

# Christ und Sozialist

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

4/IV. Vierteljahr 1978

## Inhalt

**Günter Ewald:**

Die Befreiten des Herrn werden heimkehren

**Marie Hirsch:**

Die Bewegung des Neuwerk

**Ulrich Dannemann/Matthias Weissinger:**

Theologie und Sozialismus bei Helmut Gollwitzer

**Ulrich Schmid:**

Zivildienst. Ein Bericht

**Klaus Kreppel:**

Der Bensberger Kreis

**Bensberger Kreis:**

Thesen zur Diskussion auf dem Deutschen Katholikentag in Freiburg  
Leitsätze der Arbeitsgemeinschaft Solidarische Kirche Westfalen

## Buchbesprechungen

Erich Fromm: Haben oder Sein (Becker)

Helmut Gollwitzer: Das hohe Lied der Liebe (Dannemann)

## Bundesnachrichten

Bericht über die Mitgliederversammlung am 23.9.1978 in Bochum

## 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 0521/45870.

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 189389-464  
Erscheint vierteljährlich.

ISSN 0344 - 435 X

Günter Ewald

## DIE BEFREITEN DES HERRN WERDEN HEIMKEHREN

*Der Täufer Johannes hatte im Gefängnis von den Taten Jesu Christi gehört, darum schickte er einige seiner Jünger zu ihm. "Bist du der Retter, der kommen soll", fragten sie, "oder müssen wir auf einen anderen warten?" Jesus antwortete ihnen: "Geht zurück zu Johannes und berichtet ihm, was ihr hört und seht: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussät-zige werden gesund, Taube hören, Tote stehen auf, und den Armen wird die frohe Botschaft verkündet. Selig ist, wer nicht an mir irre wird".*

*Matthäus, 11, 2 - 6*

Johannes hinter Gittern - ein langmähniger Außenseiter, der die zufriedene Bequemlichkeit der Frommen stört und dem Landesherren Herodes unangenehme Wahrheit sagt, ist ausgeschaltet. Im Volk gilt er als Prophet, aber den religiösen und weltlichen Machthabern ist der Störer ein Dorn im Auge. "Natterngezücht" hatte er sie alle genannt. Sie sollten lieber ihre Kleider mit denen teilen, die frieren, statt sich in ihrer religiösen Tradition auszuruhen. Mit Erpressung und Gewalttätigkeit müsse Schluß sein. Gott sei nicht auf sie angewiesen, auch wenn sie sich zum erwählten Volk zählten; Gott könne auch aus den Steinen "Kinder Abrahams" ins Leben rufen.

Aber auch Hoffnung strahlt der Täufer vom Jordan aus. Seine unerbittlichen Analysen der Zustände seiner Umwelt sollen für die frohe Nachricht Raum schaffen, daß der Messias, der versprochene Retter, bereits vor der Tür steht und mit ihm die Taufe "durch den heiligen Geist und durch Feuer" hereinbricht - eine glühende Erwartung, die eine Bewegung unter tausenden von Menschen ausgelöst hat.

Nun aber muß Johannes in dunklem Gemäuer sitzen, tagelang, wochenlang. Hat er sich getäuscht? Gelegentlich besuchen ihn seine Mitarbeiter. Wirklich trösten können sie ihn nicht. Eines Tages aber bringen sie interessante Berichte mit. Jesus entfaltet eine Wirksamkeit, die die Vermutung nahelegt, daß er der Erwartete ist. Kann man aber sicher sein? Gar zu leicht täuscht man sich. Johannes entschließt sich, auf dem geraden Weg zu erkunden, mit wem er es zu tun hat: Man frage Jesus selbst und sehe ihm genau auf den Mund und in die Augen! Sein Wort muß überzeugen, wenn er der Gottgesandte ist.

Jesus charakterisiert mit wenigen Sätzen die entscheidenden Merkmale seiner Tätigkeit und seiner Sendung. Er weist nicht auf große innere Erleuchtungen hin und ruft nicht

dazu auf, man solle sich aus dieser verdorbenen Welt herausziehen und dem Glauben an Gott zuwenden. Nein, er redet davon, daß dem körperlichen und sozialen Elend Abhilfe geschaffen wird. Seine Botschaft wird sichtbar in einer veränderten Welt, nicht um der Mirakel willen, sondern weil Gott die Menschen liebt. Er wendet sich an die Armen; sie nehmen ihn an. Er nimmt sie hinein in das hereinbrechende Gottesreich. Sie spüren das am eigenen Leib und brauchen sich nicht mit intellektuellen Skrupeln herumzuschlagen.

Mit großer Wahrscheinlichkeit hatte Jesus bei seiner Antwort die prophetische Verheißung aus Jesaja 35 vor Augen: "Freuen soll sich die Wüste und das Dürre Land, frohlocken die Steppe und blühen ... Saget zu denen, die verzagten Herzens sind: Seid getrost, fürchtet euch nicht ... Alsdann wird der Lahme springen wie ein Hirsch und die Zunge des Stummen wird jauchzen ... Die Befreiten des Herrn werden heimkehren und nach Zion kommen mit Jauchzen, ewige Freude über ihrem Haupt". Es geht um die Zukunft des ganzen Volkes, um die Hoffnung auf seine Heimkehr, eine Heimkehr, die zeitlich und ewig zugleich ist.

Wie Johannes wohl reagiert haben mag, als seine Mitarbeiter zurückkamen und von ihrem Gespräch mit Jesus erzählten? Wir wissen es nicht. Aber die Antwort gilt uns ebenso wie Johannes. Die Frage, ob nicht unser Hoffen auf den Christus sinnlos sei, beschäftigt uns, wenn wir ehrlich sind, je und dann. Auch wir erregen, ebenso wie Johannes, viel Ärger, wenn wir das Evangelium so unerbittlich sagen, wie es gemeint ist: als Ruf zum Auszug aus den Zuständen einer satten, an Ungerechtigkeit und Unterdrückung gewöhnten Gesellschaft. Besonders in der Zeit der frommen Stimmung und der fetten Geschenke mag uns klar werden, daß wir Grenzgänger sind, die in Gefahr stehen, sich anzupassen und sich mit der Welt, wie sie ist - in Südafrika und Südamerika, aber auch in unsrer Republik der Macher - abzufinden. Gott kann sich auch aus den Steinen des Atheismus oder der nichtchristlichen Suche nach Gerechtigkeit Kinder erwecken; wir haben sein Reich nicht gepachtet. Johannes riskierte alles und wurde in die dunkle Tiefe nicht nur des äußeren Kerkers, sondern auch der inneren Unsicherheit geführt. Aber die Nachricht des Gekommenen drang zu ihm. Sie fordert auch uns und will uns mit Feuer erfüllen.

Marie Hirsch

## DIE BEWEGUNG DES NEUWERK

### Die Herkunft aus der Jugendbewegung

Die Bewegung des Neuwerk<sup>+)</sup>, die in den geistigen Erschütterungen nach dem ersten Weltkrieg entstand, hatte zwei Wurzeln: die Herkunft aus der Jugendbewegung und ein von der damaligen traditionellen Auffassung abweichendes Verständnis der Aussagen der Bibel.

Die Jugendbewegung in Deutschland war ein Glied der seit der Aufklärung das 19. Jahrhundert hindurch in Europa und Nordamerika aufbrechenden - und im 20. Jahrhundert fortlaufenden - Befreiungsbewegungen antizivilisatorischen Charakters mit dem Ziel der Selbsterziehung, die bei einfachem Lebensstil - durch Wandern, Pflege des Volksliedes und alter Musik, Übernachten in den Heuböden von Bauernhöfen, später in Jugendherbergen und Zeltlagern - im Gemeinschaftsleben ihrer Gruppen die Eigenständigkeit autonomen Jugendlebens gegenüber den Zwängen der bürgerlichen Gesellschaft in der Familie und in der Öffentlichkeit durchsetzte.

Die Jugendbewegung, seit der Wende zum 20. Jahrhundert aus kleinen Anfängen gewachsen, durchlief bekanntlich zwei Phasen, deren erste etwa bis zum Ende des ersten Weltkrieges dauerte - die Zeit des Wandervogels und der losen Vereinigungen der Älteren -, deren zweite Periode, die Zeit der "bündischen Jugend", die Jahre nach dem ersten Weltkrieg umfaßte. Die Jugendbewegung wollte nur den Gesetzen

+) Die Darstellung bezieht sich für die Zeit vor 1924, in der die Verfasserin selbst an der Bewegung noch nicht teilgenommen hat, auf die dem Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften der Freien Universität Berlin 1973 vorgelegte Dissertation von Antje Vollmer: Die Neuwerkbewegung 1919-1935; ferner sei verwiesen auf die kurze Darstellung von Emil Blum: Die Neuwerk-Bewegung 1922-1933, Kassel 1973, den Beitrag von W. Wibbeling: Die Neuwerkbewegung, in "Hermann Schafft. Ein Lebenswerk", hrsg. von W. Kindt, Kassel 1960, und auf Günther Dehn: Die alte Zeit, die vorigen Jahre, München 1964

gehörten, die sie sich selbst gegeben hatte; dies galt zumindest in ihrer ersten Periode. Sie ließ sich von keiner gesellschaftlichen Machtgruppe - seien es Parteien, Gewerkschaften, Kirchen oder sonstige Gruppierungen - vereinnahmen. Sie unterschied genau zwischen Jugendbewegung und Jugendpflege. In besonders deutlicher Weise zeigte sich dies beim Freideutschen Jugendtag von 1913 auf dem Hohen Meißner. Während der von der freien Studentenschaft (Deutsche Akademische Freischar und andere freistudentische Gruppen) vorbereiteten Erinnerungsfeier an die Völkerschlacht bei Leipzig (1813), die im Stile der Jugendbewegung begangen wurde und die damaligen offiziellen hurratriotischen Gedenkfeiern ablehnte, wurde erstmals eine gemeinsame Formel beschlossen, die den Willen der "freien" Jugendbewegung zu einer Lebensgestaltung "aus eigener Bestimmung, vor eigener Verantwortung, mit innerer Wahrhaftigkeit" zum Ausdruck brachte. Den die Jugend umwerbenden Reformgruppen wurden keine Zugeständnisse gemacht; mit einer Ausnahme, die dem einfachen Lebensstil der Jugendbewegung gemäß war: dem Verzicht auf den Genuß von Alkohol und Nikotin bei den gemeinsamen Zusammenkünften.

Die Niederlage Deutschlands im ersten Weltkrieg und die damit verbundenen Erschütterungen bewirkten den Einbruch der aufgewühlten Nachkriegszeitströmungen in die Älterengruppen der Jugendbewegung. Die Absonderung in selbstgewählter Autonomie ließ sich nicht mehr aufrecht erhalten, die Meißner-Formel reichte nun nicht mehr aus. Teile der Jugendbewegung wandten sich den rechtsextremen, andere den linksextremen Strömungen zu; andererseits durchdrang aber auch der Ausdrucks- und Lebensstil der Jugendbewegung mit stürmischer Schnelligkeit zahlreiche, von Erwachsenen geleitete Jugendverbände politischer Gruppen (Parteien, Gewerkschaften, Kirchen usw.). In mancher Hinsicht wurde ein Teil der Jugendbewegung Spiegelbild der Zerspaltung des Volkes nach Kriegsende während der Wirren der Novemberrevolution und in den Anfangsjahren der Weimarer Republik.

Die auch weiterhin auf Freiheit und Autonomie bedachten Gruppen der Jugendbewegung rangten nunmehr um neue ergänzende ideelle Grundlagen und eine diesen gemäße Gestaltung im Aufbau und in der Form ihrer Zusammenschlüsse. Der Schwerpunkt lag auf der Gemeinschaftserziehung und einer ihr entsprechenden organisatorischen Gliederung. Während bisher Jungen und Mädchen zumeist in getrennten Gruppen, aber gemeinsamen übergeordneten Zusammenschlüssen lebten, handelte es sich nunmehr um reine sog. Männerbünde und ihre Gliederung in Jungenschaft, Jungmannschaft, Mannschaft. Die aus dem Pfadfindertum stammenden Einflüsse gewannen eine gewisse Bedeutung. Den gesamten Vorgang nannte man Bündigung. Immerhin gelang es 1928, in einem "bündischen Arbeitslager" in Löwenberg (Schlesien) eine Begeg-

nung zwischen Vertretern der zerklüfteten, sich heftig befehdenden Volksgruppen, nämlich zwischen Jungarbeitern, Jungbauern und Studenten unter sachlichen Gesichtspunkten zusammenzubringen.

Nach der Machtergreifung der Nazis wurden die Gruppen der Jugendbewegung aufgelöst bzw. zwangsweise in die Hitlerjugend überführt. Einige Gruppen versuchten, im Untergrund weiterzuarbeiten. Einzelne Personen und Gruppen waren im Widerstand tätig. Am bekanntesten wurden die vom NS-Regime hingerichtete Gruppe um die Geschwister Scholl und der als Mitglied des Kreisauer Kreises hingerichtete Pädagoge Adolf Reichwein.

#### Der Einfluß Eberhard Arnolds

Neuwerk sah sich während der gesamten Zeit seines Bestehens als Glied der Jugendbewegung. Der Einfluß der Jugendbewegung, aber auch die Intensität der Auseinandersetzung galt vor allem dem Gespräch mit der freien, der autonomen Jugendbewegung, die ideologisch am wenigsten verfestigt war, aber sich infolge der Wirren, von Ideologien durchsetzten Nachkriegsverhältnisse in einem krisenhaften Zustand befand. Vorübergehend hoffte man sogar, dieser Jugendbewegung und der in ihr erwachten religiösen Sehnsucht - die weithin antidogmatische Züge trug - ihr Ziel zu geben.

Neuwerks Verständnis der biblischen Aussage ging aus von der Verkündigung des kommenden Reiches Gottes. Nicht um die in kirchlichen Formen eingefügte Überlieferung, sondern um ein auf Zukunft gerichtetes Ergreifen des Glaubens handelte es sich, wie es in beiden Testamenten zum Ausdruck kommt: im Alten Testament in der Forderung der Propheten nach sozialer Gerechtigkeit im menschlichen Zusammenleben und in der Erwartung des messianischen Friedensreiches, im Neuen Testament in der Verkündigung Jesu, besonders in der Bergpredigt, aber auch in der Erwartung eines Endes der gegenwärtigen Struktur der Welt, verbunden mit der Wiederkunft Christi. In dieser Einsicht glaubte man, den Anspruch der Bibel richtig erfaßt zu haben.

Die nachdrücklichste und eindrucksvollste Formulierung dieser Auffassung von der Botschaft der Bibel gab Eberhard Arnold, der ursprünglich von der Deutschen Christlichen Studenten-Vereinigung (DCSV) kam. Schon zu Pfingsten 1919 hatte Arnold vor einem Kreis christlicher Akademiker in Marburg die Bergpredigt ausgelegt. Diese Auslegung hatte einen so tiefen Eindruck hinterlassen, daß aus den zufällig zusammengekommenen Zuhörern eine Gruppe geworden war.

