

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung der herausgebenden Stelle dar. Sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Sie lesen auf Seite 681:

W. D. Clark  
Die asiatische Revolution

THEODOR HEUSS

## Zum 10. Jahrestag der Erklärung der Menschenrechte

Ansprache des Bundespräsidenten Theodor Heuss zum 10. Jahrestag der Erklärung der Menschenrechte im Plenarsaal des Bundestages am 10. Dezember 1958.

*Eminenz, Exzellenzen, geehrte Anwesende!*

Wollen Sie von mir keinen Vortrag erwarten, der in eine Vorlesung ausarten könnte, wenn nicht mit dem Anspruch der Gelehrtheit, so doch der Gelehrsamkeit, denn das Wort und der Begriff „Menschenrechte“ ist umkränzt von einer unübersehbaren Kontroversliteratur — sie ist alt genug und weitschichtig genug, daß man, ihr folgend, eine Wanderung durch zweitausend Jahre und mehr europäischer Geistes- und Rechtsgeschichte antreten könnte oder doch die Rechtsphilosophie deklinieren müßte. Das ist aber kaum der innere Sinn dieser Stunde, und dergleichen im Abriß zu leisten, ginge über eigene wissenschaftliche Mächtigkeit weit hinaus. Ich selber bin ja nun kein Jurist, was den einen von Ihnen schmerzen wird, den anderen beruhigen mag. Doch ich bin der Aufforderung zu dieser Ansprache gefolgt, denn wenn auch die Problematik der Rechtsformen, der giltigen Rechtsformulierungen hintergründig bleibt, Tore, die öffnen, aber auch Tore, die schließen, so geht es in unserem wie im öffentlichen Bewußtsein um anderes: um Sicherungen des individuellen Menschenseins wie um die Normen eines solchen Anspruch wahren Gemeinschaftslebens.

Heute begeht man in vielen Städten vieler Länder die zehnjährige Wiederkehr des Tages, da von den Vereinten Nationen die „Deklaration der Menschenrechte“ erlassen wurde. Mag einer sagen: was geht das uns an? Wir sind ja nicht einmal Mitglied der UNO. Der Einwand wäre taktisch-mechanistisch vermutlich da und dort von dem landes- und zeitüblichen Ressentiment durchfärbt. Nicht bloß bei uns. Mag einer mir schreiben: Bist du denn ein Träumer, belügst du dich oder uns, wenn du die Deklaration gelesen hast, und siehst du nicht, wie viel davon gar nicht stimmt, ein Märchen für große Kinder, ein moralisches Kapitel aus des Thomas Morus „Utopia“? Doch: ich bin weder für solche

Briefe blind noch für solche Worte taub. Aber es wäre ein billiger Snobismus der Berufs-Skeptiker, die zwar persönlich reizvoll sind und eine geistreiche Arabeske sein können, doch für geschichtliches Wollen und Werden meist hemmend oder verwirrend wirken, wollte man nicht das Großartige in dem Versuch sehen, *moralisch* verbindliche Thesen für einen ganzen Völker- und Staatenverband zu statuieren, denen der *Auftrag* oder doch die *Erwartung* eingeschrieben ist, bei den einzelnen Staaten in jetzt auch *rechtlich* verbindliche Sätze verwandelt zu werden. Das Neue, entweder romantisch Verwegene oder rational Geglaubte, ist eben dies, als *universaler* Anspruch gemeldet zu sein. Und die Sätze waren dabei nicht so hingeschrieben als eines der in der Geschichte immer wiederkehrenden Wortplakate, die zum Eintritt in eine bessere Zukunft einladen, sondern im Rahmen der UNESCO waren von Männern und Frauen, die sich nicht mit dem Sprüchemachen begnügten, Studien über Ziele und Grenzen, über Sinn und Gewicht, auch Gefahr dieser oder jener Lösung vorangegangen.

Diese dreißig Artikel habe ich Ihnen nun weder vorzulesen noch zu analysieren, noch kritisch oder enthusiastisch zu kommentieren. Zu letzterem fehlt mir persönlich jede Begabung. Aber ihren Sinn darf ich zu deuten versuchen: Sie sind ein sittliches Zielbild für die Staatsführer und für die Gesetzgeber.

Wer ein bißchen Verfassungsgeschichte kennt, begegnet natürlich in diesen 30 Artikeln vielen alten Bekannten. In den Gelehrtenstreit, was an sogenannter „naturrechtlicher“ Grundauffassung der griechischen Klassik, was der Stoa und dem Cicero angehört, was die scholastische Thetik des Thomas von Aquin, was die sogenannte Aufklärung mit Locke, Montesquieu, auch mit Voltaire geleistet hat, mischen wir jetzt nicht ein. Als Georg Jellinek, der Heidelberger Rechtsgelehrte, vor über

60 Jahren von der Menschenrechtserklärung der französischen Revolution handelte, sah er die Quellen wesentlich in den kolonialen Staatsordnungen der jungen amerikanischen Staaten gefaßt, d. h. zugleich konfessionell-tolerant. Diese Schrift hat vor Jahrzehnten meine Jugend stark beeindruckt, ist aber heute in dem Gewicht ihrer Zeugnisse umstritten — das mag auf sich beruhen. Sicher stimmt das zugreifend deklarierende Pathos, das seine Form suchte und fand, aus jener Zeit des ausgehenden 18. Jahrhunderts, da eine großartige wie großgemute Figur wie Thomas Jefferson, von geschichtlicher Tradition sich lösend, mit einer Gänsefeder Weltgeschichte niederschrieb, da in Frankreich die Autoritäten zerbrachen und Rousseaus Lehre für ein bißchen addiertes Menschenrecht wie doch auch für Staatsvermachtung zur Verfügung stand.

In beiden Fällen spürt man das Ineinander von Menschenrechten und Bürgerrechten. Das ist ein ziemlich komplexes Problem: Was ist ein Mensch? Die großartige antike Kultur lebt auf der Basis des Sklaventums, die mittelalterliche auf der Feudal-Leibeigenschaft. Sie ist auch für das Mittelalter einfach eine Gegebenheit, die sich mit dem Begriff des „Menschenrechts“ schwer verträgt, aber doch eben auch zu vertragen hatte. Wann meldet sich denn die Spiegelung der religiö-

sen Kräfte, der Lehre von der Gotteskindschaft, vom Menschen als Ebenbild Gottes? Nicht so sehr in einer Theoretik, die nicht durchgreift, als in einer Erfahrung.

