

SCHWARZE THEOLOGIE
VERSUS MODERNE GESELLSCHAFT

1. Von der Partnerpflicht des Widerspruches

Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen ist das entscheidende Merkmal der gegenwärtigen Epoche ökumenischer Kommunikation. Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates entstammen denkbar heterogenen Kontexten der sozialen Evolution¹. Das Schlagwort vom »raschen sozialen Umbruch«, das die Arbeit der Abteilung »Kirche und Gesellschaft« des World Council of Churches in den Jahren 1955—1966 überschrieb², erweist sich geradezu als verharmlosender Euphemismus für den Zusammenprall der Systeme und Kulturen in Nord und Süd, welcher die Einheit von Kirchen zu sprengen droht.

Indes ist Ungleichzeitigkeit, sozial gesehen, immer auch Ungleichheit. Deshalb steht die ökumenische Christenheit, wenn sie Einheit nicht nur verbal, sondern in den realen Vollzügen des sozialen Miteinanders verwirklichen will, vor der überlebensnotwendigen Frage, wie Kommunikation zwischen Ungleichen möglich werden kann. Die Bedingungen eines Dialogs sind besonders dann schwer zu erfüllen, wenn die Partner — oder Gegner — sich Traditionen verdanken, die nur mit größter Mühe, wenn überhaupt, ineinander übersetzt werden können. Dialog und Kommunikation aber bedeuten Über-setzen — und Nicht-übersetzen würde allemal Verrat bedeuten³. Wäre vielleicht diese Art Verrat der Sünde wider den Heiligen Geist gleichzusetzen?

Im Dialog, wenn er Übersetzungsversuch sein soll, kann nicht alles auf einmal gesagt werden. Ein Teil besteht darin, aufmerksam zuzuhören, zu

¹ Zu Begriff und Sache vgl. Abschnitt 2, unten, 192 ff.

² Das »rapid social change«-Programm hat in der neueren Geschichte der ökumenischen Bewegung die tiefgreifenden Antagonismen und Disparitäten zwischen den Mitgliedskirchen mitsamt ihrem jeweiligen sozialen Bezugsfeld bewußt gemacht. Vgl. Aufgaben und Möglichkeiten christlichen Handelns im raschen sozialen Umbruch (1960); Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft (1966); Appell an die Kirchen der Welt (1967); zur Vorbereitungsphase vgl. Abrecht (1961); de Vries (1961); zur Interpretation H. E. Tödt (1967), Dejung (1973), 216—364, und Wisotzki (1974).

³ Heinrich (1964), 113.

lernen, das Gelernte mit Eigenem zu verbinden und weiterzusagen⁴. Ein anderer Teil des Übersetzens aber erfordert, die eigene Geschichte, die Resultate des eigenen Lernens und der eigenen Erfahrung zur Geltung zu bringen, und zwar dergestalt, daß man im Horizont der eigenen Geschichte zu reformulieren versucht, was man von den Thesen und Fragen des Partners zu verstehen meint. Sich dem Sog der fremden Position gänzlich zu überlassen oder, was wahrlich schlimm wäre, sich ihr gar in falsch verstandener, wenn auch gut gemeinter Wiedergutmachungsabsicht anzupassen oder zu unterwerfen, würde den Partner gerade des Widerstandes und Widerspruches berauben, den man ihm, aber auch sich selber schuldig ist. Wer nämlich seine Geschichte vergißt oder verdrängt, ist dazu verurteilt, sie neu zu durchleben. Und wer seine Geschichte nicht verantworten will, ist schwerlich fähig, in einen sachgerechten Dialog einzutreten. Wenn, was ja durchaus möglich ist, in den künftigen ökumenischen Auseinandersetzungen die Tradition des alten europäischen theologisch-philosophischen Denkstils äußerst gefährdet, wenn nicht zum Untergang verurteilt ist, dann sollte man sich diesem Prozeß mit klarem Bewußtsein aussetzen.

In diesem Sinne versuchen die folgenden Überlegungen, in den Dialog mit Buthezi derart einzutreten, daß einige seiner Grundbegriffe in Kontakt gebracht werden mit Thesen und Hypothesen abendländischen, besonders sozialwissenschaftlichen Denkens. Es sollen Argumente für die These beigebracht werden, daß die Dritte Welt längst, wenn auch gegen ihren Willen oder jedenfalls, ohne gefragt zu sein, einbezogen ist in den okzidentalen Rationalisierungsprozeß⁵.

In gewiß modifizierter Form, so lautet die Prognose, wird das Christentum der Dritten Welt Metamorphosen zu durchlaufen haben, für deren Abfolge das alte Europa Jahrhunderte Zeit hatte. Ein ähnlicher Prozeß ist in den Ländern der Dritten Welt in unerhört beschleunigtem Tempo angelaufen; niemand kann heute sagen, welches Resultat die Interferenz dieser verschiedenen Tempi am Ende — am Ende? — haben wird.

Es versteht sich, daß damit nicht von der hohen Warte Europas geurteilt und mithin Begriffsimperialismus⁶ getrieben werden soll. Der heute wirk-

⁴ Dieses Merkmal charakterisiert besonders den Beitrag von I. Tödt in diesem Band, unten, 214 ff.

⁵ Vgl. zu diesem Begriff Max Webers: unten, 193 f.; auch Abschnitt 4, 199 ff.

⁶ Vgl. Buthelezi's analoge Kritik an Tempels, oben, 114, 123. — Den Vorwurf des Begriffsimperialismus gegenüber der an Weber locker orientierten Theorie sozialer Evolution von Niklas Luhmann erhebt auch Willms (1973), 76, ohne freilich das Recht zu einer derartigen Argumentation mit Gründen bestreiten zu können.

same politische und ökonomische Imperialismus⁷ ist ohnehin auf klare Begriffe nicht angewiesen, sondern hat sie eher zu fürchten. Vielmehr soll lediglich versuchsweise gefragt werden, ob nicht durch Vorstellungen und Begriffe der europäischen Tradition gegenwärtige Entwicklungen plausibel *interpretiert* werden können. Diesen Versuch allerdings, so meine ich, ist man dem Dialogpartner schuldig.

Zu diesem Zweck wird im Folgenden zunächst in Grundzügen eine Theorie der sozialen Evolution referiert (Punkt 2); sodann versuche ich, einige soziologische Beobachtungen Manas Buthelezis in diesem Rahmen zu interpretieren (3). Überlegungen zu einer möglichen Frage nach Recht und Unrecht des okzidentalisierten Rationalisierungsprozesses schließen sich an (4), wobei versucht wird, hinsichtlich der Fragen von Macht und Autonomie eigene Intentionen zu konkretisieren (5). Zum Schluß deute ich einige Konsequenzen für eine ökumenische Sozialethik an, die möglicherweise den Anfragen und dem Anspruch Buthelezis gerecht werden könnte (6).

2. Zur Theorie der sozialen Evolution

Der soziale Kontext, in welchem Schwarze Theologie entwickelt und gelehrt wird, ist nicht die Wirklichkeit der nordatlantischen modernen Gesellschaft, aber von den Beziehungen zu den Strukturen, welche in dieser herrschen, bestimmt. Die theoretische Erfassung dieses Sachverhaltes, besonders wenn man auf seine Entstehungsgeschichte blickt, ist außerordentlich schwierig; denn letztlich verlangt eine Bestimmung der Interaktionsformen zwischen Gesellschaften verschiedener Entwicklungsstufen vorweg eine begründete Einführung von Maßstäben oder Beurteilungsgesichtspunkten für dasjenige, was als »Entwicklung« gelten soll.

Teleologisch-normative Annahmen beispielsweise hinsichtlich einer Entwicklung der entstehenden Weltgesellschaft⁸ zu dem Ziel einer globalen Industriestruktur nach dem Vorbild der »weißen« Zivilisation stoßen ja gerade auf Widerspruch und werden als *petitio principii* westlicher Herrschaftsansprüche kritisiert, welche sich in das Gewand scheinbar wertfreier wissenschaftlicher Analysen kleiden. Umgekehrt ist man aber ohne Annahmen über die Wahrscheinlichkeit von Entwicklungslinien und die Angabe eines in heuristischer Absicht eingenommenen

⁷ Galtung (1972) unterscheidet fünf Typen von Imperialismus (ökonomisch, politisch, militärisch, kommunikationsbezogen und kulturell) in der Absicht, von monokausalen Diagnosen und Therapien wegzuführen (55—61). Erst wer in der Lage ist, den Zusammenhang politisch-ökonomischer und kultureller Abhängigkeit »durchzu analysieren« (Houtart, oben, 179 und 188 f.), wird zu ihrer Überwindung etwas beitragen.

⁸ Vgl. Luhmann (1970 a).

Beobachtungsstandpunktes gezwungen, sich mit der heterogenen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, so wie sie sind, zu begnügen⁹. Was hier Beobachtungsstandpunkt genannt wird, heißt bei Max Weber »Wertidee«¹⁰ oder »Wertbeziehung«¹¹ und bezeichnet eine Selektions- und Zurechnungsregel, welche ihrerseits der Kritik unterworfen werden kann. Ohne derartige Zurechnungsschemata wäre eine sinnvolle Rede von »Entwicklung« schwerlich möglich.

Für unseren Zusammenhang ist aufschlußreich, daß unter den Gesellschaftstheoretikern sowohl marxistischer wie »bürgerlicher« Provenienz, die an Fragen gesellschaftlicher Entwicklung — oder, wie hier zusammenfassend gesagt werden soll, sozialer Evolution — arbeiten, einigen der bedeutendsten folgendes gemeinsam ist: sie suchen von spezifischen gegenwärtig strukturbestimmenden Elementen der Gesellschaft her deren Genesis zu erfassen¹² und orientieren sich damit allesamt an Hegels Bestimmung »Großer Theorie«, ihre Zeit in Gedanken gefaßt zu sein. Als derartige Elemente gelten (1) auf ökonomischer Ebene die privat- oder staatskapitalistische Form der Warenproduktion mitsamt der Ausbildung der Arbeitsteilung, des Geldwesens, entsprechender Rechtsformen und dergleichen mehr, (2) auf politischer Ebene die Ausdifferenzierung eines politischen Systems (*qua* »Staat«) mit dem Merkmal des als legitim geltenden Gewaltmonopols, (3) auf kultureller Ebene die Entschränkung der Hochreligionen zugunsten der Ausbildung und Geltung (zumindest potentiell) universalistischer Moralen sowie (4) auf familiärer Ebene die Auflösung sippen- und stammbbezogener Identitäten durch bestimmte Formen der Individualisierung. Impliziert ist, unerachtet der tiefgreifenden Differenzen¹³, fast immer die Vorstellung einer Entwicklung von segmentär zu funktional differenzierten Sozialordnungen, das heißt von relativ autonomen, mehr oder weniger parallel gebauten gesellschaftlichen Einheiten zu einem umgreifenden Interdependenzzusammenhang. Marx sowie in modifizierter Form Habermas betrachten die Entfaltung der Produktivkräfte als Grundlage *sozialer Evolution*, Weber verlieh ihr das Etikett der okzidental *Rationalisierung*, und Luhmann sieht einen Prozeß der *Steigerung von Komplexität*. In jedem Falle wird angenommen, daß die allgemeine Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise eine *differentia specifica* dessen ist, was man als »moderne Gesellschaft« oder wie immer bezeichnet und primär in sachlicher, weniger in zeitlicher Hinsicht unterscheidet von anderen Gesellschaftsformen, die nämlich ihrer *Struktur*, nicht ihrer Stellung in der zeitlichen Abfolge wegen

⁹ Vgl. Weber (1968), 275.

