt in einem Brief vom April 1944 an seinen früheren Gegner: "Ich hatte so viel ruhige und billige Betrachtung meines Tuns und so viel Anerkennung meiner Absichten tatsächlich nicht mehr von Ihnen erwartet und bekenne nun gerne, daß sie mich beschämt haben" (Karl Barth-Archiv).

So durfte Ragaz kurz vor seinem Tod noch einmal die Hoffnung auf eine gewisse Einigung der beiden Formen der einstigen religiös-sozialen Bewegung haben. Diese Hoffnung verstärkte sich noch, als er Barths KD III/1 gelesen hatte. Ragaz begrüßte diesen ersten Teil der Schöpfungslehre als "eine revolutionäre Preisgabe aller wesentlichen Positionen der Dialektiker und damit eine Annäherung an die unsrige" (M W II, 192).

In einem seiner letzten Aufsätze in den "Neuen Wegen" betont Ragaz noch einmal, daß die dialektische Theologie "in der Person ihres wichtigsten Begründers und Wortführers eine fundamentale praktische und theoretische Wendung gemacht hat, welche den Gegensatz zwischen ihr und der religiös-sozialen Bewegung in wesentlichen Punkten aufhebt" (Neue Wege 1945, 553).

Es wäre dem am 6. Dezember 1945 verstorbenen Leonhard Ragaz zu gönnen gewesen, wenn er *die Wendung Barths zur Menschwerdung* in ihrer ganzen Tiefe und Bedeutsamkeit hätte miterleben dürfen. Als der Höhepunkt von Barths Aufbruch zur Christologie muß sein im September 1956 in Aarau gehaltenen Vortrag über "Die Menschlichkeit Gottes" bezeichnet werden, wo Barth sein bisheriges Bemühen um die Göttlichkeit Gottes zwar nicht verneint, aber von der Christologie her neu zu entfalten versucht: "Das, was wir damals entdeckt zu haben meinten und vorbrachten", war zwar "ein wahres Wort, das als solches stehenbleiben muß, an dem es noch heute kein Vorbeigehen gibt, das vielmehr die Voraussetzung dessen bildet, was heute weiter zu bedenken ist"; aber - sagt nun Barth sehr selbstkritisch - "es muß nun ebenso offen festgestellt werden, daß wir damals - auch gegenüber der Theologie, von der wir herkamen und von der wir uns abzusetzen hatten - doch nur beschränkt im Recht waren" (Die Menschlichkeit Gottes, ThSt 48, 7).

Barth sieht sich also in seiner früher eingenommenen Position nur noch beschränkt im Recht, weil hier die Gefahr bestand, daß Gott seiner Lebendigkeit beraubt und in seiner Fremdheit und Unanschaulichkeit dem Menschen zum Scheinargument wurde, in die Welt oder aus der Welt zu fliehen. In aller Bescheidenheit zählt der 70jährige Barth seine damaligen Richtigkeiten auf: "Allen voran ... das berühmte 'senkrecht von oben' hereinbrechende totaliter aliter und der nicht weniger berühmte 'unendliche qualitative Unterschied' zwischen Gott und Mensch, der Hohlraum, der mathematische Punkt und die Tangente, in der sie sich allein berühren sollten, die kühne Versicherung, daß es in der Bibel überhaupt nur ein theologisches Interesse gäbe, nämlich das an Gott, daß da nur ein Weg sichtbar sei, nämlich der von oben nach unten, nur eine Botschaft vernehmbar, nämlich die von einer nach vorwärts und rückwärts unvermittelten Vergebung der Sünden, während das Problem der Ethik schon als solches mit des Menschen Krankheit zum Tode identisch sei" (7 f.).

Barth selbst meint rückblickend, daß dies alles "doch ein bißchen arg

unmenschlich" (8) gewesen sei, und stellt die Frage, ob damals nicht die Gefahr eines "neuen Titanismus" vorhanden gewesen sei, "Gott zur Abwechslung auf Kosten des Menschen groß zu machen" (8). Barth gibt ohne weiteres zu, daß in seiner damaligen Theologie eine Tendenz zur Unterbewertung des menschlichen Tuns vorhanden war, auch wenn er selbst seine Theologie nie als losgelöst von der Praxis verstand. Er schreibt: "Drohte da nicht doch wieder ein Gußbild zu entstehen? Wie - das war damals die Sorge und der Einwand von Leonhard Ragaz - wenn das Ende des Liedes von der Majestät Gottes eine neue Bestätigung der Hoffnungslosigkeit alles menschlichen Tuns, eben damit eine neue Rechtfertigung der Autonomie des Menschen und also der Säkularismus im Sinne der lutherischen Lehre von den zwei Reichen sein sollte?" (9) Es schien uns "doch ein Stück weit zu entgehen, daß die Göttlichkeit des lebendigen Gottes - und mit ihm wollen wir es doch zu tun haben - ihren Sinn und ihre Kraft nur im Kontext seiner Geschichte und seines Dialogs mit dem Menschen und also in seinem Zusammensein mit diesem hat" (10).

"Eben Gottes recht verstandene Göttlichkeit schließt ein: seine Menschlichkeit" (10). Dies aber ist eine "Auszeichnung des Menschen" (16), die ihm nun nicht zukommt, "weil er kraft seiner Humanität solchen Vorzug verdiente" (17), sondern "weil er das Wesen ist, das Gott zu seinem Bundespartner erheben wollte, nicht anders" (16). Wir haben nun mit "jedem menschlichen Wesen, auch dem uns fremdartigsten, verruchtensten oder elendesten" "unter der Voraussetzung umzugehen, daß aufgrund des ewigen Willensentscheides Gottes Jesus Christus auch sein Bruder, Gott auch sein Vater ist" (16).

Nach Barth ist die "Erkenntnis der Menschlichkeit Gottes" "identisch mit der praktischen Anerkennung" des Rechtes und der Würde eines jeden Menschen. So stellt also "die 'Menschlichkeit Gottes' ... den Gläubigen in den Kampf um die Vermenschlichung der Gesellschaft" (Gollwitzer, 15). "Daß er in diesem Versuch immer wieder scheitert, ja, das Gegenteil erreicht, ist eine Sache für sich, die aber daran nichts ändert, daß dieser Versuch unvermeidlich ist ..., nichts schließlich auch daran, daß es Gott als dem Schöpfer und Herrn des Menschen unbenommen bleibt, es auch im menschlichen Wirken und in dessen Ergebnissen, ihrer Problematik ungeachtet, je und je auch zu Gleichnissen seines eigenen ewig guten Willens und Tuns kommen zu lassen, denen gegenüber dann erst recht keine hochmütige Enthaltensamkeit, sondern Ehrfurcht, Freude und Dankbarkeit am Platz sein dürften" (Die Menschlichkeit Gottes, 18).

Barth trennt zwar immer noch deutlich zwischen der Menschlichkeit Gottes und der Menschlichkeit des Menschen, sieht aber jeglichen Pessimismus in bezug auf das menschliche Tun dadurch ausgeschaltet, daß Gott die Situation des Menschen zu seiner eigenen gemacht hat. Indem der Mensch so endgültig Gottes Bundesgenosse wird, ist seine Gottes- und Selbstentfremdung aufgehoben. Das entscheidende Bindeglied zwischen Christologie und Anthropologie bildet die Lehre von der dreifachen Parusie Jesu Christi (vgl. KD IV/3, §69, 4). Nicht zufällig konzentriert sich Barths Interesse dabei besonders auf die Zwischenzeit, die "Zeit der Kirche", wo Raum ist für unser Mitkämpfen mit Jesus Christus für Gottes und unsere Sache. Da das Versöhnungswerk Jesu Christi stärker ist als die Macht der Entfremdung durch Sünde und Tod, Jesus Christus also an das Ziel seines prophetischen Werkes gelangen wird, darf der Gläubende sich bei all seinem durchaus menschlichen Mitkämpfen von einer starken Gewißheit getragen wissen, d. h. auf die Hoffnung hin in Liebe glauben.

Günter Küppers

ALTERNATIVE MÖGLICHKEITEN FÜR DIE ENERGIEPOLITIK

Zu einem Gutachten der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft.

Mehr und mehr ist es üblich geworden, Wohlstand und Lebensglück am Konsum privater Güter und Dienstleistungen zu messen, für deren Produktion und Bereitstellung in der Regel Energie notwendige Voraussetzung ist. So gesehen ist wachsender Wohlstand eng verknüpft mit wachsendem Energieverbrauch; Energiepolitik ist daher "Wohlstandspolitik", sie wird als Teil der Wirtschaftspolitik betrieben. Ziele dieser Energiepolitik sind daher:

- Ausreichendes Energieangebot;
- mittel- und langfristige Sicherung dieses Angebots;
- Bereitstellung der Energie zu einem günstigen Preis für die Verbraucher und zu günstigen volkswirtschaftlichen Gesamtkosten.

