

FRIEDRICH BAERWALD

## Welt, Angst und Hoffnung

### *Soziologische Betrachtungen zur »Theologie der Welt«*

Welt und Hoffnung sind Themen der Theologie der Gegenwart<sup>1</sup>. Auch Angst ist vor allem in der Neuzeit Gegenstand philosophischer und theologischer Überlegungen. Nun handelt es sich hier aber nicht allein um theologische Begriffe. Angst und Hoffnung sind Grundstimmungen von Menschen, die in bestimmten Gesellschaften leben und deren Weltbild mitgestalten und auch von diesem bedingt sind. Sie haben eine soziale Dimension. Wenn man Welt als Geschichte<sup>2</sup> auffaßt, so sollte man sich darüber klar sein, daß man hier immer auch »Gesellschaft« anspricht. Hoffnung ist nicht nur eine Stimmung und Verhaltensweise von einzelnen; sie ist auch ein Bestandteil des gesellschaftlichen Bewußtseins. Angst ist nicht allein Ausdruck eines Gefühls der steten Gefährdung einzelner. Sie entspricht auch den Bedrohungen durch gesellschaftliche Abhängigkeit. Unterschwellig umfaßt sie auch Machthaber. Sie ist jeder konkreten geschichtlichen Gesellschaft systemimmanent.

Welt, Angst und Hoffnung können daher nicht allein theologisch, philosophisch und geschichtlich behandelt werden. Da sie Weisen des Selbstverständnisses der Gesellschaft sind, ist es Aufgabe der Soziologie, aufzuweisen, wie es jeweils zu einer Vergesellschaftung der Angst oder der Hoffnung kommen kann und wie beide in der Praxis sich auswirken. Ohne ein grundlegendes Verständnis solcher gesellschaftlichen Vorgänge wird es schwer sein, Ansatzpunkte dafür zu entwickeln, das gesellschaftliche Bewußtsein immer wieder auf Hoffnung und auf ein Künftiges auszurichten.

In der »Theologie der Welt« wird herausgestellt, daß es Aufgabe der

---

<sup>1</sup> J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Matthias Grünewald Verlag 1968; *ders.*, *Das Problem einer »politischen Theologie« und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit.* – In: *Concilium IV*, 1968, 403–411; *Jürgen Moltmann*, *Theologie der Hoffnung*, Chr. Kaiser Verl. 1968.

<sup>2</sup> Metz, *Zur Theologie der Welt*, 48.

Kirche sei, »kritisch-befreiend«<sup>3</sup> zu wirken. Andererseits versichert Metz, daß es nicht der Auftrag der Kirche sei, eine systematische Soziallehre aufzubauen. Hingegen wird Sozialkritik zu einer dauernden Aufgabe der Kirche erhoben.

Nun geht es bei der hier geforderten Gesellschaftskritik ausdrücklich nicht um jene »Verurteilungen der modernen Welt«<sup>4</sup>, wie sie noch vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil oft vernommen werden konnten. Es sollte auch nicht angenommen werden, daß diese Sozialkritik lediglich sich den Stimmen der zahlreichen Kreise anschließen möchte, die viel Anlaß dazu haben, Mißstände und Ungerechtigkeiten wie Ausbeutung, Konsumzwang, Rassismus, Gewalttätigkeit und Neokolonialismus zu geißeln. Zweifellos ist es notwendig, immer wieder das Weltgewissen auf diese Dinge hinzuweisen. Da es die ständige Praxis<sup>5</sup> der Kirche seit langem ist, dies zu tun, erhebt sich die Frage, ob hiermit schon die »kritisch-befreiende« Funktion erfüllt ist. Man möchte annehmen, daß die Theologie der Welt mehr im Sinn haben könnte als gemeinsame »negative Erfahrung«<sup>6</sup> mit »Unfreiheit, Unfriede und Ungerechtigkeit«.

Hier soll nun gezeigt werden, daß die spezifisch kritische Funktion der Kirche sich niemals auf solche Verhältnisse beschränken und sich in ihnen erschöpfen darf. Sie muß zum Kern der gesellschaftlichen Problematik vorstoßen, zu den Zweckentfremdungen, zu der Umbiegung von Beziehungen und den Verstellungen des gesellschaftlichen Bewußtseins, die sich immer wieder ausbreiten, wenn Macht sich in Vermachtung umsetzt und Angst und Verfremdung verbreitet, Vorgänge, die für die »Welt« bezeichnend sind.

Auch eine Gesellschaft, in der mehr Gerechtigkeit und weniger Armut herrschte, als dies heute im Weltmaßstab der Fall ist, würde immer wieder dem Hang zur Vermachtung, zur Zweckentfremdung ihrer Einrichtungen und damit der Sozialisierung der Angst verfallen, und über sie würde sich dann jener Schleier der Vieldeutigkeit ausbreiten, der immer wieder zur Verunsicherung und Enttäuschung der Menschen beiträgt. Das Befreiende einer kritischen Theologie der Welt müßte sich gerade an dieser sich stets neu herausbildenden Verstellung und Gefähr-

<sup>3</sup> Metz, a. a. O., 114 f.

<sup>4</sup> O. v. Nell-Brenning S. J., Politische Theologie – einst und jetzt. – In: Stimmen der Zeit, 186. Bd., 95. Jg., 1970, 234–246.

<sup>5</sup> Aus jüngster Zeit sei nur an die Enzykliken »Mater et Magistra«, »Pacem in Terris« und »Populorum Progressio« erinnert, ferner an »Gaudium et Spes« und das Apostolische Schreiben an Kardinal M. Roy aus Anlaß des 80. Jahrestages von »Rerum Novarum«, Mai 1971.

<sup>6</sup> Metz, a. a. O., 116.

dung der Welt bewähren. Auf diese Weise könnte sie der Wahrheit in der »weltlichen Welt« durch die Vergesellschaftung der Hoffnung zum Durchbruch verhelfen.

Der Zugang zu diesem Verständnis der Welt als einer immer vom Verfall bedrohten soll hier durch die Entwicklung einiger Kategorien der Soziologie als Lehre von der Vergesellschaftung gewonnen werden. Keineswegs genügen hier »nichttheologische« Informationen<sup>7</sup>. Diese werden von Metz im einzelnen nicht beschrieben. Wenn aber behauptet wird, daß von der Kirche nur kritische Impulse ausgehen können, wenn solche Informationen aufgenommen und behandelt werden, erhebt sich die Frage, von wem und mit welchem Gedankenapparat die Glaubwürdigkeit solcher Informationen beurteilt werden soll. Forschungsergebnisse der Sozialwissenschaft, Berichte von Untersuchungsausschüssen, Reportagen und die umfangreiche Literatur über gesellschaftliche Probleme aller Art in Entwicklungsländern oder in Rassenkonflikten können nicht einfach unbesehen übernommen werden. Fernerhin handeln diese Berichte, Arbeiten und Veröffentlichungen kaum vom Kern der Sache, um den es bei der kritisch-befreienden Funktion der Theologie der Welt gehen müßte. Es ist daher zunächst notwendig, die für unsere Betrachtung notwendigen Begriffe einer allgemeinen Gesellschaftslehre<sup>8</sup> zu entwickeln.