¹⁰ Weber (1968), 180.

¹¹ Z. B. Weber (1968), 213. Vgl. auch Hufnagel (1971), 210 ff.; Habermas (1965), 76 ff., Habermas (1967), 16 ff. Den Gegensatz von Habermas zu Weber bildet m. E. der bewußte *Verzicht* Webers, vgl. (1968), 214, auf eine intentional zu erreichende Einheit möglicher Wertbeziehungen, wogegen Habermas, vgl. (1965), 77, hier fälschlich eine geheime, letztlich *unbewußte* Geschichtsphilosophie vermutet.

¹² Vgl. z. B. Marx, Grundrisse (1953), 26 ff.; Weber (1969), 9 ff.; Habermas/Luhmann (1971), 270—290 und 361—377; Luhmann (1970 a); Habermas (1974), 34—41.

¹³ Vgl. aber immerhin Weber (1968), 205. Zum Verhältnis Marx—Weber auch Mommsen (1974), 144 ff. sowie 102 ff. zu Webers leidenschaftlicher Kritik an Kulturstufentheorien.

als vormodern beziehungsweise vorkapitalistisch aufzufassen sind¹⁴. Wenn beispielsweise Niklas Luhmann von »evolutionären Errungenschaften« spricht¹⁵, so meint er damit in einem nicht moralisch oder teleologisch wertenden Sinne die Stabilisierung eines »höheren« Niveaus gesellschaftlicher Komplexität, welches sich vor allem durch einen im Vergleich zu anderen Niveaus größeren Horizont nutzbarer Möglichkeiten auszeichnet. Ähnlich hatte schon Max Weber mit dem Stichwort des okzidental Rationalisierungsprozesses¹⁶ auf Merkmale wie bürokratische Organisationsformen, rentabilitäts- und profitorientierte Wirtschaftsform, Rechenhaftigkeit der Lebensführung und so fort, kurz: auf die fortschrei-

¹⁴ Weber und Luhmann ist übrigens der Versuch gemeinsam, vom Begriff der sozialen Evolution beziehungsweise der Entwicklung die Vorstellung eines damit verbundenen Fortschritts fernzuhalten; schon Ernst Troeltsch hat dies an Weber kritisiert. Vgl. dazu die Hinweise bei Hufnagel (1971), 143 und 159 (mit Anmerkung); Bosse (1970 a), 62 mit Anmerkung 18; Mommsen (1974), 105. Vgl. auch Weber (1968), 33 mit Anmerkung 2; bei Luhmann besonders (1970 b), 150 ff. — Meines Erachtens ist es deshalb kein Zufall, daß der *terminus a quo* kapitalistischer Gesellschaftsformen verschieden bestimmt wird, weil es sich jeweils um einen (relativ) zeitunabhängigen Strukturvergleich handelt. Ich selbst sehe, was hier freilich nicht näher begründet werden kann, einen ungefähren *terminus a quo kapitalistischer Gesellschaftsformationen* nicht, wie Max Weber, im »Geist des Protestantismus« oder, wie Karl Marx, in der Trennung von Produzent und Produktionsmitteln im frühneuzeitlichen England, sondern möchte eher die Epochenchwelle im Spätmittelalter ansetzen: An der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert werden schon alle denkerischen, politischen und (wenn auch noch in geringerem Maße) sozialen Voraussetzungen für die allgemeine Durchsetzung des Kapitalismus bereitgestellt. Der (natürlich differenzierter zu betrachtende) Denkstil des Nominalismus öffnet abstrakt ungeahnte soziale Kontingenzen. Die Positivierung des Rechts beginnt, vgl. Stratenwerth (1951); Welzel (1962), 66—81. Recht und Gesetzgebung werden denkerisch und *de facto* differenziert, vgl. besonders Gagner (1960); auch Krause (1958). Die politische emanzipiert sich von der religiösen Autorität und Souveränität, vgl. Kölmel (1970), besonders 517—552 (zu Marsilius von Padua und Ockham); Miethke (1969). Nach der Durchlöcherung und letztlich Aufhebung des kanonistischen Zinsverbotes — vgl. Knoll (1933); Weinzierl (1936), besonders 54—99 und 170—175; Weber (1966) — und der Verurteilung der Franziskaner im Armutsstreit, vgl. Lambert (1961), ist die Bahn frei für das künftige Medium gesellschaftlicher Integration: *das Geld*. Vgl. auch Luhmann (1972 a). Geld, so freilich ist zu präzisieren, *als Kapital*.

¹⁵ Derartige »Errungenschaften« sieht Luhmann in der »Stabilisierung politischer Legitimität unabhängig von Blutsverwandtschaft, in der Institution des Marktes und im Geldwesen, in der Abstraktion von Rechtsprogrammen und Rechtsbegriffen, schließlich in der Positivierung des Rechts, in der Anerkennung von Liebe als Ehegrundlage, in der Institutionalisierung von Theorie als Gegenstand begriffsbildender und -prüfender Arbeit, in der Erfindung und Verbreitung von formaler Organisation als Prinzip der Systembildung«, Luhmann (1970 b), 151. Vgl. auch Parsons (1966).

¹⁶ Vgl. aus der neueren Literatur besonders Marcuse (1965); Abramowski (1966); Adams (1968); Eisenstadt (1971); Dux (1971); Seyfarth/Sprondel (1973); Heintz (1973).

tende Unterwerfung aller Lebensvollzüge unter die Regeln des Zweck/Mittel-Denkens als eine umgreifende *quantification de la vie* hingewiesen.

Für den Dialog mit Buthelezi erscheint mir wichtig, daß auch ein führender Theoretiker der Dritten Welt wie Samir Amin¹⁷ die Genesis der sozialen Evolution von ihren Resultaten her bestimmt. Er hat die Merkmale vormoderner Gesellschaftsformationen wie folgt bestimmt:

»Alle vorkapitalistischen Gesellschaften kombinieren die gleichen Elemente und sind durch folgende Merkmale bestimmt: (1) die Vorherrschaft entweder einer gemeinschaftlichen oder einer tributgebundenen Produktionsweise; (2) die Existenz von Ware-Geld-Beziehungen in begrenzten Bereichen; (3) die Existenz von Fernhandelsbeziehungen. Falls es keine feudale Produktionsweise gibt oder diese nur in Rudimenten besteht und falls im Inneren der Gesellschaft einfache Ware-Geld-Beziehungen fehlen oder nur ansatzweise vorhanden sind, nennen wir die Gesellschaftsformation »afrikanisch«. Sie ist reduziert auf die Kombination einer gemeinschaftlichen Produktionsweise oder einer wenig entwickelten tributgebundenen Produktionsweise mit Fernhandelsbeziehungen.«

Will man konkrete Gesellschaftsformationen untersuchen, so muß die Frage beantwortet werden, welche der (in der Regel) miteinander verknüpften Produktionsweisen dominant ist und wie die Art der Verknüpfung beschaffen ist. Während unter der Vorherrschaft der kapitalistischen Produktionsweise »alle Produkte Waren« sind, soll gelten, daß »früher nur die Produkte Warenform annehmen konnten, die dem Mehrprodukt angehörten. In allen vorkapitalistischen Produktionsweisen sind die Subsistenzmittel nicht Gegenstand von Tauschbeziehungen . . ., das Mehrprodukt ist häufig Gegenstand einer nicht warenförmigen Zirkulation (Tribut, Naturalrente). Dazu kommt, daß vorkapitalistische Gesellschaftsformationen durch eine stabile Koexistenz verschiedener Produktionsweisen gekennzeichnet sind, die miteinander verknüpft und hierarchisiert sind; die kapitalistische Produktionsweise tendiert jedoch dazu, ausschließliche Produktionsweise zu werden und die anderen zu zerstören.« Marx hat dieses Dominantwerden der kapitalistischen Produktionsweise als ursprüngliche Akkumulation am Beispiel Englands näher beschrieben¹⁸.

Während nun aber in Europa diese Produktionsweise erst in einem langwierigen Prozeß sich durchsetzte, und zwar aus immanenten Momenten der Gesellschaft, hat die koloniale Expansion der nordatlantischen Staaten in der Dritten Welt den Kapitalismus geradezu überfallartig dominant werden lassen¹⁹. Dafür gibt es keine historischen Analogien. Buthe-

¹⁷ Amin (1975); die folgenden Zitate: 14 und 18. – Amins großer Essay ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil er die erste umfassende Theorie der Genesis des Kapitalismus gibt, die entgegen Weber oder Marx nicht europazentriert ist — freilich dazu sich in glänzender Weise Marx'scher Kategorien bedienend. Demgegenüber bleibt bei Ribeiro (1971), der ähnliche Intentionen verfolgt, die jeweilige Form der Produktionsweise viel zu unbestimmt.

¹⁸ Marx, Das Kapital, Band I (MEW 23), 741—791.

¹⁹ »Der Westen ist der Träger der Weltgeschichte des modernen Zeitalters«, schreibt der Inder M. M. Thomas (1948), 84, der wohl wie kein anderer innerhalb der ökumenischen Bewegung den Entwicklungskonflikt zum Thema seines Lebenswerkes gemacht hat; vgl. auch dazu seinen Beitrag in Genf 1966: Thomas (1967); näher dazu Dejung (1973), 337 ff.

lezi muß deshalb seine Theologie unter Bedingungen entwickeln, als wäre Henry Ford ein Zeitgenosse des Jesus von Nazareth. Nicht einmal die vermittelnde Rolle orientalischer Großreiche und monotheistisch-universaler Hochreligionen steht dazwischen²⁰. Deshalb ist Christentum unter (post-)kolonialen Bedingungen welthistorisch letztlich analogielos. Völlig verschiedene Stufen beziehungsweise Phasen der sozialen Evolution sind in der Gegenwart miteinander verschränkt. Darin liegen einerseits die Grenzen einer Übertragbarkeit von Bestimmungen der abendländischen sozialen Evolution²¹ auf andere Kontinente beschlossen; andererseits verlangt diese Verschränkung eine notwendigerweise hypothetisch bleibende Besinnung darauf, ob und wie weit die okzidentalen Kräfte und Erfahrungen auch den Weg der Dritten Welt bestimmen.