Man merkte, daß eine solche Interpretation Folgen für das menschliche Zusammenleben und für das Verhältnis zur Gesellschaft hat. "Feindschaft dem Antigott und seinem furchtbaren Gefolgsmann Krieg; - freiwillige Armut", so Arnold später selbst in der Zeitschrift Neuwerk. Und in dem gleichen Aufsatz: "Wenn man uns noch so überzeugend die Unmöglichkeit eines solchen Lebens, wie es die Bergrede darstellt, beweisen will: wir glauben dennoch das Unmögliche: Jesus verwirklicht das Reich Gottes." Dies ist die Sprache des religiösen Enthusiasmus. Für die Anfangszeit Neuwerks ist Persönlichkeit und Wirkung Arnolds richtungweisend.

Doch bevor die eigentliche Geburtsstunde Neuwerks kam, fand noch eine andere Tagung statt, die von großem Einfluß war. Von der damaligen religiös-sozialen Vereinigung, einem losen Zusammenschluß politisch linksstehender, der Sozialdemokratie zumeist nahestehender Pfarrer und Gemeindeglieder war auf Anregung des kurz zuvor gegründeten Wochenblattes, "Der Christliche Demokrat", für September 1919 zu einer Konferenz nach Tambach (Thür.) eingeladen worden. "Der Christliche Demokrat", von dem die Anregung zu der Tambacher Tagung ausging, war als Gegenbewegung gegen die reaktionäre Haltung der etablierten Kirche in der Weimarer Republik gegründet worden und sollte vom Blickpunkt des Christentums aus den demokratisch-sozialen Standpunkt zur Geltung bringen. Herausgeber war der Pfarrer Lic. Otto Herpel, sein Mitarbeiter der in Schlüchtern lebende Volksschulrektor Georg Flemmig. Flemmig hatte eine besondere Kraft der Ausstrahlung; der Wirkung seiner Persönlichkeit ist es zu verdanken, daß Schlüchtern Mittelpunkt für die Treffen der Bewegung blieb und die dort versammelte Neuwerk-Gruppe sich zunächst auch Schlüchterner Jugend nannte.

Zu der Konferenz von Tambach waren von Herpel führende Vertreter des Schweizerischen Religiösen Sozialismus eingeladen worden, insbesondere Leonhard Ragaz, von dem man wußte, daß er das Erbe des älteren und vor allem des jüngeren Blumhardt stark ausgewertet hatte. Der verhinderte Ragaz schlug den damals in Deutschland noch weithin unbekanntem Karl Barth vor, der mit Thurneysen und zwei anderen Pfarrern kam. Barths Vortrag, "Der Christ in der Gesellschaft", hatte weittragende Folgen. Zwar deutete Barth an, daß "der Protest gegen das jeweilig Seiende und Bestehende ein freilich integrierendes Moment im Reiche Gottes" sei; "es waren dumpfe gottlose Zeiten, wo dieses Moment des Protestes unterdrückt und verhüllt werden konnte. Aber es ist auch dumpf und gottlos, Christus immer nur als den aus einer unbegreiflichen Versenkung auftauchenden Erlöser vielmehr Richter der gegenwärtigen, im Argen liegenden Welt zu denken. Das Reich Gottes fängt nicht erst mit unseren Protestbewegungen an. Es ist eine Revolution, die

vor allem Bestehenden ist". Barth lehnte jede unmittelbare Verbindung zwischen der christlichen Grundhaltung und einer gesellschaftlich-politischen Aktion, jedes "Bindestrich-Christentum" ab. Denn den immer mit Schuld beladenen Menschen ist nur gebrochenes unvollkommenes Werk möglich. Es besteht deshalb keine direkte Verbindung zwischen den Weisungen der Bergrede und dem politischen Handeln.

Die Wirkung von Barths Tambacher Vortrag war nachhaltig. Bekanntlich hat die Barthsche Theologie nicht nur eine Theologen-Generation in Deutschland geprägt; sie wirkte weit über die zwanziger Jahre hinaus und war eine tragende Stütze der Bekennenden Kirche in der Zeit des Dritten Reiches. Barths Einfluß bedeutete für die Entwicklung des Neuwerk schon vor seiner eigentlichen Entstehung, daß die Spaltung in zwei verschiedene Richtungen gleichsam vorprogrammiert wurde. Zu den Teilnehmern der Tambacher Konferenz gehörten viele maßgebende Glieder des künftigen Neuwerk. Einer meinte, Ragaz habe durch sein Fehlen "seine große Stunde" in Deutschland "versäumt". Eberhard Arnold, der auch an der Tagung teilgenommen hatte, hielt an Forderung und Aufgabe unmittelbarer Verwirklichung der Bergpredigt und des Gebotes der Gewaltlosigkeit fest.

Das eigentliche Geburtsdatum Neuwerks waren das Treffen auf dem Inselsberg im März 1920, von Arnold selbst einberufen, und das große Schlüchterner Pfingsttreffen von 1920, das in den darauf folgenden Jahren in Schlüchtern wiederholt wurde. An diesem Treffen sollen 500 Personen teilgenommen haben; sie kamen aus den verschiedensten Gruppen und Richtungen der Jugendbewegung, zumal der sogenannten freien, aber auch aus bisher religiös gebundenen Gruppen, sogar aus einem Landerziehungsheim und aus proletarischen Jugendorganisationen. In den Diskussionen wurde die Abwendung der europäischen Zivilisation vom Christentum festgestellt. Man diskutierte über Siedlungen auf kommunistischer Grundlage, das Verhältnis von Christentum und Proletariat und die Probleme des Klassenkampfes, die Frage von Gewaltanwendung und Gewaltlosigkeit. Die Haltung eines überzeugten Pazifismus nahm breiten Raum ein, zugleich war eine politisch sehr weit links stehende Einstellung sichtbar. Der Pfingstgottesdienst wurde von dem Theologiestudenten Willy Völger gehalten; das schloß jedoch die Kritik an der Kirche und ihren Dogmen nicht aus. Im ganzen war diese Tagung durchwirkt von der enthusiastischen Erwartung einer gerechten und von der christlichen Liebe erfüllten Gesellschaft. Die Gemeinschaft, in der man sich befand, war dazu berufen, diese Gesellschaft mit heraufzuführen, wenn die alte Zivilisation unterging.

Dieses erste Schlüchterner Pfingsttreffen hat - trotz aller ihm innewohnenden schwärmerischen Elemente - doch schon viele wesentliche Themen genannt, die Neuwerk auch nach dem Ab-

klingen seiner enthusiastischen Phase bis zu seinem Ende beschäftigen sollten: die verfehlte Zivilisation, die Beziehung zum Proletariat, der Klassenkampf, die Gemeinschafts-siedlung, die unbefriedigende Situation der Kirche, das kirchliche Dogma.

Eberhard Arnold fühlte die Verpflichtung, seine Einsichten im Hinblick auf die Bergpredigt zu verwirklichen. Er kaufte zum Zwecke der Gründung einer Gemeinschaftssiedlung einen Bauernhof in Sannerz bei Schlüchtern. Die Gemeinschafts-siedlung sollte Landwirtschaft und Gartenbau, Erziehung (Kindergarten und Schule), den Verlag und Vertrieb der Zeitschrift sowie noch zwei Arbeitsgruppen Jugend- und Friedensbewegung umfassen. Arnold forderte die Lebensgemeinschaft, die Tischgemeinschaft, die Arbeitsgemeinschaft, die Gütergemeinschaft, die Glaubensgemeinschaft. In Sannerz wurde der Versuch einer Verwirklichung unternommen. Er wußte sich religionsgeschichtlich in der Tradition der Täufer. Auch nach der Spaltung der Bewegung 1922 hat Arnold die Gemeinschaft nach der Krise in der Inflationszeit weitergeführt und konnte die Siedlung bis zu seinem Tode 1935 halten. Es entstanden jedoch Konflikte mit dem Nazi-Regime, so daß die Gemeinschaft 1937 vertrieben wurde und auswanderte. Nach Aufenthalt in mehreren Ländern lebt die Gemeinschaft jetzt unter der Leitung eines Sohnes Eberhard Arnolds in den USA.

Neuwerks Wirkungsbereich hatte drei Ansatzpunkte: die Zeitschrift Neuwerk, die alljährlichen Tagungen bis 1930 in Schlüchtern und die Siedlung (bis 1922 in Sannerz unter Arnold, seit 1922 bis 1930 Siedlung Habertshof, davon getrennt bis 1937 noch Sannerz; das Volkshochschulheim Habertshof war zeitweise mit der Siedlung verbunden).

Im Jahre 1922 kam die Trennung während der Pfingsttagung in Wallroth bei Schlüchtern; sie war, wie schon gesagt, aufgrund der starken Wirkung der Barthschen Theologie auf die damalige Theologengeneration in der Entwicklung angelegt. Auch die von Barth Beeinflussten wollten freilich die Hände nicht in den Schoß legen. Dies hätte ebenso gegen die "Ehre Gottes" verstoßen wie die unmittelbare Betriebsamkeit, die damit Gottes Willen zu tun vermeinte. Es gehe um den gleichnishaften Charakter alles Tuns in dieser Welt. - Vielleicht hat mancher heute doch wieder mehr Verständnis für die "täuferische" Haltung Arnolds angesichts der Verfestigung aller Verhältnisse und der Erstarrung der gesellschaftlichen Strukturen und sieht auch in Arnolds Gemeinschaftsexperiment ein Zeugnis und Gleichnis.

Die Scheidung brachte auch die Trennung eines großen Teils der Mitglieder der Siedlung von Arnold, obwohl sich später die Zahl durch neue Mitglieder wieder stark erhöhte. Die

Zeitschrift ging auf den mit der Siedlung Habertshof verbundenen neu gegründeten Verlag über. Ein lebendiges Zeugnis der enthusiastischen Phase der Neuwerkbewegung war die Veröffentlichung "Junge Saat", 1921 erschienen. In dem 1924 erschienenen Sammelband "Der Pflug" dokumentiert sich die in Wallroth vollzogene Wandlung.

Noch einmal, im Jahre 1924, hatte Neuwerk eine Entscheidung zu treffen, die zu einer Scheidung führte. Ein früher führendes Mitglied, Normann Körber, wollte Neuwerk zu einem Bund im Sinne der bündischen Jugend machen. Unter der Führung von *Hermann Schafft*, der seit 1923 in der Führung Neuwerks hervorgetreten war, lehnte die Mehrzahl der zu Pfingsten 1924 Anwesenden diesen Antrag ab, weil für Neuwerk die Struktur der Gemeinde als offener Kreis grundlegend sein müsse. Hierauf trennte sich Körber von Neuwerk und schloß sich der bündischen Jugend an.

Wenn auch die ursprünglich gestellte Aufgabe, der autonomen Jugendbewegung ihr religiöses Suchen durch die Verkündigung des Evangeliums bewußt zu machen, nicht erfüllt werden konnte, so sollte die Eigenständigkeit Neuwerks als offener Kreis mit den ihm eigenen Aufgaben gegenüber der Arbeiterbewegung, den sozialen Strukturproblemen insgesamt und der Bereitschaft zur übernationalen Tätigkeit erhalten bleiben.

#### Die Neuwerk-Bewegung unter Hermann Schafft und Emil Blum

Mit dem Beginn der führenden Rolle Schaffts im Neuwerk wurde eine wesentlich nüchternere, aber doch fruchtbare Phase eingeleitet. Die Zeitschrift, während der wechselvollen Anfangsjahre von wechselnden Personen herausgegeben, wurde von 1924 bis 1930 von dem Leiter des Volkshochschulheims, dem Schweizer Pfarrer Emil Blum, redigiert, danach von Hermann Schafft in Verbindung mit einer größeren Gruppe, und nach dem Anfang des Nazi-Regims von Schafft allein, bis Schafft ihr Erscheinen im Sommer 1935 einstellte, weil mit einem Verbot gerechnet werden mußte.

Die Zeitschrift beobachtete in der Zeit nach 1924 aufmerksam und kritisch die deutsche Gesellschaft, die infolge der Weltwirtschaftskrise und des aufsteigenden Nationalsozialismus immer mehr dem geistigen Zerfall entgegenging, und versuchte besonnen und tapfer Stellung zu nehmen. Schwerpunkt der Beurteilung war die soziale und geistige Krise. Schafft, der mit Paul Tillich eng befreundet war, gab dem Einfluß des religiösen Sozialismus Raum, weniger in der süddeutschen oder schweizerischen Form als durch die von Tillich und seinem Kreis (Heimann, Löwe, Mennicke) getragenen "Neuen Blätter für den Sozialismus". Die wechselseitige Mitarbeit in den Zeitschriften war eng. Gemeinsame Zusammenkünfte kleiner Kreise beider Gruppen fanden 1928 unter Teilnahme von Martin

Buber, 1926 mit Vertretern des "Sonntagsblattes des arbeitenden Volkes" und der "Zeitschrift für Religion und Sozialismus" statt.

Mit dem 1923 errichteten Volkshochschulheim Habertsdorf unter der Leitung des Schweizer Pfarrers *Emil Blum*, das von 1924 an arbeitete, versuchte Neuwerk seiner Verantwortung für die Arbeiterbewegung gerecht zu werden. Die Heimvolkshochschule hat nie verleugnet, daß die Botschaft des Christentums Grundlage ihrer Tätigkeit sei. Von dieser christlichen Grundposition aus wurde die Solidarität mit der Arbeiterbewegung für unbedingt notwendig erachtet. Das hatte in gewisser Hinsicht eine Eingliederung in die sozialistische Bewegung zur Folge, ohne daß jedoch eine parteipolitische Bindung eingegangen wurde. Soziale und wirtschaftliche Sachverhalte wurden im Unterricht mit Sachlichkeit und ohne Demagogie behandelt. Religiöse Fragen wurden den Schülern nicht aufgedrängt, sondern nur auf Wunsch besprochen. Die Bedeutung der Religion sollte vor allem in der Gesamthaltung der Schule ihren Ausdruck finden. Emil Blum nannte diese Verfahrensweise die zentrale Art der Erwachsenenbildung im Gegensatz zu der neutralen freien Erwachsenenbildung, wie sie in einigen bekannten Heimvolkshochschulen gelehrt wurde. Diese "Zentralität" der christlichen Botschaft verpflichtete die Lehrenden in gleicher Weise zur Entschiedenheit der Haltung im Grundsätzlichen wie zur Sachlichkeit bei der Behandlung aller Problemgebiete. Mehrere Angehörige des Neuwerks arbeiteten öfter als Gastdozenten in den Kursen der Schule.