Energiepolitik war und ist daher voll in die Politik zur Sicherung eines andauernden Wirtschaftswachstums integriert. Diesem Wachstum sind aber Grenzen gesetzt: Einmal sind die für die Produktion von Gütern

und Nahrungsmitteln notwendigen Rohstoffe nur in begrenztem Umfang vorhanden, zum anderen ist die Produktion selbst mit Eingriffen in die natürliche Umwelt des Menschen verbunden, die ab einer bestimmten Größenordnung zur Zerstörung dieser Lebensgrundlage führen. Die Umwelt und die Erhaltung ihrer Regenerierungsfähigkeit setzen Grenzen, die technologisch zwar hinausgeschoben aber nie beseitigt werden können.

Aufgrund der bereits sichtbaren und der noch möglichen Eingriffe in die Umwelt des Menschen wird die "Wachstumspolitik" und mit ihr die Energiepolitik von unterschiedlichen Gruppen der Gesellschaft zunehmend in Frage gestellt. Vor allem im Zusammenhang mit der Kernenergie-diskussion wird deshalb die Frage nach Alternativen in der Energiepolitik gestellt.

Jede Gruppe, die in der energiepolitischen Diskussion Stellung bezieht, vertritt freilich bestimmte Interessen und berücksichtigt meist nur die Argumente, die diese Interessen stützen. Auch die Politiker, deren Aufgabe es wäre, die unterschiedlichen Interessen zu integrieren und zu einem tragfähigen Kompromiß zu bringen, sind in der Regel hier selbst Partei und argumentieren deshalb oft verkürzt und unsachlich. Dieser Interessenkonflikt war für die Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) mit ein Anlaß, über alternative Möglichkeiten für die Energiepolitik nachzudenken und das Ergebnis in einem Gutachten vorzulegen⁺⁾ . In diesem Interessenkonflikt sei den Kirchen nämlich die Aufgabe gestellt, "auf den realen Zusammenhang der Probleme aufmerksam zu machen"; sie müßten dafür Sorge tragen, "daß es nicht bei der willkürlichen Isolierung von Einzelargumenten bleibt, sondern daß das Problem in seiner Komplexität sorgfältig analysiert wird" (Gutachten, S. 11). Dies gelte umso mehr, als "es bei den Problemen der Kernenergie um grundsätzliche Fragen der Lebensorientierung geht, denen die Kirchen nicht unbeteiligt gegenüberstehen können" (S. 10). Selbst der Wissenschaft, der die Rolle der 'neutralen' Problemdefinition am ehesten zukäme, traut man nicht, weil "jedes wissenschaftliche Urteil von geschichtlichen, sozialen und biographischen Voraussetzungen mit geprägt

⁺⁾ Alternative Möglichkeiten für die Energiepolitik, Ein Gutachten. Texte und Materialien der Evangelischen Studiengemeinschaft Reihe A Nr. 1, Heidelberg 1977

ist". Insofern ist es nicht verwunderlich, wenn die Kernenergie und ihre Alternativen auch "von verschiedenen Wissenschaftlern höchst unterschiedlich beurteilt werden" (S. 10). Entscheidend scheint mir aber zu sein, daß die disziplinär organisierte Wissenschaft wie ein Filter nur jeweils die Teilprobleme ausblendet und zu lösen verspricht, die in die Landschaft der jeweiligen Disziplin fallen. Auch ein im nachhinein vollzogener "interdisziplinärer Verbund" addiert bestenfalls diese Teilprobleme, ist aber gegenüber von bereits bei der Problemformulierung auftretenden und von der disziplinären Problemwahrnehmungsstruktur verursachten Problemverzerrungen ohne Wirkung. Um hier eine Lösung zu finden, bedarf es einer integrierten, dem "Querschnittscharakter" der Probleme gerecht werdenden wissenschaftlichen Beratungskapazität.

Anknüpfend an der Kritik der Einseitigkeit der bisherigen energiepolitischen Diskussion steht daher in dem hier zu besprechenden Gutachten eine Problemdefinition am Anfang. "Ausgehend von einer umfassenden Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Energiepolitik setzt das Gutachten sich zum Ziel, deren Implikationen zu erörtern und nach möglichen Alternativen zu fragen". Danach soll anhand solcher Alternativen der "Spielraum möglicher politischer Entscheidungen" skizziert werden. Die Untersuchung der Machtkonstellationen, "die die Durchsetzung alternativer Entscheidungen ermöglichen oder verhindern", ist nicht mehr Gegenstand des Gutachtens (S. 16).

Die Problembeschreibung

Die Problembeschreibung beginnt mit dem Hinweis auf den geschichtlich gewachsenen Zusammenhang zwischen Industrialisierung und Energie. Die bislang zur Verfügung stehenden fossilen Energieträger seien von wenigen privilegierten Nationen in rund 150 Jahren so schnell verbraucht worden, daß die Erschöpfung der Vorräte absehbar geworden sei. In der Kernenergie glaubte man einen Ausweg aus dem drohenden Engpaß gefunden zu haben. "Die Utopie von den 'unbegrenzten Möglichkeiten' hatte durch den Siegeszug einer zweihundertjährigen technisch-industriellen Entwicklung solche Überzeugungskraft gewonnen, daß sich Politik und Wirtschaft nahezu kritiklos von der Vorstellung leiten ließen, es könne immer so weiter gehen" (S. 22); die Kernenergie schien die notwendige Voraussetzung hierzu zu sein. Freilich, so heißt es in dem Gutachten weiter, habe man hierbei eine Reihe wichtiger Faktoren nicht berücksichtigt: so z. B. die Umweltbeeinflussung durch den Energieverbrauch. Neben den direkten Einflüssen auf die Umwelt durch Nebenprodukte bei

der Energieerzeugung, wie z. B. Rauchgas der Kohle- und Ölkraftwerke oder radioaktive Nukleide der Kernkraftwerke, sei der Energieverbrauch an sich bereits ein Eingriff in die Umwelt, vor allem mit klimabeeinflussenden Wirkungen. Mit Recht wird darauf hingewiesen, daß sich aus diesem Grund die Gegner der Kernenergie "nicht nur gegen diese spezielle Energieform, sondern auch gegen das Wachstum des Verbrauchs an fossilen Energieträgern richten müßten" (S. 26).

Einen breiten Raum innerhalb dieses Problemaufrisses nehmen Fragen nach der Sicherheit der Kernenergie ein. Betont wird, daß die "Sicherheitsphilosophie" im Atomzeitalter neu konzipiert werden müsse, weil "Sicherheit im Atomzeitalter einen neuen Sinn erhalten hat" (S. 28). Mit Recht wird darauf verwiesen, daß die Erregung über den Bau eines einzelnen Leichtwasserreaktors irrational bleibt, da die technische Sicherheit eines einzelnen Kernkraftwerks kalkulierbar sei und von anderen Risiken, die die Gesellschaft zu tragen bereit sei, um Größenordnungen übertroffen werde. Auf eine ganz andere Risikostufe werde man jedoch versetzt, wo im "Panorama einer nuklearen Industrielandschaft ... die technische Sicherheit nicht mehr von einzelnen Reaktoren abhängt" (S. 29). Um hier die durch mögliches menschliches Versagen bedingten Risiken abschätzen zu können, müßten "die sozialen, psychologischen und kulturellen Faktoren, von denen die Zuverlässigkeit menschlichen Handelns abhängig ist, nicht weniger sorgfältig studiert werden, wie die technischen Probleme der Reaktorsicherheit" (S. 30). An dieser Stelle wird mit Recht deutlich gemacht, daß *alle Sicherheitsüberlegungen bisher zu sehr allein die technischen Komponenten berücksichtigt haben* und Faktoren wie allgemeiner Bildungsstand, Disziplin, innere Ordnung, politische Stabilität bislang völlig unzureichend in die Risikoabschätzungen eingegangen sind. "Niemand vermag sich ein Bild davon zu machen, welche politischen und sozialen Bedingungen hergestellt werden müßten, damit wir uns auf den Risikoschutz einer Plutonium-Ökonomie verlassen können" (S. 31). Sicher erscheint nur, daß *die Einführung von Kernenergie Sicherheitsgarantien erforderlich macht, die "dazu zwingen werden, verfassungsmäßige Grundrechte empfindlich einzuschränken"* (S. 33). Dies ist der Grund, warum neuerdings auch Befürworter der Kernenergie sie meistens nur noch für eine Übergangszeit - bis zur großtechnischen Nutzung der Sonnenenergie - empfehlen.

Wesentlicher Punkt der allgemeinen Problembeschreibung ist der Hinweis, daß, gemessen an den unabsehbaren Sicherheitsproblemen der Kernenergie,

die Aufgabe vergleichsweise leicht ist, für eine solche Übergangszeit von etwa 50 Jahren mit einem relativ geringen Anteil an Kernenergie "Lösungen zu finden, die ökologisch tragbar, technisch und ökonomisch möglich und politisch durchführbar sind". Freilich gehöre es zum Wesen einer solchen Übergangszeit, "daß immer wieder neue Engpässe überwunden werden müssen, daß lokal und regional Schwierigkeiten auftreten, daß politische und wirtschaftliche Krisen gemeistert werden müssen und daß die Menschen sich fortwährend in Situationen befinden, die ihnen als ausweglos erscheinen" (S. 34).