Als ich mir diese Rede hier zu überlegen hatte, entsann ich mich einer kleinen Erzählung des unvergessenen Reinhold Schneider, der vor ein paar Jahrzehnten das bewegende Buch niederschrieb: „Las Casas vor Karl V.“. Dort wird, poetisch verdichtet, doch im Elementaren deutlich genug, der geschichtliche Streit ausgetragen, ob denn die Indios in dem spanischen Herrschaftsbereich des neuen Indiens auch Menschen seien. Der Dominikanermönch in seiner Mitleidenskraft und seinem Rechtsinn, er hatte selber einmal die Rechte studiert, ringt gegen den Staatsjuristen in seiner Zweckargumentation. Er gewinnt das Herz des Kaisers für seine mörderisch gequälten und vernichteten Schützlinge. Das vollzieht sich in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Doch erst mehr als 300 Jahre später wird dieser Streit rechtlich zum Ende geführt, denn der Sklavenhandel, mehr noch die Sklavenarbeit auf den Plantagen war, als er jene Welt des Ostens verlassen hatte, zu der Stütze einer großen agrarischen Neustruktur außerhalb Europas und doch auch zu einem Hebel im gewerblichen Getriebe geworden.

## Politische Lyrik?

Genug davon — doch dieser kurze geschichtliche Nebenweg unserer Betrachtung durfte besprochen werden, denn die Sklavenfrage, ob ein Mensch eine verkäufliche und vererbare Ware sei, war wesentlich die Hauptstraße, auf der die Menschenrechte schlechthin noch umstritten und umlitten wurden, als diese längst, gewiß zunächst uneinheitlich, aus verschiedener volkhafter und historisch-politischer Situation heraus ihre Konkretisierung in umgrenzten „Bürgerrechten“, Verfassungsbestimmungen usw. gefunden hatten. So sind sie ja auch — das Nachbarschaftspathos von Paris, 1789, wirkte im europäischen Bewußtsein ganz notwendig viel stärker als die Töne aus Virginiens Hügelwelt — in die europäischen Verfassungen des 19. Jahrhunderts gekommen, zumal mit sehr viel Zeitfärbung — etwa Ausräumung feudaler Restbestände — in dem Reichsverfassungsentwurf 1848. Man braucht die Paulskirchen-Niederschrift nur sehn, um wahrzunehmen, wie viele Dinge dort verfassungsrechtlich geregelt sind, die wir gar nicht mehr recht verstehen können. Sie sind selbst, die Menschen- und Bürgerrechte, selbst in die oktroyierte preußische Verfassung vom Jahr 1850 hereingekommen. Ich entsinne mich gut, als vor eben einem Halbjahrhundert, 1908, der Kampf gegen das preußische Dreiklassenwahlrecht einsetzte, daß Naumann aus diesem Staatsdokument — Verfassungsurkunde für den Preußischen Staat von 1850 — sehr gerne den Artikel 4 zitierte: „Alle Preußen sind vor dem Gesetze gleich“, und dann mit ironischer Anklage hinzusetzte: „ausgenommen vor dem Wahlgesetz“.

Bismarcks Verfassung kannte dergleichen nicht: vermutlich hielt er, nach seiner Art, nicht viel davon oder mochte diese Dinge in den Ländern- und Staatsverfassungen genügend aufbewahrt wissen. Auf jeden Fall wies er beim Werden der Reichsverfassung die Versuche der damaligen Zentrumspartei, Grundsätze für kirchliches Recht in die Paragrafenreihe einzubauen, schroff zurück. Seine Verfassung war ja, von der Nähe gesehen, nichts anderes als ein kunstvoll abgewogenes Organisations- und Machtinstrumentarium.

Vermutlich hat dieser Charakter der Bismarckschen Verfassung zu einer gewissen Verarmung des deutschen Staatsdenkens geführt, etwa zu dem an sich glänzenden Rechtsformalismus von Paul Laband und seiner Schule. Menschen- und Bürgerrechte waren in der deutschen

staatsrechtlichen Tradition, wenn ich mich trivial ausdrücken darf, wenig gefragt. War das nicht alles mehr oder weniger politische Lyrik, unter höflicher Bezugnahme auf Friedrich Schillers Mitteilung, daß der Mensch auch in Ketten frei geboren sei?

Als dieses sogenannte Bismarckreich, in dem Kriegsende wohl unvermeidlich, 1918 zerbrach, wollte Hugo Preuß, wahrscheinlich kein Bismarckianer, um die neue Staatskonstruktion auf dem zur Geschichtsbildung legitimierten Volkswillen rasch voranzubringen, hier ein Nachfolger von Bismarck werden. Doch Friedrich Ebert forderte mit seinem Instinkt für das Imponderabile, vielleicht auch in der Sorge um die revolutionär drapierte sogenannte Räte-Ideologie, feste Sätze für ein freiheitliches Bürger-Sein.

Damals entwarf Naumann seine „volksverständlichen Grundrechte“, die man, wenn man will, als eine Rhapsodie bezeichnen mag. Neben jene Individual- und doch auch politischen Gesellschaftsrechte, die man die „klassischen“ zu nennen sich gewöhnt hatte: Gewissens- und Glaubensfreiheit, freies Vereins- und Versammlungsrecht, Wahrung des Briefgeheimnisses, Schutz vor willkürlicher Verhaftung usw. usw., traten Sätze über die Sozialordnung, — das hatte es früher noch nicht gegeben, — über das Bodenrecht, über einen geglaubten Weg der Wirtschaftsentwicklung oder einen gewollten Weg. Das war in einem solchen Betracht etwas Neues, in einer positivistischen Rechtsverbindlichkeit, wie es ausgesprochen war, unbrauchbar. Aber ein Vortasten in das werdende oder doch in werdendes.

Als ich mir dereinst zum ersten Mal die „Deklaration der Menschenrechte“ von 1948 durchlas, die heute eben vor zehn Jahren beschlossen wurde, empfand ich, ohne daß mit solchen Worten irgendein hybrider Anspruch der Deutschen gemeldet würde, daß einige der in Deutschland 1919 geformten Anregungen, die eben auch Anweisungen zu kommenden legislativen Maßnahmen genannt werden können — sie hatten keine unmittelbar wirksame Rechtsverbindung — in der Deklaration der UNO von 1948 nachklingen.