Die Schule war völlig unabhängig. Sie wurde weder von den Gewerkschaften noch von Parteien noch von den Kirchen unterstützt. Es gab ein von einem kleinen Freundeskreis gestiftetes kleines Grundkapital und ein kleineres Kapital aus der Schweiz, das Emil Blum und seine Frau Susanne zum Bau des Schulgebäudes aus eigenen Mitteln zur Verfügung gestellt hatten. Die Schule arbeitete anfangs unter großen Entbehrungen, weil auch das Ehepaar Blum seine sämtlichen verfügbaren Mittel eingesetzt hatte. Die Schüler konnten wegen der damals herrschenden Arbeitslosigkeit zumeist kein Schulgeld zahlen. Nach einiger Zeit gewährten der Staat Preußen und das Reich kleine Zuschüsse, die aber nach Eintritt der großen Wirtschaftskrise erheblich gekürzt wurden. Das Volkshochschulheim wurde nach 1931 buchstäblich von der Wirtschaftskrise erdrückt. Nach 1931 wurden dort nur noch Arbeitsdienste abgehalten. Im Jahre 1933 wurde der Habertshof von der Hitlerjugend besetzt. (Über Emil Blum und die Heimvolkshochschule Habertshof siehe Eberhard Dieterich: Zum Gedächtnis an Emil Blum, in: Christ und Sozialist 3/1978).

#### Die Treffen ehemaliger Habertshöfer und Neuwerkler seit 1966

Die Mitarbeiter und die erreichbaren Schüler der Heimvolkshochschule Habertshof haben seit 1966 alle zwei Jahre ein Treffen veranstaltet. Sie haben hierzu auch die früheren Neuwerkler eingeladen; manche Neuwerkler waren ja ehemals als Gastlehrer auf dem Habertshof tätig gewesen. Die beiden letzten Zusammenkünfte haben in Löwenstein bei Heilbronn stattgefunden.

Die Zusammenkunft im Mai 1978 stand im Zeichen der Frage nach einem neuen Lebensstil angesichts der Gefährdung von Mensch und Natur in unserer Industriezivilisation. Ludwig Metzger (Neuwerk), ehemaliger Bundestagsabgeordneter und hessischer Kultusminister, und Günter Ewald (Bund der Religiösen Sozialisten) hielten die Hauptreferate. Beide Referenten machten deutlich, daß sich in unserer Zivilisation ein falsches und gewalttätiges Verständnis des dem Menschen zugesprochenen Schöpfungsauftrags durchgesetzt hat. Mensch und Natur bilden zusammen die Schöpfung, und das biblische "untertan machen" hat nichts mit unserem herrschaftlichen und ausbeuterischen Untertanverständnis zu tun; wir sollen nicht gegen die Natur, sondern mit der Natur leben. Die rechte Einordnung der Person in den Zusammenhang von Gesellschaft und Natur ist ein individuelles, ein gesellschaftliches und ein religiöses Problem. (Der Vortrag von Günter Ewald, "Die Bewahrung von Mensch und Schöpfung im naturwissenschaftlich-technischen Zeitalter" ist abgedruckt in "Christ und Sozialist" 3/1978.)

Am Beginn des diesjährigen Treffens schilderten drei ehemalige Mitarbeiter der Heimvolkshochschule die Einfachheit des Lebensstils auf dem Habertshof. Sie ergab sich aus dem Ethos der Jugendbewegung, der spezifisch christlichen Haltung der Volkshochschule und aus den großen wirtschaftlichen Schwierigkeiten, denen Schule und Siedlung damals gegenüberstanden. Zum Ausklang der Tagung befragte Eberhard Dieterich die Teilnehmer nach ihrem beabsichtigten persönlichen Beitrag zur Lösung ökologischer Gegenwartsprobleme.

Das Treffen zeigte, daß Neuwerks Aufgabe auch heute noch nicht erfüllt ist. Angesichts der sich verschärfenden Probleme unserer Zivilisation in sozialer, ökonomischer und ökologischer Hinsicht ist die Aufgabe einer sinnhaften Gestaltung unserer Lebensform und unseres Wirtschaftsstils aufs neue gestellt. Neuwerks Auslegung der biblischen Botschaft verdient heute noch und wieder engagiertes Nachdenken. Neuwerk hat "das neue Werk" nicht als menschliche Anmaßung unternommen, sondern als Versuch, dem göttlichen Anruf nachzufolgen.

## THEOLOGIE UND SOZIALISMUS BEI HELMUT GOLLWITZER

### Ein Beispiel christlicher Existenz heute - für morgen

Angesichts der fortdauernden Aktualität seiner theologischen und politischen Arbeit fällt es ein wenig schwer zu glauben, daß Helmut Gollwitzer am 29. Dezember 1978 70 Jahre alt wird. Gewiß hätte Gollwitzer allen Grund, an diesem Tag Bilanz zu ziehen und auf die vielen Jahre vorwärtsweisender Aktivitäten in Theologie, Kirche und Politik zurückzublicken. Doch wir möchten vermuten, daß Gollwitzer gerade an diesem Tag einer zu ausgedehnten Rückschau eher kritisch gegenüberstehen wird. Vielmehr dürfte er alle diejenigen, die ihm für die vielfältigen theoretischen und praktischen Ermunterungen danken wollen, nachdrücklich an die gemeinsame Verantwortung für Gegenwart und Zukunft der Menschheit - der Christen und der Nicht-Christen - erinnern. Gerade die Schriften, die Gollwitzer im letzten Jahrzehnt veröffentlicht hat, machen sehr deutlich: In einer krisenhaft sich zuspitzenden Weltlage kann Theologie nicht mehr als beschauliche Kommentierung von Geschichte und Gegenwart des Christentums betrieben werden; Theologie muß sich - auf das Risiko hin, mißverstanden zu werden und Mißgriffe zu tun - in die zentralen Kontroversen der Gegenwart hineingeben, um Perspektiven einer besseren Zukunft eröffnen zu können.

Zu dieser Gegenwarts- und Zukunftsorientierung seiner Theologie gehört auch, daß Gollwitzer bis zum heutigen Tag eine seltene Solidarität mit der jüngeren Generation praktiziert hat. Damit ist er zu einem echten Gesprächspartner der Jüngeren geworden, der offen eingesteht, von diesen auch immer wieder Impulse für sein eigenes Denken erhalten zu haben. Das hat umgekehrt dazu geführt, daß Jüngere und Junge sich von ihm in einer sehr unmittelbaren Weise verstanden fühlen - und sich daher auch kritisch von ihm befragen lassen. Diese Solidarität Gollwitzers sollte gerade zu seinem 70. Geburtstag nicht ohne Echo bleiben. Dies gilt umso mehr angesichts der z. T. provokatorischen Anfeindungen und Unterstellungen, mit denen er in der letzten Zeit besonders massiv konfrontiert wird. Deshalb möchten wir - stellvertretend für viele - Helmut Gollwitzer hier ganz einfach danken. Wir wollen das tun, indem wir im folgenden einige wesentliche Aspekte seiner theologischen Arbeit in aller Kürze zu umreißen versuchen.

### Zur Stellung des Sozialismus in Gollwitzers Biographie

Gollwitzer hat sich in den letzten Jahren immer wieder als "Sozialisten" bezeichnet. Mit Sozialismus ist bei ihm ge-

meint: 1. Die Überwindung der kapitalistischen Gesellschaft, in der die Herrschaft gesellschaftlicher, vor allem wirtschaftlicher Privatinteressen zur Destruktion der möglichen individuellen und sozialen Lebensqualität führt. 2. Der Kampf für eine freie, gleiche, brüderliche Gesellschaft, in der die Menschen gemeinschaftlich über die Ordnung und Realisierung ihrer Lebensbedürfnisse bestimmen. Dies schließt nach Gollwitzer notwendig die Demokratisierung der Arbeitsverhältnisse bzw. die Sozialisierung der Produktionsmittel ein: Gerade die wirtschaftlichen Entscheidungsprozesse müssen demokratisch organisiert werden, weil die Selbstbestimmung bei der Arbeit ein konstitutives Moment praktizierter Menschenwürde ist (Gollwitzer: Die kapitalistische Revolution, München 1974, S. 17 - 73).

Diese Option für den Sozialismus hat Gollwitzer nicht in allen Stadien seines Denkens vertreten. Wohl hat er sich schon in seinen Jugendjahren - vor 1933 - für einen radikalen Sozialismus engagiert; während des Kirchenkampfes im Dritten Reich ist dieser radikale Sozialismus, der in seiner Theologie nur sehr indirekt verankert war, jedoch hinter die aktuellen Notwendigkeiten des Kampfes der Bekennenden Kirche gegen die nationalsozialistische Unterdrückungspolitik zurückgetreten.

Demgegenüber hat sich Gollwitzer während seiner Gefangenschaft in der Sowjetunion (1945 - 1949) wieder sehr intensiv mit den Problemen des Sozialismus beschäftigt (vgl. dazu sein Buch "... und führen, wohin du nicht willst", München 1951). Unter dem Eindruck des Stalinschen Staatssozialismus ist er dabei freilich zu einer im ganzen kritischen Bewertung der humanen Perspektiven des Sozialismus gelangt. Das hat dann dazu geführt, daß er angesichts der ökonomischen Ineffizienz und der politischen Inhumanität des sowjetischen Sozialismus zu einer relativen Bejahung des westlichen Hochkapitalismus gekommen ist, dem es immerhin gelungen ist, die Armut breiter Gesellschaftsschichten erheblich zu mildern, und in dessen Rahmen eine recht kraftvolle Organisation der Interessen der Lohnabhängigen erreicht worden ist. Gollwitzer votiert in seinem Gefangenschaftsbericht für einen Reformkapitalismus, in dem er die Ziele einer humanen Gesellschaft relativ besser verwirklicht sieht als im Konzept des Sozialismus.

Die Veränderungen der weltpolitischen Konstellation und der gesellschaftlichen Situation in West und Ost seit der zweiten Hälfte der sechziger Jahre haben Gollwitzer dann allerdings zu einer weitreichenden Neubeurteilung des Kapitalismus und des Sozialismus veranlaßt. Während im Westen wieder zunehmend imperialistische Tendenzen (Vietnam-Krieg) und ökonomische Krisenerscheinungen offenkundig wurden, erhielt der Sozialismus durch die Entstalinisierung und durch die Konzipierung

und Erprobung unterschiedlicher Sozialismus-Modelle (Jugoslawien, China, CSSR) ein relativ neues Gesicht. Gerade weil Gollwitzer seinem Ziel einer freien und brüderlichen Gesellschaft treu bleiben wollte, sah er sich genötigt, an die Stelle seiner Option für einen Reformkapitalismus die für einen "Sozialismus mit menschlichem Antlitz" zu setzen.

Die neue Bewertung des Sozialismus vollzog sich parallel zu einer stärker differenzierenden Betrachtung des Marxismus. Hatte Gollwitzer in den fünfziger Jahren und in der ersten Hälfte der sechziger Jahre den Marxismus vor allem als philosophisches System hinterfragt, so trat nun, bei aller Kritik der marxistischen Philosophie, zunehmend eine positive Rezeption der ökonomischen Theorien des Marxismus in den Vordergrund - und damit verbunden die Erkenntnis des christlichen und marxistischen Interesses, "alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist" (so Karl Marx, zit. bei Gollwitzer: Die kapitalistische Revolution, S. 119). In dem Buch "Krummes Holz - aufrechter Gang" kann Gollwitzer dann sogar sagen, daß seine gesellschaftlich-politische Position christlich und marxistisch zugleich ist (vgl. "Krummes Holz - aufrechter Gang", München 1970, S. 9).

#### Gollwitzer und der Religiöse Sozialismus

Wie viele Theologen, die ihre Theologie von Barth und Luther her zu begründen versuchen, hat sich Gollwitzer lange Zeit vom Religiösen Sozialismus distanziert. Es bedurfte neuer Erfahrungen und Erkenntnisse, bis er diese Distanz in eine kritische Sympathie verwandelte und das Erbe des Religiösen Sozialismus in sein Denken und Handeln aufzunehmen begann. Heute bildet der Dialog mit dem Religiösen Sozialismus einen wesentlichen Gesichtspunkt seines theologisch-politischen Interesses.

Gollwitzers Annäherung an Intentionen des Religiösen Sozialismus zeigt sich sehr deutlich an der Stellung, die das "Reich Gottes" heute in seiner Theologie hat. Zwar geht es ihm nach wie vor um eine enge Verknüpfung von Christologie und Reich-Gottes-Botschaft, dennoch erhält die Reich-Gottes-Perspektive eine relative Selbständigkeit gegenüber der Christologie und wird zu einem Orientierungspunkt seiner Theologie, indem er die Kategorie der "Verheißung" des Reiches Gottes in ihren Mittelpunkt stellt. Inhaltlich bestimmt Gollwitzer das Reich Gottes als "revolutionär, eschatologisch, sozial, gegenwartsbestimmend" (Gollwitzer: Forderungen der Umkehr, München 1976, S. 29). Weil das Kommen des Reiches Gottes die Tat Gottes selbst ist, charakterisiert er es als "absolute Utopie". Aus dieser "absoluten Utopie" folgt jedoch eine irdisch-"relative Utopie" als Leitbild für

die Umgestaltung der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse mit dem Ziel größtmöglichen Abbaus aller Ungerechtigkeiten und Unfreiheiten, aller Ausbeutung in der Gesellschaft. Von dieser "relativen Utopie" unterscheidet Gollwitzer schließlich ein politisches "Programm" zur (mindestens approximativen) Realisierung der relativen Utopie. Das politische Programm hat sich vor der Utopie zu verantworten, aber es kann die Autorität der Utopie nicht unmittelbar für sich in Anspruch nehmen: um das politische "Programm" muß mit rational vermittelten ethischen und politischen Argumenten gerungen werden (vgl. a.a.O., S. 34 - 36).

Gollwitzer mißt einer durchreflektierten systematisch-theologischen Begründung der christlichen Option für den Sozialismus einen hohen Stellenwert zu. Deshalb sollen abschließend noch einige Hinweise zu dieser systematisch-theologischen Begründung christlicher Parteinahme für den Sozialismus gegeben werden (vgl. zum Folgenden: Forderungen der Umkehr, S. 220 - 236; Die kapitalistische Revolution, S. 74 - 122).

#### Gollwitzers Theologie der Gesellschaft

##### (1.) Die gesellschaftlichen Bedingungen der Theologie

Gollwitzer geht davon aus, daß Theologie immer die Signatur ihrer Entstehungszeit trägt. Will man dieses Eingebundensein der Theologie in die gesellschaftliche Situation untersuchen, dann muß man die "Werkstatt" analysieren, in der eine theologische Konzeption entsteht: Wie schlägt sich das Zusammentreffen der biblischen Reich-Gottes-Botschaft mit geschichtlich wirksam gewordenen theologischen und gesellschaftlichen Traditionen in der Konzeption eines Theologen nieder? Wenn dabei die Reich-Gottes-Botschaft als kritischer Maßstab zu bestimmen ist, dann impliziert dies, daß Theologie ihre eigene gesellschaftliche Funktion ebenso wie die gesellschaftliche Funktion der Kirche selbstkritisch thematisieren muß, daß sie mithin Gesellschaftsanalyse zu treiben hat. Theologie und Kirche müssen sich, wenn sie ihre Freiheit und Selbständigkeit in der bestehenden Gesellschaft bewahren bzw. gewinnen wollen, auf Begriff und Wirklichkeit der Klassengesellschaft und somit auf Klassenanalyse einlassen.