Die in dieser Besprechung etwas ausführlich geratene Zusammenfassung der im Gutachten erarbeiteten Problemdefinition erscheint mir deshalb gerechtfertigt, weil im Streit um Pro und Kontra zur Kernenergie - leider verkürzt sich die Diskussion um die zukünftige Energiepolitik auf diesen Aspekt - viele der hier angesprochenen Problemdimensionen unberücksichtigt bleiben.

Die gegenwärtige Energiepolitik der Bundesrepublik Deutschland und die Notwendigkeit einer alternativen Energiepolitik

Der wichtigen Problemdefinition folgt eine kurze Darstellung der gegenwärtigen Energiepolitik der Bundesrepublik Deutschland. In dem folgenden Szenario werden die Konsequenzen einer solchen Energiepolitik aufgezeigt. Sicherung der Versorgungskapazität, Wirtschaftlichkeit, Umweltverträglichkeit und Sicherheitsrisiken der Energieversorgung werden unter diesen Voraussetzungen im einzelnen diskutiert. Hervorzuheben ist die Diskussion der innen- und außenpolitischen Rahmenbedingungen der gegenwärtigen Energiepolitik, der Arbeitsplatzsicherheit im Sozialstaat sowie der Probleme, die mit dem individuellen Rechtsschutz, der Verwaltung, der gerichtlichen Kontrolle und der parlamentarischen Verantwortung verknüpft sind. Die in letzter Zeit aktuell gewordenen Gefahren durch Sabotage und Terrorismus sowie die militärpolitischen Konsequenzen einer solchen Energiepolitik werden ebenfalls behandelt.

Zusammenfassend heißt es in dem Gutachten: Die Bundesrepublik Deutschland habe sich wie die meisten anderen Industrienationen "in energiepolitische Sackgassen manövriert" (S. 95). Die von der Bundesregierung im Energieprogramm 1973 festgelegte und in der ersten Fortschreibung nur unwesentlich modifizierte Politik entspreche ihren eigenen Zielkriterien nur unvollkommen. Nach wie vor sei die Sicherheit der Versorgung mit Brennstoffen vom Weltmarkt abhängig. Zwar könne man diese Abhängigkeit mildern, ganz abbauen könne man sie aber nicht. Daran würde auch

der Einsatz der Kernenergie nichts verändern. Versorgungsschwierigkeiten und ständig wachsender Kapitaleinsatz für Prospektion und Förderung würden letzten Endes auch die ökonomischen Kalkulationsgrundlagen in Frage stellen; "die Wirtschaftlichkeit besonders der Kernenergie unterliegt zunehmendem Zweifel" (S. 96). Unsicher sei auch das Ausmaß der Umweltrisiken; ein allgemeiner Anstieg der Umweltbelastung sei kaum vermeidbar. Es sei nicht auszuschließen, daß das Energieprogramm der Bundesrepublik bereits mittelfristig an diesen Zielkonflikten scheitert. Die Schwierigkeiten würden noch verschärft durch innen- und außenpolitische Probleme. So sei die Bereitschaft eines großen Teils der Bürger, die Energieplanungen und ihre Folgen hinzunehmen, rapide gesunken. Insbesondere der weitere Ausbau der Kernenergie könne "zu Loyalitätseinbrüchen führen, die den Bestand einer freiheitlichen Demokratie außerordentlich gefährden würden" (S. 96). Die offizielle Energiepolitik habe somit "gravierende Einzelprobleme völlig ausgeblendet oder verdrängt" (S. 104).

Nun dürfe man freilich nicht glauben, diese Schwierigkeiten der Energiepolitik könnten mit einer alternativen Politik umgangen werden. Es gibt grundsätzliche Engpässe einer jeden Energiepolitik. Sie liegen vor allem in den natürlichen Grenzen des ökologischen Systems, in das der Mensch sein Handeln einbetten muß. Von daher gibt es "Grenzen des Wachstums", die freilich um so schwieriger zu bestimmen seien, je komplexer das System ist. Daher bestehe die Notwendigkeit einer freiwilligen und rechtzeitigen Selbstbegrenzung, damit die Grenzen der Selbstregulierung eines Systems nicht überschritten werden. Diese Grenzen betreffen nicht nur die äußere natürliche Umwelt, sondern auch die innere Struktur einer Gesellschaft. Gerade die Sicherheitsdiskussion der Kernenergie habe gezeigt, daß die Rechte der Bürger von den erforderlichen Sicherheitsmaßnahmen nicht unberührt bleiben können.

Diese Gesichtspunkte veranlassen zu der Suche nach Möglichkeiten einer Umorientierung der Energiepolitik. Dabei können neue Prioritäten nicht aus Sachzwängen gefolgert werden; vielmehr sind sie "Ergebnis politischer Entscheidungen, die ihrerseits einen präzisen Überblick über die Sachprobleme voraussetzen" (S. 103 f.). Das Gutachten versucht in einem in Umrissen formulierten Vorschlag für eine alternative Energiepolitik die "bisher vernachlässigten Probleme zum Leitfaden der Bestimmung der Prioritäten jeder künftigen Energiepolitik zu machen" (S. 104).

Umriss einer alternativen Energiepolitik

Ziel aller Planungen und Maßnahmen im Energiesektor solle sein, "nicht mehr Energie umzusetzen als ökologisch vertretbar ist" (S. 111). Ökologisch vertretbare Lösungen müssen aber zugleich volkswirtschaftlich annehmbar sein. "Aus diesen zwei Gesichtspunkten ergibt sich die Frage, ob und unter welchen Bedingungen für eine gewisse Übergangszeit eine Entkoppelung von Energie- und Wirtschaftswachstum möglich sei. Sie würde die Ausarbeitung derjenigen energiepolitischen Maßnahmen erleichtern, die langfristig eine ökologisch sinnvolle und rationelle Energienutzung zum Ziel haben" (S. 111).

An erster Stelle einer alternativen Energiepolitik steht die *Ausnutzung der vorhandenen Einsparungsmöglichkeiten*. Ursachen der Energieverschwendungen liegen einmal in der schlechten Ausnutzung, in der Vergeudung der Abwärme bei der Stromproduktion in den Energieversorgungsunternehmen (EVU) und in der fehlenden Abnahme des Überschußstroms der industriellen Kraftwerke. Hieran trage freilich die Politik der EVU Schuld, die den von der Industrie angebotenen Strom nicht zu vernünftigen, kostengerechten Preisen über ihr Verteilungsnetz an den Verbraucher brächten. In das öffentliche Netz könnten so 15 bis 20 Gigawatt eingespeist werden - das entspricht dem Anteil an der Stromproduktion, der nach den Plänen der Bundesregierung bis 1985 zusätzlich durch Kernenergie gedeckt werden soll.

Ein weiteres Einsparungspotential liegt darin, daß Angebot und Nachfrage an spezifischen Energieformen stark auseinander klaffen und so zu unnötiger Verschwendung führen. Der Verbraucher fragt nicht nach Strom, sondern er will z. B. warmes Wasser. Erhitzt er das Wasser z. B. mit Gas oder mit einem elektrischen Kocher, so gehen unterschiedlich hohe Anteile der eingesetzten Primär- und Sekundärenergieträger verloren. Sinnvollerweise ist daher immer die Energieform zu nutzen, die mit den geringsten Gesamtverlusten verbunden ist. Dem steht allerdings heute noch die Struktur unseres Energieversorgungssystems entgegen. Das Gutachten führt in diesem Zusammenhang den Begriff der Energiedienstleistung ein (S. 144 f.). Dieselbe Energiedienstleistung (z. B. Raumheizung, Warmwasserbereitung) kann mit wesentlich geringerem Endenergieeinsatz erbracht werden, wenn z. B. die Wärmeverluste infolge mangelhafter Wärmedämmung der Wohnungen vermindert werden. Energiepolitik muß daher realisieren, daß der Bedarf an Energiedienstleistungen immer mit dem geringsten Einsatz verschiedener Endenergien gedeckt werden

kann. Energieeinsparung und rationellere Energienutzung schaffen jedoch nur einen Zeitgewinn. Dieser muß nach Meinung der Gutachter konsequent genutzt werden, um die Voraussetzungen dafür zu schaffen, "daß der Primärenergieverbrauch langfristig auf einem möglichst niedrigen Niveau konstant gehalten wird" (S. 118). Dieses langfristige Ziel lasse sich freilich nicht ohne wirtschaftliche Probleme und soziale Spannungen erreichen; deshalb sei es notwendig, Änderungen des gegenwärtigen Wirtschaftssystems vorzubereiten und einzuleiten.