Was ist denn der Hintergrund dieses Versuches, dieser Gesinnung, die nun die Menschheit umfassen soll, den Charakter einer das Mensch-

Sein schlechthin, dann das Bürgersein in seiner nationalen und geschichtlichen Bedingtheit, in dem Wesenhaften angeborener Rechte zu finden und zu erklären? Schmerzvoll genug, es zu sagen: Die Zertrampelung und Vernichtung des Mensch-Seins als individuelle, als gruppenmäßige Gegebenheit, die gerade unsere Generation und vorab auch Menschen unseres Volkes betrieben oder hingenommen oder erlitten hatten. Es gab schon vorher über die Grenzen von Staaten und Völkern hinausgehende Regelungen, die moralisch gedacht waren, den Rang von Rechtsverbindlichkeiten erreichten, freilich ohne über die realistische Macht zu verfügen, daß dem Rechtsanspruch auch die Rechtserfüllung zuverlässig folge: Ich denke jetzt an das Rote Kreuz, ich denke an die Land- und an die Seekriegsordnung, die den Krieg, soweit solches möglich ist, humanisieren sollten, aber in ihren Rechtsformungen durch die immer und zu allen Zeiten planende, objektive Militärtechnik überundet wurden. Denken Sie an die erregenden Kontroversen ab 1914, über die U-Bootwaffe, politische und völkerrechtliche, von der die früheren rechtlichen Abreden noch nicht eigentlich Kenntnis genommen hatten. Hier also die ewige Spannung.

Jetzt aber, nach 1933, ging es um anderes: nicht um das Fertigwerden mit neuer Technik, es ging um die systematische, fast möchte man sagen

pedantische, wenn das Wort nicht so spießig-bürokratisch in einem klingen würde, sagen wir deutlicher: es ging um die brutale, höhnisch genußsüchtige Zertrümmerung des einfachen Lebensrechtes schuldlos geborener Menschen, weil sie einem politischen Bekenntnis anhängen, weil sie einer Rasse angehörten, weil sie zu einem religiösen Glauben dieser oder jener Artung, zumal etwa zu Spielarten einer christlichen Sekte, sich bekannten. Daß in einem Kernland Europas die Macht, die jeder staatlichen Ordnung zugeordnet ist, in die wüste wahllose oder wählende Gewalt verwandelt wurde, hat elementar den Versuch gegründet, ganz einfach ausgedrückt, dem freien Mensch-Sein etwas wie eine Sicherheit und eine Chance seiner von Willkür, Unrecht, Rache und Brutalität nicht Tag um Tag bedrohten Entfaltung zu geben. Nur ein Träumer oder ein Illusionist wird Sätze jener Deklaration für eine Spiegelung der Wirklichkeiten halten, es sind Wunschträume, über die der Ironiker die Achseln zuckt, die vom Skeptiker verhöhnt werden. Ihr Sinn ist ganz einfach: Sie wollen als Auftrag verstanden und als ein Maß, als das Maß gewürdigt werden für die Stellung des Menschen in der Gemeinschaft, sei diese mit den Begriffen Gesellschaft, Volk, Staat bezeichnet.

## Unantastbare Würde des Menschen

Es handelt sich wesentlich um Abstraktionen, denen die Verfasser damals selber keine unmittelbare Rechtswirksamkeit zuerkennen — denn zur Wirksamkeit des Abstrakten gehört der Verwirklicher in concreto —, aber es ist ein Stück der geschichtlichen Entwicklung, daß der „Deklaration“ von 1948 ein paar Jahre später, in der „Europäischen Konvention“ von 1952, der umfassende „Auftrag“ für eine Staaten- und Völkergruppe verwandter Geschichts- und Kulturzüge zur „Verpflichtung“ entwickelt wurde. Auch sie noch, da nicht allenthalben ratifiziert, ein Versprechen, ein Wechsel auf die Zukunft.

Als vor 10 Jahren hier, in dem alten Kernstück dieses Hauses, der Parlamentarische Rat die Grundlagen einer kommenden Rechtsordnung zu planen und zu formen begann, sah er sich mitten in diese Fragenreihe gestellt: Das Recht, mit dem der Mensch geboren, — vorstaatliches Naturrecht solcher oder solcher Färbung, — zu verzahnen mit jenem Recht, in das der Mensch geboren wurde, staatliches Recht, in seinen verschiedenen Kategorien und Stufen. Wir haben uns die Sache damals nicht leicht gemacht. Denn die Sinnentleerung des einfachen rechtlichen Denkens, ja Verfahrens, oft genug in dem Rahmen eines formalen Wortpositivismus, lag uns noch allen stark im Geblüt. In manchem der schauerlichen Prozesse dieses Jahres erleben wir ja den Weiterklang solchen Vorganges und manche möchten sich die Ohren vor den Mißklängen verschlossen halten; das gilt aber nicht.

Der für die Geschichtsfolge entscheidende Satz, zu dem wir uns damals entschlossen haben, steht in Artikel 1 Satz 3: „Die nachfolgenden Grundrechte binden Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht“. Das müßte der Kompaß sein, in eine Atmosphäre der Geschichte gestellt, die ihn nicht immer zum Zittern brachte. Ich entsinne mich eines langen ersten Gesprächs mit einem verehrten und gelehrten damaligen Kollegen im Parlamentarischen Rat, der „das Naturrecht“ als Basis unseres Auftrages und unseres Wollens ausdrücklich genannt wissen wollte. Ich wehrte mich dagegen. Ich bin gerne bereit, dem Amtsrichter in X-heim, dem Landrichter in X-hausen, dem Landesgerichtsrat in Z-stadt allen ihnen zukommenden Respekt zu widmen — meine Erfahrungen veranlassen mich, keine Städte zu nennen, sonst kriege ich entrüstete Briefe. Aber es

kann ihrem Rechtsdenken nicht freigestellt bleiben, ob sie das Naturrecht der Stoa, das der Scholastik, das der sogenannten Aufklärung als Basis einer konkreten Rechtsfindung zu verwenden glauben. Das bleibt und wird bleiben die Spannung zwischen den „ewigen Gesetzen“, in denen wir die „unantastbare Würde des Menschen“ ansprechen, Zeitgenossen und Mitleidende ihrer viel millionenfachen Schändung, und den immer, immer gegenwärtigen Notwendigkeiten, den Menschen vor dem Staat, den Staat vor dem Menschen, den Menschen vor dem Menschen zu schützen. Es ist die Sinnggebung einer Verfassungsgerichtsbarkeit, das Ewige und das Gegenwärtige, auf den Einzelmenschen wie auf die Gemeinschaft abgestellt, außerhalb aktuell gesehener Interessenlagen, in sich zu binden.