##### (2.) Die gesellschaftlichen Folgen der Theologie in kirchengeschichtlicher Betrachtung

Mit der sogenannten konstantinischen Wende im 4. Jahrhundert n. Chr. haben sich Kirche und Theologie für das reformistische Modell gesellschaftlicher Existenz entschieden. Unter "Reformismus" versteht Gollwitzer dabei: Eine Theorie und Praxis, die soziale Veränderungen innerhalb eines vorgegebenen gesellschaftlichen Herrschaftssystems anstrebt, freilich ohne die verbindliche Perspektive einer Überwindung dieses

Systems. Reformismus heißt: Nächstenliebe soll immer innerhalb der vorgegebenen sozialen Hierarchie geschehen, weil die Gesellschaft als Ganze unverbesserlich ist. Die unterstellte prinzipielle Inhumanität des Ganzen muß zu Illusionen über die Möglichkeiten individueller Nächstenliebe führen. Die ethischen Zielsetzungen des Reformismus scheitern an seinen eigenen Grenzziehungen; sie laufen auf eine umfassende Verharmlosung des revolutionären Charakters der Reich-Gottes-Botschaft hinaus.

### (3.) Die gesellschaftliche Verantwortung der Theologie

Theologie hat aber nicht nur über ihre ungewollten, aber faktisch eingetretenen Folgen zu reflektieren, sie ist ebenso dazu aufgefordert, sich ihrer gesellschaftlichen Verantwortung zu stellen. Es gehört zu den Aufgaben der Theologie, die Frage nach der Ordnung der Gesellschaft zu formulieren. Denn Theologie kann erst dann angemessen von der wirklichen Welt, vom wirklichen Menschen reden, wenn sie versucht, die jeweilige Gegenwartsgesellschaft in den Horizont des kommenden Reiches Gottes zu stellen, um so Kriterien und Perspektiven für eine menschlichere, d. h. heute konkret: für eine sozialistische Ordnung der Gesellschaft zu gewinnen.

Mit diesen drei thematischen Aspekten leistet Gollwitzers Theologie der Gesellschaft einen weiterführenden Beitrag zu einer theologisch durchreflektierten Zuordnung von Reich Gottes und Sozialismus und ermutigt damit zugleich zu einer christlichen Befreiungspraxis, die die Menschenfreundlichkeit Gottes auch politisch ernstnimmt.

Ulrich Schmid

## ZIVILDIENTST. EIN BERICHT

Das Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 13. April dieses Jahres, das die Wehrdienstnovelle der Bundesregierung für verfassungswidrig erklärte, hat den Zivildienst eindeutig dem Militärdienst nachgeordnet und ihn als Ausnahme verstanden. Es hat auch die umstrittene Gewissensprüfung über die Zumutbarkeit des Tötens wieder zugelassen.

Trotz dieser negativ zu bewertenden Entwicklung entstand eine sinnvolle Diskussion über Organisation und Inhalt des Zivildienstes. Vor allem die Verbände der sozialen Arbeit und die Kirchen trugen durch ihre fast ausschließlich positive Beurteilung der Arbeit der Kriegsdienstverweigerer mit dazu bei, daß diesen heute eher mit Verständnis begegnet wird als noch vor Jahren. Gipfel der Anerkennung der Arbeit

der Zivildienstleistenden war ein Artikel in der Illustrierten "Stern" (Nr. 16 vom 13. April 1978), in dem das Bild des Kriegsdienstverweigerers vom "Drückeberger" derart zu einem "selbstlosen Heiligen" aufgewertet wurde, daß es auf einen Zivildienstleistenden schon peinlich wirken konnte.

Im Folgenden möchte ich einen Bericht über meine eigene bisherige Zivildienstzeit geben. Beginnen möchte ich mit einer kurzen Schilderung meines Anerkennungsverfahrens.

### Die Anerkennung als Kriegsdienstverweigerer

Am 3. November 1976 wurde ich zu meiner Verhandlung vor den "Prüfungsausschuß für Kriegsdienstverweigerer beim Kreiswehrrersatzamt Stuttgart" geladen, nachdem ich bereits bei meiner Musterung im Frühjahr meine Entscheidung, daß ich den Kriegsdienst aus Gewissensgründen verweigern wolle, mitgeteilt hatte. Ich mußte dem Kreiswehrrersatzamt diesen Entschluß schriftlich begründen, und in der nun folgenden Verhandlung sollte überprüft werden, ob ich in wirkliche Gewissensnöte getrieben würde, wenn mich der Staat zum Wehrdienst einziehen würde.

Ich war mir bewußt, daß ich vor meinem Gewissen nicht Soldat werden durfte, und ich wollte durch meinen Zivildienst dazu beitragen, daß ein wirkliches Gegengewicht zu den immensen Rüstungsanstrengungen unseres Staates geschaffen wird. Aber ich wußte auch, daß man mir das nicht einfach glauben würde, und so hatte ich mich gründlich auf meine Verhandlung vorbereitet, ohne mich allerdings von Organisationen wie z. B. der DFG/VK beraten zu lassen. Ich hatte mich bei Bekannten erkundigt, die z. T. schon ihre 2. Verhandlung gehabt hatten, ohne anerkannt worden zu sein. Ich hatte mich dann nicht derart vorbereitet, daß ich das "Handbuch für Kriegsdienstverweigerer" oder ähnliche Literatur durchgearbeitet hätte, sondern ich legte mir meine persönliche "Verhandlungsstrategie" zurecht, hinter der ich mit meiner Überzeugung stand, so daß ich hoffen konnte, mich damit am ehesten durchzusetzen.

Ich wußte, daß ich manchmal sehr emotional reagiere und mich leicht vom eigentlichen Thema ablenken lasse. Deshalb habe ich mir aufgezeichnet, auf welche Gebiete der Prüfungsausschuß mich aller Erfahrung nach locken würde, um mein Gewissen zu entdecken. Vor allem habe ich mir fest vorgenommen, nie den persönlichen Charakter meiner Entscheidung aus dem Blick zu verlieren und immer wieder zu betonen, daß es mein Leben ist, das ich führe und das mein Gewissen bestimmt.

Ich stützte meine Begründung auf folgende Hauptpunkte, die ich meinen damaligen Aufzeichnungen entnehme:

1. Ich verweigere Kriegsdienst, weil es für mich nicht mög-

lich ist, in dem Bewußtsein zu leben, einen Menschen getötet zu haben.

2. Ich glaube, daß ich und nur ich allein verantwortlich dafür bin, was ich tue. Verantwortlich sowohl gegenüber den Menschen wie gegenüber Gott. Gott verlangt von mir: "Du sollst nicht töten!"

3. Ich glaube, daß jeder Mensch ein besonderes Geschöpf ist und ein Recht auf die Freiheit hat, sein eigenes Leben zu leben; diese Freiheit nehme ich für mich auch in Anspruch.

4. Ich glaube, daß Gott jeden Menschen gleich liebt.

5. Die Bundeswehr bildet Männer dazu aus, möglichst viele Menschen mit möglichst wenig Aufwand zu töten. Dem Soldaten wird ein Feindbild vermittelt, so daß er im Anderen nur noch die Uniform, den Feind sieht.

6. Ich glaube, der Feind eines Christen ist nicht der Amerikaner, der Russe usw., sondern das Böse, der Haß und der Krieg.

7. Ich stehe voll zu unserer demokratischen Verfassung. Ich kann mich jedoch nicht von irgendeiner menschlichen Institution legitimieren lassen, daß ich töten darf und muß. Ich würde dabei schuldig; nur ich allein.

8. Jeder Mensch ist auf irgendeine Weise liebenswert, mag es auch bei manchen recht schwerfallen, das zu erkennen.

Neben meinen Aussagen konnte ich noch einen Brief des Jugendleiters der methodistischen Kirche unseres Ortes, wo ich die Jungschar leitete, vorlegen, in dem dieser die Ernsthaftigkeit meines Wissenskonfliktes bestätigte.

Während der Verhandlung konnte ich sehr engagiert reden; einmal wagte ich es, einen der drei Beisitzer zu fragen, warum er mich in so scharfem Ton anredete. Bei allem jedoch bemühte ich mich, freundlich zu bleiben und den Eindruck einer gefestigten Persönlichkeit zu machen. Zum Schluß wurde mir jedoch die Frage gestellt, vor der ich mich am meisten gefürchtet hatte: "Wenn Sie im Wald mit Ihrer Freundin spazieren gehen, und Sie werden von einem Mann überfallen, der es auf Ihre Freundin abgesehen hat, würden Sie einen Prügel nehmen und sich wehren?" Ich versuchte, mich um eine direkte Antwort zu drücken, aber man verlangte von mir eine klare Auskunft: ja oder nein. Man wollte mich, so hatte ich das Gefühl, als einen Menschen darstellen, dem man nicht vertrauen konnte, der zuschauen würde, wie man Menschen, die er liebt, tötet - und das alles, um eine reine Weste zu behalten und sich hinter seinen hohen Idealen verstecken zu können. Da wurde ich das erste Mal richtig wütend und sagte, daß ich mich zur Wehr setzen würde. Gleichzeitig dachte ich mir, daß ich jetzt reif für die Bundeswehr bin, denn offensichtlich war ich ja zur Gewalttat fähig.

Nach der Beratung teilte man mir jedoch zu meiner Freude mit, daß ich als Kriegsdienstverweigerer anerkannt wäre.

Viele meiner Freunde sind über diese, wie ich nachträglich erfuhr, eigentlich unzulässige Frage gestolpert. Ein anderer Ausschuß hätte wahrscheinlich anders entschieden. Auch kann ich mir vorstellen, daß sich viele durch die Art dieser inquisitorischen Fragen in eine Angeklagtenrolle manövrieren lassen, in der sie dann, völlig verunsichert, sich in Widersprüchen verfangen. Von großer Bedeutung erschien mir auch die Art und Weise des Auftretens und die Fähigkeit, sich klar ausdrücken zu können, denn praktisch werden dauernd Schlingen ausgelegt, aus denen man sich winden muß, und bei alledem soll man möglichst ein freundliches und bestimmtes Auftreten wahren. Beinahe eine Stunde dauerte meine Verhandlung, und vielleicht erkennt man aus meiner Darstellung, welche Faktoren entscheidend sein mögen für die Art und Weise, wie über das Gewissen eines Kriegsdienstverweigerers befunden wird.

#### Der Zivildienst

Am 1. August 1977 trat ich meinen Zivildienst an. Ich konnte meine bisherige Wohnung in Bielefeld beibehalten, da mir meine Dienststelle, die von Bodelschwingschen Anstalten in Bethel, keine Unterkunft stellen konnte.

Eigentlich wollte ich sehr gerne mit Kindern arbeiten, möglichst in einem Kinderheim, da ich in der Jugendarbeit schon Erfahrung hatte. Aber ich konnte keine solche Stelle finden. Deshalb wandte ich mich nach Bethel, um vielleicht mit behinderten Kindern arbeiten zu können. Von dort erhielt ich eine Zusage.

Bis Anfang September arbeitete ich dann auf der Station Schwalbe im Haus Patmos, einem Heim für geistig schwerbehinderte Kinder, um die Zeit der Schulferien zu überbrücken und erste Erfahrungen zu sammeln, die mir in meiner späteren Dienststelle, der Patmos-Schule, den Anfang erleichtern sollten.

Die Patmos-Schule ist eine Sonderschule für geistig schwer- und schwerstbehinderte Kinder. Offiziell heißt sie "Krankenhaussonderschule II am Sonderkrankenhaus Bethel" und gehört zu den von Bodelschwingschen Anstalten. Der Geistigbehindertenzweig der Sonderschulen teilt sich auf nach den Behindertengraden A bis D, wobei der D-Zweig die Schwerstbehinderten umfaßt. An unserer Schule sind die Stufen B bis D vertreten in 10 Klassen mit jeweils 8 - 10 Schülern und 2 Lehrkräften. Neben dieser Aufteilung nach Behinderungsgraden wird nach dem Alter der Kinder eine Einteilung in Unterstufe, Mittelstufe, Oberstufe und Werkstufe vorgenommen.

1. Die Werkstufe soll die Jugendlichen so weit als möglich auf eine einfache Tätigkeit in einer Behindertenwerkstätte oder auf eine weiterführende Werktherapie vorbereiten, wobei die Altersgrenze in dieser vom Alter her höchsten Stufe 25 Jahre beträgt. Ich wurde in der Oberstufe B eingesetzt, d. h. bei Kindern des Behinderungsgrades B im Alter von 16 - 20 Jahren. Bis zu meiner Einberufung zum Zivildienst hatte ich zwei Semester an der Universität Bielefeld studiert. Ich war dort an einem Punkt angelangt, an dem ich nicht mehr recht überzeugt war, daß mich das Studium befriedigen könnte. Deshalb freute ich mich darauf, nun etwas Anderes, völlig Neues zu machen und wieder mit Menschen und nicht nur mit Theorien arbeiten zu können.

Das für den Zivildienst zuständige Büro in Bethel hatte mir erklärt, daß ich als Lehrkraft arbeiten und weitgehend die gleichen Funktionen erfüllen sollte, wie die ausgebildeten Lehrkräfte. Da die Schule in personeller Hinsicht unterbesetzt sei, sei man teilweise gezwungen, anstatt mit zwei vollwertigen Lehrern pro Klasse mit einem Lehrer und einem Zivildienstleistenden zu arbeiten, damit das erst eine sinnvolle Arbeit ermöglichende Schüler-Lehrer-Verhältnis von 8 : 2 aufrecht erhalten werden könne.

In pädagogischer Hinsicht glaubte ich mich nicht ganz unerfahren und unvorbereitet und meinte, ich könnte dort wirklich etwas leisten. Aber schon als ich während der Schulferien die Kinder im Haus Patmos sah, erschrak ich sehr. Was konnte ich mit diesen Kindern anfangen? - Heute entdecke ich mich selbst manchmal dabei, wie ich ungehalten werde, wenn Besucher unserer Schule oft so hilflos den Kindern gegenüberstehen, verlegen und zu keiner den Kindern adäquaten Kommunikation fähig.

Viele unserer Kinder sehen von ihrem Äußeren in der Tat abstoßend aus; sie können den Speichel nicht halten oder bewegen sich scheinbar sinnlos und ziellos, so daß ich mir während meiner ersten Arbeitstage dort auch kaum vorstellen konnte, daß ich sie jemals mögen oder gar verstehen würde.

Die Kinder haben alle geistige Behinderungen, vielfach bedingt durch schwere und häufige epileptische Anfälle oder durch frühkindliche Dauerschädigung des Gehirns, wozu meistens noch starke körperliche Behinderungen hinzukommen, die einen "normalen" Menschen abstoßen, dem doch schon der kleinste Pickel auf der Nase Kummer bereitet.