In einem Szenario II wird nun ein möglicher Weg beschrieben, dem eine alternative Energiepolitik folgen könnte. Es geht davon aus, daß die Energiedienstleistung bis zum Jahre 2000 im gleichen Maße steigt, wie es den im Energieprogramm der Bundesregierung festgelegten Vorstellungen entsprechen würde. Nach dem Jahr 2000 soll das Angebot an Energiedienstleistung weniger ansteigen, als es im offiziellen Programm vorgesehen ist. Durch eine bessere Energienutzung soll der für diese Energiedienstleistung notwendige Primärenergieanteil deutlich geringer als im offiziellen Energieprogramm vorgesehen anwachsen. Gegen Mitte des nächsten Jahrhunderts fordert das Gutachten die Erreichung eines Sättigungswertes im Primärenergieeinsatz. Auch die Energiedienstleistung soll dann nicht mehr oder nur noch sehr schwach steigen. In der folgenden Tabelle wird diese Entwicklung quantitativ dargestellt (S. 120, Angaben in Mio t SKE):

Jahr	Primärenergieverbrauch	davon Kernenergie	fossile Brennstoffe	Sonstige Energiequellen
1973	375	5	360	10
1985	445	30	385	30
2000	530	30	410	90
2020	550	30	350	170
2050	600	30	320	250

Der Kernenergieanteil soll dabei von den Kernkraftwerken gedeckt werden, die 1977 in Betrieb sind oder bereits gebaut werden. Diese Anzahl der Kernkraftwerke soll nach Meinung der Autoren nicht erhöht werden.

Unter der Rubrik 'Sonstige Energiequellen' sind die regenerierbaren Energiequellen Sonne, Wind, Geothermie und Wasserkraft zusammengefaßt. Besonders die Sonnenenergie kann langfristig über die Wasserstofftechnologie einen wesentlichen Anteil des Primärenergiever-

brauchs decken. Dabei wird in Ländern mit hoher Sonneneinstrahlung die Sonnenenergie zur Spaltung von Wasser in Wasserstoff und Sauerstoff verwendet. Der Wasserstoff wird dann als Sekundärenergieträger in Tankschiffen oder Rohrleitungen in die Bundesrepublik transportiert. "Durch verstärkte Förderung dieser regenerierbaren Energiequellen kann langfristig der Verbrauch an fossilen Brennstoffen reduziert und auf einen Ausbau der Kernenergie verzichtet werden" (S. 121).

Die Realisierung dieser Energiepolitik wäre vor allem durch eine hohe Umweltverträglichkeit ausgezeichnet. Nicht nur würden durch den Verzicht auf den schnellen Brüter Probleme und Risiken der Kernenergie vermieden; auch die durch konventionelle Kraftwerke verursachte Schadstoffimmission würde sich mit der Reduktion der eingesetzten fossilen Brennstoffe automatisch reduzieren. Über die Reduktion der CO₂-Belastung sei außerdem eine Entlastung im Wärmehaushalt zu erwarten. Langfristig seien deshalb keine irreversiblen klimatischen Veränderungen denkbar.

Bei den ökonomischen Konsequenzen werden in dem hier diskutierten Gutachten vor allem die Folgen aus dem Übergang zum Energie-Null-Wachstum für das Wirtschaftswachstum diskutiert. Nichts spräche gegen die Möglichkeit, eine stärkere Entkoppelung von Energiewachstum und Wirtschaftswachstum zu erreichen. Das Argument, zur Sicherung der Arbeitsplätze sei Kernenergie unabdingbar, erweist sich als unhaltbar (S. 71 ff.). Vielmehr fehle es zur dauerhaften Lösung des Arbeitsplatzproblems heute immer noch an überzeugenden Konzepten. Sicher sei, "daß Energiewachstumspolitik nicht der entscheidende Hebel zur Beeinflussung des volkswirtschaftlichen Beschäftigungsniveaus ist" (S. 125 f.). Verringerter Energieverbrauch müsse deshalb nicht zu Beschäftigungseinbrüchen führen, wenn rechtzeitig Arbeitsplätze durch die Finanzierung von Energieeinsparungsmaßnahmen und durch den Ausbau alternativer Energiequellen geschaffen würden. Freilich sei für diese Umlenkung der Wirtschaftspolitik politischer Mut notwendig, weil eine ganze Reihe unpopulärer Entscheidungen durchzusetzen seien.

Schließlich betont das Gutachten die Notwendigkeit einer alternativen staatlichen Forschungspolitik. Hier müßten neue Prioritäten gesetzt und die Finanzmittel entsprechend verteilt werden. Nur eine unabhängige Grundlagenforschung, die frei sei von politischen und wirtschaftlichen Pressionen, könne die staatliche Forschungs- und Technologie-

politik wirkungsvoll beraten. "Ein Kernphysiker beispielsweise, der in einem Großforschungsinstitut arbeitet und öffentlich gegen die Kernenergie argumentiert, riskiert seinen Arbeitsplatz". Da aber eine interdisziplinär arbeitende Grundlagenforschung nicht systematisch und gleichgewichtig gefördert wird, "fehlen der staatlichen Forschungspolitik gerade diejenigen Erkenntnisse, die für eine unvoreingenommene Kontrolle der Ergebnisse der vom Staat selbst finanzierten Großforschung benötigt werden" (S. 135).

Das Gutachten schließt mit einem Abschnitt über Ansatzpunkte zur Verwirklichung einer alternativen Energiepolitik, die aus Überlegungen des Gutachtens folgen. Dabei sind zahlreiche Anregungen, die inzwischen auch Gegenstand der öffentlichen Diskussion sind, aufgenommen. Die Liste dieser Empfehlungen ist weder vollständig noch erhebt sie den Anspruch, systematisch entwickelt zu sein. Sie nennt eine Reihe konkreter Schritte, die vordringlich zu überprüfen und zu erforschen sind.

Das Gutachten ist ein Versuch, sich mit der augenblicklich praktizierten Energiepolitik unbefangen auseinanderzusetzen. Im Vordergrund steht der Anspruch, alternative Möglichkeiten aufzuzeigen. Sein Ziel ist nicht, sofort umzusetzende Lösungen vorzuführen. Die eigentliche Funktion dieses Gutachtens liegt daher vor allem darin, erstarrte Fronten in Bewegung zu setzen, festgefahrene Diskussionen wieder zu öffnen und neue Aspekte zu berücksichtigen. Die zukünftige Entwicklung muß zeigen, wieweit dieser Denkanstoß aufgenommen wurde.

Volkmar Deile

FRIEDEN DURCH VERSÖHNUNG. ZWANZIG JAHRE AKTION SÜHNEZEICHEN

Im Frühjahr 1978 besteht die Aktion Sühnezeichen zwanzig Jahre. 1958 verliert Lothar Kreyssig (wegen seines Einschreitens gegen die Vernichtung lebensunwerten Lebens z. Zt. des deutschen Faschismus der "Richter von Brandenburg" genannt) auf einer von politischen Auseinandersetzungen um Militärseelsorgevertrag und Atombewaffnung zerrissenen Synode der Evangelischen Kirchen in Deutschland (EKD) den Aufruf zur Aktion Sühnezeichen. Mehr als zwei Drittel der Synodalen schließen sich durch Unterschrift der Meinung an, daß "wir darum noch immer keinen Frieden haben, weil zu wenig Versöhnung ist. Dreizehn

Jahre sind erst in dumpfer Betäubung, dann in neuer angstvoller Selbstbehauptung vergangen. Es droht zu spät zu werden. Aber noch können wir der Selbstrechtfertigung, der Bitterkeit und dem Haß eine Kraft entgegensetzen".

Der Selbstrechtfertigung, der Bitterkeit und dem Haß eine Kraft entgegensetzen - Frieden durch Versöhnung. Dies war in Kürze das Programm - nach innen und nach außen. Nach den Vorstellungen der Gründer sollte es in "Polen, Rußland und Israel" beginnen, "denen wir wohl am meisten wehgetan haben". Mit dem Ziel, Umkehr im eigenen Volk zu erreichen.

Praktisch begann der Dienst Freiwilliger 1959 in Westeuropa. Junge Freiwillige bauten die Sozialakademie in Rotterdam, eine Synagoge in Villeurbanne bei Lyon, die Versöhnungskirche in Taizé, einen Kindergarten in Skopje, eine Bewässerungsanlage auf Kreta, eine Kirche und ein Blindenheim in Norwegen, halfen beim Bau des Jewish Home for the Blind in Jerusalem. 1961 begann nach dem Eichmann-Prozeß die Arbeit in Israel, 1967 in Polen, Anfang der siebziger Jahre in der UdSSR. 1968 fragten die sogenannten historischen Friedenskirchen aus den USA (Brethren, Quäker, Mennoniten) nach deutschen Freiwilligen. In der zweiten Hälfte der sechziger Jahre begann die Arbeit in Sozialprojekten: statt Bauarbeiten Auseinandersetzung mit sozialen, politischen Problemen von gesellschaftlichen Randgruppen. Seit 1969 können Kriegsdienstverweigerer einen 18-monatigen Friedensdienst mit Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste e. V. (ASF) im Ausland machen und werden dann nicht mehr zum Zivildienst herangezogen.