## I. SOZIOLOGIE ALS LEHRE VON DER VERGESELLSCHAFTUNG

Richtig gesehen, hat soziologische Theorie zunächst als Gegenstand nicht eine als statisch aufgefaßte »Gesellschaft« mit ihren Strukturen und Funktionen, sondern den Prozeß der Vergesellschaftung im Zeit-

<sup>7</sup> Metz, a. a. O., sagt auf S. 113, daß die Kirche gezwungen sei, »Informationen zu berücksichtigen und zu verarbeiten, die nicht einfach aus kirchlich-theologischer Reflexion resultieren. Solche gesellschaftskritischen Äußerungen erzwingen ein neues Verhältnis zur nichttheologischen Information. Nur wenn die Kirche solche Informationen aufnimmt, können von ihr kritische Impulse ausgehen.«

<sup>8</sup> Über diese Gesellschaftslehre siehe *Friedrich Baerwald*, Naturrechtslehre, soziologische Theorie und Sozialforschung, Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften, vierter Band, Münster 1963, insbesondere S. 32 ff.; *derselbe*, A Sociological View of Depersonalization. – In: *Thought* Vol. XXXI, No. 120, Spring 1956; ferner *Edward A. Tiryakian*, Sociologism and Existentialism, Prentice-Hall 1962; *N. S. Timasheff*, Sociological Theory – Its Nature and Growth, 3. Aufl., New York 1967. Dort ist die hier benutzte Systematik besprochen. Auch sonst kann man erfreulicherweise eine Neubelebung des Interesses an systematischer Soziologie feststellen; siehe *Niklas Luhmann*, Soziologische Aufklärung, Köln und Opladen 1970.

ablauf. Gesellschaft erweitert jeweils die existentielle Grundlage der durch sie erfaßten Menschen. Diese haben immer nur ihren eigenen begrenzten Zeit- und Raumrahmen zur Verfügung. Wenn der einzelne Mensch nicht aus dieser Begrenzung herauskommen könnte, wäre ihm die Ermöglichung all dessen, was er aus sich heraus entwickeln kann, also seine Selbstverwirklichung, versagt. Durch die Vergesellschaftung tritt der einzelne in einen Zeit- und Raumzusammenhang, wodurch Entwicklungen, Weisheiten, Erkenntnisse und Künste der Vergangenheit ihm verfügbar werden. Hierdurch wird er in die Lage versetzt, seine eigenen Ziele für sein Leben in einem größeren Zusammenhang auch für die Zukunft wirksam zu machen. All dies heißt nicht, daß das Individuum in einem Kollektivismus aufgeht. Im Gegenteil, die Kollektivität des Mitseins in der Gesellschaft erweist sich als Voraussetzung seiner vollen individuellen Entwicklung, die aber ihrerseits wieder durch die Vergesellschaftung über den einzelnen hinausweist.

Die Tatsache, daß der Mensch auf die Vergesellschaftung angewiesen ist, daß somit die Gesellschaft der menschlichen Existenz vorgegeben ist, besagt aber nicht, daß diese automatisch oder mechanisch ganz unabhängig von den Entscheidungen ihrer Mitglieder einfach abläuft. Durch Teilnahme an der Vergesellschaftung wird der einzelne in eine Transzendenz seines eigenen räumlich und zeitlich begrenzten Daseins hereingezogen. Hierdurch eröffnet sich ihm die Möglichkeit zu seiner eigentlichen Existenz. Aber obwohl Vergesellschaftung existentiell angelegt ist, muß sie immer wieder neu begründet werden. Durch Fehlleistungen oder durch äußere Einwirkungen kann ein überpersönlicher, gesellschaftlicher Zeit-Raum-Zusammenhang zerrissen werden. Auch die räumliche Ausdehnung der Gesellschaft mit allen Werken, die über die Kraft eines einzelnen hinausgehen, kann verfallen. Es ist oft vorgekommen, daß geschichtlich gewordene überpersönliche Raum-Zeit-Zusammenhänge aufgelöst wurden. Gesellschaften, die diesen Rahmen errichtet hatten, kamen zum Erliegen oder wurden von einer anderen in deren Raum-Zeit-Kontinuum eingefügt.

Jede Gesellschaft steht daher unter dem Zeichen der Zeitlichkeit, eines stets herankommenden Endes. Aber Gesellschaft will ihre jeweiligen Mitglieder transzendieren. In all ihrer Zeitlichkeit will sie Bestand und Dauer. Hieraus ergibt sich eine zweifache Ausrichtung aller Vergesellschaftung. Einmal hat jede Gesellschaft mehr oder weniger bestimmte Zwecke – von allgemeinsten vitalen Zusammenhängen in Familien und anderen Gemeinschaften zu ganz spezialisierten Aufgaben in einer arbeitsteiligen Umwelt. Zum anderen aber zielt jede Gesellschaft auf

Bestand und Fortdauer ab. Sie will sich in die Zukunft hineinentswerfen. Im Vorgang der Vergesellschaftung, also im steten Vorausentwurf des Mitseins, handelt es sich gleichzeitig immer um zweierlei: *Objektivierung*, das heißt Zweckorientierung, und um *Projektion* im Sinne von Bestandssicherung. Da aber jeder Gesellschaft trotz eigenster Zieleinstellung und Willens zum Bestand Unbeständigkeit innewohnt, muß sie *Sicherungssysteme* entwickeln, die der immer möglichen Auflösung entgegenwirken. Die wirksame Handhabung gesellschaftlicher Sicherungssysteme ist *Macht*. Diese aber ist stets komplex und mehrdeutig. Gerade dies aber hat grundlegenden Einfluß auf die Welt.

## II. MACHT UND VERMACHTUNG ALS PROBLEM DER GESELLSCHAFTSLEHRE

Gesellschaft löst sich auf, wenn sie die Fähigkeit zu dauernder Objektivierung und Projektion verliert. Machtausübung ist immer daraufhin gerichtet, dies zu verhindern und durch Führung der gesellschaftlichen Kräfte diese in ihrer Fähigkeit zu bewahren, die anfallenden Aufgaben im überpersönlichen Zeit- und Raumzusammenhang zu erfüllen. Obwohl Macht in der existentiellen Verfassung der Gesellschaft mit angelegt ist, ergibt sich nun doch immer eine tiefe *Zweideutigkeit* in ihrer Ausübung. Das Sicherungssystem der Gesellschaft erfordert wirksame Machtanwendung. Diese hat also eine notwendige *soziale Funktion*. Aber diese kann nur durch *personale Funktionsträger* ausgeübt werden. Es bilden sich also notwendigerweise immer Führungsschichten heraus. Solchen »ruling classes« oder »classes dirigeantes« begegnen wir in den Stadtstaaten der Antike, im Feudalismus, im bürokratischen Zentralismus absoluter Monarchien, in pluralistischen Demokratien und in Einparteienstaaten.

Die Tatsache, daß in entwickelten Gesellschaften Macht durch Gewohnheitsrecht oder Verfassungen institutionalisiert ist und Kampf um die Macht hierdurch in geregelte oder geordnete Bahnen gelenkt wird, hebt die Zweideutigkeit der Macht nicht als solche auf. Dies wäre nur dann der Fall, wenn eine totale Identifizierung der Personal- und der Sozialfunktion der Macht vollzogen werden kann. Dies ist an sich möglich. Jedoch zeigt die politische Geschichte der Gesellschaft, daß dies eine Ausnahme ist. Meist aber schalten sich in die Machtfunktion persönliche Beweggründe psychischer und materieller Art ein. Auch die legale Ausübung der Macht schafft eine Bewußtseinsstruktur, die leicht zu Verstellungen, Zweckentfremdungen und zur Herausbildung von Herr-

schaftsverhältnissen führen kann, die sich nicht auf die Zweckerfüllung und Sicherung der Gesellschaft beschränken, sondern darüber hinausgehen. Dies gilt auch für »kollektive« oder »kollegiale« Führungsgremien. Um in ihnen teilnehmen zu können, ist zudem Anpassung an den Apparat und Aufstieg in ihm notwendig.

Wo aber Macht von einem Mittel zum Selbstzweck wird, wandeln sich gesellschaftlich notwendige Beziehungen, etwa zwischen Staatsführung und Staatsvolk oder zwischen Unternehmen und Arbeitern, in Beherrschungsverhältnisse. Dies ist nicht, wie Marx annahm, ausschließlich durch Privateigentum an Produktionsmitteln verursacht. Die Neigung der Macht, sich über ihre soziale Funktion hinaus zu erweitern und ihren Bestand ganz losgelöst davon aufrecht zu erhalten, ist einer der allgemeinsten Züge des Vergesellschaftungsvorgangs, wie es ja gerade auch dort deutlich zutage tritt, wo Produktionsmittel vergesellschaftet worden sind.

Hier begegnen wir dem Grund der *Angst* innerhalb der Gesellschaft. Macht als Selbstzweck, als Vermachtung schafft unterschwellig Schuldgefühle und Unsicherheit. Oft müssen sie durch reale oder vorgestellte *Feinde* überdeckt werden. Je unsicherer die Machtinhaber, desto größer ihr Bedürfnis, sich durch Feindbilder abzusichern. Andererseits muß man annehmen, daß, je geringer die Vermachtung in einer Gesellschaft ist, desto stärker Hoffnungsstrukturen sich durchsetzen können.

Wir stehen hier vor gesellschaftlichen Problemen, die in einer Theologie der Welt angesprochen werden müßten. Wenn dies bisher nicht der Fall ist, so wohl auch darum, weil das Machtproblem in der Soziologie der Gegenwart nur unvollkommen behandelt worden ist.