3. Soziale Differenzierung bei Buthelezi

Bei der Lektüre von Texten Schwarzer Theologie²² oder Afrikanischer Theologie²³ drängt sich leicht eine Analogie auf: das Christentum in Afrika wird begründet und besinnt, organisiert und entfaltet sich in der Auseinandersetzung mit Formen des Soziallebens, die Ähnlichkeit haben mit denjenigen Strukturen, in welchen das Volk Israel, aber auch die Urchristenheit²⁴ ihre Identität — was immer das sei²⁵ — gewann. Manas Buthelezi's Darstellung der familiären Funktionen, der Bedeutung der Ar-

²⁰ Sie gelten z. B. bei Weber, Habermas und Luhmann in diesem Prozeß als wichtig; vgl. Habermas/Luhmann (1971), 285 f.; Habermas (1974).

²¹ Für eine Deutung im Sinne eines abnehmenden äußeren Zwanges und stärkeren Triebverzichts vgl. immer noch: Elias (1969).

²² Vor allem Moore (1973); Sundermeier (1973); Becken (1973 a) — dazu Dejung (1974); siehe auch Evangelische Theologie, 34, 1974, 1—95 (zu Cone).

²³ Vgl. Mbiti (1969); Dickson/Ellingworth (1969).

²⁴ Zum Urchristentum vgl. Troeltsch (1912), 1—83; Judge (1964); Theißen (1975).

²⁵ In psychoanalytischer — Erikson (1966) — und soziologischer Sicht — Krappmann (1971); Habermas (1974), 25—33 — wird Identität als *Relationsbegriff* gefaßt; damit macht sich der *selektive* Charakter von Identität geltend, das heißt ihre Konstitution durch Auswahl — aktiv oder passiv — aus einem umgreifenderen Möglichkeitshorizont. Eine Übertragung des Begriffs in religionsgeschichtliche Zusammenhänge bleibt aber problematisch: gewiß ist seit Alt (1959; zuerst 1929) exegetischer *commonsense*, daß der Gott Israels in Rezeption und Kritik vorhandener Gottesvorstellungen überlieferungsgeschichtlich mächtig wurde, aber das Bewußtsein der Selektivität, das heißt der Kontingenz dieser Identität ist sekundär. Deshalb darf man vermuten, daß Religionskritik abhängig ist vom Reflexivwerden einer Identität als Selektivität — ohne Kontingenz keine Kritik.

beit oder der Polygamie beziehungsweise Polygynie im vorkolonialen und frühkolonialen Afrika enthält, abstrahierend zusammengefaßt, entscheidende Merkmale vormoderner Gesellschaftsformen. Statt »vormodern« könnte man auch »vorkapitalistisch« sagen. Auch wenn die Verschränkung äußerst heterogener Stadien der sozialen Evolution im Großen prinzipiell historisch analogielos ist, kann gleichwohl gefragt werden, ob es nicht im Detail Parallelen gibt zwischen der abendländischen Entwicklung des Christentums vom Stadium des sozial sehr undifferenziert organisierten Urchristentums bis zum neuzeitlichen Christentum und den Herausforderungen, denen sich afrikanische Christen in ihrer durch und durch kapitalistisch geprägten Umwelt gegenübersehen.

3.1 Das frühe Urchristentum gehört, sozial gesehen, primär in die Kategorie von *Kleingruppen*, die ihre Reproduktion überwiegend wenn nicht autark, so doch in völlig überschaubaren Sozialbeziehungen sichern konnten. Basis der antiken Ökonomie war der dörflich eingebundene Oikos, der familiär begrenzt war, wobei Sklaven zu seinem Bestand an Sachen rechnen²⁶. Ein Mehrprodukt²⁷, in Form von Steuern als Tribut abzuführen, war gering. Statt dynamischer Expansion herrschte eine relativ statisch-stabile Form der Reproduktion. Vorchristlich-jüdische Weisheitsliteratur lehrt, daß die sozialen Erfahrungen, die die Erhaltung und Steuerung dieses Oikos ermöglichten, relativ konstant, gut überlieferbar und von kurzen Zeithorizonten beziehungsweise der Vorstellung der Gleichförmigkeit der Ereignisse geprägt waren²⁸.

Die Interaktionsformen innerhalb dieses Gesellschaftstypes sind in der Regel durch unmittelbare *face-to-face*-Kontakte bestimmt²⁹, deren Selektivität kaum bewußt sein dürfte. Recht und Moral bilden unter derartigen Voraussetzungen vermutlich in allen Kulturen eine kompakte Einheit.

In dieser Perspektive gelesen, könnte man Buthelezis Darstellung der »normalen« sozialen Daseinslage, wie der Schwarze sie erfahren hat, bevor die Überformung durch weißen Kolonialismus das Absurde zum Normalen werden ließ, verstehen als eine Analogie zur Lage des Spätjudentums oder Urchristentums. »Ehe Europa nach Afrika kam, stand Afrika still!«³⁰

3.2 *Arbeit* ist unter derartigen Bedingungen immer konkret; wer arbeitet (es sei denn als Sklave, das heißt als Sache), erzeugt mit den eigenen Produktionsmitteln sein eigenes brauchbares Produkt. Konkrete Arbeit bedeutet nicht, daß die Produkte einfach und undifferenziert wären im Gegensatz zur Vielfalt der kapitalistisch produzierten Waren — im Gegenteil: das selbst hergestellte, dem eigenen oder fremden Gebrauch dienende Resultat der Arbeit ist sehr differenziert und von spezifischer, seiner konkreten Verwendung entsprechender ästhetischer Qua-

²⁶ Vgl. Aristoteles, Pol. 1252 b 9 ff.

²⁷ Zum Begriff vgl. Marx, Kapital I (MEW 23), 243 f.

²⁸ Vgl. von Rad (1970), 153—181.

²⁹ Vgl. auch Luhmann (1972 b), der »Anwesenheit« (52) zum Definitionsmerkmal einfacher Sozialsysteme erhebt, ohne jedoch historisch zu differenzieren.

³⁰ Oben, 121.

lität. Für Buthelezi ist die »Würde« auch des Produkts bedingt durch die Liebe, die sein Produzent zum Wohle des Nutznießers daran gewendet hat ³¹.

3.3 Der Reichtum dieser Gesellschaftsformation erscheint als natürlich. Er resultiert aus dem Zusammenspiel der natürlichen Gaben des Bodens und der Tierwelt mit dem natürlichen Vermögen des Menschen zur Aneignung und Bearbeitung und wird als *Gabe* oder Geschenk der Schöpfung erfahren. An die Darstellung der »Mutter Erde« auf der Ara Pacis des Augustus, auf der die Fülle der natürlichen Reichtümer erscheint, erinnert gewiß nicht zufällig Buthelezis Vorstellung der »Ökonomie Gottes« ³²: Schöpfung ist jene göttliche Sphäre, »wohin Gott den Menschen gestellt hat, um die lebenserhaltenden Gaben zu empfangen, das heißt, die Sphäre der Ökonomie Gottes« ³³. Gabe, nicht Leistung ist die soziale Grunderfahrung in der bearbeitenden Aneignung der Natur.

3.4 Unter diesen Bedingungen ist keine Erfahrung des *Humanum* denkbar und sinnvoll, die orientiert wäre am solitären Ich. Buthelezi selbst verweist auf die frappierende Übereinstimmung afrikanischer Selbsterfahrung mit dem alttestamentlichen Vorstellungskomplex der »Corporate Personality« ³⁴ oder der paulinischen Leib-Vorstellung ³⁵, denen die neuzeitliche Individualisierung und Subjektivierung gänzlich fremd ist ³⁶. Die sozialen Verhaltensweisen sind spezifisch rollengebunden und unspezifisch ichbezogen; Geburt und Tod sind Durchgangsstufen ³⁷, nicht absolute Schranken des Selbstseins.

3.5 Über diese Einzelzüge hinaus, die allerdings auch noch religionssoziologischer und historischer Differenzierung bedürften ³⁸, halte ich für entscheidend, daß es sich durchweg um Merkmale der sozialen *Binnenstruktur* handelt, während die Art der Beziehungen zur Umwelt (benachbarte politisch-soziale Einheiten, Fernhandel) nur von marginaler Bedeutung ist. Dominant ist die Form der *innergesellschaftlichen* Sozialbeziehungen, so daß ihre historische Analogisierbarkeit nur in geringem Maße dadurch eingeschränkt ist, ob und in welcher Form die Umwelt auf der Basis beispielsweise von Stammesordnungen (Afrika) oder zentral regierten Großreichen (Vorderasien, Ägypten) organisiert ist, solange nicht die Produktionsweise der Großreiche selbst die Grenzen übergreift.

3.6 In jeder dieser Hinsichten hat die abendländische Entwicklung das vorneuzeitliche Muster transzendiert — freilich gerade aufgrund von Impulsen, die sich

³¹ Oben, 88.

³² Oben, 75, 81 und öfter.

³³ Oben, 93. Für Buthelezi ist auch Produzieren Gabe, »gegebene Notwendigkeit, beizutragen zum Lebensunterhalt«, 86.

³⁴ Zu ähnlichen Vorstellungen im asiatischen Raum vgl. Gebser (1962), 33—46.

³⁵ Vgl. Käsemann (1933); Käsemann (1960), 29: »Der Christusleib ist der Herrschaftsbereich, in den wir mit unseren Leibern einbezogen und zu leiblichem, das heißt totalem, all unsere Beziehungen zur Welt umspannenden Dienste verpflichtet werden.« Siehe auch das Käsemann-Zitat bei Becken, oben, 172, Anmerkung 43.

³⁶ Oben, 85, 101.

³⁷ Gebser (1962), 47—58, ist als Analogie zu lesen.