Allmählich haben mich die Kinder dann jedoch in ihren Bann gezogen. Vielleicht durch ihre Unkompliziertheit im Ausdruck von Gefühlen. Ganz bestimmt jedoch dadurch, daß sie mich ihrerseits akzeptierten, obwohl ich selbst noch nicht richtig mit ihnen umzugehen wußte. Sie konnten mit mir et-

was anfangen, ich war ihnen wichtig, und ohne großes Überlegen konnten sie mich z. B. spontan in die Arme nehmen und sich freuen, daß ich da war. Ich wußte anfangs nicht, wie mir geschah, bis ich dann merkte, daß es an mir lag, daß ich mich nicht mit ihnen verständigen konnte. Ich hatte sie innerlich noch nicht als mir gleichwertig akzeptiert. Ich hatte noch das Bild des "armen" Kindes, das im Elend dahinlebt, vor Augen: Genau das Bild, welches in unserer arroganten Gesellschaft von diesen Kranken herrscht, und außer Mitleid fällt uns normalerweise auch nichts ein, womit wir diesen Menschen begegnen können. Zu dem distanzierten Höflichkeitston, mit dem wir untereinander verkehren und der die Norm darstellt, an der alles Andersartige als "abnormal" erkannt und ausgesiebt wird, sind diese Behinderten selbstverständlich nicht fähig. Man bezweifelt deshalb, daß diese Kranken überhaupt ein menschenwürdiges Dasein führen können, denn wir "Gesunden" sind ja die "eentlichen" Menschen. Wir bedauern die Kranken und fragen uns nicht, ob nicht vielleicht wir ein menschenunwürdiges Leben im Getriebe einer von sogenannten zivilisatorischen Errungenschaften beherrschten Welt führen, immer mehr vergessend, wie weit wir uns vom Gleichgewicht unserer Seele und unseres Lebens entfernt haben. Nur noch mühsam und künstlich versuchen wir, uns durch Anti-Streß-Mittel und Trimm-Dich-Programme, durch kompensierende Fernsehsendungen, autogenes Training und durch Genußgifte im Gleichgewicht zu halten.

Vielleicht wird es vor diesem Hintergrund verständlich, daß ich, nachdem ich während meines Studiums von dem Sinn der marxistischen Gesellschaftskritik überzeugt war und gegen strukturelle Gewalt und hochschulpolitische Reaktion opponiert hatte, nunmehr andere Prioritäten setzte und mich von dieser einfachen, ehrlichen und wie mir schien glücklicheren Welt angezogen fühlte. Alles lag nun auf einer ganz unmitteldbaren, menschlicheren Erfahrungsebene.

Ich mußte sehr viel lernen an den Kindern, sowohl durch einfaches Beobachten als auch in Gesprächen mit meiner erfahrenen "Kollegin", die mir sehr viel half und die mich viel selbständige Erfahrungen machen ließ. Inzwischen werde ich auch an unserer Unterrichtsplanung für die Klasse beteiligt und soll demnächst bei den Beurteilungen, die es bei uns anstelle von Zeugnissen gibt, mitwirken.

Ein wesentlicher Unterschied unserer Schule zu einer Schule, die "vollwertige", leistungsstarke Mitglieder unserer Gesellschaft ausbilden möchte, liegt darin, daß wir ohne jeglichen Leistungsdruck arbeiten können. Unsere Unterrichtsplanung muß stets sehr langfristig sein, und die Lernziele müssen vor allem für den jeweiligen individuellen Schüler angemessen und verändert werden, da die Fähigkeiten

und Möglichkeiten der Schüler innerhalb einer Klasse sehr abweichen können. Wird in einer Gymnasialklasse beispielsweise eine einheitliche Leistungsanforderung gestellt, so kommt es bei uns darauf an, für jedes Kind ein eigenes Lernziel abzustecken und ihm vor allem Freude zu vermitteln am Erlernen einer ihm zunächst kaum einsichtigen Fertigkeit.

Schwerpunkt unserer Arbeit ist das Durchführen von lebenspraktischen Übungen (Tee eingießen; Brote schmieren; wir backen einen Kuchen u. ä.), Sinnesschulung (Auge-Hand-Koordination); daneben gehen wir in die Turnhalle, ins Schwimmbaden, oder wir versuchen, die Kinder im musischen Bereich besonders anzusprechen. In der Oberstufe sollen handwerkliche und Bastelarbeiten für die Werkstufe angebahnt werden.

Durch die relative Freiheit, die Lehrer und Schüler in unserem Klassenverband haben, ist es möglich, eine Art familiären Klimas zu schaffen, das in einer anderen Schule des öffentlichen Bildungssystems kaum vorstellbar ist. Dort stellt man stets gesellschaftlichen Nutzen über individuelle Schülerbedürfnisse und die Möglichkeiten des Lehrers, das individuelle Lernen positiv zu beeinflussen, schwinden mehr und mehr. Unsere günstige Situation liegt sicherlich auch darin begründet, daß wir eine Ganztagschule sind, so daß wir Erzieher für unsere Kinder, die alle in Heimen leben, zwei der wenigen festen Bezugspersonen sind. Durch diese enge Beziehung zu den Kindern kommen wir, so habe ich erfahren, der Idealvorstellung sehr nahe, daß Erziehung stets ein Prozeß wechselseitigen Lernens von Kindern und Erziehern sein soll. Für mich kann ich diese Erfahrung bestätigen.

Als derjenige, der durch seine Gesundheit einen großen Vorsprung hat, versuche ich, die Kinder bewußt auf ein Ziel hinzulenken, während die Kinder mich durch ihr Anderssein und durch ihre für mich zunächst befremdlichen Reaktionsweisen dazu bringen, meine Art zu leben, die ich stets an unserer gesunden Gesellschaft orientiert hatte, zu überprüfen. Die Kinder zogen mich aus meiner normierten Welt; sie provozieren uns Gesunde geradezu, über unser eigenes gesellschaftliches Leben zu reflektieren, in das wir oft blind eingebettet sind. Sie verhelfen zu einer Perspektive eines Außenstehenden, weil sie eben Außenstehende sind. Wir jedoch sind kaum dazu bereit, uns diesem Anderssein zu stellen. Wir tolerieren es nur eben, haben Mitleid und sind unangenehm berührt, wenn uns im Café ein solcher Behinderter gegenüber sitzt, wo sie doch in Heimen gut aufgehoben sind. Wir schließen sie aus - wie wir auch Menschen einer anderen Rasse und Kulturzugehörigkeit ausschließen. Sie erscheinen uns in ihrer Fremdheit unheimlich.

Für mich ist es sehr wichtig, daß ich mich mit diesen kranken Kindern auseinandersetzen kann, denn ich lerne dadurch einen Bereich unseres menschlichen Lebens kennen, den man in unserer Gesellschaft oft ignoriert und verleugnet. Ich ärgere mich jedes Mal, wenn Leute meine Arbeit als hart und schwer bezeichnen. Gewiß ist sie das manchmal; aber irgendwie scheint mir diese Auffassung von meiner Arbeit ein Alibi für die Feigheit der Betreffenden zu sein, die dem Pfleger und Erzieher lieber übermenschliche Fähigkeiten unterstellen, als daß sie es selbst wagen, sich mit dem andersartigen Wesen der Kranken zu beschäftigen und dadurch sich und sein Leben in Frage stellen zu lassen. Man müßte dann zu sehr seine gewohnten Normen und Wertvorstellungen überprüfen, was dem Bürger sicher sehr schwerfällt.

An dieser Stelle breche ich meinen Bericht ab. Ich habe ihn nicht unter der Fragestellung: "Was mußte ich im Zivildienst leisten" abgefaßt, sondern unter der Fragestellung: "Was hat mir der Zivildienst gebracht". Dies habe ich nicht getan, weil es bescheidener klingt, sondern weil ich durch meinen Zivildienst tatsächlich sehr viel Neues und Wichtiges kennenlernen konnte. Ich habe das Gefühl, etwas Nützliches und Sinnvolles zu leisten und habe nicht 16 Monate "verloren".

Nach meinem Bericht muß ich jedoch nachdrücklich betonen, daß viele meiner Kollegen, die in anderen Dienststellen beschäftigt sind, ihren Dienst nicht als befriedigend erfahren können. Vieles liegt dort im Argen, und man mag mir vielleicht mit Recht vorwerfen, daß ein anklagender, kritischer Bericht über die Lage der Zivildienstleistenden angebracht gewesen wäre. Doch ich meine, daß diese Kritik bereits von verschiedenen Seiten besser formuliert worden ist. Mit meinem Erlebnisbericht wollte ich einmal darstellen, wie eine positive Erfahrung aussehen kann und daß ein befriedigender Zivildienst nicht nur für jeden meiner Kollegen gerecht, sondern auch für die Gesellschaft wünschenswert wäre.

In Anbetracht der "Bundeswehrhierarchie" wird den Zivildienstleistenden immer wieder vorgehalten, wie gut es ihnen doch dagegen geht. Dies ist sicherlich in mancher Hinsicht richtig. Wir werden nicht gedrillt und geschliffen; aber einfacher ist unser Dienst deshalb, so behaupte ich, sicher nicht. Vielleicht sollte man andersherum fragen, warum die Soldaten in mancher Hinsicht schlechter gestellt sind als wir. Erfahrungsgemäß leisten doch Menschen viel mehr und viel lieber etwas, wenn man es "Oben" wagt, das Risiko einzugehen, sie mit Verantwortung zu betrauen und sie trotz ihrer anfänglichen Unerfahrenheit nicht bloß zu bevormundeten Befehlsempfängern zu machen. Alle Kriegsdienstverweigerer haben humanitäre Ideale, die man unter-

drücken oder die die Gesellschaft nutzen kann, indem sie ihnen Aufgaben gibt, mit denen sie sich identifizieren können. "Menschlichkeit" und "Nächstenliebe" wären sicherlich Verhaltensweisen, die in unserer Gesellschaft bitter nötig sind. Die Zivildienstleistenden können hier viel leisten, und man wird kaum von ihnen enttäuscht werden. Es bleibt zu hoffen, daß eine veränderte Wehrdienstnovelle der Bundesregierung dem Rechnung tragen wird.

Klaus Kreppel

## DER BENSBERGER KREIS

Walter Dirks, einer der Mitbegründer des Bensberger Kreises, weiß aus historischer Erfahrung, warum es "keine organisierte katholische Linke" gibt: ihr fehlt die "Massenbasis", links von der CDU oder gar der SPD eine Aktionsgruppe oder eine Partei zu gründen (1). Alle Versuche während der Weimarer Republik und nach 1945 scheiterten daran, daß - im Gegensatz zum Linksprotestantismus, der es immerhin zu beachtlichen Minderheitsgruppen mit "Basis" brachte (wie etwa die Religiösen Sozialisten) - Katholiken sich im "geschlossenen System" befinden, innerhalb dessen sie allenfalls "Flügel" bilden (wie z. B. die christlich-sozialen im Zentrum und in der CDU) (2).

Es war sicherlich Ausdruck eines politischen Realismus, als sich die Gründer des Bensberger Kreises (BK) vor 12 Jahren diese Einschätzung Dirks' zu eigen gemacht haben: die Bezeichnung "Kreis" deutet darauf hin, daß die Anhänger sich nur als lockere Gruppe ohne tragende Basis verstehen, was nicht ausschließt, daß sie anderswo Basisarbeit betreiben, vor allem in Pax-Christi-Gruppen und in Pfarr- und Studentengemeinden. Meist sind es aber Einzelkämpfer, die beruflich forschen und lehren (40 Professoren und 60 weitere Akademiker), Seelsorge (15 Priester), soziale Arbeit oder Politik betreiben. Nach letztem Stand gehören dem Kreis 170 Mitglieder an (unter ihnen 36 Frauen). "Wichtig ist, daß der Kreis keine Mitglieder wirbt und bewußt keine rechtliche Vereinsform hat. Er lebt vom Konsens der Mitglieder, was Mehrheitsbildungen nicht ausschließt. Es gibt keine Funktionen, sondern nur Sprecher, auch keinen Schatzmeister (ein Mitglied verwaltet schlicht die Kasse). Der Finanzbedarf ist gering, so daß die Mitgliedsbeiträge und der Erlös aus einigen Publikationen ausreichen. Neue Mitglieder finden durch Interesse in den Kreis und müssen erst Kontakt zu alten Mitgliedern haben." (3) Der BK nutzt also seinen Bekanntheitsgrad keinesfalls für massenhafte Mitgliederwerbung aus, um einen linken Flügel im Katholizismus zu orga-

nisieren; ein Beitrittswilliger muß schon eher durch ein elitäres Filtersystem schlüpfen, um in diese Loge aufgeklärter Katholiken einzutreten.

Organisationsprinzip und Ziel stehen in einem funktionalen Zusammenhang: Verzicht auf Massenagitation, dafür Denkanstöße auf der publizistisch-literarischen Ebene. Die "Memoranden" werden von Redaktionskomitees erarbeitet und von der Vollversammlung redigiert und verabschiedet. Diesem Prinzip blieb der BK in den 12 Jahren seiner Existenz treu, angefangen vom "Polen-Memorandum" (1968) bis zum "Sozialismus-Memorandum" (1976). Beide Denkschriften sollen hier vorgestellt werden.

### Das Polen-Memorandum (1968)

Anlaß zur Gründung des Kreises im Mai 1966 auf der Thomas-Morus-Akademie in Bensberg bei Köln war das Interesse an mehr Beweglichkeit in der inner- und außerkirchlichen Vergangenheitbewältigung. Die EKD-Denkschrift "Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn" (1965) und der Briefwechsel zwischen polnischen und deutschen Bischöfen während der letzten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils (1965) bewogen die Gründungsmitglieder des BK dazu, dem Gedanken der Versöhnung mit den polnischen Nachbarn mehr Publizität zu verschaffen. Noch überwog in Fragen einer möglichen Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze und der Neuregelung der Verhältnisse in den ehemals ostdeutschen Bistümern die starre Haltung katholischer Vertriebenenverbände. Auch in der bundesdeutschen Außenpolitik waren noch keine Neuansätze zu erblicken (im Mai 1966 regierte noch Ludwig Erhard); die Regierung der Großen Koalition vom Dezember 1966 wollte noch immer die endgültigen Grenzen durch eine gesamtdeutsche Regierung festlegen lassen.

Die Fertigstellung und Veröffentlichung des Polen-Memorandums fiel genau in die Zeit, als Außenminister Willy Brandt erstmals von einer "Anerkennung bzw. Respektierung der Oder-Neiße-Linie" sprach (März 1968) (4). Zu der einsetzenden parteipolitischen Diskussion um eine Anerkennung der gegebenen Grenzrealitäten meldete sich nun ein katholischer Beitrag mit einer wohlgedachten "Versöhnungs"-Lösung. Das Memorandum des BK erhielt plötzlich ein außenpolitisches Gewicht: Katholiken antizipierten die spätere Brandt'sche Ostpolitik und bereiteten gleichzeitig die innenpolitische Wählermobilisierung für Brandt (1969 und 1972) vor.

Das Memorandum beginnt mit einer Selbstkritik. Es bedauert, die Versäumnisse in der Vergangenheitbewältigung des und durch den deutschen Katholizismus "angesichts des furchtbaren Unrechts, das unter der nationalsozialistischen Herr-

schaft an den Polen begangen wurde" (5).