Dies trifft auch auf den Versuch von *Friedrich Wieser*<sup>9</sup> zu, »Das Gesetz der Macht« darzulegen. Sein Hauptmangel besteht darin, das Phänomen der Macht losgelöst von einem systematischen Grundverständnis der Gesellschaft, also einer soziologischen Theorie diskursiv historisch zu behandeln. Im übrigen ist man beinahe versucht festzustellen, daß die Gesellschaftswissenschaft dem Machtproblem ausweicht. Dies zeigt sich schon darin, daß in der neueren Soziologie der Begriff »soziale Kontrolle« den Begriff der Macht beinahe verdrängt hat. In der *Encyclopedia of the Social Sciences* wird die Erörterung von »Social Control« nicht auf die hier behandelten Probleme der Machtausübung ausgedehnt<sup>9a</sup>. Tatsächlich wird er in dem entsprechenden Artikel ganz

---

<sup>9</sup> *Friedrich Wieser*, *Das Gesetz der Macht*, Wien 1926.

<sup>9a</sup> New York 1953, Volume IV, 344–349.

unpersönlich verstanden. Es wird da eingangs gesagt: Im weiteren Sinne beschreibt der Begriff »soziale Kontrolle« alle Einflüsse, welche die Gesellschaft auf die einzelnen ausübt. Sofort geht die Erörterung auf wirtschaftliche Vorgänge über, und es wird dann gesagt, daß in einem engeren Sinne soziale Kontrolle »bewußt geplante Führung« der Wirtschaft ist.

*Peter L. Berger*<sup>10</sup> erkennt, daß das letzte Mittel in der Ausübung der sozialen Kontrolle die Gewalt ist. So sagt er auch, Gewalt ist die letzte Grundlage jeglicher politischen Ordnung. Es kann zwar eingeräumt werden, daß der Begriff soziale Kontrolle sich auch auf die notwendige Sicherung innerhalb der Vergesellschaftung bezieht. Man kann auch sagen, daß soziale Kontrolle im Sinne von Sanktionen gesellschaftlicher, wirtschaftlicher oder politischer Art gegen Verletzung der jeweils als richtig angesehenen Verhaltensweisen eine »Macht« sind, welche die meisten Menschen dazu bringt, sich erwartungsgemäß zu verhalten. Aber in all diesen Zusammenhängen ist Macht rein funktional, nicht auch personal gesehen. Das Eigengewicht der Macht, die stets vorhandene Neigung der Machtträger, ihre Stellung zu verfestigen und hierdurch eine geschlossene Welt der Vermachtung, der Verfremdung der Unsicherheit und ihr psychisches Korrelat, die Angst zu begründen, wird nicht behandelt.

Das allgemeine soziologische Problem der Macht ist auch nicht angesprochen in der Analyse von *Raymond Aron*, die er unter dem Titel »Max Weber und die Machtpolitik« vorgetragen hat<sup>11</sup>. *Aron* spricht von zwei Definitionen der Machtpolitik. Einmal versteht er sie außenpolitisch, eine Handlungsweise von Staaten, die im Wettkampf um die Macht »keinem Gesetz, keinem Gericht, keiner übernationalen Autorität« unterworfen sind. Die zweite Bedeutung des Wortes »Machtpolitik« betrifft nach ihm auch die inneren Verhältnisse, wenn das Ziel oder die Hauptmittel der Innenpolitik die Macht sind. Daß nun in den weiteren Ausführungen *Max Weber* unter die Machtpolitiker eingeordnet wird, wobei Zitate aus dessen politischen Schriften angeführt werden, soll hier nicht weiter erörtert werden. Es sei hier lediglich angemerkt, daß vor allem die zweite Definition der Machtpolitik logisch unbefriedigend ist. Sie wird definiert als eine Verhaltensweise, deren Ziel *oder* Hauptmittel die Macht sei. Nun besteht aber ein sehr großer Unterschied zwischen Macht als Mittel und Macht als Ziel. Fernerhin

<sup>10</sup> *Peter L. Berger*, *Invitation to Sociology*, Anchor Books 1963.

<sup>11</sup> *Max Weber und die Soziologie heute*, Verhandlungen des 15. Deutschen Soziologentages, Tübingen 1965, 103–120.

bleibt auch hier völlig unerörtert, daß Machterwerb auch als Beweggrund für gesellschaftliches Verhalten und Handeln mindestens so gewichtig ist wie der Selbsterhaltungstrieb und das Gewinnstreben.

Im »Staatslexikon« 1960<sup>12</sup> finden wir einen Artikel »Macht«. Hier wird zunächst eine Definition der Macht von *Max Weber* aus »Wirtschaft und Gesellschaft I« angeführt, die in dem oben erwähnten Beitrag von *Aron* nicht behandelt wurde, möglicherweise, weil das Thema dort Machtpolitik und nicht Macht schlechthin war. *Weber* aber definiert Macht als »jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht«.

Im Artikel »Macht« im Staatslexikon gehen die Betrachtungsweisen durcheinander. Dies kann dem folgenden Zitat entnommen werden:

»Äußere M. ist oft die Voraussetzung zur Entfaltung einer geistigen Idee, umgekehrt führen wirtschaftliche oder politische Programme oft zu äußeren M.kämpfen. Ohne geistiges Fundament wird die Ordnungsm. zur nackten M.technik; haben die Mächte des Gefühls und Glaubens aber keine Möglichkeit sichtbarer Gestaltung, so können sie vergiften und zu revolutionärer Zersetzung führen. Freilich gibt es auch die mißbräuchliche Verknüpfung beider M.formen.«

Der Satz, daß äußere Macht oft die Voraussetzung zur Entfaltung einer geistigen Idee ist, ist zweideutig und mißverständlich. Man kann sehr wohl von einer »Macht der Idee« sprechen, aber hierbei ist das Wort »Macht« nur im übertragenen Sinne gebraucht. Wenn eine Idee die Vorstellungskraft größerer Teile der Gesellschaft erfaßt, zu Beweggründen ihres Handelns und ihres Zusammenschlusses wird, so kann dieser Vorgang sich auch gegen das bestehende Herrschaftssystem richten und zu seiner Ablösung führen. In diesem Kräftefeld zwischen Machthabern und ihnen noch unterworfenen, aber oppositionellen Massen oder Gruppen wandelt sich aber die Idee in eine Ideologie. Als solche ist sie ein Gedankensystem, das so umgestaltet wurde, daß es der Aufrechterhaltung eines Herrschaftssystems dienlich oder aber vom Standpunkt der Gegner ein wirksames Mittel werden kann, um Macht zu erschüttern, zu untergraben und zu Fall zu bringen. Ideologien sind immer ein »Überbau«, aber es geht nicht nur, wie es im »Histomat« angenommen wird, um die Verteidigung und Verdeckung materieller Interessen und Herrschaftssysteme, es geht in viel stärkerem Maße um die Aufrechterhaltung oder Eroberung von Machtsystemen nicht über-

---

<sup>12</sup> 6. Auflage Freiburg i. Br., Bd. 5, Sp. 499–507.



wiegend wirtschaftlicher Art. Bringen Ideologien schon immer ein hohes Maß an Zweideutigkeit in alle Erscheinungsformen einer Gesellschaft, so wird die Verstellung der realen sozialen Verhältnisse noch bestärkt durch psychische Strukturen der Machträger.

Macht als Verfügungsgewalt hebt den Mächtigen, selbst wenn er sich streng innerhalb einer Rechtsordnung verhält, über diejenigen hinaus, die seinen Anordnungen und Anforderungen unterworfen sind. Auch die legale Ausübung von Befugnissen, die sich aus solchen Machtverhältnissen ergeben, gibt den meisten Menschen nicht nur eine sachliche, sondern eine psychische Befriedigung. Diese ist keinesfalls nur dann gegeben, wenn Macht willkürlich ausgeübt wird und zur wirtschaftlichen Ausbeutung oder sonstigen Beherrschung anderer Menschen führt. Im letzteren Falle ermöglicht Macht auch die Ansammlung großer materieller Vorteile durch Aneignung fremder Güter und insbesondere des beinahe vollen Ertrages fremder Arbeit. Diese Auswirkungen der Macht, die in fast allen Stufen der Wirtschaftsentwicklung, wenn auch in unterschiedlicher Weise, bemerkbar sind, hat zu der oberflächlichen Ansicht geführt, daß letzten Endes alles Machtstreben im Dienst materieller Beweggründe steht. Es ist aber notwendig, personales und ökonomisches Machtstreben begrifflich streng zu unterscheiden.

