Globethics Repository

Zeitschrift für Evangelische Ethik (1971)

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Journal
Publisher	Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-09 23:56:09
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/173535

ZEITSCHRIFT FüR EVANGELISCHE ETHIK

In Zusammenarbeit mit H. van Oyen und H.-D. Wendland
herausgegeben von H. D. Bastian, R.-P. Calliess,
J. de Graaf, K. Lefringhausen, T. Rendtorff, A. Rich,
W. Schweitzer, Tb. Strohm, H. E. Tödt

15. Jahrgang 1971

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Studien

Thematische Schwerpunkte (mit Einführungen der Herausgeber)

Heft 1: Analytische Philosophie und Ethik. 1
(T. Rendtorff: Aufforderung zum Argumentieren) 30
Heft 2: Bodenrecht, Städtebau und Eigentumsordnung (W. Schweitzer) 65
Heft 3: Gewalt, Macht und das Anti-Rassismus-Programm des Weltkirchenrates . . , 129
Heft 4: Ethik und Tiefenpsychologie (H. van Oyen) 193
Heft 6: Reform des Eherechts und des Ehescheidungsrechts (W. Schweitzer) , 321

Alphabetisches Verzeichnis

Benedetti, Gaetano: Das Böse in der Sicht des Psychiaters 205
Dejung, Karl-Heinz: Versagen und Verantwortung der Wissenschaften vor der Entwicklungsfrage 272
Dvořáček, Jan Amos: Zum evangelischen Weltverständnis 285
Eichhorn, Dieter: Ein evangelisches Plädoyer für den Regierungsentwurf (Eherecht) 343
Frey, Christofer: Was trägt die analytische Moralphilosophie zu einer Theorie der Ethik bei? 35
Frey-Wehrlin, C. T.: Tiefenpsychologie und Ethik 196
Göhring, Hans-Joachim: Die Reform des Scheidungsrechts aus der Sicht der Praxis . . 349
Graaf, Johannes de: Die Gewalt: Kritik ihrer Rechtfertigung 129
Hubbeling, H. G.: Einige Probleme der analytischen Ethik. 20
Hummel, Gert: Das Vorurteil als Problem theologischer Ethik 226
joel, Charles A.: Die therapeutische Insemination in heutiger Sicht 215
just, Wolf-Dieter: Kritischer Rationalismus und Theologie. 1
Kambartel, Friedrich: Theo-logisches. 32
Knoll, Jörg: Kommunikation und Solidarität 365
Mann, Dietrich: Zur Denkschrift der EKD über die Ehescheidungsreform 1969 und zum Entwurf der Bundesregierung 1971 336
Müller-Dietz, Heinz: Der Wahrheitsbegriff im Strafverfahren 257
Oyen, Hendrik van: Die Ethik Jesu in jüdischer und evangelischer Sicht. 98
Peter, Hans-Balz: Bodenrechtsreform und Raumplanung. 66
Raiser, Ludwig: Verfassungsrechtliche Eigentumsgarantie und Städtebau. 83
Sauter, Gerhard: Die Begründung theologischer Aussagen - wissenschaftstheoretisch gesehen 299
Schweitzer, Wolfgang: Wessen Macht unterstützen wir? Die Diskussionen um das Anti-Rassismus-Programm des Weltkirchenrates 151

Strohm, Theodor: Impliziert die Scheidungsrechtsreform ein neues Sozialmodell? ... 321
Thunberg, Anne-Marie: Macht, Zwang und Gewalt - Notwendigkeit und Entartung 141
Wolf, Ernst: Die Ehe - Institution oder personhafte Gemeinschaft *360*

Kommentare und Dokumente

Beld, A. van den: Niederländische Diskussionen über ethische Fragen der Gegenwart 375
Diskussionsbeiträge zum Thema: Gewalt und Macht 174
Giesecke, Helmut: Die Entwicklungsländer und das internationale Währungssystem 49
Hornig, Gottfried: Abschied vom Gottesbegriff? *309*
Kretschmann, Rüdiger, und Reinhard Veller: Kirche und Wirtschaft - ein Dialog mit Zukunft 312
Rendtorff, Trutz: Christliche Gemeinsamkeit im Durchschnitt 176
Smelik, E. 1.: Zur Reform des Eherechts in den Niederlanden 118
Stellungnahmen Münsteraner Theologen zu § 218 *380*
Wrage, Karl-Horst: Abtreibung - Ja oder Nein 239
Zum Anti-Rassismus-Programm des Weltkirchenrates: Die Befreiungsbewegung für Mozambique, »FRELIMO«, und ihr Institut in Dar-es-Salaam 169
Zur Studie »Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung« - zwei zusätzliche Stellungnahmen 178