In der fundamentaltheologischen Rechtfertigung für ein derartiges Memorandum schlagen sich v. a. Reflexionszusammenhänge der "politischen Theologie" nieder: "Als Christen haben wir neu zu verstehen, daß das Heil, auf das sich der christliche Glaube in Hoffnung richtet, nicht ausschließlich privat gemeint ist ... Die christliche Heilsbotschaft bezieht sich ... auch auf die weltverändernden Kräfte der jeweiligen Gesellschaft. Im Dienste dieser Botschaft ist den Christen aufgetragen, in kritischer und befreiender Weise öffentliche Verantwortung zu übernehmen." (6) Diese Aussage, im Polen-Memorandum erstmals formuliert, blieb tragende Grundmotivation für die gesamte Öffentlichkeitsarbeit des Bensberger Kreises. Der Wandel der Inhalte ergab sich später aus der historischen Verlagerung des allgemeinpolitischen Problemhorizonts in Kirche und Gesellschaft.

Dem theologischen Begründungszusammenhang für das Polen-Memorandum folgt eine historische Darstellung, die einerseits Unrecht - von beiden Seiten verübt - beim Namen nennt, nicht um aufzurechnen, sondern um nach argumentativer Abwägung auch von Aspekten aus dem Bereich der politischen Ethik den Verzicht nahezu legen: "Wer die Vertreibung der Deutschen nach 1945 aus ihrer Heimat für ein Unrecht erklärt und das Heimatrecht sichern will, darf nicht wollen, daß nun diese Polen (gemeint sind die in den ehemals deutschen Gebieten lebenden, d. Vf.) aus ihrer Heimat vertrieben werden." (7)

Auch völkerrechtliche Argumente werden in das Memorandum hineingetragen und gegeneinander abgewogen: einerseits benötige jede Regierung, auch die bundesdeutsche, einen weiten Handlungsspielraum, andererseits erscheine nach allem, was gegenüber Polen geschehen sei, "eine Friedensregelung mit Polen nicht ohne Gebietsverluste denkbar". (8)

Ein Blick auf die Unterzeichnerliste zeigt, daß das Polen-Memorandum "linke", "liberale" und "konservative" Katholiken vereinigte; und mancher von damals findet sich heute wieder in einem anderen Lager. Einige Namen seien hier alphabetisch herausgepickt: Otmar von Aretin, Ernst W. Böckenförde, Ernst O. Czempel, Walter Dirks, Paulus Engelhardt, Gottfried Erb, Norbert Greinacher, Hans Heigert, Prälat Hüßler, Gerhard Kade, Arno Klönne, Eugen Kogon, Peter Lengsfeld, Johannes B. Metz, Max Müller, Peter Nellen, Franz Pöggeler, Karl Rahner, Joseph Ratzinger, Alexander Schwann, Robert Spaemann und Franziskus Stratmann.

Ein Teil dieser Personen hat sich inzwischen vom Bensberger Kreis abgewandt. Aber nach Verabschiedung des "Sozialismus-Memorandums" im Januar 1976 (von 151 an der Abstimmung beteiligten Mitgliedern stimmten 110 dafür, 21 dagegen und enthielten sich 20) sind noch immer etwa 60 v. H. der Grün-

dungsmitglieder dabei. Der in manchen Medien angekündigte Mitgliederschwund nach einem angeblichen Abdriften ins "linke Abseits" (FAZ) blieb aus. Auch der CDU-Abgeordnete Norbert Blüm gehört weiterhin dazu, obwohl er die letzte Denkschrift nicht mitträgt.

#### Das Sozialismus-Memorandum (1976)

Die Absicht, die 1966 zum Polen-Memorandum geführt hatte - auf verdrängte Probleme und historische Belastungen aufmerksam zu machen, um die Anstöße des Konzils zu einer größeren Welt-"Öffnung" auch in den deutschen Katholizismus hineinzutragen - bleibt auch für das Sozialismus-Memorandum (9) tragend. Es geht darum, katholische "Ängste" vor dem Sozialismus, die sich vor allem in Krisensituationen oder in Wahlkämpfen zu einem Antisozialismus-Syndrom verdichten, abzubauen. Die Bensberger wollen es dem von ihnen angesprochenen "katholischen Segment" erleichtern, sich unbefangen mit den verschiedenen Spielarten des Sozialismus auseinanderzusetzen, anstatt verkürzten Parolen von "Freiheit oder/ statt Sozialismus" anheimzufallen.

Die Ursachen des antisozialistischen Syndroms im Katholizismus sehen die Bensberger einmal in der christlichen Soziallehre und im Sozialkatholizismus selber. Ihre Hauptfunktion bestand darin, "die breiten Massen der katholischen Arbeiterschaft von der historischen Bewegung der Emanzipation und Selbstbefreiung der Arbeiterschaft fernzuhalten" (10). Auf der anderen Seite erschwerten die Sozialisten infolge ihres Antiklerikalismus und ihres Atheismus christlichen Arbeitern den Anschluß an ihre Bewegung, der die Bensberger grundsätzlich einen emanzipatorischen Charakter zuschreiben. "Sozialismus" wird also primär an seinem theoretischen und ethischen Anspruch gemessen ("eine an der Selbstentfaltung der Arbeiterschaft orientierte" und "in Solidarität mit dem proletarischen Nächsten" (11) stehende Bewegung); konkrete Ausprägungen des Sozialismus werden kritisch geprüft, ob und wie weit sie diesem Anspruch gerecht werden. Distanz zum sog. "realen" (Staats-) Sozialismus und Kritik an Erscheinungsformen des "demokratischen Sozialismus" bleiben folglich nicht aus. Dennoch geht die Sozialismus-Vorstellung des Bensberger Kreises über innersozialdemokratische Juso-Positionen nicht hinaus. Im gesellschaftlichen Konflikt zwischen Kapital und Arbeit wird eine "laboristische" Lösung vorgeschlagen mit dem Ziel, daß der Faktor "Arbeit" die innerbetrieblichen Kommandostrukturen mitbestimmt und gleichzeitig Zugriff auf die Eigentumsstruktur und Finanzverfassung der Unternehmen erhält (12).

Alte wie neue demokratisch-sozialistische Reformstrategien, die an Fritz Naphtali, André Gorz und Fritz Vilmar anknüpfen, werden als Möglichkeiten zur Diskussion gestellt. Gerade die

gesellschaftskritischen und reformstrategischen Überlegungen des Memorandums zeigen, daß der Kreis zwar weiterhin in distanzierter Weise das darzustellen vermag, was "Sozialismus" ist bzw. sein kann; insofern ist das Papier weiterhin "Denk-Schrift". Da der Kreis aber gleichzeitig engagiert Partei ergreift, wo es um Kritik am Kapitalismus geht, und in dieser kritischen Funktion wird Sozialismus vor allem verstanden (13), hat er auch so etwas wie eine "Bekennnis-Schrift" verfaßt. Der Streit darüber, ob das Sozialismus-Papier "noch" Denkschrift oder "schon" Parteinarbeit sei, durchzieht noch immer die Diskussionen (14). Der Streit erscheint insofern überflüssig und scholastisch, als sich der BK noch immer dagegen wehrt, eine "linke" katholische Fraktion oder pressure group zu sein, da er über keine entsprechende Organisationsstruktur verfügt.

Diese These läßt sich an einem Beispiel aus der letzten Vollversammlung im November 1977 verdeutlichen, als die Partei der im Exil lebenden "Christlichen Linken Chiles" ein Kooperationsangebot einbrachte. Sie erwartete gemeinsame Aufklärungsaktionen über die gegenwärtige Repression in Chile, materielle Hilfe für die Junta-Opfer und Unterstützung für ihre eigene Parteiarbeit. Hier wurden die politischen, finanziellen und organisatorischen Möglichkeiten des BK überschätzt, nicht zuletzt deshalb, weil durch die Diskussion um das Sozialismus-Papier der BK in eben diesem mißverständlichen Bild als organisierter linker Flügel des Katholizismus dargestellt wurde. Der BK vermag auch weiterhin keine Basismobilisierung voranzutreiben, sondern wartet auf die Früchte seiner Denkanstöße bei Katholiken. Dies ist seine pragmatische Ohnmacht und seine expressive Stärke zugleich.

#### Anmerkungen:

- (1) W. Dirks: Ein "anderer" Katholizismus?, in: N. Greina-cher/H. T. Risse, Bilanz des deutschen Katholizismus, Mainz 1966, S. 298 f.
- (2) Vgl. M. Stankowski: Linkskatholizismus nach 1945, Köln 1976
- (3) K. H. Koppe, Mitglied der Sprechergruppe des BK, brieflich am 29.6.1978 an den Autor
- (4) P. Bender: Die Ostpolitik Willy Brandts, Reinbek 1972, S. 36
- (5) Bensberger Kreis (Hg.): Ein Memorandum deutscher Katholiken zu den polnisch-deutschen Fragen, Mainz 1968, S. 6
- (6) Ebenda, (7) a.a.O., S. 17, (8) a.a.O., S. 15
- (9) Anti-Sozialismus aus Tradition? Memorandum des Bensberger Kreises zum Verhältnis von Christentum und Sozialismus heute (rororo-aktuell 4003), Reinbek 1976
- (10) a.a.O., S. 18, (11) a.a.O., S. 22, (12) a.a.O., S. 105, (13) a.a.O., S. 28
- (14) Vgl. dazu K. Kreppel: Katholiken für den Sozialismus?, in: Junge Kirche 1/1978, S. 28 ff.

## THESEN ZUR DISKUSSION AUF DEM DEUTSCHEN KATHOLIKENTAG IN FREIBURG

Auf der Grundlage der in seinem "Memorandum zum Verhältnis von Christentum und Sozialismus heute" (1976) formulierten Erwartungen an die Christen brachte der Bensberger Kreis die folgenden Thesen zur Diskussion auf dem 85. Deutschen Katholikentag in Freiburg (September 1978) ein:

1. Wir erwarten, daß die christlichen Gruppen, Organisationen und Kirchen endlich offen sagen und zeigen, für welche Interessen sie stehen und arbeiten, auf Seiten welcher Großgruppen und Institutionen sie in den sozialen Konflikten stehen: auf der Seite der lohnabhängigen, von der wirtschaftlichen und politischen Macht ferngehaltenen großen Mehrheit, oder auf der Seite der undemokratisch herrschenden Minderheiten, auf der Seite der Kolonialisten und Rassisten, oder auf der Seite der Völker der dritten Welt.
2. Wir bestehen auf dem praktisch-politischen Nachweis, daß die neuzeitlichen Ausprägungen des Christentums sich tatsächlich nicht mit jeder Gesellschafts- und Herrschaftsform vertragen, daß sie sich gegen drohenden Faschismus, den vielfarbigen Rassismus, gegen die um sich greifende Herrschaft des Militärs, gegen strukturelle Gewalt, gegen Wirtschaftskolonialismus und gegen den Produktions- und Konsumfetischismus politisch auflehnen.
3. Wir warten auf die praktische, sozialpolitisch und ökonomisch wirksame Widerlegung des Verdachtes, daß die organisierte christliche Religion die bestehenden Macht- und Ausbeutungsverhältnisse innerlich festigt. Wir erwarten eine religiöse Praxis, die diesseitig befreiend wirkt und auf mehr Freiheit aus ist: Gottesdienst und Gebet, die Mut zum Leben ausdrücken und wecken, die aus Konflikterfahrung kommen und in reale Konflikte, in den Kampf gegen Unglück und Unrecht verwickeln.
4. Wir fordern, Gott noch stärker dort zu suchen, wo Jesus ihn fand und ansprach: im Kampf gegen körperlich-seelische Krankheiten, bei den Abhängigen, den Armen, den entwurzelten Gastarbeitern, dem Kanonenfutter, den Opfern der politisch-militärischen Pläne, den politischen Gefangenen, den Ungebildeten, den Frauen, Kindern und Alten, kurzum in allen Vorgängen der Anerkennung von Menschen, der Befreiung und der Aussöhnung.
5. Wir erwarten, daß unsere Kirche in Sachen Kapitalismus, Kapitalismuskritik und Sozialismus endlich Farbe bekennt,

daß sie sich auf eine Analyse und Kritik der gegenwärtigen Gesellschaftsformationen und Wirtschaftsformen, ihrer regionalen und globalen Wirkungen, ihres Beitrages zur Sicherung und Gestaltung der Zukunft einlassen und sagen, welchen Weg sie für verantwortbar und vernünftiger halten.

## LEITSÄTZE DER ARBEITSGEMEINSCHAFT SOLIDARISCHE KIRCHE WESTFALEN

(in der Tradition der Kirchlichen Bruderschaften)

### Vorbemerkung der Redaktion:

Vertreter progressiver christlicher Gruppen im Raum der Evangelischen Landeskirche in Westfalen gründeten am 9. September 1978 in Bielefeld die Arbeitsgemeinschaft Solidarische Kirche Westfalen, die Einzelne und Gruppen zur Mitarbeit auf der Grundlage ihrer Leitsätze einlädt. Die hier abgedruckten Leitsätze der Arbeitsgemeinschaft wurden auch von Religiösen Sozialisten unterzeichnet. Die Gruppen des Bundes der Religiösen Sozialisten im Bereich der Evangelischen Kirche in Westfalen werden durch Pfarrerin Christa Flaschke-Köpp (Dortmund) in dem vorläufigen Koordinationsausschuß der Arbeitsgemeinschaft repräsentiert. - Eine erste größere Tagung der Arbeitsgemeinschaft, an der mehr als 400 Personen teilnahmen, fand am 1. November 1978 in Dortmund statt. Dort wurde beschlossen, den Boykottaufruf der Evangelischen Frauenarbeit in Deutschland e. V. "Kauft keine Früchte der Apartheid!" zu unterstützen.

In der Bundesrepublik Deutschland nimmt die Evangelische Kirche ihren Auftrag nur selten so wahr, daß sie für alle Bereiche des Lebens konsequent "erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten" (Barmer Erklärung, These V). Ihre theologischen und politischen Stellungnahmen folgen weithin dem Gebot der Ausgewogenheit, um keiner der kirchlichen und gesellschaftlichen Interessenvertretungen wehzutun. Mehr und mehr ist die sog. "Volkskirche" zum Religionssystem für dieses Gesellschaftssystem geworden. Das "Bündnis der Kirche mit den das Alte und Herkömmliche konservierenden Mächten" (Darmstädter Wort 1947) wurde vielfältig restauriert. Gruppierungen, die sich zu Unrecht auf die Tradition der Bekennenden Kirche berufen, versuchen, entscheidenden Einfluß auf die Gestalt der Kirche und ihre Lebensäußerungen zu gewinnen. Organisationen, die eine konservative Politik als "christlich" ausgeben, üben Druck aus, der Synoden und kirchenleitende Gremien in Sach- und Personalentscheidungen oft lähmt. Dies alles beeinträchtigt ein

kirchliches Handeln, das sich (im Sinne der II. Barmer These) als "freier, dankbarer Dienst an Gottes Geschöpfen" verstehen will, und macht die Evangelische Kirche zu einer eher angepaßten als kritisch wachsenden Kirche.

Wie in anderen Landeskirchen gibt es auch in Westfalen Einzelne und Gruppen, die eine solche Entwicklung nicht länger hinnehmen wollen. Sie schließen sich hiermit zusammen zur

Arbeitsgemeinschaft Solidarische Kirche Westfalen.