Da Macht stets ausgeübt werden muß, um den Zusammenhang der Vergesellschaftung aufrecht zu erhalten, zu sichern und voranzutreiben, führt Machtstreben als solches nicht notwendigerweise schon in eine Mehrdeutigkeit der Gesellschaft hinein. Machtstreben kann durchaus aus dem Wunsch heraus sich entwickeln, der Gemeinschaft zu dienen, und zwar in völlig uneigennütziger Weise. Parolen wie etwa »Erster Diener des Staates« drücken dies aus. Dieses reine Dienstmotiv setzte sich im Berufsbeamtentum der Neuzeit weitgehend durch.

Nun bedarf die Macht aber jeweils der Institutionalisierung. Hierdurch wird sie überpersönlich und sucht Dauerhaftigkeit. Dieser Aspekt der Macht ist in der Soziologie häufig behandelt worden, etwa von *Talcott Parsons*<sup>13</sup> unter dem Begriff der »*institutional maintenance*«. Genau wie beim persönlichen Machtstreben kann die Machtausübung auch hier an sich streng auf das Maß beschränkt werden, das zur Erreichung der sachlichen Zwecke notwendig ist. Doch hier begegnen wir nun Strukturen, die zum Verständnis des tatsächlichen Verhaltens von Machträgern und Machtzentren innerhalb der Gesellschaft von großer Wichtigkeit sind.

---

<sup>13</sup> Siehe zum Beispiel *Talcott Parsons, The Social System, Chicago 1951.*

Es handelt sich um das Phänomen der *Mehrfachmotivation*. Menschliches Verhalten leitet sich meistens aus einem Bündel von Beweggründen her, teils bewußter, teils unbewußter Art, die dann jeweils verarbeitet und zusammengefaßt werden, um bestimmte Handlungssysteme aufzubauen und zu betätigen. So ist oft dem Dienstmotiv bewußt oder unbewußt das Streben nach Herrschaft, nach Herausheben über die Menge, nach Ansehen, nach materiellen Vorteilen beigemischt. In Machtzentren entwickelt sich meist bald ein Verhalten, das darauf abgestellt ist, den Bestand der Institution auf die Dauer abzusichern und die Zweckerfüllung diesem Selbsterhaltungsstreben einzugliedern oder gar unterzuordnen. Hier begegnen wir oft der Erscheinung eines *institutionellen Egoismus*. Diese Einstellung ist oft mit einem persönlichen Altruismus der Machträger verbunden und daher schwer zu entdecken oder gar zu bekämpfen. Wenn Macht nicht zum eigenen persönlichen Vorteil, sondern im Dienste einer Institution und in ihr und für sie ausgeübt wird, dann ergibt sich eine Bewußtseinslage, die völlig von der unterschieden ist, die bestände, wenn der Machträger nur für sich selbst, gleichsam für eigene Rechnung, handeln würde. Im Rahmen der Institution aber gestaltet der Machträger oft Beziehungen zu Menschen und Verwaltung von Gütern und Mitteln in einer unpersönlichen rücksichtslosen Weise, die den Maximen seines eigenen mitmenschlichen Verhaltens in seiner privaten Personalsphäre nicht entsprechen.

Ähnliche Strukturen eines kollektiven Egoismus treffen wir überall da an, wo die Großfamilien oder Stammesgemeinschaften noch eine starke ökonomische Grundlage haben wie etwa in vorkapitalistischen Formen wirtschaftlicher Unternehmungen auf dem Land und in den Städten. Hier begegnen wir Rücksichtslosigkeiten im Außenverhältnis, neben Familiensolidarität, die sich im Innenverhältnis durchaus mit Redlichkeit und Uneigennützigkeit verbinden können. Der Grund für diese Dichotomie ist leicht zu entdecken. Er hat jedoch äußerst schwerwiegende Folgen für die Vergesellschaftung.

Wenn wir einmal von Verbrecherorganisationen absehen, die ganz bewußt darauf aus sind, außerhalb der Rechtsordnung zu handeln und Strafgesetze zu verletzen, so trifft es doch zu, daß alle gesellschaftlichen Gruppen, Vereinigungen und Veranstaltungen insofern »höheren« Zwecken dienen wollen, als sie nicht nur dazu da sind, einzelne Machträger zu bestärken und zu bereichern, sondern gesellschaftlich notwendige Ziele verfolgen. Das trifft selbstverständlich auch auf Erwerbsgesellschaften in einer Marktgesellschaft zu, weil diese ja zumindest nach der Ideologie des Liberalismus nur dann einen Gewinn erzielen können,

wenn sie diejenigen Güter und Dienste auf den Markt bringen, die den Bedürfnissen der Allgemeinheit – in diesem Falle der Verbraucher – entsprechen. Auch in der Eigentumsordnung geht es ja meist um mehr als um den gegenwärtigen Besitzer. Er will seinen Bestand bewahren oder vergrößern, um ihn an seine Nachkommen oder etwa an eine Stiftung weiterzugeben. Das Wirken eines größeren gesellschaftlichen Verbandes, sei er nun politisch, militärisch, wirtschaftlich oder sonstwie bezogen, führt nun zu einem Verantwortungsbewußtsein, das sich von demjenigen unterscheidet, das der einzelne nur für sich selbst haben würde. Handeln im Rahmen des Verbandes, so vorteilhaft dies auch für den Machträger persönlich sein mag, erscheint immer als *Handeln für andere*. Hierdurch tritt eine psychologische und oft auch eine moralische Entlastung des einzelnen ein. Mag er auch schwer an seiner Verantwortung tragen und durch seine herausgehobene Stellung größeren Arbeitsanforderungen und Belastungen ausgesetzt sein als diejenigen, die Befehlsempfänger sind, so glaubt er doch Handlungsweisen, die objektiv als Aggression, Appropriation, Expropriation oder Repression sich darstellen, damit vor sich und anderen rechtfertigen zu können, daß all dies im Interesse der Sache, welcher der Verband dient, und nicht aus persönlichem Eigennutz geschehe.

Hierdurch ergibt sich leicht eine Unterwanderung der reinen Dienstmotivierung der Machträger und der reinen Zweckorientierung sozialer Verbände. Es mischen sich im personalen Bereich Bestrebungen nach materiellen und psychischen Befriedigungen bei, die über das von der Sache geforderte Maß hinausgehen. Im Institutionellen stellt sich oft eine Situation ein, in welcher der Verband überwiegend als Selbstzweck, nicht mehr als Mittel zur Erreichung bestimmter gesellschaftlicher Ziele geführt wird.

Man könnte nun einwenden, daß die Entartung und Umbildung des Dienstmotives der Machträger und die Zweckentfremdung im Handlungssystem der Einrichtungen und Verbände in der Hauptsache ein gesellschaftlicher Vorgang sei, der für Diktaturen oder Totalstaaten charakteristisch ist. Es wird dann gesagt, daß in einer offenen, freiheitlichen und pluralistischen Gesellschaft diese Verzerrungen der Macht und diese Mißbräuche immer offengelegt und dadurch abgestellt werden können. Aber dies ist eine unzulässige Vereinfachung der Probleme einer demokratischen Gesellschaft. In ihr handelt es sich nicht nur darum, jeweils die Machträger und die Einrichtungen gleichsam in Schach zu halten. Die Opposition, die diese Funktion ausübt, will ja stets selbst an die Macht. Hieraus ergibt sich aber dann wieder eine Mehr-

fachmotivation der Gesellschaftskritik. Einesteils ist sie sachorientiert und will Veränderungen und Verbesserungen der Praxis erreichen, andererseits ist sie auch jeweils darauf eingestellt, einen Wechsel der Machtverhältnisse zu bewirken, die jetzigen Machträger in die Opposition und sich selbst an die Macht zu bringen. Hiermit aber wird die Sachkritik in den Wirbel des Kampfes um die Macht mit hereingezogen. Die Gesellschaftskritik wird ein Mittel im Kampf um die Macht innerhalb der Gesellschaft. Auch all dies erscheint als Dienst an »höheren Zwecken«, nie als nackter Kampf um die Eroberung der Macht um ihrer selbst willen.