Buchbesprechungen - Buchhinweise

Aneel, Mare: Die Neue Sozialverteidigung (Calliess) 318
Anz, Wilhelm, Gerhard Friedrich, Heinrich Fries, Karl Rahner: Autorität in der Krise (Dellbrügge) 315
Bauer, Fritz: Vom kommenden Strafrecht (Calliess) 318
Bebel, August: Politik als Theorie und Praxis (Stöhr) 123
Beckmann, Klaus-Martin (Hg.): Rasse, Entwicklung und Revolution. Der Notting-Hill-Report und dazugehörige Dokumente (Schweitzer) 189
Cordes, Cord: Die evangelische Kirche zu gesellschaftspolitischen Fragen (Wolf) 317
Däumling, Adolf Martin, und Kurt Possehl: Selbstbildnis und Fremdbild der Aufsichtsbeamten im Strafvollzug. 124
Engelhardt, Paulus (Hg.): Zur Theorie der Praxis. Interpretationen und Aspekte 189
Farner, Konrad: Theologie des Kommunismus? (Stöhr) 381
Florin, Hans W. (Hg.): Gewalt im südlichen Afrika (Schweitzer) 185
Gesenius, Heinrich: Empfängnisverhütung (van Oyen) 382
Girock, Hans-Joachim (Hg.): Maßstäbe für die Zukunft. Neue Aspekte christlicher Ethik in einer veränderten Welt. 62
Heering, H. J.: Ethiek der Voorlopigheid (van Oyen) 253

Hofmann, Rupert: Logisches und metaphysisches Rechtsverständnis. Zum Rechtsbegriff Hans Kelsens 62
Kaspar, Walter: Glaube und Geschichte 190
Kautzky, Karl: Texte zu den Programmen der deutschen Sozialdemokratie 1891 bis 1925 (Stöhr) 123
Krems, Gerhard, und Reinhard Mumm (Hg.): Theologie der Ehe (Ringeling) 61
Luhmann, Niklas: Zweckbegriff und Systemrationalität 125
Luhmann, Niklas: Vertrauen. Ein Mechanismus der Deduktion sozialer Komplexität 125
Marsch, Wolf-Dieter: Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik (Landgrebe) 54
Martin, Gerhard M.: »Wir wollen hier auf Erden schon «. Das Recht auf Glück .. 190
Menninger, Karl: Strafe - ein Verbrechen (Calliess) " 383
Metz, Joh. Baptist: Zur Theologie der welt (Wendland) 122
Ortmann, Hedwig: Arbeiterfamilie und sozialer Aufstieg 383
van Oyen, Hendrik: Ethik des Alten Testaments. Geschichte der Ethik, Band 2 (Mönnich) 59
Rendtorff, Trutz: Christentum zwischen Revolution und Restauration (Dellbrügge) 252
Rendtorff, Trutz, und Arthur Rich (Hg.): Humane Gesellschaft (Martiny) " 180
Scharfenberg, Joachim: Reife und Sexualität (Keil) 121
Schmidt, Wilhelm (Hg.): Gesellschaftliche Herausforderung des Christentums 190
Schwedhelm, Karl (Hg.): Propheten des Nationalismus (Pfisterer) 187
Steinmüller, Wilhelm: Evangelische Rechtstheologie. Zweireichelehre - Christokratie - Gnadenrecht 126
Trillhaas, Wolfgang: Sexualethik (Keil) 120
Tjaden, K. H.: Soziales System und sozialer Wandel. 62

Bibliographien

Allgemeine ethische Probleme..... 319
Allgemeine Fragen politischer Ethik .. 127
Anthropologie, Psychologie, Psychiatrie 63, 191, 383
Christentum und Politik , 127
Demokratie, Parteien, Verbände. 128
Ethik und Moral. 63
Ehe, Familie, Sexualität 191,383
Gesellschaft und Soziologie. 64, 254
Pädagogik 64,191,254
Recht 128
Soziale Fragen 64, 319

Berichtigung und Ergänzungen zum Thema Antirassismus 255
Hinweis zum Thema: Therapeutische Insemination 256
Mitteilung der »Societas Ethica«..... 192
Mitteilung des Schriftleiters. 192

Kritischer Rationalismus und Theologie

Eine Auseinandersetzung mit *H. Albert*, 'Traktat über Kritische Vernunft, 'Tübingen 1968