Heute arbeiten 160 Freiwillige und Kriegsdienstverweigerer 12 bis 18 Monate mit ASF in den USA und Israel, in Großbritannien und Nordirland, Frankreich, Norwegen, Holland, Belgien und Italien. Die Projekte reichen von gesellschaftlichen Randgruppen (Behinderte, Straffentlassene, Drogenabhängige, Gastarbeiter, milieugeschädigte Kinder und Jugendliche) bis zu Projekten strukturellen Friedensdienstes (mexikanische Landarbeitergewerkschaft in den USA, jüdisch-arabische Versöhnungsinitiativen in Israel). Ein anderer großer Teil der Arbeit geschieht in Polen. Ca. 30 Gruppen aus der evangelischen Schüler- und Jugendarbeit und aus anderen Bereichen fahren jährlich mit ASF in die Volksrepublik Polen, um dort in den Gedenkstätten zu arbeiten, Seminare und Begegnungen mit jungen Polen durchzuführen. Zum 1. Januar 1979 steht der Baubeginn einer Internationalen Jugendbegegnungsstätte bei Auschwitz an. Jährlich veranstaltet die ASF zusammen mit anderen Orga-

nisationen ein Festival der Friedensdienste. Aus dem Rückkehrertreffen der Ehemaligen im Jahre 1974 hat sich ein Treffen friedenspolitisch aktiver Gruppen entwickelt. 1977 haben daran 1500 junge Leute teilgenommen. In diesem Jahr findet das Festival vom 12. bis 15. Mai (Pfingsten) in Beienrode bei Königslutter unter dem Motto "Leben ohne Waffen - Frieden ist der Weg" statt.

Aus dem bisher Gesagten ergeben sich die Möglichkeiten praktischen Engagements in und für die Aktion Sühnezeichen:

1. Langfristiger Friedensdienst im Ausland für 12 bis 18 Monate

Wir haben ungefähr 3000 Anfragen jährlich nach solch einem Dienst. Problem ist die Finanzierung dieses Dienstes. Jeder Freiwillige kostet die Aktion Sühnezeichen 6.000,-- DM jährlich. Das Geld für die 160 Freiwilligen erhalten wir zu 2/3 aus Kollekten und Spenden, zu 1/3 aus Zuschüssen der EKD und des Bundesjugendplanes.

2. Kurzfristiger Friedensdienst in der Volksrepublik Polen

Hierzu können sich Gruppen zusammenschließen und sich mit unserer Hilfe auf diesen Dienst vorbereiten. Während des Aufenthalts in Polen werden diese Gruppen durch Mitarbeiter der ASF begleitet. Nacharbeit in der Bundesrepublik ist oft die Folge.

3. Teilnahme am Festival der Friedensdienste

Vor allem aus dem Bereich der evangelischen Jugendgruppen und der Organisationen der Kriegsdienstverweigerer und Zivildienstleistenden kommen die Teilnehmer. Beim Festival geht es um die Wiederherstellung der Einheit von Glauben und radikalem sozialem und politischem Engagement. Taizé's "Kampf und Kontemplation" und die ökumenische "Spiritualität des Kampfes" haben in unserem Land und in unseren Kirchen noch kaum eine Entsprechung. Das Festival selbst tagt einen Tag in Arbeitsgruppen, die von innenpolitischen Themen über Dritte-Welt-Problematik, Kernenergie und Bürgerinitiativen bis zur Bekämpfung des Militarismus reichen. Der zweite Tag ist der Tag des Feierns im Gottesdienst und anderen Formen.

4. Öffentlichkeitsarbeit

Die Aktion Sühnezeichen betreibt den Bau einer Internationalen Jugendbegegnungsstätte bei Auschwitz. Dafür fehlen immer noch Mittel. Bazare, Informationsstände, Gottesdienste und Sammlungen sind eine wichtige Hilfe; Material dafür stellen wir gerne zur Verfügung. Zu

diesem Projekt tritt jetzt ein zweites: eine jüdisch-arabische Schule des Friedens "Neve Shalom" in Israel.

Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste arbeitet auf dem Hintergrund der deutschen Geschichte. Diese Geschichte ist unser Lehrbuch für die Zukunft des menschlichen Zusammenlebens und Überlebens. Immer wieder werden wir mißverstanden als rein der Vergangenheit zugewandt, als eine Organisation zur Vermittlung von Schuldgefühlen. Diese Haltung mißversteht das christliche Grundanliegen, aus dem die Aktion entstand und aus welchem sie weiterhin lebt. Diesen bleibenden Auftrag kann man folgendermaßen formulieren:

1. Sühnezeichen ist theologischer Begriff mit christlichem Inhalt. Er ist nicht Ausdruck einer Sack- und Asche-Mentalität, sondern hält die *"Lebensvorgabe Gottes, die Versöhnung, die durch Jesus Christus geschehen ist"*, fest, um auf diesem Hintergrund *"Zeichen zu errichten"*. Das vorwärtsweisende Element des Namens ist primär: *"Aktion Sühnezeichen ist ein Versuch, Schuld in Zukunft zu verwandeln"*.

2. Aktion Sühnezeichen ist ein Stück des "Wächteramtes", welches die Christen gegenüber der Situation der eigenen Gesellschaft und der Welt wahrnehmen. Sie bezeugt dabei die Verantwortung der Christen für das öffentliche Leben. Sühnezeichen nimmt dieses Wächteramt wahr auf dem Hintergrund der deutschen Geschichte und des Verhaltens der Kirche in ihr, vor allem während der Zeit des deutschen Faschismus 1933 bis 1945. Dadurch ist Aktion Sühnezeichen ein Versuch, der "sehr ernst zu nehmenden Gefahr der Geschichtslosigkeit" der Nachkriegsjugend zu wehren.

3. Aktion Sühnezeichen ist für die Christen, die in ihr arbeiten, *Tatchristentum, praxis pietatis*. Sie ist ein Schritt über die nur verbale Vergegenwärtigung des Christlichen hinaus in praktisches Handeln. Dadurch wird der Anspruch Gottes auf unser ganzes Leben dokumentiert. Sie sprengt die Begrenzung des Glaubens auf die Innerlichkeit und die Begrenzung der Christen auf die "Kultgemeinde".

4. Aktion Sühnezeichen kann diese Begrenzung überschreiten, weil für den Christen die irdischen Hoffnungen verletzter und leidender Menschen und die Hoffnung auf das noch ausstehende, aber schon mitten unter uns gegenwärtige Reich Gottes zusammengehören. Was in Zukunft sein wird - das Reich Gottes - hat in dem Menschen Jesus von Nazareth schon begon-

nen. Wenn Christen sich hieran praktisch handelnd orientieren, zeigen sie, daß das Reich Gottes keine ideologische Überhöhung unveränderbarer Verhältnisse ("Opium des Volkes") ist, sondern Infragestellung des scheinbar Unveränderlichen: der Realität des Leidens, der Ausweglosigkeit, der Angst und Resignation.

5. Die Standortfindung in der Realität mangelnder Gerechtigkeit wird ermöglicht durch die Orientierung am Menschen Jesus von Nazareth. So wie er das Leiden der erniedrigten Menschen teilte, versuchen wir, mit den Verletzten und Geschlagenen zu leben. In unserer Arbeit bemühen wir uns, Mund der Stummen zu sein. Resignation zu durchbrechen und den Sprachlosen zur Artikulation zu verhelfen.

Nach innen wie nach außen müssen wir das Kommende antizipieren, indem wir schon heute versuchen das zu tun, was morgen erst möglich, aber heute schon notwendig ist. Jeder von uns und jede Gruppe, in der wir leben und arbeiten, muß zum Modell des Zeitalters werden, das wir zu schaffen wünschen" (Ivan Illich).

6. Die Aktion Sühnezeichen ist keine kirchliche Institution, sondern ein freies Werk evangelischer Christen. Im Verhältnis zu ihr wird die Kirche zeigen, wie ernst sie das nimmt, was sie aus der Vergangenheit lernen kann. Die Freiwilligkeit des Werkes verleiht Aktion Sühnezeichen eine relative aber notwendige Unabhängigkeit. Die Freiwilligkeit macht Sühnezeichen von der Unterstützungsbereitschaft vieler einzelner abhängig, nötigt sie zu Realitätsbewußtsein und verhindert die Idealisierung der Ziele von Aktion Sühnezeichen. Gleichzeitig stellt Sühnezeichen sich heute schon einem Problem, das noch vor der ganzen Kirche liegt: ihre Erhaltung nicht aus Privilegien, sondern aus Freiwilligkeit.