Die Mehrdeutigkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse und Beziehungen führt dazu, daß eine Sozialkritik ebenfalls mehrfach ausgerichtet sein muß. Es handelt sich jeweils einmal um die *Sache*, ihre Berechtigung im größeren Zusammenhang der Gesellschaft, ihre Auswirkung, ihren Zusammenhang in anderen Bereichen, andererseits aber um die Freilegung der in ihr angesprochenen *Machtbeziehungen* und Machtbestrebungen. Nur wenn dieser doppelte Aspekt aller gesellschaftlichen Vorgänge kritisch klar herausgearbeitet ist, ermöglicht sich die Freilegung der gesellschaftlichen Mehrdeutigkeit, die nur durch ihre Erhebung ins allgemeine Bewußtsein überwunden werden kann.

Wir sehen demnach, daß eine kritisch-befreiende Theologie der Welt ihre Relevanz nur dadurch erlangen kann, daß sie erkennt, wie in der »weltlichen Welt« immer wieder Macht in Vermachtung umschlägt. Macht dient der Sicherung, Vermachtung verbreitet Angst. Sie führt immer zu einer Verengung des gesellschaftlichen Handlungsspielraums. Alle herankommenden Aufgaben werden in einer Weise angepackt, daß sie dem Hauptzweck – der Selbsterhaltung der Machträger – eingeordnet bleiben. Alles Denken und Tun, das darüber hinausgehen sollte, wird entweder neutralisiert oder unterdrückt. Macht als Selbstzweck führt zu einer immer stärkeren Verschließung der Gesellschaft und hiermit zu einem Zustand dauernder Spannung. Selbst wenn es dabei nicht zu schweren Kämpfen um die Macht kommt, verstärken sich die Belastung und der Druck durch auferlegten Konformismus. Die »soziale Kontrolle«, die der Aufrechterhaltung der Vermachtung dient, ist ein Hauptgrund für die Herausbildung von Angststrukturen in der Gesellschaft. Die Welt der Gesellschaft ist geschichtlich stets von solchen Strukturen durchzogen gewesen. Es ist daher jetzt notwendig, uns dem Verständnis der Welt zuzuwenden, um das es in der Theologie der Welt eigentlich gehen sollte.

### III. VERSTÄNDNIS DER WELT

Der Begriff »Welt« ist von jeher vieldeutig gewesen<sup>14</sup>. Im Neuen Testament kommt er 184mal vor, aber in vier voneinander völlig verschiedenen Bedeutungen. Einmal wird Welt als Kosmos verstanden, also als das Weltall. In anderen Zusammenhängen ist sie der Erdkreis und seine Bewohner, Ökumene. Das entspricht in etwa dem Begriff der »gesellschaftlichen Welt«, der in der politischen Theologie gebraucht wird. Weiterhin aber begegnen wir dem Begriff »künftige Welt« als Äon eines erlösten Zustandes der Menschheit, in dem alles leibliche und geistige Übel überwunden worden ist. Es gibt aber im Neuen Testament noch einen vierten Begriff der Welt. Dieser Bedeutung der Welt begegnen wir immer, wenn im N. T. von »*dieser* Welt« die Rede ist. In diesem Sinne ist Welt Finsternis (Eph 6, 12), liegt sie im argen (1 Jo 5, 19), ist sie dem Gericht und Tod verfallen (Jo 12, 31; Kor 11, 32).

Wir stellen nun hier die These auf, daß Welt in diesem Sinne Welt der Vermachtung ist, also auch der Verfremdung, Unsicherheit und Angst. Dies ist der Zustand der Gesellschaft, den wir tatsächlich immer antreffen. Die »weltliche Welt« ist nicht wesensgemäß, aber geschichtlich der Bereich der Vermachtung. Hier setzt sich jeweils die notwendige gesellschaftliche Sicherung in Herrschaftsverhältnisse um, in Ausnutzung und Ausbeutung von Menschen für andere. Zweckerfüllung geht über das Sachliche und Notwendige hinaus und wird in den Dienst der Machterhaltung und Machtvergrößerung hineingestellt. Die Erfahrung mit der »Gesellschaft im Überfluß« einerseits und sozialisierten Systemen andererseits hat im übrigen bewiesen, daß eine Überwindung oder zumindest eine sehr starke Zurückdrängung des Mangels von sich aus nicht den Hang der Gesellschaft »dieser Welt« beseitigt, sich in Herrschaftskomplexen zu verfestigen und Ideologien beizubehalten oder neu zu entwickeln, die zur Aufrechterhaltung oder gar Verstärkung dieser gesellschaftlichen Verhältnisse beitragen. Dies bedeutet aber, daß die Vergesellschaftung der Angst weiterhin vorherrscht. Wenn aber Hoffnung nicht nur auf einen Bereich und einen Zeitraum jenseits der Geschichte sich beziehen soll, sondern eben selbst geschichtlich zu erfassen wäre, dann erhebt sich die Frage, wie man die Tendenz zur Sozialisierung der Angst eindämmen und auflösen kann, obwohl – solange es Gesellschaft gibt – Struktur, Sicherung und Macht zu ihrem Funktionieren und Weiterbestand notwendig sind.

<sup>14</sup> Siehe Art. »Welt« in: Lexikon für Theologie und Kirche, 1. Aufl. 1938, Sp. 811 bis 813; 2. Aufl. 1965, Sp. 1021–1026.

#### IV. PROBLEME DER VERGESELLSCHAFTUNG DER ANGST

Der Übergang von einem falschen »divinisierten« Weltverständnis zur Sicht einer »weltlichen Welt« hat lediglich zu einer Verlagerung der Angststrukturen in der Gesellschaft, nicht aber zu deren Aufhebung geführt. An sich hätte man eine Überwindung der Angst erwarten können. Solange das gesellschaftliche Bewußtsein in einem »kosmischen Denken« befangen war, leiteten sich aus ihm Vorstellungen ab, daß viele Geschehnisse, die in ihrem natürlichen Ursprung nicht verstanden waren, als Schickungen oder gar Strafen wegen eines vorhergegangenen kollektiven oder individuellen Fehlverhaltens hingenommen werden müßten. Im vorwissenschaftlichen und vortechnischen Zeitalter war die physische Existenz und ihre materielle Grundlage stets von heute vermeidbaren Seuchen und Krankheiten bedroht, wenig konnte getan werden, um Mißernten zu vermeiden oder Nahrung von anderen Gegenden hereinzubringen. Gerade in den Städten des Mittelalters waren auch die Feuergefahr und die Verunreinigung des Trinkwassers eine ständige Existenzbedrohung. Auf Landstraßen herrschte Unsicherheit durch Räuberbanden, und immer wieder war gerade die europäische Völkerwelt von massiven Angriffen aus dem Osten und Südosten bedroht. In diesen vergangenen Zeiten hatte die Furcht etwas Gegenständliches, weil gleichsam das Leben der einzelnen und der Gemeinschaft immer »an einem Faden hing«. Hieraus ergab sich ein starkes Bedürfnis nach Bannung dieser Gefahren. Im Verständnis des Volkes dienten auch religiöse Riten und Praktiken diesem Wunsch nach Verschonung. Diese Art, mit der Angst fertig zu werden, verhinderte nicht die gleichzeitige Entwicklung einer rationalen Theologie oder Philosophie auf höherer akademischer und sozialer Ebene. Dies gilt nicht nur für den europäischen Bereich, sondern auch etwa für das klassische China, wo die rationalistische Sozialethik des Konfuzius auch bei Gebildeten Hand in Hand ging mit abergläubischen Gebräuchen.

Es ist weder eine Kritik noch eine Herabminderung der religiösen Praxis der Vergangenheit, wenn gesagt wird, daß die Volksreligion gegenüber diesen Angststrukturen auch als ein Entlastungssystem funktionierte. Dies besagt nichts über eigentliche religiöse Inhalte, stellt sie lediglich in den Zusammenhang einer Welt, die noch keine Einsicht in ihre eigenen physikalischen, biologischen und psychischen Strukturen hatte und daher unheimlich war.