³⁸ Vgl. etwa am Beispiel Sri Lankas: Houtart (1974).

aus der Christentumsgeschichte selbst entfaltet haben. So hat sich das Urchristentum für antike Verhältnisse unwahrscheinlich schnell und konsequent *literarisiert* und mit der Adaption der griechischen Sprache³⁹ in atemberaubender Weise einen Prozeß der Selbstabstraktion eröffnet, der zwar einen gewissen Abschluß mit der altkirchlichen konziliaren Dogmenbildung erreichte, aber zugleich mit diesem »Resultat« eine bis heute nicht erlahmte Spannung provoziert. Buthelezi's Hinweis auf den Charakter des Christentums als einer »Buchreligion«⁴⁰ läßt demgegenüber die produktiven Momente dieses Prozesses unbestimmt⁴¹.

4. Recht und Unrecht des okzidentalen Rationalisierungsprozesses

Oder ist diese Produktivität ein eitler Schein? Es ist nicht über den Anteil zu streiten, den das Christentum an der Differenzierung der antiken Sozialordnung hatte; daß es daran entscheidend beteiligt war, steht außer Frage. Gewiß ist auch zuzugeben, daß Differenzierungen auf der einen Seite — zum Beispiel in der Zerstörung der antiken politischen Religion und der dadurch möglichen Trennung von religiös oder politisch gegründeter Macht — *Entdifferenzierungen* auf anderen Gebieten gegenüberstanden, etwa hinsichtlich der Vielfalt organisierter Grenzbeziehungen an den Rändern des Römischen Reiches. Aber der Begriff der produktiven Differenzierung ist nicht teleologisch oder wertend gemeint, sondern soll analytisch den oben skizzierten Tatbestand beschreiben, daß in modernen Gesellschaften die Sphären von Familie, Religion, Arbeit und Politik auseinandertreten und als Subsysteme der Gesellschaft so organisiert wer-

³⁹ Hengel (1975) hat mit beachtlichen Gründen und Belegen als »missing link« auf dem Weg des Urchristentums von Jesus zu Paulus jüdische Diaspora-Heimkehrer identifiziert, die die griechische Sprache in der frühen Gemeinde in Jerusalem allgemein zur Geltung brachten. — Eine Parallele: Südafrikanische Schwarze — auch wenn sie in ihren Gemeinden auf Zulu (wie Buthelezi) oder Afrikaans (wie Boesak) predigen — wählen Englisch als Sprache für ihre Theologie um der ökumenischen Verständigung willen.

⁴⁰ Oben, 72.

⁴¹ Vgl. aber Boesak, oben, 145. — Richtig ist natürlich, gerade im Blick auf die Ergebnisse formgeschichtlicher Exegese, daß darüber der Rang mündlicher Überlieferung nicht verkannt werden darf. Zum Grundsätzlichen vergleiche man die Hinweise Schleiermachers zum Verhältnis Rede — Sprache und Rede — Schrift, soweit diese Gegenstand der Lehre vom Verstehen sind: Hermeneutik (Hrsg. Kimmeler 1959), 80 f. und 130 f. Schleiermacher hat in diesem Zusammenhang unübertrefflich die *Grenze* eines jeden Übersetzungsversuches, wie ihn auch vorliegender Band repräsentiert, charakterisiert: letztlich komme es für das Verstehen an auf »die Art wie sich die Gedanken aus dem gemeinsamen Leben entwickeln«, 131. — Zur Stellung von Schrift-Kulturen in der sozialen Evolution vgl. auch Parsons (1966), 26 ff.

den, daß sie zwar in funktionaler Interdependenz, aber gleichzeitig struktureller Distanz stehen — der Herrscher muß nicht mehr religiös legitimiert werden, und die Arbeit wird vom familien- und sippenbezogenen Gebrauchszusammenhang abstrahiert⁴². Doch ist dieser Prozeß, auch wenn seine Beschreibung mit Ausdrücken wie »Rationalisierung« und Partikeln wie »noch«, »nicht mehr« und dergleichen eine zeitliche Gerichtetheit und möglicherweise Unumkehrbarkeit suggeriert, von tiefgreifenden Ambivalenzen bestimmt, die erkannt werden müssen, bevor sie mit Verstand akzeptiert — oder negiert — werden können.

Zwei dieser Ambivalenzen (*Produktion/Arbeit* sowie *Subjektivität*) seien kurz erläutert, bevor noch einmal ihre zeitliche Verschränkung thematisiert wird.

4.1 »Die Gleichgültigkeit gegen eine bestimmte Art der Arbeit«, so beschreibt Marx einen wesentlichen Aspekt des okzidentalen Rationalisierungsprozesses in ökonomischer Hinsicht, »setzt eine sehr entwickelte Totalität wirklicher Arbeitsarten voraus, von denen keine mehr die alles beherrschende ist . . . Die Gleichgültigkeit gegen die bestimmte Arbeit entspricht einer Gesellschaftsform, worin die Individuen mit Leichtigkeit aus einer Arbeit in die andere übergehen und die bestimmte Art der Arbeit ihnen zufällig, daher gleichgültig ist«⁴³. Abstrakte Arbeit als Leistungsvermögen, gesellschaftlichen Reichtum ohne Rücksicht auf die Möglichkeiten des lebendig-konkreten Gebrauchs der Produkte zu erzeugen, hat einerseits dazu verholfen, die Bande *persönlicher* Abhängigkeit zu durchschneiden, um dafür die *sachliche* Abhängigkeit von den bestimmenden Mächten der kapitalistischen Produktionsweise heraufzuführen. Aber Marx selbst hat umgekehrt gewarnt: »Was jedes einzelne Individuum im Geld besitzt, ist die allgemeine Tauschfähigkeit, wodurch er seinen Anteil an den gesellschaftlichen Produkten für sich nach Belieben auf seine Faust bestimmt. Jedes Individuum besitzt die gesellschaftliche Macht in seiner Tasche unter der Form einer Sache. Raubt der Sache diese gesellschaftliche Macht, und ihr müßt diese Macht unmittelbar der Person über die Person geben. Ohne das Geld also keine industrielle Entwicklung möglich.« Marx hat wie kaum ein anderer die emanzipative Seite des Kapitalismus analysiert und gefeiert: die Überwindung feudaler Abhängigkeiten und die reiche Entfaltung der menschlichen Produktivität waren ihm unbezweifelbare Fortschritte nicht nur im Bewußtsein, sondern in der realen Möglichkeit menschlicher Freiheit⁴⁴. Aber diese Möglichkeit ist zugleich negiert: nicht wird produziert für den konkreten Bedarf des Produzenten, vielmehr ist

⁴² Vgl. hier oben, 193.

⁴³ Marx, Grundrisse (1953), 25. Vgl. schon Hegel, Philosophie des Rechts, § 243. — Zu Arbeit in Südafrika Buthelezi, oben, 89—92.

⁴⁴ Das Zitat: Marx, Grundrisse (1953), 986 f. Gegenüber Kapitalismus-Kritikern nicht nur aus der Dritten Welt ist deshalb darauf zu insistieren, daß eine Marx-inspirierte Kritik der gegenwärtigen Weltwirtschaftsordnung auch deren begrenzte Affirmation enthalten muß, wenn die Berufung auf Marx nicht leer sein soll. Problematisch sind natürlich Bedingungen und Grenzen dieser Affirmation. Im Bereich der ökumenischen Bewegung ist diese Frage wohl am weitesten von M. M. Thomas vorangetrieben worden, vgl. besonders Thomas (1967).

die konkrete Form des Produkts gleichgültig für den, der seine lebendige Arbeitskraft daran gewendet hat, weil er nicht für sich oder lebendige Menschen mit ihren besonderen Bedürfnissen, sondern für den Markt produziert hat, genauer zum Zwecke der Vermehrung des Kapitals, welches die lebendige Arbeit als Mittel sich unterwirft⁴⁵. Die Ambivalenz von (möglichem) gesellschaftlichem Reichtum und (wirklicher) Armut der Produzenten ist eine Erscheinungsform des Widerspruchs von Kapital und Arbeit⁴⁶. Sie erscheint gesamtgesellschaftlich unter anderem als der Widerspruch zwischen dem (möglichem) Reichtum durch zunehmende Kooperation im Produktionsprozeß und der Tatsache, daß Plan und Zweck dieser Kooperation nicht gesteuert werden von denjenigen, die kooperieren: der Zusammenhang der lebendigen Arbeit wird vom in Maschinen erscheinenden Kapital, nicht von Einsicht und Handlungen der Produzenten hergestellt und ist darum ein Zwangszusammenhang⁴⁷.

Es kommt für die Diskussion mit Buthelezi darauf an, diesen Grundgedanken festzuhalten; eine genauere Übertragung auf die Makroebene der Beziehungen zwischen Erster und Dritter Welt würde freilich den Rahmen dieses Beitrages sprengen⁴⁸. Auch so aber ist deutlich, daß Emanzipation von kolonialer Abhängigkeit und *gleichzeitige* industriegesellschaftliche Entwicklung unter Hypotheken stehen, die zu leugnen die ersehnte Emanzipation selbst infrage stellen würde. Es ist nämlich kaum zu sehen, wie das, was Buthelezi als »Ökonomie Gottes« sozio-ökonomisch im Kontrast zur »Ökonomie der Armut« illustriert, unter den Bedingungen der Warenproduktion überdauern könnte, gleich ob es sich um privat- oder staatskapitalistische Formen handelt⁴⁹. Ohne Abschöpfung eines Mehrproduktes und gezielte, teilweise sicher zentralisierte Entscheidung über Investitionen dürfte schwerlich ökonomische Entwicklung möglich sein; damit aber wird die unmittelbare Rückbindung der Investitionsentscheidungen an den Willen und die Einsicht der direkten Produzenten immer fragwürdiger, wenn nicht unmöglich. Warenproduktion erscheint

⁴⁵ Diese Umkehr der Zweck/Mittel-Beziehung ist die Grundfigur in Marx' »Resultaten« (ed. 1969). Nach Buthelezi ist das eine Perversion der der »Würde« der Arbeit zugrundeliegenden Liebe, vgl. unser Punkt 3.2, oben, 197.

⁴⁶ »Es widerspricht sich also in keiner Weise, oder vielmehr der in jeder Weise sich widersprechende Satz, daß die Arbeit einerseits die *absolute Armut als Gegenstand*, andererseits die *allgemeine Möglichkeit* des Reichtums als Subjekt und als Tätigkeit ist, bedingen sich wechselseitig und folgen aus dem Wesen der Arbeit, wie sie als Gegensatz, als gegensätzliches Dasein des Kapitals vom Kapital *vorausgesetzt* ist, und andererseits ihrerseits das Kapital voraussetzt.« Grundrisse (1953), 203, vgl. auch 354—358.

⁴⁷ Vgl. das Kooperationskapitel in Marx' Kapital I (MEW 23), besonders 341 ff.