7. Verbunden mit der Tatsache des freien Werkes und durch ihre praktische Arbeit in Praxisfeldern mit Kranken, Behinderten, Straffälligen und sozial Benachteiligten ist Aktion Sühnezeichen ein Widerspruch gegen ein triumphalistisches Kirchenverständnis. Dabei können sich die Christen bei Sühnezeichen darauf beziehen, daß der Kreuzestod Jesu der tiefste Ausdruck der Solidarität Gottes mit den Menschen ist, die leiden und in Not sind: der "leidende Messias" (M. M. Thomas) ermöglicht der Mehrzahl der Menschen auf dieser Welt, die in Hunger, Not und Kämpfen um Gerechtigkeit stehen, die Identifizierung mit ihm im Glauben.

8. Aktion Sühnezeichen ist von Beginn an als Angebot nicht nur an die Christen, sondern an alle Deutschen gegangen. Sie würde einen Teil ihres

Selbstverständnisses aufgeben, wenn sie nicht mehr Diskussionforum verschiedener religiöser, politischer und weltanschaulicher Überzeugungen wäre. Allerdings ist sie dieses Diskussionforum nicht aus Beliebigkeit, sondern in praktischer Abzweckung. Die praktische Orientierung der Aktion verhindert dabei den unverbindlichen Schlagabtausch auf der Ebene weltanschaulicher Konkurrenz und macht den Dialog zum praktischen Streit um die Wirklichkeit und die Zukunft des Menschen auf einer bewohnbaren Erde.

9. Aktion Sühnezeichen hat von ihren Voraussetzungen her die Möglichkeit, ökumenisch zu sein. Seit Anbeginn beteiligen sich Christen evangelischer und katholischer Herkunft an ihr. Im Versuch, praktisch Christ zu sein, spielt die Konfession eine untergeordnete Rolle.

Darüber hinaus pflegt die Aktion Sühnezeichen nicht nur Kontakte zu Menschen der verschiedenen nationalen, religiösen und konfessionellen Herkunft, sondern sie hat diese Ökumenizität in der Begegnung an der Basis verschiedener Völker: Sie ist "gelebte Ökumene". Von ihren materiellen Voraussetzungen her eignet sich die Aktion Sühnezeichen besonders dazu, über die Weltverantwortung der Christen nachzudenken, zur Ausbildung eines Weltgewissens beizutragen. Aktion Sühnezeichen könnte dabei helfen, daß das, was im Ökumenischen Rat der Kirchen gedacht wird, schöpferisch in die Situation des eigenen Landes transformiert wird.

10. Unseres Wissens sind wir die einzige Organisation, die in einer 20-jährigen Geschichte sowohl in Osteuropa wie in Israel gearbeitet hat und weiter arbeitet. Wir haben die sich daraus ergebende Widersprüchlichkeit aufgrund des Auftrages, aus dem Leiden und dem Widerstand zur Zeit des deutschen Faschismus zu lernen, schöpferisch ausgehalten. Dies bedeutet, daß wir uns der oft schmerzhaften Kritik "christlichen" Selbstverständnisses durch Atheismus und Judentum stellen. Christlich-marxistisches und christlich-jüdisches Gespräch sind inhaltliche Linien der Fortentwicklung gewesen.

11. Unsere Arbeit ist nicht viel mehr als ein Zeichen. Letztlich ist der größte Erfolg der Arbeit unser eigener Lernprozeß. Er besteht darin, zu sehen, daß die Vergangenheit nie zu Ende ist. Die Vergangenheit ist ein bleibendes Lernangebot. "Freisein" von der Vergangenheit kann letztlich nur der, der sich ihrer Belastung aussetzt und aus ihr lernt. Die "Gnade des Vergessens" ist ein törichter Spruch und gefährlich dazu. So werden wir letztlich immer wieder auf uns selbst zurückgeworfen: auf unsere

eigene gesellschaftliche Situation, unsere alltäglichen Selbstverständlichkeiten, unsere - oft nicht erkannte - Teilhabe an Diskriminierung, Ausbeutung und Unterdrückung. Dies macht den bleibenden Auftrag aus.

BUNDESNACHRICHTEN

Religiöser Sozialismus in Großbritannien

Die religiös-sozialistische Bewegung ist nie eine national begrenzte Bewegung gewesen. Dieser Satz klingt wie eine Binsenwahrheit, scheint aber aus unserem Bewußtsein verdrängt zu sein. Es ist schon erstaunlich, wie unzulänglich wir über ausländische religiös-sozialistische Bewegungen informiert sind. Angesichts ständig wachsender internationaler Abhängigkeit im wirtschaftlichen und im politischen Bereich ist ein Informationsaustausch zwischen den einzelnen nationalen religiös-sozialistischen Gruppen dringend geboten. Religiöse Sozialisten scheinen ihr internationales Umfeld noch nicht gründlich genug zu beachten. Dies gilt freilich nicht nur für uns Deutsche. Auch die britische "Christian Socialist Movement" (CSM) denkt noch sehr insular.

Ein erster Schritt zu mehr gegenseitiger Information wurde auf unsere Initiative hin getan. Zunächst wurde ein Austausch von Artikeln vereinbart, wobei die Gruppe der Religiösen Sozialisten in Deutschland im vierteljährlich erscheinenden Mitteilungsblatt der CSM, "The Christian Socialist", vorgestellt wird, wie umgekehrt die britische Bewegung durch diesen Beitrag.

Entstehung der CSM

Die CSM wurde nicht an einem sakralen Ort gegründet, sondern in einer gewöhnlichen Londoner Kneipe mit dem Namen "The Lamb" (Das Lamm). In dieser Kneipe wurde im Jahre 1960 im Zusammenhang mit der Gründung der Gruppe ein vorläufiges Programm verabschiedet, das als Konsensuspapier der verschiedenen in der CSM zusammengeschlossenen Gruppen ausgearbeitet worden war. Die CSM war von Anfang an ökumenisch konzipiert: neben Anglikanern arbeiteten Quäker, Methodisten und Katholiken mit. Heute ist die CSM in erster Linie ein Sammelbecken für Pfarrer und Akademiker, denen der christliche Sozialismus zu einem brennenden Anliegen geworden ist. Die ständig wachsende Bewegung zählt in ganz Großbritannien etwa 600 Mitglieder, darunter politisch einflußreiche Parlamentsmitglieder und Stadträte. Mit ihrem Vorsitzenden, Lord Soper, dem früheren Sprecher des Oberhauses, hat die CSM eine Persönlichkeit mit hohem politischen Ansehen an ihrer Spitze.

Die CSM wirbt für ihre Sache durch öffentliche Vorträge im Parlamentsgebäude sowie durch Flugblätter und Demonstrationen. Man versteht sich selbst als eine von vielen Gruppen, die den geschichtlich nachweisbaren roten Faden eines christlichen Sozialismus weiterspinnen möchte. Viele der Mitglieder arbeiten in der Labour Party mit, und nicht selten sieht man die rote Fahne mit dem weißen Kreuz bei Antiatomkraftdemonstrationen oder zusammen mit Streikposten vor einem bestreikten Betrieb.

Christlicher Sozialismus

Die Sozialismusdefinition der CSM ist so einfach wie einleuchtend. Sozialismus bedeutet Gemeineigentum an den Reichtümern der Erde und an den Produktionsmitteln sowie öffentliche Kontrolle der Verteilung aller

Produkte. Dabei ist nicht an eine totale Verstaatlichung gedacht, vielmehr an ein Nebeneinander von privaten, öffentlichen und öffentlich gebundenen Unternehmen bis hin zu kooperativen Produktionsformen (co-operatives), in denen Mitbestimmung der Arbeiter Voraussetzung für die Legitimation der Unternehmensführung ist.

Die CSM greift theologisch zurück auf das mosaische Gesetz und die Forderungen der Propheten nach sozialer Gerechtigkeit und vor allem auf die Reich-Gottes-Botschaft Jesu im Neuen Testament. So heißt es in einer Flugschrift: "Der Ausdruck 'Reich Gottes' ist Inbegriff der sozial-utopischen Hoffnungen des Alten Testaments nach einer wirklich vereinten Gesellschaft, in der jeder dem anderen gleichgestellt ist und in der es weder Ausbeutung noch Unterdrückung gibt, sondern Gerechtigkeit; eine Gesellschaft (Reich), in der Gottes Wille voll verwirklicht ist" (Stanley Evans, Christian Socialism, 1962, S. 10).

Folgende gemeinsame Erklärung wurde 1960 entworfen und verabschiedet:

"Weil wir glauben, daß eine menschliche Gesellschaft im christlichen Glauben verankert sein sollte und weil wir weiterhin meinen, daß Sozialismus die politische Manifestation des angestrebten Reiches Gottes auf Erden darstellt, verpflichten wir uns als Mitglieder der CSM

1. Vergesellschaftung aller Reichtümer der Welt anzustreben
2. Eine klassenlose und gerechte Gesellschaft aufzubauen
3. Für menschliche und rassische Gleichheit einzutreten
4. Die Einigung aller Christen zu erwirken
5. Freundschaft zwischen Ost und West zu fördern
6. Atomwaffen abschaffen zu helfen
7. Abrüstung und Aufbau eines dauerhaften Weltfriedens zu beschleunigen
8. Alle diese Ziele immer wieder neu zu durchdenken, sie mit allen Kräften zu unterstützen und für die Erreichung der Ziele zu beten"

(Stanley Evans, a.a.O., S. 32).