Der Weg zur Deklaration der Menschenrechte durch die UNO ging über Gutachten und Kommissionen mannigfacher Art, wobei auch die Vertreter von Stalin ruhig mitdiskutiert haben. Bei der Schlußabstimmung haben sie sich, neben ein paar anderen Staaten, der Stimme enthalten. Die Sache war ihnen wohl, um ihre neuere Sprache zu gebrauchen, nicht „fortschrittlich“ genug; sie legten in der Begründung jedoch einen Hauptakzent darauf, daß das staatliche Souveränitätsrecht über den Boden, über die Menschen, die auf ihm wohnen, keinerlei spezifizierende Kränkung erfahren dürfe. War es Takt, war es Taktik? Takt? Nicht gerade sehr wahrscheinlich. Etwa Taktik? „Wir haben uns rechtsprogrammatisch so wenig wie moralisch gebunden?“ Dies ist, denke ich, nicht die Stunde, die Antithesen, etwa im Hinweis auf die Zwangs-Arbeitslager, auf die Technik der Verhaftungsjustiz, auf die Manipulation des Eigentumsbegriffes usw., polemisch zu verbreitern. Doch schien mir der Hinweis erlaubt, weil er die tragischen Antithesen dieser Gegenwart vom Wesen des Menschen, seinem Recht zu sich selber und seiner natürlichen und unverkrampften Gebundenheit in einer Gemeinschaft offenbart.

Jean Jacques Rousseau, den ich nach seinen „Bekenntnissen“ im Verdacht habe, als Person ziemlich ungut gewesen zu sein, hat uns die suggestiv-optimistische Fanfare geschenkt: „Der Mensch ist gut“. Seine unmittelbaren Geistesschüler haben nicht verfehlt, bald durch den Mas-

senbetrieb der „Guillotine“ die These ihres Meisters zu desavouieren. Und was war und was blieb unser Schicksal: das Wüten des Schlechten, später mit der literarischen Atrappe des „Dämonischen“ verziert, zu erleben und zu erleiden. Was hat es nach solchen Erfahrungen viel Sinn, papiernen gedruckte Menschenrechte zu feiern? Ich glaube, es hat einen Sinn, wenn man dafür sorgt, daß dies Papier D o k u m e n t d e s L e b e n s wird. Die Greuel, die sich plakatieren, haben häufig oft genug unsere Augen blind gemacht für die vielmillionenfache G ü t e , die, wohl in allen Völkern, ohne Getöse und ohne Getue ihren Dienst tut, den Worten der Bergpredigt folgt, die Gerechtigkeit im Recht wahr, sucht, die Ehrfurcht vor dem Leben, um ein Wort meines Freundes Albert Schweizers zu gebrauchen, als Richtschnur kennt. Was hat denn dies alles an Bezüglichkeit mit dem UNO-Akt vor 10 Jahren zu tun? Das sind doch Dinge, sind Werte, die mit diesem Vorgang in sich nicht unmittelbar zusammenhängen. Ich weiß dies und weiß auch, falls mich

jemand für sentimental halten sollte, daß Macht, Recht, Freiheit die Kräfte einer staatlich und sozial fruchtbar geordneten Gemeinschaft nicht in einer unverbindlichen Gefühllichkeit gegründet sind. Aber ich glaube, ebenso gut zu wissen, daß die vor Jahren „aktuelle“ politische „Freund-Feind“-These dem Einzel-, dem Gruppen-, dem Staatenleben zugewandt, zwar kokett, aber sachlich wie seelisch höchst dürftig und bescheiden ist. Ich will den Sinn der Deklaration der Menschenrechte durch die UNO nach ihrem geistigen Hintergrund zu deuten versuchen — man mag das für trivial halten — bei dem Menschen, dem Bürger, seinem Vertreter und seiner Regierung, die C h a n c e z u m G u t e n z u z e i g e n und ihr Wahrnehmen zu ermuntern.

Ein Wegweise: — zunächst nichts mehr. Aber ein Wegweiser ist in Zeiten voll Nebel und plötzlich verdunkelnden Regenschauern eine höchst wohltätige Vorrichtung.

W. D. CLARK

# Die asiatische Revolution

Rede im Chatham House am 4. Februar 1958. Mit freundlicher Genehmigung des Verlages der Juli-Nummer von „International Affairs“ entnommen.

Ich möchte in erster Linie über Indien sprechen, doch was ich sagen werde, bezieht sich vor allem auf Indiens unmittelbare Nachbarn — deshalb der Titel: „Die asiatische Revolution“ — und nimmt ferner auf viele Länder außerhalb Asiens Bezug, wie z. B. den Mittleren Osten (den die Inder mit einigem Recht Westasien nennen) und auf Afrika, das ich zu Beginn des vergangenen Jahres für zweiundeinhalb Monate bereist habe.

Die künftigen Historiker, so glaube ich, werden dieses Jahrhundert nicht in erster Linie als das Jahrhundert der Weltraumfahrt betrachten, sondern es zuallererst als das Zeitalter der asiatischen Revolution bewerten. Das ist ein viel wichtigerer Faktor, als Militärkonstruktionen in die Luft zu jagen. Es ist ein Faktor, von dem in der Tat sehr viel mehr Menschen betroffen werden, als jemals in irgendeiner Form vom Sputnik oder Explorer betroffen werden könnten.