VON WOLF-DIETER JUST

Es ist in neuester Zeit kaum zu übersehen, daß vielerorts die Tradition der Aufklärung wieder auflebt, und zwar teilweise mit ausgesprochenen theologie- und kirchenkritischem Akzent. Nicht nur Dr, theol. *I. Kahl* möchte den »Strahl der Vernunft ... erneut gegen die heutigen Repräsentanten der Religion«! richten; er hat sich mit dieser Parole vielmehr einer recht breiten Bewegung angeschlossen, die sich zum Beispiel in den »Jahrbüchern für kritische Aufklärung«, in den Publikationen des Szczessny-Verlags, in Spiegel-Artikeln über den (Un)Glauben der Deutschen und Carmichaels »Leben Jesu« und andernorts artikuliert. Die Theologie täte gut daran, Inhalt und Wirkung dieser aufklärerischen Tendenzen nicht zu unterschätzen.

Aufklärerisch engagiert ist auch der »Kritische Rationalismus«, ja er versteht sich sogar als legitimer Erbe der Aufklärungs. Er teilt mit ihr die Leidenschaft im Aufdecken von Irrationalität, Dogmatismus, Blindgläubigkeit und will durch schonungslose Infragestellung sämtlicher Autoritäten den Menschen von der Herrschaft der Ideologien wie zum Beispiel »Christenturn, Kommunismus und Faschismus«> befreien.

Schulhaupt des Kritischen Rationalismus ist der heute in England lebende Philosoph *Karl Popper*. Er wurde bekannt durch seine Wissenschaftstheorie, die er bereits 1934 in seinem Buch »Logik der Forschung« dargelegt hat. Er entwickelt dort eine Theorie empirisch-wissenschaftlichen Fortschritts, die ihre Eigenart und Originalität in dem »Falsifikationsprinzip« hat. Dieses Prinzip ist zunächst als Antithese zum Induktionismus der empirischen Wissenschaften zu verstehen. Zu induktiven Schlüssen wären wir berechtigt, wenn es ein *Induktionsprinzip* gäbe, aber ein solches wäre, das hat Popper klar gezeigt, ein logisch unmöglicher Satz. Es müßte induktiv erschlossen, also von einem Induktionsprinzip höherer Ordnung abgeleitet werden, was zu einem infiniten Regreß führt. An die Stelle einer Induktionslogik soll daher eine deduktive Methode der Nachprüfung treten. Aus der vorläufig unbegründeten Antizipation, dem Einfall, der Hypothese, dem theoretischen System, werden auf logisch deduktivem Weg »Folgerungen abgeleitete", und zwar Folgerungen (Prognosen), die empirisch möglichst leicht nachgeprüft werden können. Halten die Prognosen der Nachprüfung stand, darf die zugrunde liegende Theorie oder Hypothese als vorläufig bewährt gelten, andernfalls als falsifiziert. Es wird also nicht von singulären Sätzen auf allgemeine Theorien geschlossen, sondern am Anfang steht die Theorie, die als Hypothese aufgefaßt wird, und die es jetzt nicht zu verifizieren, sondern zu Fall zu brin-

1. S. *j. Kahl:* Das Elend des Christentums, rororo 1093 A, 2. Aufl., 1968, S. 12.
2. S. *H. Albert:* Traktat über Kritische Vernunft, Tübingen 1968, S. 6.
3. *Albert,* a.a.O. S. 101, Anm. 38. - Dies ist nicht die einzige Stelle, wo bei ihm diese oder ähnliche Reihen begegnen (vgl. S. 5; 98, Anm. 29; 124, Anm. 54 u. ö.),
4. *K. R. Popper:* Logik der Forschung, 2. Aufl., Tübingen 1966, S. 7.

gen gilt. Nur so kann ein Fortschritt der Wissenschaft statthaben, denn nur so können Fehler als Fehler frühzeitig erkannt und für den Erkenntnisfortschritt nutzbar gemacht werden.

Wichtig ist, daß Popper die Falsifizierbarkeit als Abgrenzungskriterium für wissenschaftliche gegenüber metaphysischen Theorien festgesetzt hat. Nur eine Theorie, die falsifizierbar (natürlich nur im Sinne der logischen Möglichkeit) ist, soll als wissenschaftlich gelten. Wenn eine Theorie so beschaffen ist, daß aus ihr keine empirisch nachprüfbaren Prognosen deduziert werden können, sie somit nicht falsifizierbar ist, gilt sie als unwissenschaftlich, und das heißt für Popper metaphysisch'.