Religiöse und geschichtliche Tradition

Wie anfangs erwähnt, verstehen sich die christlichen Sozialisten in England als Teil einer langen geschichtlichen Tradition, deren Ursprünge zurückreichen bis ins Alte Testament. Diese Tradition gewann geschichtliche Aktualität im 19. Jahrhundert mit seinen wirtschaftlichen und sozialen Problemen, die sich in der 'sozialen Frage' zuspitzten.

So gehörte zu Beginn des 19. Jahrhunderts der Fabrikant Robert Owen zu den frühesten Verfechtern eines christlichen Sozialismus in England. F. D. Maurice und Charles Kingsley gehören ebenso in diese Tradition wie die Mitglieder der methodistisch geprägten Chartisten, einer frühen Gewerkschaftsbewegung zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Von Anfang an war die christlich-sozialistische Bewegung in Großbritannien sehr eng verflochten mit der Genossenschaftsbewegung (co-operative movement). Diese Bewegung wurde vor einigen Jahren von dem Minister Tony Benn offiziell unterstützt und gilt als Alternative zu einer einseitigen Verstaatlichungspolitik in England.

Aktuelle Fragen bei der CSM

Hervorgerufen durch das Anwachsen der neo-nazistischen 'National Front' und öffentlich heftig umstrittene Äußerungen der konservativen Oppositionsführerin Margaret Thatcher zur Immigrationsfrage werden heute Rassismus und Faschismus stark diskutiert. Die CSM organisierte im März dieses Jahres einige Veranstaltungen zu diesen Themen. Es sprachen u.a. ein Methodistenpfarrer, eine Untergruppenvorsitzende der Labour Party

und ein farbiger Sozialarbeiter aus London. Es wurde einmütig festgestellt, daß Rassismus unvereinbar ist mit demokratischem Sozialismus. Gewiß eine Selbstverständlichkeit! Jedoch muß heute dieser Satz wieder erneut betont werden, weil sich die darin enthaltene Erkenntnis noch nicht allgemein durchgesetzt hat und selbst innerhalb der Labour Party Tendenzen zur Tolerierung von Rassismus beobachtet werden können. Rassismus steht hier als Synonym für ungleiche Behandlung verschiedener Gruppen in einer Gesellschaft. Die englische Spielart eines Rassismus wurde an einigen Beispielen verdeutlicht: Polizeiliche Willkür und Unerfahrenheit im Umgang mit Farbigen sowie richterliche Befangenheit bei der Gesetzesauslegung tragen u. a. dazu bei, den Rassenkonflikt in Großbritannien und insbesondere in London zu schüren. Angst vor Überfremdung durch die Einwanderer - gemeint sind immer nur farbige Einwanderer - und kulturelle Vorurteile der weißen Bevölkerung isolieren die Farbigen in menschenfeindlichen Ghettos. Aufgestaute Frustrationen der Farbigen entladen sich regelmäßig in Aggressionen gegen Sachen wie gegen Personen. Das englische Erziehungswesen mit seinem nicht verwirklichten Anspruch auf Chancengerechtigkeit entfremdet die Kinder von ihren Eltern und führt so unter den Farbigen zu innerfamiliären Problemen.

Parallelen zur gesellschaftlichen Situation der Bundesrepublik drängen sich auf. Daher sollte man sich hüten, selbstgerecht den Kopf zu erheben. Mir scheint, daß auch bei uns die verdrängten Themen wie Faschismus und Rassismus vielfach erneut ins öffentliche Bewußtsein zu bringen sind. Denn mit der Lösung dieser Probleme wird ein Stück Gerechtigkeit entweder verwirklicht oder verspielt. Dabei fällt gerade den Religiösen Sozialisten als parteipolitisch ungebundener Gruppe eine wichtige Rolle zu, weil sie ohne wahltaktische Überlegungen antreten zu müssen, öffentlich Stellung beziehen können.

Walter Grudszus

Bericht der Gruppe Kassel

Vor der Gruppe Kassel der "Gemeinschaft für Christentum und Sozialismus - Bund der Religiösen Sozialisten" sprach als Gast und offizieller Vertreter der SPD am 2. März 1978 Kultusminister Hans Krollmann über "Sozialdemokratie und Kirche, christlicher Glaube und demokratischer Sozialismus". Zu dieser ersten öffentlichen Veranstaltung der hiesigen Freunde nach vielen Jahren waren etwa 70 Zuhörer erschienen. Krollmann zeichnete mit spürbarer persönlicher Anteilnahme die veränderte Situation zwischen SPD und Kirchen. Auf der Seite der SPD habe sie im Godesberger Programm, im Orientierungsrahmen '85 und in dem Papier "Grundwerte in einer gefährdeten Welt" (1977) ihren Niederschlag gefunden.

In der Diskussion zeigte sich freilich neben der Freude über einen beiderseitigen Wandlungsprozeß, wie viel auf mittlerer und unterer Ebene noch zu arbeiten bleibt: Praktizierende katholische Christen klagten, wie schwer es ihnen in ihren Gemeinden gemacht werde, sich als Sozialisten zu bekennen. Auch auf evangelischer Seite wurden Klagen über mangelnde Toleranz vieler Kirchenchristen laut. Anwesende konservative Gegner offenbarten ihren Mangel an Kenntnis der Kirchen- und Sozialgeschichte und wiederholten Auffassungen, wie sie nach dem ersten Weltkrieg, zur Zeit der Entstehung des Bundes der Religiösen Sozialisten, noch nahezu Allgemeingut in beiden Kirchen waren. Wir empfanden hier, wie notwendig nach wie vor unsere Arbeit vor allem auf der "unteren Ebene" ist.

Die Gruppe Kassel wird mit unserem Bundesfreund Professor Johannes

Harder am 14. Juni 1978 einen Vortragsabend über "Die Botschaft des Christoph Blumhardt" veranstalten. Wir kennen keinen, der uns Blumhardt anschaulicher und für unsere Zeit faßbarer vor Augen stellen könnte, als der Blumhardt-Forscher Johannes Harder.

Heinrich Knetsch

"Christ und Sozialist" auf umweltfreundlichem Papier

"Christ und Sozialist" wird jetzt auf grauem Papier gedruckt. Die Redaktion möchte damit einen Beitrag zum Umweltschutz leisten. Zur genaueren Information über den Zusammenhang zwischen Papierherstellung und Umweltbelastung veröffentlichen wir die folgenden Abschnitte aus einem Artikel, der von dem Arbeitskreis "Neuer Lebensstil" c/o Dieter Becker, Mozartstr. 3, 4800 Bielefeld 1, erarbeitet wurde. Wir verwenden Papier der Firma Stoecklin & Co., CH 4144 Arlesheim bei Basel, die im Rahmen eines kommunalen Programms der Stadt St. Gallen arbeitet und ihre Produktion bewußt als Beitrag zum Umweltschutz aufgebaut hat.

Das umweltfreundliche graue Papier - Ein Beitrag zur Verhinderung der Rohstoff- und Energiekrise

Alle reden von der ökologischen Krise. Was ist damit gemeint? Was geht uns das an? Am Beispiel unseres Umgangs mit Papier lassen sich wesentliche Probleme verdeutlichen.

Papier, was ist das schon? Man kann es einfach in die Abfalltonne befördern. Und da landet es in der Tat meistens: Papier in Form von Zeitungen, Zeitschriften, Werbematerial, Taschentüchern, Verpackungsmaterial, Prospekten, Schmierzetteln, Windeln, Einmaltüchern, Briefumschlägen, Tüten, Schachteln, Kartons ...

Haben Sie sich nicht auch schon oft geärgert, daß Ihre Abfalltonne so schnell voll ist? Müssen Sie nicht auch nach jedem zweiten Einkauf den Mülleimer leeren wegen der leidigen Verpackungen? (Zu Ihrer Information: 50 % der Papierproduktion wird für Verpackungsmaterial verwendet; ungefähr 5 Millionen Tonnen Papier und Pappe wandern jährlich in der Bundesrepublik auf die Abfallhalden!)

Papier, was ist das schon? Viel zu sorglos gehen wir mit unserem Papier um. Die wenigsten unter uns wissen, welche kostbaren Rohstoffe nötig sind, um Papier herzustellen.

Welche Rohstoffe werden zur Papierherstellung benötigt?

Zunächst einmal Holz. Jedes Kilogramm Papier erfordert bis zu 2,5 Kilogramm Holz, das zu Zellstoff, dem wichtigsten Papiergrundstoff, verarbeitet wird. Haben Sie eine Zeitung abonniert? Dann sollten Sie wissen, daß Ihnen der Zeitungsbote innerhalb eines Jahres mehrere ausgewachsene Fichten ins Haus trägt. In Papierform natürlich!