Die Bedeutung des Begriffes „asiatische Revolution“ erklärt sich daraus, daß überall in Asien der Versuch gemacht wird, den Vorsprung

des Westens durch eine industrielle Revolution im 20. Jahrhundert aufzuholen. Auf diesem Wege hoffen die unterentwickelten Länder in aller Welt ihren Lebensstandard zu heben, sich von der ausschließlichen Abhängigkeit von der Landwirtschaft, den Rohprodukten und Rohstoffen (primary products) zu lösen und industrialisierte Länder mit eigenen Stahlwerken zu werden, die sie in die Lage versetzen, die Verbrauchsgüter für ihr Volk selbst zu produzieren. Ich nenne diesen Prozeß die asiatische Revolution, weil er die beiden bevölkerungsreichsten Länder in der Welt — Indien und China — mit rund 1000 Millionen Menschen einbezieht. Was in diesen Ländern geschieht, ist der Kern dessen, was in der Welt von heute geschieht; denn diese Länder sind nicht nur in der gleichen Revolution begriffen, sondern sie sind auch in einen gegenseitigen Wettstreit über die hierbei anzuwendenden Methoden eingetreten. In diesem Wettbewerb besonderer Art ist Indien unser Fahnenträger, der Fahnenträger der freien Welt, wie China der Fahnenträger der kommunistischen Welt ist.

## Indien vertritt die freie Welt

Man kann h sagen, daß Indien nicht unbedingt der beste Fahnenträger der freien Welt ist. Fest steht jedenfalls, daß Indien die freie Welt vertritt und diese Tatsache wird auch von vielen Völkern weit außerhalb Asiens anerkannt. Mir sind viele Menschen begegnet, die bezweifelten, daß Indien tatsächlich ein Teil der freien Welt sei. Diese Menschen wiesen dabei besonders auf die indische Haltung in Kaschmir hin, sie sprachen von der Abstimmung über Ungarn, der indischen Opposition gegenüber der anglo-amerikanischen Politik, der Art und Weise, wie Indien sich zur Zeit der Suezkrise

benahm, usw. — Beispiele, die nach ihrer Ansicht für die Treulosigkeit Indiens gegenüber dem Westen sprachen. Dies ist die Schlüsselfrage: Wie beurteilt man, ob ein Land ein Teil des freien Westens ist oder nicht? Teilweise natürlich aufgrund seiner Außenpolitik — aber auch nur teilweise. Über Indiens Außenpolitik wird viel zu viel diskutiert. Während es nämlich auf der einen Seite äußerst schwierig ist, über die inneren Angelegenheiten Indiens zu schreiben, ist es auf der anderen Seite äußerst leicht, über seine Außenpolitik zu schreiben. Im großen und ganzen gesehen, ist jedoch Indiens

Außenpolitik von nicht allzu großer Bedeutung. Indien schaltet sich zwar durch eine tatkräftige außenpolitische Kommentierung aktiv in die Außenpolitik ein, verfügt aber in Wirklichkeit nicht selbst über eine aktive Außenpolitik. Die Schwierigkeit ist, daß an der Spitze des Ministeriums für indische Angelegenheiten zwei Männer stehen — Pandit Nehru und Krishna Menon — die eine bemerkenswerte Fähigkeit besitzen, ihre Ansichten über die Außenpolitik darzulegen. (Und das sind oft gute Ansichten). Doch ist es ein Fehler, zu glauben, daß Indiens Haltung auf eine wirksame Politik hinausläuft. Wenn wir uns mehr auf die Probleme konzentrierten, die von der indischen Regierung durch Exekutivbeschluß behandelt werden und weniger auf die Aspekte, zu denen die indische Regierung Vorzüge oder Ansichten äußert, würden wir über die Stellung Indiens in der Welt ein klareres Bild erhalten.

Der kalte Krieg, den wir alle kennengelernt haben, wird in Asien anders als bei uns beurteilt. Die Auffassung zum Beispiel, daß Rußland möglicherweise der zukünftige Angreifer ist — eine Ansicht, die uns während der Berliner Blockade und der darauffolgenden Spannungen eingedrillt wurde — wird von den meisten Asiaten nicht befürchtet. Sie sind nicht der Meinung, daß Rußland oder China einen Angriff über das Himalaya-Gebirge führen könnte. Diese Tatsache ist für den großen Unterschied in der Auffassung maßgebend. Noch wichtiger aber ist, daß die indischen Führer in ihrer Politik nicht so sehr darauf abzielen, im positiven Sinne neutralistisch zu erscheinen (obwohl ich weiß, daß diese Phrase in Verbindung mit der indischen Politik oft gebraucht wird) als vielmehr einen Kordon zu bilden, in dem sie wirklich wichtige Angelegenheiten — wie die Transformation ihres Staates — ausführen können. Sie folgen damit einer Politik, die von den Vereinigten Staaten im 18. Jahrhundert adoptiert

wurde. Es ist die Politik des Isolationismus, ein Wort, das jetzt ebenso wie der Begriff des Neutralismus einen schlechten Klang hat. Es ist die Politik der Monroe-Doktrin; es ist die Politik, die der Welt verkündet: „Hände weg von meiner Tür!“ Und es ist nach meiner Ansicht eine sehr sensible Politik, die im nationalen Interesse Indiens liegt. Ob sie immer richtig ausgeführt wird, ob sie manchmal in dieser oder jener Form zu weit geht, ist eine andere Sache. Ich war jedoch ziemlich verblüfft über die große Ähnlichkeit zwischen der Persönlichkeit George Washingtons und Jawaharlal Nehrus sowie über die außergewöhnlichen Ähnlichkeiten in der Politik Jeffersons oder Monroes und der Politik Krishna Menons. Es ist fraglich, ob diese Männer mit ihrer Politik fortführen, wenn sie in Walhalla miteinander bekannt gemacht würden, doch denke ich, daß sie die Auffassungen des anderen verstehen werden.