Im Laufe der letzten 200 Jahre ist hier ein radikaler Wandel eingetreten. Auch in Entwicklungsländern hat sich das gesellschaftliche Bewußtsein

schon weitgehend geändert. Selbst wenn die tatsächlichen Verhältnisse noch primitiv und traditionell geblieben sind, hat sich doch überall hin das Wissen darüber verbreitet, daß auf dem Gebiet der Gesundheitspflege und in der Wirtschaft es möglich geworden ist, erhebliche Verbesserungen einzuführen und die von jeher in das Leben der Menschen hereinwirkenden Gefahren für Leib und Leben stark herabzumindern. Hiermit aber vollzieht sich eine weitere Veränderung des gesellschaftlichen Bewußtseins. Es wird nun an die Möglichkeit des Fortschritts geglaubt, und im Gegensatz zu früher werden Armut und Unterwerfung unter Herrschaftsverhältnisse nicht mehr als unabwendbar irgendwie ertragen.

Diese grundlegenden Änderungen im Weltbild und Bewußtsein der Massen sind das eigentlich Entscheidende für das heutige Verständnis der »weltlichen Welt«. Es ist zwar richtig, daß dieser Wandel nur möglich geworden ist durch die Erkenntnisse und Verfahren, die in der akademischen Welt – oft nach langer Grundlagenforschung – erarbeitet worden sind. Eine Theologie der Welt hat zwar als Adressaten primär die Gelehrten und die Gebildeten der Gegenwart, aber sie soll doch die großen Massen der Menschheit, die als mittelbare Folge neuzeitlicher Theorien und Techniken von einem traditionellen in ein progressives Bewußtsein herüberwechseln, erfassen und ihr Bewußtsein verändern.

Die Einsicht in die Folgen dieser umwälzenden Veränderungen wird allerdings durch das Schlagwort von der »*Machbarkeit der Welt*« nicht gefördert, sondern verstellt. Es hat sich herausgestellt, daß die neuen Einsichten in die Struktur der Naturkräfte, ihre weit stärkere Beherrschung und Benutzung lediglich die technischen Möglichkeiten ausgedehnt haben, nicht aber die Fähigkeit zur gesellschaftlichen Gestaltung. Im Gegenteil, die Technik hat es den Inhabern von politischer und wirtschaftlicher Macht ermöglicht, sich über jedes früher gekannte Maß hinaus in der Aufrechterhaltung ihrer Herrschaft zu sichern und immer mehr zu stärken. *Die Welt ist nicht nur machbar geworden, sondern auch zerstörbar.* Bis vor kurzem war ein solcher durch den Fortschritt der Technik herbeiführbarer, von Menschen selbst bewerkstelligter Weltuntergang unmöglich. Jetzt aber kann man dieses »Udenkbare« bedenken. Hierzu gehört auch die Möglichkeit, daß angeblich völlig abgesicherte »Verteidigungssysteme« durch Fehlhandlungen mechanisch in Gang gesetzt werden könnten und vernichtende Gegenstände auslösen.

Hiermit aber verlagert sich die Unsicherheit des Lebens von der Umwelt in die Welt der Gesellschaft, der Technik und der Geschichte. Angst

richtet sich nicht mehr auf ein übermächtiges Schicksal, das immer als Verhängnis über dem Leben lag, sondern auf die Überwältigung des Menschen durch technische und institutionelle Zusammenballungen in der Gesellschaft selbst. Weil die Supermächte so stark sind und ein »Gleichgewicht« des Schreckens (*balance of terror*) aufrechterhalten, werden Konflikte festgeschrieben wie etwa in den Teilungen Deutschlands, Koreas, Vietnams. Auch im Innern verschärfen sich die Gegensätze. Streitigkeiten zwischen Kapital und Arbeit, Studenten und Fakultäten, rassischen Minderheiten und Mehrheiten sind immer schwerer zu schlichten. Kürzlich ist dann in den Angststrukturen auch das Umweltproblem aufgetaucht, und zwar als Besorgnis, daß die Umwelt durch die Auswirkungen und Ausscheidungen der Industrie und des Verkehrs vieler ihrer Kräfte beraubt wird und damit die natürlichen Voraussetzungen des Lebens durch Vergiftung von Luft und Wasser beeinträchtigt werden.

Die immer noch wachsende Vermachtung und die aus ihr fließende Entfremdung sind das Ergebnis all dieser Entwicklungen der »weltlichen Welt«. Unter den Menschen breitet sich daher weitgehend ein Bewußtsein der Machtlosigkeit aus, das auch nicht durch Zugehörigkeit zu Massenorganisationen aufgehoben wird. Die »Konfrontationen« und Demonstrationen der jüngsten Vergangenheit sind nur ein anderer Ausdruck dieser kollektiven Impotenz. Das liegt daran, daß solche Massenergebnisse nicht beliebig oft wiederholt werden können und ihre Wirkung und die Aufmerksamkeit, die sie hervorrufen, besonders rascher Abnutzung unterliegen. Dies aber bestärkt auf lange Sicht die Haltungen der Enttäuschung und der Gleichgültigkeit, aus denen heraus dann eine Flucht in die rein passive Verbraucherhaltung stattfindet.

Hiermit aber verbleibt die Welt im Zustand der Vergesellschaftung der Angst. Eine Gesellschaft, in der Angststrukturen vorherrschen, schafft gesellschaftliche Beziehungen der *Verschließung*, *Unterdrückung* und *Ausbeutung*. Hier geschieht dann auch der Verlust eines Fortschrittgedankens, den der Marxismus mit anderen Sozialtheorien des 19. Jahrhunderts teilte. Es handelt sich um die Annahme, daß durch richtige Anordnung der wirtschaftlichen Faktoren – entweder Marktwirtschaft oder Gemeinwirtschaft – Vermachtung und Ausbeutung neutralisiert und in ihrer Wirkung aufgehoben werden könnten.

Die Welt als Geschichte des 20. Jahrhunderts hat uns eines anderen belehrt. Die neuen technischen Möglichkeiten haben die gesellschaftlichen Auswirkungen der Angst nicht beseitigt, sondern gleichsam nur auf einer höheren Stufe der Entwicklung reproduziert und verstärkt. Dies



zeigt sich besonders in dem am weitesten vorgeschrittenen westlichen Wirtschaftssystem. Vermachtung einerseits und Vermassung andererseits führen dort zur Verschließung der Menschen in getrennten Rassengemeinschaften, zur Verhärtung der Gegensätze zwischen Akademikern aller Art und den anderen, oft mit der interessanten Variante, daß die Akademiker progressiv und die anderen konservativ werden. Die technischen Mittel und die Erfordernisse der Datenverarbeitung verengen und standardisieren Fragestellungen, schaffen Leistungszwänge auf der einen und Sachzwänge auf der anderen Seite, die zur Unterdrückung wirklich freier Entscheidungsmöglichkeiten führen. Die Ausbeutung findet nicht mehr im Lohnverhältnis statt, sondern gegenüber der gesamten Verbraucherschaft, die einerseits dem Konsumzwang unterworfen wird, andererseits aber immer höhere Preise für das zahlen muß, zu dessen Anschaffung sie durch alle Druckmittel der Werbung kommandiert wird. Diese Betrachtung einer voll technisierten weltlichen Welt zeigt nur diejenige Art von Hoffnung, die sich auf immer größere Produktions- und Konsummöglichkeiten beschränkt. Es fragt sich aber, ob eine Vergesellschaftung der Hoffnung denkbar ist, die darüber hinausgeht und eine transzendente und eschatologische Ausrichtung hat.

Die Vergesellschaftung der Angst führt stets zur Mehrdeutigkeit gesellschaftlicher Verhältnisse und Beziehungen. Eine Theologie, die sich geschichtlich auffaßt, d. h. jeweils auch auf die Gesellschaft der Gegenwart Bezug nimmt, muß hier einsetzen, wenn sie überhaupt wirksam werden will. Das bedeutet aber, daß immer wieder der Versuch unternommen werden muß, eine Reduktion der Mehrdeutigkeit vorzunehmen, das Bewußtsein der Gesellschaft auf die jeweils real anstehenden Aufgaben zu richten, die Angststrukturen abzubauen und der Vergesellschaftung der Hoffnung den Weg zu bereiten. Man muß aber immer wieder fragen, ob dies ein Ziel ist, das sich innerhalb der politischen Geschichte überhaupt verwirklichen läßt.