⁴⁸ Vgl. aber das oben, 195, Anmerkung 17 genannte Werk von Amin (1975) sowie Galtung (1972), dessen Grundbegrifflichkeit aber unausgearbeitet ist.

⁴⁹ Buthelezi, oben, 85 f. Vgl. zu den Problemen der Übergangsgesellschaft und des Fortbestandes von Warenproduktion im Sozialismus Kosta/Meyer/Weber (1973).

— fast — als schicksalhaft. Die Marxsche Analyse erinnert darum gerade politisch-theologische Entwürfe, die mit einer sozialistischen Option verbunden sind, daran, daß der Weg ins Reich der Freiheit von politisch-ökonomischen Strukturen bestimmt ist, die nur bei Strafe, das Ziel zu verfehlen, voluntaristisch übersprungen werden können. Doch nicht Unterwerfung unter diese Strukturen muß die Alternative heißen, sondern möglichst präzise und nüchterne Analyse des verbliebenen Handlungsraumes. Ohne diese bleibt jede Sozialethik moralisch, wenn nicht illusorisch. Den Handlungsraum erkunden, heißt aber auch, nach dem möglichen Subjekt einer gesellschaftlichen Transformation zu fragen. Es wird sich zeigen, daß Aporie und Ambivalenz dabei völlig analog sind den Problemen im Bereich der Produktion.

4.2 In jenen historischen Prozeß, der hier im Anschluß an Max Weber als Durchsetzung des okzidental Rationalismus aufgefaßt wurde, ist also das Christentum mehr oder weniger aktiv verflochten. Eines der bedeutendsten Momente dieser Entwicklung liegt sicherlich in der besonderen okzidental Vorstellung von *Subjektivität* und *Freiheit*. Von den zahlreichen Quellen, welche diese Vorstellung ermöglichten (paulinische Fassung des Gewissensbegriffs, *imago-Dei*-Lehre, die außerordentliche Sensibilität für das Individuelle bei den drei Kappadoziern, Augustins *Confessiones*, die Rezeption der aristotelischen Seelenlehre in der Scholastik, Luthers Gewissensbegriff und anderes mehr), betont Buthelezi besonders die *imago*-Lehre, welche er in eine spannungsreiche Beziehung bringt zur Idee der »Corporate Personality«⁵⁰. Wenn ich recht sehe, versucht Buthelezi hier zwischen den jeweils einseitigen Sozialformen von Interdependenz und Independenz⁵¹ zu vermitteln, wohnt doch auch der Interdependenz in der stammesförmigen Sozialität immer ein Moment der Begrenztheit inne, so daß Freiheit der einzelnen nur in dieser beschränkenden Einbindung ihren Ort hat⁵², während Independenz auf die verheerenden Erfahrungen der Vereinzelung und Vereinsamung hinauslaufen kann, die dem Prozeß der Urbanisierung und Industrialisierung entspringen.

Wenn hier nun versucht wird, diese Erfahrung zu über-setzen, so ist daran zu erinnern, daß schon Hegel Freiheit in wesentlicher Hinsicht als diejenige des Eigentümers bestimmte, der Waren produziert und besitzt, und sei es allein das Eigentum an der Ware seiner Arbeitskraft⁵³. Diese Freiheit bedeutete ohne Zwei-

⁵⁰ Oben, 50 ff. und 98 ff.

⁵¹ Vgl. im Beitrag I. Tödt, unten, 245 ff.

⁵² Vgl. das Mbiti-Zitat, bei I. Tödt, unten, 246.

⁵³ Philosophie des Rechts, §§ 34—46, vgl. auch § 209; dazu Ritter (1969), 256—280; Ritter (1974), 11—35.

fel reale Emanzipation, freilich zu einem Preis, der noch nicht geschätzt ist. Marx hat seinerseits drei Entwicklungsepochen in der Geschichte der Freiheit unterschieden und dabei auf der zweiten Stufe die Ambivalenz der bürgerlichen Freiheit betont: »Persönliche Abhängigkeitsverhältnisse (zuerst ganz naturwüchsig) sind die ersten Gesellschaftsformen, in denen sich die menschliche Produktivität nur in geringem Umfang und auf isolierten Punkten entwickelt. Persönliche Unabhängigkeit auf *sachlicher* Abhängigkeit gegründet ist die zweite große Form, worin sich erst ein System des allgemeinen gesellschaftlichen Stoffwechsels, der universalen Beziehungen, allseitiger Bedürfnisse und universeller Vermögen bildet. Freie Individualität, gegründet auf die universelle Entwicklung der Individuen und die Unterordnung ihrer gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Produktivität, als ihres gesellschaftlichen Vermögens, ist die dritte Stufe.«⁵⁴

Ich denke, Buthelezi darin nicht mißzuverstehen, daß er seine Sozialethik, auf der Übergangsstufe zwischen den beiden ersten Epochen angesiedelt, von der humanen Perspektive der dritten aus bestimmen möchte. Die Frage ist nur, ob dieser normative Brückenschlag die sozialen und ökonomischen Abgründe zwischen den Epochen wirklich überwinden kann. Ich möchte die Frage offen lassen, aber als Anfrage an Buthelezi auf die Schwierigkeiten kurz hinweisen, die Marx hinsichtlich des Überganges von der zweiten zur dritten Stufe bewältigen mußte und welche tief in den kategorialen Aufbau seiner Theorie hineinreichen. Einerseits ist Marx nämlich fest davon überzeugt, daß die Überwindung der kapitalistischen Produktionsweise von der gleichsam gesetzmäßig-evolutiven Entfaltung der Produktivkräfte erzwungen wird. Andererseits hat er gegenüber dieser objektivistischen Sicht immer daran festgehalten, daß das Subjekt jener Überwindung das Proletariat als die allgemeine Klasse sei, welche aus Einsicht in den kapitalistischen Produktionszusammenhang sich zu denjenigen Handlungen zu entscheiden vermag, welche diese Produktionsweise umstürzen. »Der Zwiespalt in der Marxschen Emanzipationstheorie«⁵⁵ besteht somit in der kategorialen Unausgeglichenheit und möglicherweise Unausgleichbarkeit zwischen den »objektiven« und den »subjektiven« Bedingungen der Möglichkeit der proletarischen Revolution. Die objektiven Bedingungen zu überspringen, endet in der Regel mit der Niederlage der Putschisten und Anarchisten; vernachlässigt man Selbstaufklärung und Selbstorganisation der Arbeiterklasse, so muß man umgekehrt wohl einer geschichtsmetaphysischen Autodynamik⁵⁶ der Produktivkraftentwicklung vertrauen.

Gegenüber Buthelezi möchte ich deshalb, analog dem Desiderat des »Durchanalysierens« bei Houtart⁵⁷, darauf beharren, daß die Wirklichkeit der herrschenden Produktionsweise eine detailliertere und grundbegrifflich entfaltete Analyse erfordert, als sie, soweit ich sehe, bislang im Umkreis Schwarzer Theologie vorliegt; denn die Unterbestimmung der ökonomischen Strukturen ist vielleicht die größte Gefahr für die Möglichkeit der menschlichen Emanzipation. Gerade Theologen, auch wenn sie dem Sozialismus nahestehen, neigen dazu, als Grundvoraussetzung der Transformation einer Produktionsweise gleichsam einen

⁵⁴ Grundrisse (1953), 75. Vgl. Hegel, Philosophie des Rechts, § 243. Siehe auch in unserem Punkt 4.1, oben, 200.

⁵⁵ So zutreffend der Titel des Buches von Meyer (1973), vgl. besonders 228 ff.

⁵⁶ Meyer (1973), 236.

⁵⁷ Oben, 179 und 189.

anthropologischen Rest in Ansatz zu bringen, der als den herrschenden Vergesellschaftungsformen entnommen betrachtet wird: »Der Mensch im Proletariat reagiert gegen die ökonomische Situation. Es gibt ein proletarisches Sein, das nicht verdinglicht ist und aus dem der Kampf gegen das bürgerliche Prinzip hervorbricht.«⁵⁸ Ob aber auch und gerade dieses Vermögen ursprünglicher Rebellion und Revolte möglicherweise durchaus nicht unmittelbarer Ausdruck einer anthropologischen Konstante, sondern selbst bedingtes Resultat gesellschaftlicher Formbestimmtheit ist, wäre als nicht leicht abweisbare Gegenfrage geltend zu machen.

4.3 Allerdings verschärfen sich die ohnehin schwierigen Fragen, die mit der Vorstellung von Emanzipationsstadien zusammenhängen, noch beträchtlich, wenn man die Relevanz von symbolischen Interpretationen derartiger Entwicklungen mit berücksichtigt. Die üblichen Deutungen einer Abfolge von Weltbildern und Formen der Religion, also Theorien der Evolution von Religionen⁵⁹, sind in der Regel an einem jeweils isolierbaren und einlinigen Ablauftyp orientiert. Unerachtet des Unterschieds, ob sie sich einer mehr oder weniger strengen kausal-analytischen Methode⁶⁰ oder eines mehr assoziativen Nachweises von Wahlverwandtschaften⁶¹ oder Kompatibilitätsbedingungen⁶² bedienen, analysieren sie Sequenzen von Konstellationen zwischen den materiellen Reproduktions- und Organisationsformen einerseits, den Weltbildern beziehungsweise religiösen Weltdeutungen andererseits. Auch Houtart argumentiert mit seiner Unterscheidung von gesellschaftlichem Sein und (symbolisch generalisierten) Deutungssystemen im Rahmen dieses Paradigmas⁶³, dessen Grenzen sich allerdings dort zeigen, wo gleichsam religionsgeschichtliche Verwerfungen erscheinen — dann nämlich, wenn ein religiöses Interpretations- und Verhaltensmuster, dessen Entstehungsbedingungen womöglich weit zurückliegen, in neuem Kontext zu neuem Leben erwacht. Schwerlich kann man dagegen einfach das *Anachronismus*-Argument geltend machen, es sei denn, man huldige der Palmströmschen Logik, derzufolge nicht sein kann, was nicht sein darf. Das Verhältnis zwischen der Logik und Wirksamkeit religiöser Symbolik einerseits, gesellschaftlicher Entwicklung andererseits ist ein komplexes Gewebe, in welchem synchrone und diachrone Elemente in wechselnden Beziehungen stehen. Beispielsweise kann die Möglichkeit,

⁵⁸ Meyer (1973), 180, in Kritik an Tillich (1933). Die Möglichkeit, mit einer derartigen anthropologisch ansetzenden Resttheorie unter Berufung auf Marx eine sozialistische Option zu begründen, ist m. E. seit Theunissens Referat auf dem X. Hegel-Kongreß in Moskau theoretisch als unhaltbar erwiesen: Theunissen (1974). Für eine *theologische* Marx-Diskussion kann deshalb die Anthropologie nicht der systematisch gewiesene Ort sein.