Doch wenn wir uns fragen, ob Indien ein Teil der freien Welt ist oder nicht, sollten wir etwas tiefer unter die Haut gehen. Die Frage lautet: Wie beurteilen wir die Mitgliedschaft, das Bündnis oder die Partnerschaft mit der freien Welt? Geht es uns in erster Linie dabei um die Außenpolitik oder vielmehr darum, daß wir an die Bedeutung der menschlichen Würde glauben und ein politisches System schaffen, das der Persönlichkeit Achtung zollt? Dies sollte der Maßstab sein, nachdem wir beurteilen, ob Völker unsere Partner in Freiheit sind oder nicht. Es besteht in der Tat in unserem Denken über die freie Welt die große Gefahr, sie einzuengen, bis sie nur noch die Atlantische Gemeinschaft und einige Teile des Britischen Commonwealth einbezieht. Wenn dieser Weg beschritten wird und uns dieses Denken beherrscht, dann besteht die freie Welt beinahe nur noch aus einer Verbindung der reichsten Länder, die ihre industrielle Revolution vor Beginn dieses Jahrhunderts (oder ganz zu Anfang dieses Jahrhunderts wie im Falle Australien, Neuseeland, Kanada) vollzogen hat. Wenn die freie Welt eine Verbindung der reichen Länder sein soll, werden nicht viele Mitglieder in ihr vertreten sein und sie ähnelt dann einem Club, dessen Fenster ich nicht versichern möchte.

Es ist wichtig, zu wissen, daß Indien versucht, seine Revolution mit Zustimmung der Bevölkerung durchzuführen. Es ist absolut möglich, hierüber in allen Einzelheiten Kritik zu üben. In ihrer strategischen Zielsetzung sind Indien, Pakistan, Ceylon und Burma darum bemüht, ihr revolutionäres Programm mit der notwendigen Achtung vor dem einfachen Mann, seiner Meinung und seiner Wählerstimme durchzuführen. Die Tatsache, daß Indien seit 1950 zwei freie und allgemeine Wahlen durchgeführt hat, ist nach meiner Ansicht ein bemerkenswerter Beweis dafür, daß Indien ein Mitglied der freien Welt ist. Die Tatsache, daß 200 Millionen Menschen bei mörderischer Hitze zu den

Wahlurnen schreiten, deutet in Wirklichkeit mehr auf ein freies Land hin, als eine manchmal unkluge außenpolitische Kommentierung, die sich als Politik tarnt. In der Theorie ist Indien ein demokratischer Staat, der sich an dem Westminster-Modell orientiert hat (dies wiederum bezieht sich auch auf Pakistan und Ceylon). Ist Indien nun eine Demokratie der Praxis oder ist es ein Einparteienstaat? Der Kongreß erfreut sich im Parlament einer enormen Mehrheit. In der Tat aber wird Indien von der Kongreßpartei regiert. Das Land selbst befindet sich in Augenblick in einem Umwandlungsprozeß. Vor 15 Jahren war der Kongreß keine politische Partei, sondern die Seele einer Nation, die nach Frei-

heit und Unabhängigkeit strebte. Inzwischen ist er jedoch nicht mehr die Seele der Nation, sondern wurde zu einer politischen Partei. Doch viele Menschen haben diese Veränderungen noch nicht begriffen. Zum anderen leidet der Kongreß, wie dies oft bei Parteien geschieht, unter einer zu langen Regierungszeit. Er hat mit seinem politischen Programm einen Höhepunkt überschritten und die meisten Vorhaben verwirklicht. (Sein Ziel war in erster Linie die politische Unabhängigkeit zu erreichen). Was die Kongreßpartei jetzt braucht, ist eine Zeit der Sammlung neuer Kräfte in der Opposition. Das Problem ist allerdings, daß es für den Kongreß im Moment keine demokratische Alternative gibt.

## Das indische Volk zu Taten aufrütteln

Es ist weiterhin eine Frage, ob Indien tatsächlich eine Demokratie oder aber eine gut geführte Autokratie unter Nehru ist. In dieser Stichelei liegt viel Wahrheit. Indien wird von einem Mann regiert: Pandit Nehru. Er ist einer der großen Männer unserer Zeit, eine überragende Persönlichkeit. Sobald er Indien verläßt, wird das Land von Tatenlosigkeit regiert, kehrt er zurück, erwacht es aus seinem Dornröschenschlaf. Aber ganz gleich, ob Nehru sich zum Diktator oder zum ständigen Präsidenten eignet, er hat keine der beiden Möglichkeiten bisher tatsächlich ausgenutzt. Nehru befindet sich in der gleichen Position wie Präsident Roosevelt 1933 und Churchill 1940/41. Er ist ein Mann, der Diktator sein könnte, wenn er wollte. Nichts liegt jedoch der persönlichen Lebensauffassung Pandit Nehrus ferner, als ein Diktator zu sein. Was heute geschieht — und dies ist der Kern der asiatischen Revolution — ist, daß Nehru die Vision von der Transformation der indischen Gesellschaft in eine demokratische Gesellschaftsordnung verwirklichen möchte, um aus Indien eine Demokratie zu machen. Dazu muß er einen Säkularstaat schaffen, d. h. also einen Staat, der nicht auf religiöser Grundlage beruht, einen sozialistischen Staat, den er so verstanden haben will, daß in ihm das Gleichheitsprinzip angewandt wird und schließlich einen wissenschaftlichen Staat, in dem seiner Ansicht nach die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung anerkannt werden muß. Diese drei Konzeptionen stehen im Gegensatz zu der langen Tradition der Inder und der Hindu-Philosophie.

Was wir in Asien beobachten können, ist nicht der Kampf um den Fortbestand der Demokratie, sondern es ist der Kampf um die Geburt dieser Staatsform. Welcher Art aber sind nun die Probleme und Schwierigkeiten, denen sich Indien selbst unter Berücksichtigung dieser Fakten gegenübergestellt sieht? Im Widerspruch zur demokratischen Revolution steht in erster Linie als bedeutsamer Faktor die Tatenlosigkeit.

Alles in Indien wird von ihr beherrscht. Die größte Schwierigkeit, irgendwelche Änderungen in Indien durchzuführen, besteht darin, daß indische Volk zum Handeln aufzurütteln. Das ist es, weshalb das Land so notwendig und dringend einen großen Führer wie Pandit Nehru braucht und weshalb Indiens unmittelbare Nachbarn Ceylon und Pakistan unglücklicherweise ihre großen Führerpersönlichkeiten schon zu Beginn ihrer Transformation verloren.