## V. PROBLEME DER VERGESELLSCHAFTUNG DER HOFFNUNG

Es bereitet keine besonderen gedanklichen Schwierigkeiten, das Modell einer Gesellschaft zu entwerfen, in der Hoffnungsstrukturen wirksam zum Durchbruch gelangt sind. Wir können uns einen Zustand vorstellen, in dem Macht völlig unpersönlich und uneigennützig nur in dem Maße ausgeübt wird, das zur Aufrechterhaltung des Sicherheitssystems erforderlich ist. In diesem Rahmen könnte sich dann in voller Reinheit

Zweckbestimmung der Gesellschaft und Selbsterfüllung ihrer Mitglieder herausstellen. Hiermit aber würden gesellschaftliche Verhältnisse und Beziehungen eindeutig. Sie wären mit ihren Funktionen kongruent. Das Mehr, das sich immer bei Vermachtung und Zweckentfremdung herausbildet, käme in Wegfall. Da es immer nur um die Gesellschaft und innerhalb ihrer um die Sache geht, würde sich hier eine Struktur des Vertrauens und der Hoffnung eröffnen. Diese würde sich dann in der *Offenheit, Duldsamkeit* und *Gerechtigkeit* aller gesellschaftlichen Beziehungen äußern.

Offenheit in diesem Sinne bedeutet zunächst einmal Transparenz, Durchsichtigkeit und Durchlässigkeit aller gesellschaftlichen Verhältnisse. Die Dinge, das Sprechen und Verhalten der Menschen, die Handlungssysteme der einzelnen und der gesellschaftlichen Einrichtungen würden sich jeweils mit den gesellschaftlichen Aufgaben, Zwecken und Zielen decken. Es gäbe hier keinen Nebensinn, unterschwellige Bestrebungen nach individueller und sozialer Machtausweitung wären ausgeschaltet. Das aber heißt, daß hier eindeutige Verhaltensweisen, Handlungen und Geschehnisse sich ereignen können, die ihrerseits wiederum das Vertrauen in allen zwischenmenschlichen Beziehungen verstärken.

In einem anderen Sinne aber bedeutet hier auch Offenheit *Offensein* oder auch *Geöffntheit*. In dieser Hinsicht würde sie vor allem als soziale Mobilität in Erscheinung treten. Die Gesellschaft wäre zwar je nach ihrem Entwicklungsstand mehr oder weniger differenziert durch verschiedene berufliche, erzieherische, wirtschaftliche, kulturelle und politische Aufgaben und Handlungen. Aber nach dem Modellpostulat der reinen personalen und sozialen Sach- und Zweckorientierung wären diese sozialen Gliederungen und Unterteilungen nicht verfügbar zum Ausbau von *Machtpositionen*. Infolgedessen könnte hier die soziale Differenzierung sich nicht für die Errichtung von Hindernissen für die gesellschaftliche Beweglichkeit, den Austausch von Führungsgruppen und den Zugang zu ihnen mißbrauchen lassen.

Dieses Modell der Eindeutigkeit zwingt keineswegs zu der Annahme, daß es sich hier um eine Gesellschaft handeln muß, in der nur eine einzige Meinung vorherrschen kann. Eindeutigkeit besagt nur eine Übereinstimmung der gesellschaftlichen Realstruktur mit ihrer Verbalstruktur. Das bedeutet, daß, was gesagt wird, auch immer gemeint ist ohne Nebenbedeutungen und Verschleierungen. Wenn auch eine Vielfalt von Meinungen in dem Modell einer Hoffnungsstruktur durchaus systemimmanent ist, so ist andererseits die Duldsamkeit eine Voraussetzung des Bestandes.

*Duldsamkeit* im Sinne dieses Modells der Vergesellschaftung der Hoffnung bedeutet nicht einen Synkretismus der Anschauungen, in welchem das Wesentliche eines Glaubens in inhaltsleere Allgemeinheiten aufgelöst wird. Duldsamkeit in diesem Sinne setzt vielmehr Selbstvertrauen der verschiedenen Glaubensträger voraus, eine so starke Überzeugung, daß das Nebeneinander verschiedener Richtungen nicht als Bedrohung angesehen wird. Vor allem aber bedeutet dieser »Pluralismus«, daß keine Richtung zur Herausbildung von Machtpositionen mißbraucht wird. Hieraus ergibt sich die Möglichkeit einer durch Machtdenken unbeschwerten Auseinandersetzung über die Sache selbst. *Gerechtigkeit* in dieser vorgestellten Gesellschaft hätte einen materialen, nicht nur formalen Inhalt. Recht hätte zwar auch hier eine Sicherungsfunktion, aber es könnte nicht mehr der Verteidigung von privilegierten Positionen dienen. Es sei darauf hingewiesen, daß die verschiedenen Begriffsprägungen der Gerechtigkeit in der traditionellen kirchlichen Soziallehre (*iustitia socialis, commutativa, distributiva*) sich immer auf eine vorgegebene Gesellschaftsordnung bezogen, innerhalb derer diese Tugenden ausgeübt werden sollten. Sie zielten nicht auf eine Änderung der Strukturen einer Gesellschaft ab, sondern nur darauf, daß innerhalb des sozialen Gefüges, ganz gleich wie seine Struktur sei, Gerechtigkeit von einzelnen und von Machträgern ausgeübt würde.

Auch das hier entworfene Denkmodell einer Vergesellschaftung der Hoffnung bezieht sich eben nicht auf Reformen in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft, sondern auf Verhaltensweisen, die sich von Angststrukturen befreit haben. Es handelt sich also nicht darum, die Vergesellschaftung der Hoffnung auf Programme festzulegen, sondern auf eine Veränderung der zwischenmenschlichen und gesellschaftlichen Beziehungen. Das hier aufgezeigte Modell weist auf *Reduktionsprozesse* hin, insbesondere auf eine Zurückführung der Vermachtung auf jenen Grad der Machtausübung, die zur Sicherung der Vergesellschaftung jeweils notwendig ist. Hier eröffnet sich auch die Einsicht in den gesellschaftlichen Ort einer kritisch-befreienden Theologie der Welt. Sie muß immer da einsetzen, wo die Welt nicht nur weltlich, sondern auch vermachtet und deshalb verfremdet ist. Durch ihre Teilnahme an dem Reduktionsprozeß würde sie dazu beitragen, Menschen für sich selbst und für ihre Selbsterfüllung freizusetzen, sie aus Angststrukturen herauszulösen und auf den Einbruch der Hoffnung auszurichten.

Dies ist keine Sisyphusarbeit, aber sie benötigt einen langen Atem. Vergesellschaftung der Hoffnung, also deren Fortschritt *in der Ge-*

schichte und nicht nur als Erwartung einer Erlösung aus ihr und nach ihr, wäre auch ein Anliegen einer Theologie der Welt. Was diese von Ideologien unterscheidet, ist das Bewußtsein, daß »diese Welt«, ganz gleich, wie weit sie technisch, kulturell und politisch noch fortschreiten mag, letzten Endes immer nur ein Vorort der absoluten Hoffnung ist. Das aber vermindert nicht die Verpflichtung, der weltlichen Hoffnung einen immer größeren gesellschaftlichen Raum zu verschaffen zu suchen.

Welche Schwierigkeiten hier aber auftreten, kann durch eine Betrachtung der bald 200 Jahre alten Geschichte der Vereinigten Staaten gezeigt werden. Schon in der Unabhängigkeitserklärung vom 4. Juli 1776 war von dem unveräußerlichen Recht jedes Menschen auf Leben, Freiheit und Streben nach Glücklichkeit gesprochen worden (Life, Liberty and the Pursuit of Happiness). In der Verfassung, die im März 1789, also vor Ausbruch der Französischen Revolution in Kraft trat, ist in der Einführung davon die Rede, daß sie erlassen wurde, um die allgemeine Wohlfahrt zu fördern und die Segnungen der Freiheit auch für die Nachwelt zu sichern. Die Bezugnahme auf diese wohlbekannten Worte ist in unserem Zusammenhang notwendig, weil in diesen gleichsam ein Prinzip der Hoffnung ausgedrückt ist.

Tatsächlich war die Gesellschaft der Vereinigten Staaten bis vor kurzem von einem beinahe grenzenlosen Optimismus geprägt. Die Tatsache, daß die Institution der Sklaverei noch nach Annahme der Grundrechte fort dauerte, hinderte die Bürger dieser Republik nicht daran, in subjektiver Ehrlichkeit davon überzeugt zu sein, daß in Amerika eine neue Gesellschaft sich herausbilde, die auf Offenheit, Duldsamkeit und Gerechtigkeit aufgebaut sei. Diese optimistische Grundhaltung wurde noch dadurch bestärkt, daß man glaubte, durch radikale Gewaltenteilung in die drei voneinander unabhängigen öffentlichen Bereiche der Verwaltung, der Gesetzgebung und der Rechtsprechung der Vermachtung unüberschreitbare Schranken gesetzt zu haben. In der neuen Welt sollte ein Staatswesen entstehen, in dem es nicht zu den Zusammenballungen von Macht kommen würde, die man sonst fast überall beobachten kann.