⁵⁹ Vgl. Döbert (1973); siehe in Huber/Liedke (1974), 141, vgl. 139—142, und 147: Gefahr des »fortschrittsoptimistischen Religionsdarwinismus«.

⁶⁰ Bosses Kritik, (1970 a), 67—70, verdient hier besondere Aufmerksamkeit.

⁶¹ Zum Beispiel im Sinne der Korrelationsmethode Troeltschs (1922).

⁶² Vgl. Luhmann (1970 b), 152, und in Habermas/Luhmann (1971), 367 ff.

⁶³ Houtart, oben, 175. Auch Houtart ist, teilweise vermittelt durch Pierre Bourdieu, an Weber orientiert; vgl. Houtart/Rousseau (1973), 271 ff.; Houtart (1974), 6—20.

auf verschüttete Überlieferungsschichten und subversiv-oppositionelle Traditionsströme zurückzugreifen, in verschiedenen Epochen die unterschiedlichsten Wirkungen zeitigen. So macht sich in der Rezeption der Bergpredigt über die Jahrhunderte hinweg eine Fundamentalkritik an staatlicher Gewaltausübung geltend, der gegenüber der Anarchismus der bürgerlichen Epoche ephemere ist. Offenkundig gibt es für den Geist der Gewaltlosigkeit, der Feindesliebe, der Armut und der Askese keine spezifischen wahlverwandten Gesellschaftsformen. Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen erweist hier ihre produktive Unruhe, der auch — vielleicht gerade? — eine systematisch streng aufgebaute Gesellschaftstheorie nicht beikommen kann. Der Nachweis einer strukturellen Verwandtschaft von symbolisch generalisierten Interpretationssystemen mit bestimmten Stadien gesellschaftlicher Evolution besagt keineswegs, daß eine Interpretationsweise unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen *eo ipso* anachronistisch und damit unwahr würde. Unerachtet der historisch-kritischen Präzision ist Ernst Blochs exegetisches Verfahren ein überzeugender Beleg dafür, daß die Wahrheit von Symbolen nicht aufgeht in den Bedingungen ihrer Entstehung. Darum muß man damit rechnen, daß aus einer ganz bestimmten, von außen betrachtet »kontingenten« Situation Wahrheit auftaucht, die auch dann nicht stirbt, wenn alle Randbedingungen umgewälzt sind⁶⁴.

Wenn diese Überlegung richtig ist, so folgt daraus, daß das Kompatibilitätsargument nicht unmittelbar gegenüber Buthelezi Analyse der Erfahrungen, die Schwarze Theologie ermöglichen und antreiben, geltend gemacht werden kann. Dem Hinweis, seine theologische Argumentation sei der Komplexität der modernen kapitalistischen Wirklichkeit nicht ausreichend adäquat, könnte er vielleicht entgegensetzen: um so schlimmer für diese Wirklichkeit. Gerade der Theologe, der seine okzidentale Herkunft nicht überspringen kann und will, wird diese mögliche Gegenthese nicht leichthin abtun können. Vielmehr kann sie zur Präzisierung der Dialogmöglichkeiten dienen. So gesehen, höre ich aus Buthelezi Theologie die herausfordernde Frage, ob es in der Christentumsgeschichte nicht andere produktive Möglichkeiten gibt als diejenigen, welche im Prozeß der okzidentalen Rationalisierung zur Geltung kamen, und ob es für die Christen der Dritten Welt Alternativen zu den für sie so gnadenlosen Folgen dieser besonderen Auffassung der christlichen Freiheit gibt. Diese Frage gewinnt dadurch ihre schneidende Schärfe, daß sie nach Alternativen unter der Bedingung sucht, daß die Strukturen, innerhalb derer diese Suche stattfindet, selbst eine machtvolle beherrschende Realität darstellen. Bleiben diese Strukturen unbewußt bestimmend für unser Denken, dann ist die Suche nach Alternativen orientierungs- und damit hilflos. Im Gespräch mit Buthelezi muß man sich bewußt machen, wie es zu der weltweit strukturbestimmenden Bedeutung abendländischer Erfahrung und

⁶⁴ Dies im Sinne der Kategorie der Durchlässigkeit, Durchgängigkeit im Beitrag von I. Tödt, unten, 245.

Entwicklung kam, um sie als genetisch bedingt und damit auch zugleich negierbar zu erkennen. Ein wichtiges Beispiel dafür sind Strukturen und Erfahrung von »Macht«.

5. Macht und Autonomie

Betrachtet man die Art, in der Buthelezi von »Macht« spricht⁶⁵, so fällt unmittelbar eine erstaunliche Bedeutungsbreite auf, die fragen läßt, ob die kategoriale Unbestimmtheit nicht zu bedenklichen Äquivokationen führt.

Einerseits wird einer der frühesten und einflußreichsten Vertreter der Theorie sozialer Differenzierung zitiert, Bronislaw Malinowski, demzufolge »wirkliche Macht heute dort ist, wo Geld ist«⁶⁶. *Geld*, der mächtigste *nexus rerum et hominum*, ist, abstrakt gesprochen, das Symbol der durchgehenden gesellschaftlichen Chance, Tauschmöglichkeiten zu tauschen⁶⁷. Es ist der sinnfälligste und doch zugleich verschlüsseltste Ausdruck sozialer Kontingenz. Es eröffnet Wahlfreiheiten — doch nur demjenigen, der sich seiner Macht und seinen Gesetzen unterwirft. Und es quantifiziert diese Wahlfreiheiten: der ungleiche Lohn für Schwarze und Weiße, Frauen und Männer zeigt, daß das Geld selbst nur Ausdruck und Form sozialer Macht ist. Dieser Machtzusammenhang freilich ist heute globaler Natur und reicht so weit wie die Warenproduktion selber, von ihren Strukturen bestimmt. Diese sind schwerlich reduzierbar oder zurückholbar in die Dimension individueller Handlungsalternativen und -intentionen. Vermittelt über den Sachzusammenhang des Weltmarktes reicht die Herrschaft der kapitalistischen Produktionsweise bis ins kleinste afrikanische Dorf⁶⁸.

Viel stärker aber betont Buthelezi eine Vorstellung von Macht, die in den Zusammenhang gehört, in welchem er die »Teilhabe am Ganzen des Lebens« fordert — ja, das »Ganze des Lebens« ist für ihn ein Machtzusammenhang. Deshalb ist seine Hauptfrage: »Wie kann ich Macht haben zu sein, Herrschaft über mein geschaffenes schwarzes Selbst?«⁶⁹ Der Schlüsselbegriff, welcher hier theologische, politische und ökonomische Vorstellungen und Aussagen verklammert, ist *Teilhabe*. Sein lateinisches Äquivalent *participatio* stellt nicht nur eine zentrale Kategorie der scholastischen Gotteslehre dar, sondern liefert geradezu den systembildenden operativen Begriff im Aufbau der thomistischen Lehre und »ermöglicht die Systematisierung der ethischen Normen«⁷⁰, insofern eine Fundierung der *lex naturalis* möglich wird⁷¹. Buthelezi an Luther orientierte Interpre-

⁶⁵ Oben, 54 f., 82, 124; vgl. auch Boesak, oben, 149 ff.

⁶⁶ Oben, 82.

⁶⁷ Vgl. Luhmann (1970 b), 216.

⁶⁸ Vgl. Frank (1967), 16 und öfter.

⁶⁹ Oben, 124, 56.

⁷⁰ Klein (1962), 672.

⁷¹ »Lex enim naturalis est participatio legis aeternae« — S. th. II 1 q 91 a 3,1. — Hinweise zur Rezeptionsgeschichte des Begriffs in der praktischen Philosophie finden sich bei Rammstedt (1970).

tation der *imago-Dei*-Lehre, in deren Kontext er, systematisch äußerst exponiert, seine Auffassung von Macht und Teilhabe einführt, läßt erkennen, daß er diese Begriffswahl bewußt in systematischer Absicht getroffen hat. Um so notwendiger ist es, ihre Tragfähigkeit und Grenzen zu erörtern.

Houtart⁷² hat Buthelezi's Theologie als eine des Übergangs aufgefaßt. Mir scheint, daß sich diese Beobachtung an dieser Stelle vertiefend belegen läßt. Thetisch zusammengefaßt möchte ich behaupten, daß in genauer Entsprechung dazu, wie Buthelezi seinen *dogmatischen* Ort zwischen Thomas und Luther wählt, seine *soziologische* Bestimmung des Phänomens der Macht zwischen den Erfahrungen der (relativen) Statik afrikanischer und der (relativen) Dynamik kapitalistischer Gesellschaften oszilliert. Bei Thomas nämlich ist *participatio* zu verstehen als Teilhabe an in sich immer schon irgendwie geordneten Beständen, deren Garantie unter anderem in der *immutabilitas Dei*⁷³ und der durchgehenden Bedingtheit aller Wirklichkeit durch Gott als der *prima causa*⁷⁴ begründet ist. Das, woran partizipiert wird, ist gegeben. Damit verbinden sich unschwer die Vorstellungen einer »givenness of life«, der Vorgegebenheit von Gütern und ihrer Teilung, wie sie Buthelezi als besonders für Subsistenzwirtschaft kennzeichnend schildert⁷⁵. Ein wichtiger, wenn nicht der wichtigste soziale und ethische Damm, welcher noch die spätmittelalterliche Gesellschaft davor schützte, die Verlässlichkeit dieser relativ statischen ökonomischen Beziehungen zugunsten einer an Produktion, Leistung und Expansion orientierten Wirtschaftsform aufzugeben, lag vermutlich in der scholastisch-kanonistischen Zinsmoral⁷⁶. Bestimmend waren Ware-Geld-Ware-, nicht Geld-Ware-Geld-Beziehungen, und die Maxime lautete: »Kein Geldzins, ohne eine entsprechende Realverzinsung! Alles andere ist Wucher.«⁷⁷ Unter derartigen Bedingungen ist es noch sinnvoll, Macht als Habe beziehungsweise Teilhabe an Beständen und Ordnungen aufzufassen, als ein Vermögen, das von Natur aus — und sei es aus der Natur der kraft Tradition geltenden legitimen Herrschaft — da ist; mir scheint, daß Macht jedenfalls noch nicht als spezifische Sozialbeziehung gedacht werden kann, deren Merkmal darin liegt,

⁷² Oben, 185.