Die Tatenlosigkeit ist ein Problem. Ein anderes ist die Opposition einer Gruppe, die sich gern als Ghandisten bezeichnet und sich gegen Nehrus Vision eines modernen, nach westlichem Vorbild aufgebauten, industrialisierten Staates wendet. Es läßt sich nicht mehr ermitteln, ob Mahatma Ghandi diesen Kurs gutgeheißen hätte. Tatsache ist, daß sich hinter diesem Schatten heute viele Millionen Menschen versammeln, die der Idee der Verwestlichung entgegnetreten, die eine wettbewerbsfähige Industrialisierung ablehnen und stattdessen einen Kurs anstreben, der auf die „gram raj“ die Selbstverwaltung eines Dorfes hinzielt, eines unabhängigen, autarken Dorfes, das seine eigenen Ackerbaugeräte herstellt, eigene Früchte anbaut, eigene Häuser erstellt und für immer in würdevoller Armut lebt. Zu dieser Einstellung könnte noch eine Menge gesagt werden, doch glaube ich nicht, daß dieser Kurs durchführbar ist. Nach meiner Ansicht wird die indische Landbevölkerung nicht bereit sein, ihren Lebensabend in würdevoller Armut zu verbringen, wenn sie sieht, wie andere Länder um Indien herum — vielleicht China oder Ceylon — ihre Modernisierungsbestrebungen verwirklichen und sich ihr Lebensstandard erhöht. Ein anderes Hindernis auf dem Wege zur Reform ist jedoch die Tatsache, daß die Kongreßpartei etliches von ihren Vorstellungen und ihrem Elan zur Durchführung der indischen Revolution, die sie noch in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts hatte, inzwischen verlor. Sie hat beträchtlich an Sen-

dungsbewußtsein eingeübt und da sie die Partei ist, mit deren Hilfe die indische Regierung für einen so langen Zeitraum die Masse des Volkes aufwärts führt, besteht die Gefahr, daß sie die gesamte revolutionäre Bewegung verlangsamt. Das zeigt sich auf vielen Gebieten, wie z. B. im Versagen der Landreform oder in den wachsenden provinziellen Eifersüchteleien, die auf die regionalen Sprachen zurückzuführen sind. Schließlich opponiert der Kommunismus gegen Nehrus Revolution, die mit Einwilligung des Volkes durchgeführt werden soll. Die Kommunisten behaupten, es sei unmöglich, eine Landbevölkerung von 400 Millionen auf diesem Wege zu ändern. Ihre Formel lautet: *„Wendet Gewalt an! Niemand kann den Fortschritt erlangen, wenn er sich im Tempo des langsamsten Ochsenkarrens vollzieht.“* Die Kommunisten haben sich zur zweitgrößten Partei in Indien heraufgearbeitet und benutzen das Parlament dazu, ihre Ansichten wirksam zu verbreiten. Sie

haben es ebenfalls verstanden, die Kontrolle über den Unionstaat Kerala im Süden des Landes zu erlangen. Der Staat hat eine große Bevölkerung, wenig Bodenschätze, viel zu viel Ausbildungsmöglichkeiten in dem Sinne, daß es dort zu viel Menschen gibt, die Lesen und schreiben können und dennoch keine Möglichkeit haben, ihre Kenntnisse zu verwerten. Das Kerala-Problem ist in sich selbst nicht zu lösen. Darum scheiterte dort eine Verwaltung nach der anderen. Jetzt sitzen die Kommunisten dort und erkennen, daß auch sie nicht in der Lage sind, das Problem zu lösen. Sie haben sich daher zu einem simplen Rezept entschlossen: Innerhalb des Staates tun sie alles, was sie können, sobald es aber zu größeren Problemen kommt, sagen sie: *„Das ist etwas für die Zentralregierung und so lange wir keine kommunistische Zentralregierung haben, können Sie auch nicht die Lösung der Probleme erwarten.“* Das ist eine wirksame Propaganda.

## Nur zwei Entwicklungsmöglichkeiten?

Die Kommunisten befinden sich augenblicklich in Indien in einer ständigen Aufwärtsentwicklung. Man ist daher geneigt anzunehmen, daß es für die Zukunft Indiens nur zwei Entwicklungsmöglichkeiten gibt: Entweder wird das Volk kommunistisch oder es wird ghandistisch, entweder fällt es ins 13. Jahrhundert zurück oder es macht den Sprung ins Jahr 1984. Dies ist eine bittere Erkenntnis, doch glaube ich nicht, daß dies der einzige Ausweg ist. Und zwar deshalb nicht, weil es immer noch eine Dynamik im Zentrum gibt, die sich im Fünfjahresplan manifestiert. Kurz gesagt, bezieht sich dieser Plan auf die Industrialisierung Indiens durch den Bau von drei großen Stahlwerken, der notwendigen Eisenbahnverbindungen und einem Netz hydro-elektrischer Kraftwerke. Es gibt Tausende anderer Projekte, wie die Irrigation, verbesserte Methoden in der Landwirtschaft, Geburtenkontrolle usw., doch das Wesentlichste ist die Industrialisierung durch Stahlwerke, Eisenbahnen und hydro-elektrische Kraftwerke. Für die meisten Inder ist dies der Mittelpunkt ihres politischen Lebens, um den sich alles dreht. Er interessiert sie weit mehr als die Demokratie, weil sie daran glauben, daß diese Entwicklung ihnen eines Tages einen etwas besseren Lebensstandard bringen wird. Heute beträgt das Durchschnittsjahreseinkommen in Indien 22 £ pro Person. Bei Auslauf des Fünfjahresplanes hofft man, dieses Einkommen auf 26 £, also 4 £ zusätzlich pro Kopf der Bevölkerung, erhöhen zu können. Doch diese bescheidene Verbesserung wird nicht erreicht. Warum nicht? Was ist schief gegangen? Der erste Grund ist die „Bevölkerungsexplosion“. Ich habe oft den Eindruck, daß Indien und China nicht eher eine echte Chance haben, ihren Lebensstandard bedeutend zu erhöhen, bis sie gelernt haben, dem enormen Wachstum ihrer Bevölkerung entgegenzuwirken. In zehn kurzen

Jahren, seit Indien unabhängig ist, hat sich seine Gesamtbevölkerung um mehr als die Bevölkerung des gesamten Vereinigten Königreichs vermehrt. Zweitens haben die hohen Verteidigungsausgaben Indiens Wirtschaft aus dem Gleichgewicht gebracht und den wirtschaftlichen Fortschritt gebremst. (Dies ist in erster Linie auf die Streitigkeiten mit Pakistan über Kaschmir zurückzuführen. Ein Problem, das ich hier nicht behandeln kann). Der dritte und fundamentalste Fehler am Fünfjahresplan war, daß er Indiens Vorrat an Devisen übertraf.