Wir knüpfen an die Tradition der Bekennenden Kirche und der aus ihr hervorgegangenen Kirchlichen Bruderschaften an. Deren theologische Einsichten - wie sie sich in der Barmer Erklärung (1934) im Stuttgarter Schuldbekenntnis (1945), im Darmstädter Wort (1947) und in der Frankfurter Erklärung (1958) niedergeschlagen haben - sind konstitutiv für unser Selbstverständnis als Gruppe in der Kirche und verbindlich für die Richtung gemeinsamer Arbeit.

Wenn wir fragen, welchen Weg uns Jesus Christus als das eine Wort Gottes heute weist, stellen sich uns vorläufig fünf Perspektiven als besonders dringend dar:

I. Wir hören das Evangelium von der *Versöhnung* Gottes mit der Welt und erleben vielfältige Formen der Unversöhnlichkeit. Selbst die Christenheit ist immer noch zerrissen und in ihrem Handeln nur wenig solidarisch. Jesus Christus aber befreit uns zu ökumenischer Offenheit und Solidarität. Er ermutigt uns, Vorurteile und Feindschaften zu überwinden.

Darum treten wir dafür ein, daß in den Gemeinden unserer Kirche die großen Probleme der Menschheit nicht unbeachtet bleiben und die Fragen der Christenheit in aller Welt nicht beiseite geschoben werden. Wir drängen darauf, daß unsere kirchenleitenden Gremien so eng wie möglich mit dem ökumenischen Rat der Kirchen zusammenarbeiten und seine Vorhaben tatkräftig unterstützen. Wir wollen uns bemühen, die Leiden, den Kampf und das Zeugnis der Erniedrigten und Ausgebeuteten in aller Welt mitzutragen.

II. Wir hören das Evangelium vom *Frieden* Gottes und erleben Wettrüsten und Kriege in aller Welt. Jesus Christus befreit uns dazu, gegen die drohende Vernichtung der Menschheit zu kämpfen und an der Sicherung des Friedens mitzuarbeiten.

Darum wollen wir Initiativen ergreifen und unterstützen, die auf wirksame Abrüstung drängen, die sich der Entwicklung neuer Waffensysteme (wie z. B. der Neutronenbombe) entgegenstellen und die die Fortsetzung der Politik der Entspannung fördern. Wir verweigern uns den Rechtfertigungsideologien des Militarismus und wollen den maßlosen Forderungen des militärischen Sicherheitsdenkens widerstehen. In diesem Sinne

unterstützen wir das Anti-Militarismus-Programm des Ökumenischen Rates.

III. Wir hören das Evangelium von der *Menschenfreundlichkeit* Gottes und erleben die Unmenschlichkeit des Widerspruchs zwischen der Armut in den unterentwickelt gehaltenen Ländern und dem bei uns angehäuften Reichtum. Jesus Christus befreit uns dazu, nicht nur in unmittelbarer Not humanitäre Hilfe zu leisten, sondern auch an der Überwindung dieses Widerspruchs zu arbeiten.

Darum wollen wir für eine neue und gerechte Weltwirtschaftsordnung eintreten, die einschneidende Eingriffe auch in unser Wirtschaftssystem und unsere Lebensverhältnisse zur Voraussetzung hat. Wir möchten dazu beitragen, die dafür bei uns notwendige Veränderung von Bewußtsein und Lebensstil zu fördern. Wir wollen die Völker Asiens, Afrikas und Lateinamerikas unterstützen in ihrem Ringen um wirtschaftliche und politische Unabhängigkeit, Handlungsfähigkeit und um Freiheit von Rassismus, Neokolonialismus und Diktatur. In diesem Sinn setzen wir uns ein für die Verwirklichung des Anti-Rassismus-Programms des Ökumenischen Rates.

IV. Wir hören das Evangelium von der *Gerechtigkeit* Gottes und erleben Ungerechtigkeit auch in der Bundesrepublik Deutschland. Jesus Christus befreit uns dazu, für die Erhaltung und Erweiterung menschlicher Rechte einzutreten.

Darum treten wir ein für das Recht auf Arbeit und soziale Sicherheit, für Demokratisierung in Wirtschaft und anderen gesellschaftlichen Bereichen. Wir widerstehen jeder Einschränkung der in unserem Grundgesetz zugesicherten Rechte. Massive Einschränkungen sehen wir in der gegenwärtigen Überprüfungspraxis mit ihren Konsequenzen bei Bewerbern für den öffentlichen Dienst und darüber hinaus sowie in den Gewissensinquisitionen für Kriegsdienstverweigerer. Wir setzen uns darum für die Abschaffung des Radikalenerlasses und der Überprüfungspraxis für Kriegsdienstverweigerer ein. Allen, denen Grundrechte vorenthalten werden, versuchen wir beizustehen und ihnen zu ihrem Recht zu verhelfen.

V. Wir hören das Evangelium von der *Treue* Gottes zu seiner Schöpfung und erleben rücksichtslose Ausbeutung und Zerstörung unserer Lebensgrundlagen. Jesus Christus befreit uns dazu, Gottes Schöpfung verantwortlich zu verwalten.

Darum wenden wir uns gegen eine Wachstumsideologie, die nicht die Endlichkeit der natürlichen Ressourcen erkennen will und nicht die notwendigen wirtschaftlichen und politischen Konsequenzen zu ziehen bereit ist. Wir setzen uns für eine Energiepolitik ein, die weder den Raubbau an Rohstoffen begünstigt noch zu einer Gefährdung der Bevölkerung noch zu unwiderruflichen Umweltschäden führt. Wir widersetzen uns

allen Versuchen, den Bau und Betrieb von Kernkraftwerken gegen den Widerstand der Bevölkerung durchzusetzen und warnen vor Gefahren eines sich abzeichnenden Atomstaates. Wir treten ein für die Entwicklung alternativer Energiequellen. Wir wollen selbst einfacher leben, damit Leben auf dieser Erde auch in Zukunft lebenswert und menschenwürdig werden kann.

Versöhnung, Frieden, Menschenfreundlichkeit, Gerechtigkeit und Treue Gottes umfassen weit mehr, als diese Leitsätze nennen. Unsere Hoffnung reicht weiter, aber in diesen Perspektiven sehen wir uns herausgefordert zu konkreten Schritten.

Die Arbeitsgemeinschaft Solidarische Kirche Westfalen versteht sich als eine Gemeinschaft von Christen, die mit ihrem Glauben und ihren Hoffnungen, mit ihren Fragen und Zweifeln nicht allein bleiben wollen, sondern nach gemeinsamen Perspektiven suchen. Wir wollen dazu beitragen, daß die Kirche ihren Auftrag eindeutiger und mutiger wahrnimmt als bisher.

Wer diesen Leitsätzen zustimmt, wird eingeladen, der Arbeitsgemeinschaft Solidarische Kirche Westfalen beizutreten und in ihr mitzuarbeiten.

## BUCHBESPRECHUNGEN

*Erich Fromm*: Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. Deutsche Verlagsanstalt Stuttgart 1976.

Unter den vielen Publikationen zu einem "Neuen Lebensstil" ist dieses Buch auf Grund seiner analytischen Kraft und seiner Handlungsorientierung ein herausragender Titel. Das Buch orientiert sich kaleidoskopisch an verschiedenen Wissenschaften, ist aber in seiner allgemeinverständlichen Sprache für einen breiten Leserkreis gedacht. Aus Erfahrung weiß der Rezensent, daß sich das Buch auch für die gemeinsame Lektüre in Gesprächskreisen gut eignet.

Fromm erzählt einleitend folgende Begebenheit aus dem Spanischen Bürgerkrieg: Ein Teilnehmer "hielt sich eben in der komfortablen Villa eines Freundes auf, als der Vormarsch der Franco-Truppen gemeldet wurde. Es stand außer Zweifel, daß sie im Laufe der Nacht das Haus erreichen würden; er mußte damit rechnen, erschossen zu werden; durch Flucht konnte er sein Leben retten. Aber die Nacht war kalt und regnerisch, das Haus warm und behaglich. Also blieb er und ließ sich gefangennehmen" (20). Fromm möchte, daß die Menschheit angesichts der sie bedrohenden Gefahren anders handelt. Als nun schon weit über 70jähriger hat er dieses Buch geschrieben,

um die Wahrheit zu verbreiten, Interessen zu mobilisieren und Hoffnung zu wecken. In diesem Werk stellt Fromm seine Sozialpsychologie ganz in den Dienst der Ethik. Es ist lohnend, im Blick auf diese Zielsetzungen den dreifach gegliederten Standort mit zu bedenken, von dem aus Fromm schreibt.

1. Fromm schreibt als *Analytiker*. Mit dieser Aussage soll Fromm auch, wenngleich nicht ausschließlich, in den Zusammenhang der Erkenntnisbemühung gestellt sein, die beim Denken Sigmund Freuds ihren Ausgang nimmt. Fromms Betrachtungsweise zielt auf die Erkenntnis des ganzen Menschen unter sehr verschiedenen Aspekten. Bei ihm findet sich auch der Ansatz bei den sozialen und ökonomischen Analysen von Marx u. a. aber auch religionswissenschaftliche, philosophische und christlich-theologische Überlegungen. All das zusammen ergibt erst die besondere Fruchtbarkeit seiner sozialpsychologischen Analyse.

"Wir führen gegenwärtig das größte je unternommene gesellschaftliche Experiment zur Beantwortung der Frage durch", schreibt Fromm, ob "die Befriedigung aller Wünsche oder subjektiven Bedürfnisse, die ein Mensch haben kann (radikaler Hedonismus)", eine "befriedigende Lösung des menschlichen Existenzproblems sein kann" (13/15). Doch "aus den verfügbaren Daten geht ganz klar hervor, daß unsere 'Jagd nach dem Glück' nicht zu echtem Wohlbefinden führt". (15)  
Die Wahrheit ist: "Wir sind eine Gesellschaft notorisch unglücklicher Menschen" (15). Die Wachstumsgesellschaft des Industriezeitalters kann weder in ihrer kapitalistischen noch in ihrer (staats-) sozialistischen Variante die Verheißung "Glück durch Konsum" einlösen.

Die Berechnungen des Club of Rome über die Grenzen des Wachstums haben die ökonomischen Widersprüche des Industrialismus mit dessen eigenen Mitteln aufgezeigt. Fromm zeigt darüber hinaus, daß auch die psychischen, sozialen und politischen Implikationen unseres Gesellschaftsmodells falsch sind. Als Grundhaltung des einzelnen fördert dieses System das individuelle Besitzstreben. Erwerben, Besitzen und Gewinnmachen sind die geheiligten Rechte des Individuums. Unterstützt wird der Wunsch, Privateigentum zu erwerben und zu vermehren. Dieses Besitzdenken sieht Fromm in alle Bezüge menschlichen Lebens eindringen. Es prägt den Umgang mit der bescheidensten Habe ebenso wie mit dem größten Kapital; es pervertiert die Beziehung zu Frau und Kindern und weckt Besitzgefühle gegenüber Freunden und Liebespartnern. Auch das eigene Ich wird zu einer Summe von Besitztümern (Körper, Name, sozialer Status, Wissen, Ideen, Überzeugungen, Gewohnheiten). Das Besitzdenken ist Ausdruck einer Lebensweise, die Fromm mit einem Wort als *Habenorientierung* unseres Lebens bezeichnet. Dem stellt er eine grundlegend andere Existenzweise gegenüber.

2. Fromm ist Fürsprecher eines *radikalen Sozialismus*. Da Fromm diesen Begriff in spezifischer Weise füllt, gilt es, seinen Gedankengang kurz zu skizzieren. Die Wachstumsgesellschaft hat mit ihrer Zweckbehauptung, "der Mensch sei von Natur aus faul und passiv und würde weder arbeiten noch sonst etwas tun" (101), wenn man nicht seinen Egoismus anstachelt, die besten Traditionen der Menschheit verdrängt. Demgegenüber sieht Fromm im Menschen auch die Fähigkeit "zu teilen, zu geben und zu opfern" (106) angelegt. "Wir Menschen haben ein angeborenes, tief verwurzelt Verlangen, unseren Fähigkeiten Ausdruck zu geben, aktiv zu sein, auf andere bezogen zu sein, dem Kerker der Selbstsucht zu entfliehen". (101) Diese Existenzweise nennt Fromm die des *Seins*. Von dieser Erkenntnis aus will der Autor Interesse mobilisieren. Leben im Seinsmodus ist ein "Prozeß lebendigen Aufeinander-Bezogeneins" (89). Die Seinsstruktur ist nicht in statischen, sondern in dynamischen Kategorien zu beschreiben. Sein meint nicht besitzen, sondern "verströmen". In der Lebensweise des Seins werden die menschlichen Beziehungen wieder heil. Der Mensch findet seine Identität in lebendiger Beziehung zu einem Gegenüber; Habsucht und Gier werden überwunden. In der Existenzweise des Seins erlebt sich der Mensch sodann neu als handelndes Subjekt. Die eigene Tätigkeit erschöpft sich nicht mehr in bloßer Geschäftigkeit, ist nicht mehr entfremdet. In Weiterführung Marx'schen Denkens spricht Fromm von "produktiver", d. h. Leben erweckender Aktivität (93).

So sieht Fromm sowohl die Existenzweise des Habens als auch die des Seins in der menschlichen Natur grundgelegt, und es unterliegt der Entscheidung des Menschen, welche dominant wird. Man kann deshalb fragen: warum fällt es den meisten Menschen so schwer, Egozentrik und Selbstsucht aufzugeben und auf die Habenorientierung zu verzichten? - Voraussetzungen für aktives Sein sind nach Fromm nicht nur kritische Vernunft, rechtliche Freiheit und Unabhängigkeit des einzelnen, sondern hier ist in Anschlag zu bringen, daß die Entscheidung weitgehend "von der sozio-ökonomischen Struktur der jeweiligen Gesellschaft abhängt" (107). Ein neuer Mensch wird nur zugleich mit einer neuen Gesellschaft entstehen. Dieser Prozeß kommt voran durch die energiespendende Kraft einer neuen Vision des Menschen und der Gesellschaft.

Radikaler Sozialismus fördert wirklich das menschliche Wohl. Produktion und Konsum müssen dann dem Menschen dienen. Das Verhältnis zwischen Mensch und Natur soll nicht auf Ausbeutung, sondern auf Kooperation beruhen. Das gesellschaftliche Arrangement zielt auf Aufhebung des wechselseitigen Antagonismus, auf Verhinderung menschlichen Leids und aktive Mitwirkung des einzelnen (156). So sieht Fromm also Verwandtschaft zwischen dem radikalen Sozialismus und der Existenzweise des Seins. Er spricht aber von radikalem Sozialismus, weil er den sog. "realen" Sozialismus und Kommunismus unter der Herrschaft

bürgerlicher Haben-Ideale sieht.