⁷³ Vgl. S. th. I q 9 a 1. Für eine eingehendere systematische Behandlung dieses Komplexes wäre m. E. mit derjenigen Wendung von der *immutabilitas Dei* zur *Beständigkeit* Gottes einzusetzen, wie sie Karl Barth in KD II,1, § 31 diesem Lehrstück gegeben hat. Mir scheint zudem, daß Buthelezi's Rückgriff auf Luthers Ontologiekritik eine noch größere Durchschlagskraft hätte gewinnen können, wenn er auch die Überführung aller substanzhaft-ontologischen Bestimmungen der Gotteslehre in Kategorien des Bundesgeschehens berücksichtigt hätte, wie dies bei Barth nachweisbar ist.

⁷⁴ Vgl. S. th. I q 44 a 1.

⁷⁵ Vgl. zur Interpretation auch I. Tödt, unten, 223.

⁷⁶ Siehe dazu die oben, 194, Anmerkung 14 genannte Literatur.

⁷⁷ Weber (1966), 266. — Marx, der sich öfters mit der mittelalterlichen Zinspraxis befaßt hat, vertritt die These, daß auch noch das Wucherkapital die Entwicklung der Produktivkräfte gelähmt habe, weil es sich nicht als industrielles Kapital (das heißt als Kapital, das selbst nichts anderes als vergegenständlichte, mortifizierte Arbeit ist) die lebendige Arbeit unterwirft; vgl. Kapital III (MEW 25), Kapitel 36. Zu Luther, der in der Zinsfrage höchst traditionell optiert, vgl. auch Marx' Notizen in den »Theorien über den Mehrwert«, MEW 26,3, 516 ff., sowie Höffner (1969), 147 ff., und Fabiunke (1963).

daß *ego* für *alter ego* Entscheidungsprämissen wählt, daß mit anderen Worten der *selektive* Charakter von Machtbeziehungen noch nicht entscheidend ist. Macht wird noch nicht als Negationspotential erfahren⁷⁸. Dies wird erst möglich, wenn die Selektivität von Gesellschaftsstrukturen selbst thematisch wird, oder, wie Houtart in marxistischer Tradition formuliert⁷⁹, wenn bewußt wird, daß gesellschaftliche Ordnung nicht von Natur aus ist, sondern Resultat menschlicher Intentionen und Handlungen und mithin ebenso geworden wie veränderbar. Macht ist nunmehr keine Gegebenheit, sondern eine herstellbare, veränderbare und von anderen gesellschaftlichen Strukturen (Wissen, Ressourcen, Konsensbildung etc.) abhängige Leistung⁸⁰, deren Ausbleiben sogar legitimationsbedürftig werden kann⁸¹. Macht wird erzeugt, ist nicht ein Gut oder eine Habe, sondern eine veränderbare und damit zu verantwortende Relation von gesellschaftlichen Strukturen und Prozessen⁸², deren Besonderheit in der asymmetrischen Verteilung und Intensität von Interaktionschancen liegt⁸³.

Diese neuere Erfahrung und die korrespondierende theoretische Analyse sind aber auch dafür entscheidend, wie man *Macht*⁸⁴ und *Autonomie* er-

⁷⁸ Vgl. Luhmann (1975) und Lienemann (1974) mit weiteren Nachweisen.

⁷⁹ Vgl. Houtart, oben, 177 f. (1.22).

⁸⁰ Das hat besonders klar Etzioni (1968) herausgearbeitet; dazu näher Lienemann (1974).

⁸¹ Vgl. zum Problem der »decision by non-decision« Bachrach/Baratz (1963) und Luhmann (1975), 84. »Politik«, so bemerkt Paul Valéry, »ist die Kunst, die Leute daran zu hindern, sich um das zu kümmern, was sie angeht.«

⁸² Daß gerade die Selbstbindung und Teilung von Macht effektiv Machtsteigerung bedeutet, ist von der Antike (*divide et impera!*) bis heute ebenso belegbar wie die Schwäche, die jeder Konzentration von Macht innewohnt; vgl. Brams (1968). Bezüglich dualer Machtstrukturen bemerkt daher Luhmann (1975), 10: »Macht steigt mit Freiheiten auf *beiden* Seiten, steigt zum Beispiel in einer Gesellschaft in dem Maße, als sie Alternativen erzeugt.«

⁸³ Die ökonomisch, kulturell, politisch, aber auch schlicht geographisch bedingten verschiedenen günstigen Ausgangslagen stiften Machtbeziehungen. Beispiele aus dem Südlichen Afrika: Botswana — Lesotho — Swaziland. »Obgleich diese ehemaligen britischen Protektoratsgebiete jetzt politisch selbständig sind, hängen sie aufgrund der geographischen Lage« — Lesotho ist eine Enklave in der Republik Südafrika — »und des ökonomischen Machtgefälles wirtschaftlich weitgehend von Südafrika, mit dem sie eine Zollunion bilden, ab. Nur zu einem geringen Teil findet die Bevölkerung im eigenen Lande Arbeit: in Botswana und Swaziland jeweils 20 %, in Lesotho sogar nur 5 %. Viele Männer sind genötigt, als Wanderarbeiter in die südafrikanischen Bergwerke zu ziehen.« ERE (1975), Punkt 54.

⁸⁴ Es gehört zu den theoretisch bedenklichsten Erscheinungen beim Vergleich von Kulturen und ihren Entwicklungsformen, daß die verwendeten Machtbegriffe in der Regel Klarheit unterstellen, wo weder empirisch noch theoretisch zureichend differenziert wird. Ohne dies hier näher begründen zu können, meine ich, daß man zumindest die folgenden Unterscheidungen treffen muß: In der Perspektive, in der Macht als erzeugt erscheint, ist Machtgleichheit (oder Machtlosigkeit) ein Grenzbegriff, der die vollständige Symmetrie von Sozialbeziehungen bedeuten würde. Normalerweise ist Macht im Sozialverhältnis (1) eine *asymmetrische Re-*

fährt und bestimmt. Macht und Autonomie hängen für Buthelezi eng zusammen, fragt er doch: »Wie kann ich Macht haben zu sein, Herrschaft über mein geschaffenes schwarzes Selbst?« Unter den Bedingungen des Südlichen Afrikas verstehen sich dieser Satz und die in ihm beschlossene Problematik von selbst; nur die Art, nicht aber die Notwendigkeit, die Unterdrückungsstrukturen der Apartheid zu negieren, kann Gegenstand der Diskussion sein. Aber wenn man, wie hier, versucht, Buthelezis Überlegungen von ihrem umfassenderen Anspruch her zu verstehen, dann kommt man wohl nicht umhin, sein Autonomieverständnis kritisch zu befragen. Macht kann meines Erachtens zureichend nur als eine Kategorie der *Relation* begriffen werden, nicht als Gut oder Habe abgesehen von der Interaktion zwischen Sozialeinheiten oder anderen Verhältnissen. Entsprechend ist auch Autonomie immer als Charakterisierung eines besonderen Verhältnisses zu verstehen. So gesehen, bedeutet »Macht über mein Selbst« im Sinne authentischer, das heißt aber immer schon bedingter Selbstbestimmung, daß ein *ego* oder eine Einheit die Grenzen des Beeinflußtwerdens von seiten anderer Einheiten in hinreichend großem Maße nach Maßstäben eigener Wahl bestimmen kann⁸⁵. Der Sinn von Koalitions- und Cliquenbildung gegenüber Machthabern (Regierungen, Klassen, Nachbarstaaten und ähnlichem) liegt unter anderem darin, die eigene Kapazität für die Wahl und Realisierung von Alternativen zu vergrößern. Selektivität ist schon im *status potentialis* eine reale Macht- und Autonomiegrundlage. »Macht über mein Selbst« im Sinne der (relativen) Selbstbestimmung des Beeinflußtwerdens wächst nicht mit dem Abriegeln der Grenzen nach außen; dadurch wird der eigene Möglichkeitshorizont eng gehalten. Macht in diesem Sinne wird in dem Maße wachsen, in wel-

lation zwischen (mindestens) zwei Einheiten A und B, unter denen ein *Interessenkonflikt* besteht. (2) Eine Einheit sieht sich im Verlauf der Interaktionen gezwungen, den Wünschen der anderen *nachzugeben*, und zwar in der Regel aus der Furcht, daß im Falle einer Weigerung die eigenen materiellen oder ideellen Verluste größer sind als im Falle des Nachgebens. (3) Es muß angegeben werden können, in bezug auf welche *Phänomenbereiche* bei den konfligierenden Partnern jeweils die Rede von Macht ist; Gegenstandsbereich und Umfang der Machtbeziehung müssen identifizierbar sein. (4) Es muß angegeben werden können, nach welchem gemeinsamen *Maßstab* Macht verglichen und gemessen werden kann. (5) Man sollte angeben können, welche *Macht-Ressourcen* durch welche *Kombination* welche Qualität in der betreffenden Beziehung erlangen oder zugeschrieben bekommen. — In dieser Richtung läßt sich weiter differenzieren; vgl. Etzioni (1968), besonders 313 ff.; Naschold (1969), 128—158; Lienemann (1974).

⁸⁵ Vgl. Pohlmann (1971), besonders 701 f. und 718 f.; H. E. Tödt (1973), 135 mit Anmerkung 86.

chem Einflüsse von außen — zum Beispiel des Weltmarktes — so zugelassen werden können, daß sie den Bereich *eigener* Wahlmöglichkeiten vergrößern. »Entfremdend« wäre demgegenüber eine Form des Beeinflußtwerdens, welche gerade die Möglichkeit eigenen selektiven Verhaltens gegen den eigenen Willen einschränken würde⁸⁶.

Diese Bemerkungen seien als Übersetzungsversuche der Intentionen Buthelezi in einem Kontext verstanden, der durch die Erfahrungen und begrifflichen Möglichkeiten europäischen Denkens bestimmt ist.

6. Auf dem Wege zu einer ökumenischen Sozialethik

Allerdings kann man Buthelezi nicht unterstellen, er ignoriere unzulässig die Möglichkeiten neuerer Sozialtheorien sowie der in ihnen sich aussprechenden neuzeitlichen Erfahrungen von Macht und Autonomie. Daß er diese nicht deutlich erkennbar rezipiert hat, entspringt eher einer legitimen und theologisch motivierten Kritik an der Tendenz, den politischen, sozialen und ökonomischen Entwicklungslinien des Abendlandes sowie ihren zugehörigen theoretischen Konzepten normative Bedeutung beizulegen.