Eine industrielle Revolution fordert unvermeidlich eine sehr große Kapitalspritze. Dieses Kapital muß aus irgendwelchen Spareinlagen kommen. Im 19. Jahrhundert kam es in Britannien von den erzwungenen Spargeldern der unfreien Massen, denen niedrige Löhne gezahlt wurden und die bei weitem mehr produzierten als man ihnen zahlte. Im 20. Jahrhundert belegten die Russen die Massen mit einer ganzen Reihe von Zwangssparmaßnahmen. Ich wiederhole, das waren Zwangssparmaßnahmen. Wesentliche Voraussetzung für die Durchführung einer industriellen Revolution im heutigen Indien ist die Schaffung von Spareinlagen, d. h.

von Kapital. Es wäre höchst undemokratisch und auch unmenschlich, wenn man der von Armut betroffenen Landbevölkerung Zwangssparmaßnahmen auferlegen würde. Wenn Indien weiterhin demokratisch und ein industriell fortschrittlicher Staat bleiben soll, ist es wesentlich, daß das Geld von außen ins Land fließt, also aus den Spareinlagen anderer Völker. Dabei erhebt sich die Frage, wie Indien und seine Nachbarn an dieses Kapital aus dem Ausland kommen kann. Die Art und Weise, wie Indien versucht hat, Anleihen im Ausland aufzunehmen, ist oft zu Recht kritisiert worden. Es hat nicht, wie wir es in den schweren Jahren zwischen 1945 und 1948, gelernt, daß man niemals in die Hand desjenigen beißt, von der man gefüttert wird — zumindest nicht bis man satt ist.

Ich möchte hier jedoch nicht die Fehler näher untersuchen, die Indien, Pakistan und Ceylon gemacht haben, um die Kapitalgeber zu entmutigen. Ich ziehe es stattdessen vor, meine Ausführungen damit zu beenden, daß ich einige Fragen hinsichtlich unserer persönlichen Einstellung gegenüber der asiatischen Revolution stelle. Können wir es uns wirklich leisten, diese Entwicklung zu ignorieren? Können wir uns wirklich leisten, die Augen vor der Tatsache zu verschließen, daß der Schatzkanzler, wenn er von Hilfsaktionen spricht, dies als höchster Beamter des Sterling-Gebietes tut, und die wahrhaft Bedürftigen des Sterling-Gebiets nicht im Vereinigten Königreich zu finden sind? Wir haben die große Verpflichtung, uns darüber klarzuwerden, daß die Armen unter uns noch verschwenderisch versorgt werden im Vergleich zu den Armen Asiens. Wir sollten damit beginnen, unsere Beziehungen zu Asien und Afrika, den hilfsbedürftigen Ländern, neu zu durchdenken. Hierin muß ich mich vom Mr. Kennan's These distanzieren, die er in seinen Reith-Vorträgen<sup>1)</sup> aufgestellt hat: daß wir, wenn Länder uns damit bedrohen, ins Lager der Kommunisten überzuschwenken, sofern wir ihnen keine Hilfe gewähren, wirklich sagen sollten: *„In Ordnung, werdet Kommunisten, das wird Euch mehr schaden als uns.“*

Das ist ungefähr so, als wenn Sie jemanden, der wegen einer Blutvergiftung um Penicillin bittet, sagten: *„Ich gebe Ihnen nicht mein Penicillin. Wenn Sie eine Blutvergiftung haben, so werden Sie daran sterben, doch das wird Ihnen mehr schaden als mir.“*

## Zeitalter gegenseitiger Abhängigkeit

Ich möchte Ihnen diese These anbieten: Das Zeitalter der gegenseitigen Abhängigkeit hat ohne Zweifel in bezug auf Asien ebenso begonnen, wie in bezug auf die Atlantische Gemeinschaft. Wir müssen anerkennen, daß die Inder ein Teil unserer Welt sind. Und wenn wir wollen, daß sie auch weiterhin ein Teil unserer Welt bleiben, dann fordert das Opfer von uns. Wenn wir echte Partner an der asiatischen Revolution sein wollen, müssen wir auch bereit sein, in irgendeiner Form persönliche Opfer zu

bringen, um die Revolution mit Zustimmung des Volkes zum Erfolg zu führen. Es liegt in unserem Interesse, daß diese Revolution durchgeführt wird, daß sich in diesen Ländern eine Umwandlung vollzieht und sie gleichzeitig frei bleiben.

1) Der Text der aufsehenerregenden Reith-Lectures von George F. Kennan liegt sowohl englisch wie deutsch gedruckt vor. („Russia, the Atom and the West“, Oxford University Press, und „Rußland, der Westen und die Atomwaffe“, Ullstein, Berlin.)

Wir in der Atlantischen Gemeinschaft — die reichen Länder — sind in der gleichen Lage, in der sich die Aristokratie gegen Ende des 18. Jahrhunderts befand. Zu dieser Zeit besaß die Aristokratie alles, was sie sich wünschte. (Obwohl sie zweifellos über die Steuern und die hohen Lebenshaltungskosten murrte). Die Aristokratie erkannte jedoch, daß andere Klassen auftauchten, die Forderungen an sie stellte. In einigen Ländern stemmte sie sich gegen diese

Forderungen mit dem Resultat, daß sie ausstarb, in anderen Ländern ging die Aristokratie die Partnerschaft mit neuen Klassen ein und konnte so ein neues, solides, kühnes und vorwärtsstrebendes Regime gründen. Das war das Geheimnis des britischen Erfolges zwischen der Elisabethanischen und Viktorianischen Zeit. Wir sind heute in unseren Beziehungen zwischen der Atlantischen Gemeinschaft und Asien vor die

gleiche Wahl gestellt. Wenn wir die asiatischen Länder in unsere Partnerschaft einbeziehen — und das ist ein bedeutungsvoller Satz, der uns weh tut, der uns einige Privilegien kostet — dann glaube ich, daß wir in der Lage sein werden, eine neue und freie Welt zu bauen, in der es wert ist, zu leben. Versagen wir hier, dann wird es uns wie den ältesten Aristokraten ergehen — dann werden auch wir untergehen.