3. Fromm argumentiert schließlich als überzeugter *Humanist*. Aus den Quellen einer großen humanistischen Tradition will er seine Analysen untermauern und Hoffnung wecken. Daß die Wirtschaft nicht Lebensinhalt sein kann, wird in unserer Zeit evident. Daß sie es nicht sein sollte, ist der Menschheit von allen ihren großen Lehrern gesagt worden (161). Bei seiner historischen Umschau fließen für Fromm die verschiedenen Traditionen zusammen zu einem mächtigen Strom eines radikalen Humanismus: was schon das Alte Testament formulierte, wurde durch Marx berühmt. Was Marx bewegte, findet sich in unserer Zeit auch bei Denkern, die sich nicht nach ihm nennen: A. Schweitzer, I. Illich, E. F. Schumacher, E. Eppeler u. a., auch in Gemeinschaften wie den Kibbuzim u. ä.. Geschichtlich findet Fromm den Unterschied zwischen Haben und Sein mit nie wieder erreichter Eindringlichkeit und Klarheit bei dem Mystiker Meister Eckhart beschrieben. Von ihm als dem ersten "Seelenanalytiker" aus ergeben sich Verbindungslinien zu Freud, aber auch zum Buddhismus und zum Neuen Testament. Die Geschichte von der Versuchung in der Wüste soll Jesus und den Satan als Repräsentanten des Seins- und des Habenprinzips zeigen.

Der Autor beweist im Umgang mit Traditionen eine verblüffende Souveränität. Manchmal wünscht man sich etwas mehr von dieser Weite des Horizonts und des Willens zur Erkenntnis auch in den Äußerungen christlicher Theologen. Allerdings wird bei Fromm auch die Problematik dieses Verfahrens sichtbar. Die Einzeltraditionen kommen jeweils nur soweit in den Blick, wie sie in den gesteckten Rahmen passen. Unbeabsichtigt können sich leicht Fehler einschleichen. So muß der Theologe zum Beispiel die Verflüchtigung Jesu zum Ideal für bedenklich halten, und er wird das Verständnis der Bergpredigt Jesu als Manifest eines großen Sklavenaufstands auch historisch mit guten Gründen in Zweifel ziehen.

Fromm engt seine Interpretation des Seins religiös auf ein neo-humanistisches Verständnis ein. Es bedeutet: "Die Krücken des Eigentums" wegwerfen und beginnen, "die eigenen Fähigkeiten zu gebrauchen und aus eigener Kraft zu gehen" (91). Von dem Menschen sind wohl "Entscheidung" und "Konversion" gefordert, aber dadurch wird nur jeweils die Beziehung des Menschen zum anderen, zur Welt oder zu sich selbst erneuert. Die Gottesdimension - so könnte man formulieren - bleibt verschlossen. Die humanistische Religiosität muß "gott-los" sein. Trotz dieser Einwände kann Fromm mit diesem Buch zum Sprecher vieler Menschen werden, die heute ihr Konsumverhalten und ihren Lebensstil ändern wollen. Seine sozialpsychologische Analyse zielt ja nicht auf einen Lehrsatz, sondern auf gemeinsamen Einsatz. Gerade weil Fromm trotz der Dringlichkeit seines Anliegens nicht aufdringlich

schreibt, ist sein Buch in vieler Hinsicht so überzeugend. Nur wenn wir uns von der Habenorientierung nicht länger gefangen nehmen lassen, sind die Gefahren einer dem Selbstmord entgegentreibenden Menschheit zu bannen und kann eine Zukunft versprechende Politik beginnen.

Dieter Becker

*Helmut Gollwitzer*: Das hohe Lied der Liebe. Kaiser Traktate 29. Chr. Kaiser Verlag, München 1978

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, daß sich Helmut Gollwitzer mit dieser neuen Schrift einem Thema zugewandt hat, das mit den in den letzten Jahren von ihm bearbeiteten Sachkomplexen nur wenig zu tun hat. Aber bei genauerem Hinsehen wird offenkundig, daß das Thema dieses kleinen Buches - die menschliche Liebe - sich organisch in seine bisherige theologische Arbeit einfügt, und zwar als wichtiges Bindeglied zwischen seiner politischen Theologie (vgl. dazu Gollwitzers Bücher "Die kapitalistische Revolution" und "Forderungen der Umkehr") und seiner Darstellung der Sinnfrage (in dem Buch "Krummes Holz - aufrechter Gang"). Wie auf der einen Seite der Sinnempfang, den der Einzelne vom Evangelium erfahren darf, eben diesen Einzelnen in die Gemeinschaft mit den anderen Menschen ruft, so geschieht auf der anderen Seite die politische Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse nicht als bloßer Selbstzweck, sondern um der Humanität der Menschen willen.

Das Ziel eines sinnvollen Zusammenlebens in einer veränderten, freien und brüderlichen Gesellschaft bedarf nach Gollwitzer einer neuen Ethik der Liebe, wie sie - durchaus in Übereinstimmung mit dem Neuen Testament - im "Höhenlied" des Alten Testaments vorbildhaft umrissen ist. Die Ausarbeitung und Betätigung einer derartigen Ethik der Liebe wäre selbst ein politisch-gesellschaftsverändernder Faktor: nämlich die Antizipation einer - hier nimmt Gollwitzer einen Gedanken des Berner Dichter-Pfarrers Kurt Marti auf - "erotischen Friedenskultur" ohne Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, mithin einer Kultur, in der nicht mehr das Prinzip der selbstzwecklichen Leistung, sondern die Entwicklung freier, schöpferischer Fähigkeiten und Tätigkeiten der Menschen zum Inhalt des gesellschaftlichen Interesses wird (S. 58 - 61). "Das ist die weite Perspektive, in die uns das Hohelied führt: nach vorwärts in die sehnsüchtige Utopie einer befreiten, humanen Kultur, in der die schöpferischen Gaben blühen können, die jetzt erstickt werden - nach einwärts in eine neue erotische Entfaltung der persönlichen Beziehungen durch gegenseitige Durchdringung von Eros und Agape." (S. 62)

Damit wendet sich Gollwitzer gegen die traditionelle christliche Entgegensetzung von Eros und Agape, von begehrender, in

der Zweierbeziehung Glück suchender erotischer Liebe, und von selbstloser Nächsten- und Feindesliebe. Menschliche Liebe ist, wo sie echt ist, Eros und Agape: an meine eigenen Bedürfnisse gebunden und an die Bedürfnisse des Anderen gebundene Liebe (S. 47). Von da aus kann Gollwitzer auch die erotischen Befreiungsimpulse, die von der sog. "sexuellen Revolution" ausgegangen sind, positiv sehen. In ihr kommen - wenn auch sehr fragmentarisch - Aspekte der erhofften "erotischen Friedenskultur" zum Vorschein. Zugleich aber wird auch die fundamentale Gefährdung dieser Befreiungsimpulse durch die Herrschaft der Tauschkategorie in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft offenbar: die Benutzung des Anderen als bloßes Mittel zur Befriedigung des eigenen erotischen Egoismus (S. 31 - 35, 60). Das Ziel einer "erotischen Friedenskultur" zieht notwendig die Kritik der kapitalistischen Warengesellschaft nach sich.

An zwei Problemen zeigt Gollwitzer, was heute für den Weg zu einer "erotischen Friedenskultur" in Angriff zu nehmen wäre: 1. der Kampf gegen die bürgerlich-kapitalistische Männerwelt für ein von Männern und Frauen gleichberechtigt und gemeinschaftlich gestaltetes öffentliches Leben und 2. der Kampf gegen die Ächtung der Gefühle, zumal der erotischen Gefühle in der Öffentlichkeit, außerhalb der legalisierten Verborgenheit des Ehestandes. Die Realisierung dieser beiden Ziele wäre ein erster Schritt, der die Barbarisierung und Verrohung der menschlichen Beziehungen durch die Verdinglichung des Menschen in der Warengesellschaft hin auf authentisch menschliche Beziehungen unter den Individuen verändern würde (S. 58 - 62). Helmut Gollwitzers Plädoyer für eine neue Ethik der Liebe ist somit mehr als eine Variante gegenwärtiger "Sexualethik"; es ist ein Kapitel konkretisierender Theologie der Gesellschaft.

Ulrich Dannemann

## BUNDESNACHRICHTEN

Bericht über die Mitgliederversammlung der "Gemeinschaft für Christentum und Sozialismus. Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands e. V." am 23. September 1978 in Bochum

Zu der Mitgliederversammlung war vom Geschäftsführenden Präsidium satzungsgemäß unter Vorschlag der folgenden Tagesordnung eingeladen worden: Bericht des Geschäftsführenden Präsidiums, Satzungsänderungen, Perspektiven der weiteren Arbeit, Verschiedenes.

Die Versammlung wird am 23. September 1978, 15 Uhr, vom Geschäftsführenden Präsidenten Günter Ewald eröffnet. Nach der Begrüßung hält Bundessekretär Jürgen Finnern eine biblische Besinnung. Daran schließt sich die Vorstellung der Teilnehmer. Es sind 15 stimmberechtigte Mitglieder erschienen. Aus der Versammlung wird beantragt, Günter Ewald zum Versammlungslei-

ter und Frank Fischer zum Protokollführer zu wählen. Beide Anträge werden angenommen.

Günter Ewald stellt die Beschlußfähigkeit der Mitgliederversammlung für Satzungsänderungen gemäß § 7,1 der Bundessatzung fest. Er beruft - wie in der Einladung angekündigt - unmittelbar eine neue Mitgliederversammlung gemäß § 7,2 der Bundessatzung ein und schließt die Mitgliederversammlung.

Nach kurzer Pause eröffnet Günter Ewald die neue Mitgliederversammlung und stellt deren Beschlußfähigkeit für Satzungsänderungen gemäß § 7,2 der Bundessatzung fest.

Von der Versammlung wird die folgende Tagesordnung festgestellt:

1. Bericht des Geschäftsführenden Präsidiums
2. Satzungsänderungen
  - Wiedereintragung beim Amtsgericht Frankfurt
  - Vom Finanzamt geforderte Änderung des § 8 der Bundessatzung
  - Einsetzung eines Satzungsausschusses
3. Perspektiven der weiteren Arbeit
4. Verschiedenes

Zu 1. Der Geschäftsführende Präsident Günter Ewald berichtet über die Wiedereintragung des Bundes in das Vereinsregister beim Amtsgericht Frankfurt/M. In dem von Heinrich Schleich gegen den Bund geführten Rechtsstreit hat das Landgericht Frankfurt/M. am 19. Juli 1978 in allen Punkten gegen Heinrich Schleich entschieden (siehe den Bericht in "Christ und Sozialist", Heft 3/1978); Heinrich Schleich hat gegen dieses Urteil Berufung beim Oberlandesgericht eingelegt. Der Bund hat gemeinsam mit der Evangelischen Akademie Arnoldshein eine Tagung durchgeführt; eine Tagung über "Religiöser Sozialismus und Wirtschaftsordnung" findet im Oktober in der Akademie Haus Lerbach statt. Günter Ewald hat ein Referat auf dem Treffen ehemaliger Habertshöfer gehalten (siehe "Christ und Sozialist" Heft 3/1978).

Der Bundeskassenführer Siegfried Katterle gibt einen Zwischenbericht über die Finanzsituation des Bundes. Heinrich Schleich hat bisher die Kasse nicht an das neue Präsidium übergeben. Die Hefte der Zeitschrift für 1977 konnten deshalb nur durch die Spenden finanziert werden, die nach dem Aufruf in "Christ und Sozialist" Heft 4/1977 eingingen. Das Präsidium dankt den Spendern für die großzügige Hilfe.

Für das Jahr 1978 haben bisher 2/3 der zur Zeit 90 Bundesmitglieder den Bundesbeitrag und das Abonnement bezahlt; von den weiteren ca. 500 Beziehern der Zeitschrift haben bisher etwa 300 das Abonnement bezahlt. In der jetzigen Aufmachung der Zeitschrift kosten die vier Hefte eines Jahrgangs DM 5.200,--. Es wird angestrebt, die Zeitschrift in einem besser lesbaren Druckverfahren herzustellen; die vier Hefte

eines Jahrgangs würden dann DM 11.600,-- kosten. Zur Finanzierung dieses Betrags wären 800 Abonnennten erforderlich. Siegfried Katterle bittet die Mitglieder, weiterhin intensiv neue Abonnennten für die Zeitschrift zu werben. Günter Ewald weist auf die Möglichkeit hin, zu Weihnachten Geschenkabonnements für ein Jahr zu verschenken.

Der Bundessekretär Jürgen Finnern berichtet, daß er in erheblichem Maß Zeit für den Druck und den Versand der Zeitschrift aufwenden muß. Infolgedessen steht ihm zu wenig Zeit zur Verfügung für die Pflege brieflicher und persönlicher Kontakte mit den lokalen Gruppen und mit Freunden im In- und Ausland. Auch aus diesem Grund ist es dringend erforderlich, die Zeitschrift möglichst bald in einem anderen Verfahren herzustellen. Jürgen Finnern dankt für die regelmäßige Hilfe mehrerer Mitglieder bei Herstellung und Versand der Zeitschrift.

Zu 2. Die bereits erfolgte Wiedereintragung des Bundes in das Vereinsregister beim Amtsgericht Frankfurt/M. wird von der Versammlung bestätigt.

Der § 8 der Bundessatzung wird durch Beschluß der Versammlung in der vom Finanzamt gewünschten Weise geändert.

Ein Satzungsausschuß soll die folgenden Punkte beraten und dazu der nächsten Mitgliederversammlung Vorschläge unterbreiten: Aufbau und Organisation lokaler Gruppen; klare Formulierung der Ziele des Bundes in der Satzung; Aussage über die Zugehörigkeit zum Internationalen Bund der Religiösen Sozialisten; Beitragsfestsetzung; Möglichkeit der Briefwahl.

In den Satzungsausschuß werden die folgenden Mitglieder gewählt: Frank Fischer, Georg Humbert, Heinrich Knetsch, Else Martin, Christa Plaschke-Köpp, ein Mitglied des Geschäftsführenden Präsidiums.

Zu 3. Es wird angeregt, künftig die Mitgliederversammlung in Verbindung mit einer Tagung abzuhalten. Ferner wird beschlossen, im nächsten Jahr allen Mitgliedern des Bundes eine Liste der Mitglieder zu übersenden, damit die Kontakte unter den Mitgliedern besser gepflegt werden können. Walter Grudzus berichtet über die Kontakte zum "Christian Socialist Movement" in England; Reinhard Gaede berichtet über die Kontakte zu den Religiösen Sozialisten in Schweden.

Zu 4. Keine Gegenstände.

Der Versammlungsleiter schließt die Mitgliederversammlung um 19 Uhr.

## Autoren dieses Heftes

Dieter Becker, Mozartstraße 3, 4800 Bielefeld 1  
Prof. Dr. Günter Ewald, Aeskulapweg 18, 4630 Bochum  
Dr. Ulrich Dannemann, Europaring 2, 6080 Groß-Gerau  
Dr. Marie Hirsch, Liliencronstraße 14, 1000 Berlin 41  
Dr. Klaus Kreppel, Elpke 38°, 4800 Bielefeld 1  
Ulrich Schmid, Hadersleber Straße 16, 5000 Köln 30  
Matthias Weissinger, Weygandsweg 6, 4320 Hattingen