In diesem Zusammenhang verdient die Art, in der Buthelezi den thomistischen Rahmen sprengt, besondere Aufmerksamkeit: er findet in Luthers Schöpfungstheologie den systematischen Hebel, um die Schranken der Ontologie des Aquinaten zu brechen, ohne indes zu erwähnen, daß besonders in wirtschaftlicher Hinsicht gerade Luther äußerst traditionell dachte. Doch gerade diese scheinbare Unausgeglichenheit in Buthelezi's Ansatz — Ontologiekritik einerseits, wirtschaftsethischer »Traditionalismus« andererseits — könnte in Wahrheit darauf verweisen, daß hier ein durchaus einheitlicher Entwurf vorliegt, dessen Implikationen und Konsequenzen freilich noch nicht ausgearbeitet sind. Erinnert Buthelezi vielleicht die neuzeitliche nordatlantische Wirtschaftsethik daran, wie unselbstverständlich und problematisch es war, dem heraufziehenden Kapitalismus im Spätmittelalter dadurch den Weg gebahnt oder jedenfalls erleichtert zu ha-

⁸⁶ Zur Reziprozität von Machtbeziehungen vgl. Luhmann (1975). — Daß zur Identität einer Sozialeinheit die Selektionskraft gehört (vgl. hier oben, 196 f., Anmerkung 25), deutet Buthelezi in bildlicher Ausdrucksweise an (oben, 82): seit Europa mit Afrika zusammenstieß, funktioniert der afrikanische Auswahlmechanismus nicht mehr — das Bild eines schweren Autounfalls (»selecting mechanism jammed out of order«). Sich der Lage »nach dem Unfall« deutlich bewußt, sind Schwarze Theologen wie Buthelezi und Baartmann davon überzeugt, daß es heilsam sein wird, Macht in der Perspektive zu sehen, in der dieser Relationsbegriff primär als Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf erscheint; vgl. Boesak, oben, 150 f., und Becken, oben, 170. Dieser entschieden theologische Ansatz ist, wie Houtart sagt (oben, 185 f.), durchaus legitim, aber schwer durchzuhalten.

ben, daß man die theologisch nur schwer legitimierbaren Maximen und Bedingungen der Warenproduktion — im Gegensatz zu einer gebrauchswertorientierten Produktionsweise — akzeptiert und positiv sanktioniert hat ⁸⁷?

Mir will es deshalb jedenfalls folgerichtig erscheinen, daß Buthelezi einerseits nicht den nostalgischen Versuchungen Afrikanischer Theologie erliegt, andererseits aber auf der Suche nach für Afrika und seine Emanzipation hilfreichen Alternativen zur okzidentalentwickelten Christentumsentwicklung die entscheidende Weichenstellung dort sucht, wo die theologisch-ethischen Dämme gegen die Entfesselung der Herrschaft der kapitalistischen Produktionsweise brachen. Nicht, daß er, um diese Macht zu brechen, das Rad der neuzeitlichen Produktionsweise zurückzudrehen versuchte; doch indem er, allerdings eher implizit, nach den Anfängen seiner Bewegung fragt, sucht Buthelezi den künftigen Kurs und Möglichkeiten einer Kurskorrektur zu erkunden ⁸⁸.

Unter diesen Voraussetzungen ist freilich um so stärker darauf zu bestehen, daß der Gedanke einer gebrauchswertorientierten Produktionsweise nicht unmittelbar mit der global gewordenen Tauschwertproduktion konfrontiert werden kann und darf. Dies wäre eine abstrakte Negation, die ein ebenso abstraktes Sollen aus sich entließe. Schon im sogenannten »theoretischen Armutsstreit« ⁸⁹ an der Wende zum 14. Jahrhundert liegt meines Erachtens das Recht der päpstlichen Position gegenüber der franziskanischen Bejahung nur eines begrenzten Rechtes auf Besitz (soweit dieser der puren Lebensfristung dient) darin, daß auch diejenigen

⁸⁷ Vgl. hier oben, 201.

⁸⁸ Verblüffend ist die Parallelität von Buthelezis wirtschaftsethischen Vorstellungen mit der meines Erachtens zutreffenden Darstellung von Luthers Auffassungen bei Fabiunke (1963), 141: »Sah Luther vor allem in der Natur die unmittelbare Schöpfung Gottes, so erfaßte er auch die *Wirtschaft in erster Linie als die Verbindung des Menschen zur Natur*. Die konkret auf die Aneignung der Natur gerichtete menschliche Arbeit und das von ihr hervorgebrachte Produkt in Gestalt eines konkreten Gebrauchswerts galten ihm als die Hauptsache in der gesamten wirtschaftlichen Tätigkeit des Menschen. Diese selbst sollte dem Menschen zur Befriedigung seiner »natürlichen« Bedürfnisse dienen. Zugleich sah Luther auch in der wirtschaftlichen Beziehung der Menschen untereinander in erster Linie konkrete naturale Beziehungen. *Produktion, Distribution, Austausch und Konsumtion erschienen ihm als direkte Naturzusammenhänge. Er sah in ihnen vor allem die Schaffung, Bewegung, Verteilung und schließlich den Verbrauch von Gebrauchswerten*. Je unmittelbarer, übersichtlicher und klarer diese Zusammenhänge waren, je sichtbarer sie vor allem unmittelbare persönliche wirtschaftliche Beziehungen der Menschen untereinander zum Ausdruck brachten, um so »natürlicher« erschienen sie ihm, desto nachdrücklicher setzte er sich für sie ein.« (Hervorhebungen im Original.) — Vgl. auch die Unterscheidungen der Produktionsweise bei Amin (1975), dazu hier oben, 195.

⁸⁹ Vgl. die ausgezeichnete Darstellung von Miethke (1969), besonders 365—385. Siehe auch hier oben, 194, Anmerkung 14.

Güter verantwortlich verwaltet werden müssen, deren Verwendung über »basic human needs« hinausgeht und welche dem wachsenden gesellschaftlichen Reichtum zu danken sind. Der gesellschaftliche Möglichkeitshorizont ist weiter als die Grenzen, welche von Grundbedürfnissen gezogen werden, und die kapitalistische Produktionsweise hat ihn seither gedehnt — überdehnt? — derart, daß ein Rückgriff auf »natürliche« Produktions- und Distributionsformen wenig aussichtsreich sein dürfte.

Wenn diese These zutrifft, dann ergeben sich daraus auch Konsequenzen für einen sinnvollen Gebrauch der Rede von Macht und Autonomie. Ohnmacht nämlich ist in der modernen Gesellschaft schwerlich zureichend erfäßbar als Negation der Möglichkeit, man selbst⁹⁰ zu sein, sondern wird erfahren als Einschränkung der Teilhabechancen am gesamt-, und das heißt weltgesellschaftlichen Leistungszusammenhang. Was kann dann aber Buthelezi's Forderung nach »Teilnahme an Macht« und »Teilhabe am Ganzen des Lebens«⁹¹ bedeuten, wenn die Einheit der Weltgesellschaft im Weltmarkt erscheint⁹²? Schwerlich kann sie bedeuten, sich diesem Nexus zu entziehen; denn wo gäbe es dafür noch einen Ort, an dem sich auf längere Sicht leben ließe? Die Forderung kann auch Umverteilung der Teilhabechancen am weltgesellschaftlichen Reichtum bedeuten. Dann aber impliziert sie wohl mit Notwendigkeit, sich auf die — freilich änderbaren — Regeln der Verteilung dieser Chancen einzulassen, mithin auch den damit gegebenen Konkurrenz- und Leistungszusammenhang zu übernehmen. Damit sind dann freilich wohl definitiv die Möglichkeiten negiert, alte familiäre Strukturen und Arbeitsvollzüge zu erneuern, die vorkapitalistisch Geltung hatten. *Tertium non datur*? Fast sieht es so aus. Nur wer sich auf den vom Kapital bestimmten Zusammenhang einläßt, hat die Chance, ihn zu negieren. Nur wer die geschichtlichen Hypothesen anerkennt, kann sich loskaufen. Die Selbstorganisation der europäischen Arbeiterklasse hat gegenüber der anarchistischen Versuchung diesen Weg beschritten, und die Rohstoffkartelle der Dritten Welt stehen

⁹⁰ Vgl. zum Identitätsbegriff auch die Bemerkungen oben, 196, Anmerkung 25.
⁹¹ Oben, 55, 124.

⁹² Vgl. schon Marx, Kapital I (MEW 23), 790: »Diese Expropriation vollzieht sich durch das Spiel der immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktion selbst, durch die Zentralisation der Kapitale. Je ein Kapitalist schlägt viele tot. Hand in Hand mit dieser Zentralisation oder der Expropriation vieler Kapitalisten durch wenige entwickelt sich die kooperative Form des Arbeitsprozesses auf stets wachsender Stufenleiter, die bewußte technische Anwendung der Wissenschaft, die planmäßige Ausbeutung der Erde, die Verwandlung der Arbeitsmittel in nur gemeinsam verwendbare Arbeitsmittel, die Ökonomisierung aller Produktionsmittel durch ihren Gebrauch als Produktionsmittel kombinierter, gesellschaftlicher Arbeit, die Verschlingung aller Völker in das Netz des Weltmarkts und damit der internationale Charakter des kapitalistischen Regimes.«

dazu in Analogie. Die Reminiszenzen Afrikanischer Theologie verblassen daneben; Buthelezi's Kritik daran erscheint deshalb folgerichtig. Zu fragen wäre, ob und wie er seine Theologie konkret als theologische Sozialethik auf die schwarze Arbeiterbewegung beziehen kann. Vielleicht wird sie dann noch weniger afrikanisch und noch europäischer anmuten, aber angesichts der globalen Macht der okzidental ausgeformten Produktionsweise sind die kontinentalen Differenzen lediglich sekundär.

Gerade weil Buthelezi sich so intensiv derjenigen Denkformen vergewissert, die am Anfang der okzidentalen Weltherrschaft standen, wird er ermessen können, welcher Anstrengungen es bedarf, diesen Weg zu verlassen oder zu verändern. Umgekehrt gilt dann aber auch, daß er die nordatlantische Sozialethik zu grundsätzlicherem und damit auch historisch bewußterem Nachdenken zwingt, als es wohl je zuvor geschah. Er erwartet letztlich, daß eine Ethik, die verallgemeinerungsfähig sein will — und hinter diesen Anspruch wird man in Europa nicht zurückgehen können —, auch und gerade von denjenigen als allgemein verbindlich anerkannt werden können muß, die heute noch von ihrer Ausarbeitung und Anwendung ausgeschlossen sind. Doch wird auch eine künftige ökumenische Sozialethik schlecht beraten sein, wenn sie die Erfahrungen des vielleicht alt gewordenen Europas ignoriert. Darum wird es nur *eine* oder keine ökumenische Sozialethik geben können: eine — freilich in sich spannungsreiche — Ethik der Weltgesellschaft.