In diesem Sinne wurde vom »amerikanischen Experiment« gesprochen. In dieser Vorstellung leuchtet das Bewußtsein auf, daß in dieser neuen Welt auch ein völlig neuer gesellschaftlicher Ansatz gemacht worden war. Die »Neue Welt« nahm sich ganz wörtlich als solche, nicht nur geographisch, sondern auch soziologisch und beinahe auch theologisch (God's own country). Hieraus floß ein Sendungsbewußtsein, das aller-

dings von vornherein durch die Verbindung mit puritanischer Selbstgerechtigkeit eine Richtung erhielt, die sich seit dem Präsidenten *Wilson* als verhängnisvoll erweisen sollte, weil es den Stellenwert der Geschichte unterschätzte. Bis lange nach den beiden Weltkriegen herrschte die Annahme, daß das amerikanische Gesellschafts- und Staatsmodell überall eingeführt werden könne, wenn nur die anderen Völker den Willen hätten, sich von ihrer eigenen Vergangenheit zu befreien. Dabei übersahen die Amerikaner in einer allen Nationen eigenen Betriebsblindheit, daß es gerade ihnen außerordentlich schwer fällt, sich über ihre kurze eigene Geschichte zu erheben, von den Nachwirkungen der Sklaverei, von den politischen und psychologischen Folgen des Bürgerkrieges (1861–1865) und von der Mythologie eines schrankenlosen ökonomischen Individualismus.

Es wäre völlig verfehlt, die amerikanische Tragödie der Gegenwart, das Umschlagen von Hoffnungsstrukturen in Angststrukturen, mit der Vorherrschaft eines krassen Materialismus erklären zu wollen. Die amerikanische Gesellschaft ist niemals materialistischer gewesen als irgendeine andere. Was als extremer praktischer Materialismus erschien, war vielmehr die frühzeitige Anwendung technischer und organisatorischer Mittel zum Übergang in die Massenproduktion und den Massenkonsum. Tatsächlich steht jedoch der Durchschnittsamerikaner der materialen Güterwelt unbefangener und beweglicher gegenüber als der mehr standesbewußte Europäer. So ist der Begriff »standesgemäßer Unterhalt« im amerikanischen Bereich weder übersetzbar noch vollziehbar. Es gibt lediglich Einkommensbegriffe wie »moderate« oder »well to do« und Einteilungen wie unter oder über der Armutsgrenze (*Poverty line*). Die Folgerung drängt sich auf, daß die Krise dieser Gesellschaft nicht im Materialismus als solchem liegen kann. Was sind nun die eigentlichen Ursachen dieses Schwundes an Hoffnung und Selbstvertrauen? Um sehr komplexe Vorgänge auf einen Nenner zu bringen, wählen wir das Wort »*Überspannung*«. Diese bewirkt eine perspektivistische Verkürzung von Hoffnungsstrukturen. Immer wird sofortiger Fortschritt und Erfolg erwartet. Die Amerikaner verstehen sich als ein Volk, bei dem es ständig auf wirtschaftlichem und erzieherischem Gebiet aufwärts gehen muß. Wenn auch die Gegenwart gut sein mag, so soll die Zukunft immer noch besser sein. Die Überspannung dieser Hoffnungsstruktur belastet den einzelnen sehr stark. Ideologisch wird ihm die volle Verantwortung dafür überbürdet, daß er zum Fortschritt beiträgt. Gelingt ihm dies nicht, so kann er dafür nicht die Gesellschaft, sondern nur sich selbst verantwortlich machen. Das Korrelat dieser überspannten Hoffnungsstruk-

tur ist daher ein großes Maß von psychischer Belastung jedes einzelnen Amerikaners. Er kann sich nicht wie Menschen, die in mehr traditionellen Gesellschaften aufgewachsen sind, auf sozial bedingte Grenzen seines Vorwärtstommens berufen, die sich aus Nachwirkungen von Standes- und Klassengesellschaften ergeben. Das Leistungsprinzip wird für den einzelnen hier zum Erfolgswang. Hoffnung als Haltung wird zur Herausforderung für jeden einzelnen. Sie bezieht sich nicht auf gesellschaftliche Zustände, sondern auf die Möglichkeiten des Weiterkommens für jeden in dieser auf Optimismus fixierten Gesellschaft («Erfolgswang wird zum Leistungswang»). Bleibt aber ein günstiges Ergebnis aus, dann schlägt Hoffnung in »Frustration« um, wobei es bezeichnend ist, daß dieses Wort nicht ins Deutsche oder Französische übersetzt werden kann. So fehlt auch der Sinn für Schattierungen. Die »Alles oder Nichts«-Haltung führt zu groben Vereinfachungen. Dinge werden entweder als gut oder böse beurteilt; wer nicht Freund ist, ist Feind, und es gibt entweder einen »Totalsieg« (bedingungslose Kapitulation) oder eine totale Niederlage<sup>15</sup>.

Diese Überspannung der Hoffnungsstruktur erklärt auch den Versuch, den Tod so weit wie möglich aus dem Bewußtsein auszuschalten und gleichsam unsichtbar zu machen. In der materiellen Güterwelt führt sie eine permanente Unstetigkeit ein, weil immer die Erwartung besteht, daß neue Gebrauchsgegenstände, aber auch medizinische und industrielle Apparaturen, in kürzester Zeit durch bessere ersetzt werden. Damit aber wird die Veraltung dieser Dinge künstlich beschleunigt. Der Verbrauchszwang ergibt sich dann aus der Notwendigkeit des Abstoßens all dieser Dinge und ihrer ständigen Erneuerung durch angeblich noch bessere. Hieraus ergibt sich dann wieder der Zwang, das Einkommen immer mehr zu vergrößern, wobei der paradoxe Zustand eingetreten ist, daß die Quote der Erwerbstätigen im »reichsten Land der Welt« viel höher liegt als in anderen industriell entwickelten Ländern.

Selbstverständlich war diese Verdinglichung der Hoffnung keinesfalls von den Gründern der amerikanischen Nation bewußt gewollt. Aber durch die Überspannung der Fortschrittserwartungen hat sie sich eingestellt. Die Folge ist, daß tatsächlich der Firnis dieser Hoffnungsstrukturen sehr dünn geworden ist, und daß sich unter ihm die Vergesell-

<sup>15</sup> Dies erklärt zum Beispiel auch die Schwierigkeiten, die Präsident *Nixon* hatte, die amerikanischen Truppen aus Südostasien abziehen. Tatsächlich bedeutete dies die Aufgabe der militärischen und politischen Ziele, die durch Präsident *Johnson* mit dem Großeinsatz amerikanischer Streitkräfte beabsichtigt worden war. Da aber eine solche »Niederlage« dem amerikanischen Erfolgswang widersprach, mußten die »Rückzugskanonen« der Jahre 1970 und 1971 stattfinden.

schaftung der Angst rasch ausgebreitet hat. Es gilt, aus dieser für die westliche Welt tragischen Entwicklung Folgerungen auch für eine Theologie der Hoffnung und der Welt zu ziehen. Wenn auch durchaus angenommen werden muß oder zumindest zu hoffen ist, daß die an sich noch junge amerikanische Nation aus ihrer Krise des Selbstvertrauens wieder herauskommt, so zeigt sich doch gerade an diesem Beispiel, daß die hier eingangs entwickelte Vorstellung der Unbeständigkeit jeder Gesellschaft überall zum Zuge kommt. Es gibt demnach geschichtlich keinen Zustand, in dem die sich auf die Zeitlichkeit und Unbeständigkeit jeder Gesellschaft gründende Angst vollkommen überwunden werden könnte. Die Vergesellschaftung der Hoffnung bezieht sich deshalb nicht auf einen Zustand, der einer vollen Beseitigung von Angststrukturen nachfolgt. Sie muß immer gegenwärtig angestrebt und angelegt werden. Ihr Kampf gilt der sich immer erneuernden Vermachtung, der Verstellung des gesellschaftlichen Bewußtseins und der ideologischen Überspannung, die gerade in dieser Epoche die Grundlagen der westlichen Welt erschüttern.