Sodann muß Wasser her, und zwar viel. Bis zu 440 l Wasser benötigt man für die Herstellung eines Kilogramms Papier. Sauberes, frisches Wasser, das sich im Fabrikationsprozeß in eine giftige, stinkende, schlammige Brühe verwandelt, die sich vielfach ungeklärt in unsere Flüsse ergießt. Wohlgermerkt: Mit einem Eimer Wasser (10 l) können Sie nur etwa 4 Blatt gutes Schreibpapier herstellen.

Und Sie wissen selbst: Ohne Energie geht nichts. Auch nicht bei der Papierherstellung. Ein Kilogramm Papier: dafür braucht man zwischen vier

und sieben kWh elektrischer Energie. Für 7 kWh können Sie 35 Stunden fernsehen oder sich 23 Jahre lang täglich mit Ihrem Elektrorasierer rasieren.

Wieviel Papier verbrauchen wir eigentlich?

Von diesem wertvollen Produkt haben wir im Jahre 1976 8.196.753.000 Kilogramm verbraucht (in Worten: 8 Milliarden 196 Millionen, 753 Tausend). Das sind pro Kopf der Bundesbürger: 133,3 Kilogramm. Davon sind 6,5 kg Hygienepapier, 18 kg Zeitungspapier, 44,6 kg Druck- und Schreibpapier und 60,3 kg Verpackungsmaterial. Eine vierköpfige Familie verbraucht also durchschnittlich im Jahr 533 kg Papier. Berechnet man, wieviel Rohstoffe und Energie zur Herstellung dieser Menge benötigt werden, so kommt man auf 906 kg Holz, 149.296 l Wasser und 2.532 kWh Energie.

Vielleicht sind Sie bei diesen Zahlen nachdenklich geworden. Überlegen Sie doch einmal, was Sie da tun könnten! Den Verbrauch einschränken? Das wäre sicher eine Möglichkeit, aber meist scheitern solche guten Vorsätze bald. Wir möchten Ihnen etwas anderes vorschlagen. Haben Sie schon einmal etwas von Recycling-Verfahren gehört?

Was bedeutet Recycling?

Recycling heißt Rückführung in einen Kreislauf. Recycling ist

- ein Beitrag zur Verminderung des Abfallproblems
- ein Beitrag zur Schonung von Rohstoffreserven
- ein Beitrag zur Einsparung von Energie.

Die Natur ist Vorbild für Recycling. In der Natur werden Kreisläufe auf natürlichem Wege aufrechterhalten. Was dem einen "Abfall" ist, ist dem anderen "Nährstoff". Beispiel: Luft. Der Mensch atmet Sauerstoff (O_2) ein und atmet Kohlendioxyd (CO_2) als "Abfall" aus. Für die Pflanzen ist Kohlendioxyd ein "Nährstoff". Sie nehmen Kohlendioxyd auf und stoßen als "Abfall" Sauerstoff aus - dieser wird vom Menschen aufgenommen. Der Kreislauf ist geschlossen. Die Stoffe werden "rezirkuliert" - Recycling!

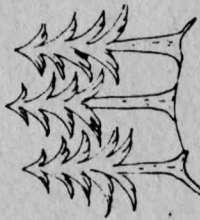
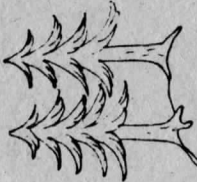
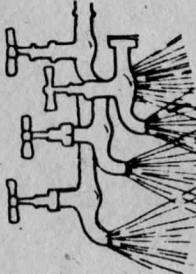
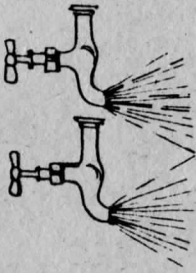
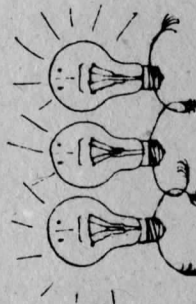
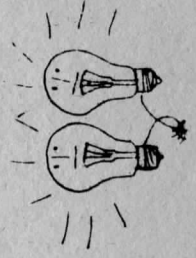
Infolge menschlicher Eingriffe werden solche Kreisläufe mehr und mehr gestört und zerstört. Die Zerstörung der natürlichen Kreisläufe durch Eingriffe des Menschen bringt die Gefahr mit sich, daß unsere gesamte Umwelt und damit unser menschlicher Lebensraum außer Kontrolle gerät und unser Leben bedroht. Daher müssen wir dafür sorgen, daß die Ausbeutung der Rohstoffe, die Belastung der Umwelt und die Verringerung lebenswichtiger Grundstoffe gestoppt werden. Wir können damit nur dann Erfolg haben, wenn wir der Natur etwas Entscheidendes absehen: Kreisläufe schaffen, unsere Abfälle als neue Rohstoffe verwenden!

Wie geschieht Papier-Recycling?

Genau nach diesem Grundsatz verfahren seit kurzer Zeit einige wenige Firmen. Grundstoff des Papier-Recycling-Verfahrens ist das Altpapier, das in einem besonderen Herstellungsprozeß zerkleinert und in einem geschlossenen Wasserkreislauf aufbereitet wird. Das bedeutet, daß mit minimaler Wasserzufuhr, ohne Gewässerbelastung und ohne daß das Altpapier entfärbt, gebleicht oder gefärbt wird, neues Papier aus "Abfällen" entsteht.

Die folgende Graphik verdeutlicht die Rohstoff- und Energieeinsparung des Recycling-Papiers:

Rohstoff- und Energiebedarf für 1000 kg Papier

Notwendiger Bedarf	Papier erster Qualität	Papier gewöhnlicher Qualität	Stoecklin Original-Umweltschutzpapier
Holz	 5.3 Ster (2385 kg)	 3.8 Ster (1710 kg)	 Nur Altpapier
Frischwasser	 bis 440 m ³ (440 000 l)	 bis 280 m ³ (280 000 l)	 max. 1.8 m ³ (1 800 l)
Energie	 7 600 kWh	 4 750 kWh	 2 750 kWh

Und hier noch einmal die wesentlichen Vorteile des Recycling-Papiers zusammengefaßt:

- o minimaler Wasserverbrauch
- o keine Neufaserverwendung, aus 100 % Altpapier
- o keine Entfärbung, also keine Abwasserbelastung durch Druckerschwärze und Farben
- o keine Bleichung und Färbung. Die hellgraue Farbe des wiedergewonnenen Papiers, auf dem auch diese Informationen gedruckt sind, entsteht aus der natürlichen Mischung der verwendeten Papierabfälle
- o bedeutende Energieeinsparung.

Das Recycling-Papier ist beispielhaft für die Wiederverwertung eines Materials nach Gebrauch, es verringert die mit öffentlichen Mitteln zu beseitigenden Abfallmengen und dient der Schonung der natürlichen Rohstoffquellen und der Umwelt. Recycling-Papier ist daher nicht nur Träger von Aussagen, sondern sagt selbst etwas aus: es regt zum sorgsamsten Umgang mit unseren Gütern an.

Einige Tips zum Mitmachen

Sie können zur Verbreitung von Recycling-Papier durch folgende konkrete Schritte beitragen:

- 1) Verwenden Sie selbst nur Recycling-Papier! Verschenken Sie es an Freunde und Bekannte!
- 2) Informieren Sie Ihre Nachbarn und Freunde über das umweltfreundliche Papier! Machen Sie andere durch Aufkleber auf das Problem aufmerksam!
- 3) Setzen Sie sich dafür ein, daß Gruppen und Verbände ihre Mitteilungen, Handzettel usw. auf Recycling-Papier drucken lassen.
- 4) Sorgen Sie dafür, daß ein Geschäft an Ihrem Wohnort den Verkauf von Recycling-Papier übernimmt!
- 5) Rohstoff für die Herstellung von Recycling-Papier ist Altpapier. Versuchen Sie, Altpapierhändler für die Aufstellung von Papiercontainern in Ihren Wohnbereichen zu gewinnen.



aus 100% Altpapier und ohne Gewässerbelastung, ohne Entfärbung, Bleichung und Färbung hergestellt, bei gleichzeitiger Einsparung von Holz, Wasser und Energie. Ein Beitrag zur Umweltentlastung und zum sorgfältigen Umgang mit unseren Gütern.

Autoren dieses Heftes

Volkmar Deile, c/o Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste e.V.,
Jebensstr. 1, 1000 Berlin 12
Walter Grudszus, Tremsenweg 2, 4440 Rheine
Pfarrer i. R. Heinrich Knetsch, Leuschnerstraße 97/XII, 3500 Kassel
Dr. Günter Küppers, Sparrenstraße 7, 4800 Bielefeld 1
Felix Mühlemann, Freidorf 115, CH 4132 Muttentz
Pfarrer Erich Witschke, Bornheimerstraße 1, 5000 Köln 51