Diesen wissenschaftstheoretischen Ansatz hat Popper später - und das ist für unseren Zusammenhang bedeutsam - zu einer allgemeinen Philosophie der Erfahrung ausgeweitet, zu einer Theorie der »Offenen Gesellschafl-", der Theorie des Kritischen Rationalismus. Ging es anfangs um den Fortschritt der Wissenschaft durch kritische Prüfung sämtlicher Theorien, durch vorbehaltlose Infragestellung aller Voraussetzungen des Wissens, so ging es jetzt um gesellschaftliche Emanzipation durch Kritik sämtlicher Autoritäten in Staat und Gesellschaft, durch Aufdeckung irrationaler Zwänge und nur scheinbar unkritisierbarer oberster Werte. - Diese Ausweitung der Poppersehen Methodologie führte bei den Schülern Poppers, *W. Bartley* und *H. Albert*, zu einer scharfen, rationalistischen Theologiekritik, die uns vor allem beschäftigen wird. Diese Kritik ist aber nur verständlich und angemessen zu beurteilen, wenn man sich ihre Herkunft aus einer Theorie wissenschaftliehen Fortschritts für empirische, ja eigentlich nur experimentelle Naturwissenschaften vor Augen führt. Von dort ist die Methodologie - in ihrer Struktur unverändert - für alle Wissenschaften postuliert worden. Die große Frage ist, ob dies mit sachlichem Recht geschah.

In seinem 1968 erschienenen »Traktat über Kritische Vernunft« hat H. Albert die Methodologie des Kritischen Rationalismus entwickelt und ihre Anwendung demonstriert. Dies führte ihn zu radikaler Kritik auf folgenden Sachgebieten: Erkenntnistheorie (Kap. I und II), Ethik (III), Ideologie (IV), moderne Theologie (V), (durch hermeneutische und analytische Philosophie akzentuierte) Sinnproblematik (VI) und Politik (VII). - Da der Kritische Rationalismus in der Theologie bisher kaum Beachtung fand, soll zunächst über seinen rationalistischen Ansatz (I) und die daraus folgende Theologiekritik (II) ausschließlich informiert werden. Es folgen dann kritische Bemerkungen zu dieser Rationalitätstheorie (III) und den theologiekritischen Äußerungen (IV). Zur Bestätigung und Ergänzung soll auch *W. Bartleys* Buch »Flucht ins Engagement«/ hinzugezogen werden.

---

5. Vgl. hierzu *Popper*, a.a.O, S. 8-17.
6. S. *Popper:* The Open Society and its Enemies, 4. Aufl., 1964.
7. Es ist 1964 in München erschienen. Der Originaltitellautet: »The Retreat to Commitment«, New York 1962. Hier wird nach der deutsdien Ausgabe zitiert, weil die englische vergriffen ist und allgemein schwer zugänglich sein dürfte.

   Im folgenden wird auf die Belegstellen aus *Alberts* »Traktat« im Text mit »A« und Seitenzahl verwiesen, auf die aus Bartleys Buch mit »B« und Seitenzahl. Die übrigen Belegstellen finden sich in den Anmerkungen.

Albert und Bartley werfen praktisch der ganzen philosophischen Tradition vor, ihrer Struktur nach autoritär zu sein (s, zum Beispiel B. S. 143). Sie war stets an dem »Satz vom zureichenden Grund« orientiert, der als methodologisdies Prinzip die klassische Erkenntnistheorie beherrschte; stets galt die Forderung nach Rechtfertigung jeder überzeugung, und dies geschah durch Berufung auf irgendwelche erkenntnistheoretischen Autoritäten. Diese Forderung nach zureichender Begründung wird aber schon dann problematisch, wenn sie auf *die* Erkenntnisse ausgeweitet wird, auf die jeweils zur Begründung rekurriert wurde. Wenn man in dieser Suche nach Gründen immer weiter fragt, kommt man nämlich schließlich in eine Situation, die Albert als *»Münchhausen-Trilemma«* bezeichnet. »Man hat hier offenbar nämlich nur die Wahl zwischen 1. einem *infiniten Regreß,* der durch die Notwendigkeit gegeben erscheint, in der Suche nach Gründen immer weiter zurückzugehen, der aber praktisch nicht durchzuführen ist und daher keine sichere Grundlage bietet; 2. einem *logischen Zirkel* in der Deduktion, der dadurch entsteht, daß man im Begründungsverfahren auf Aussagen zurückgreift, die vorher schon als begründungsbedürftig aufgetreten waren, und der, weil logisch fehlerhaft, ebenfalls zu keiner sicheren Grundlage führt; und schließlich: 3. einem *Abbruch des Verfahrens* an einem Punkt, der zwar prinzipiell durchführbar erscheint, aber eine willkürliche Suspendierung des Prinzips der zureichenden Begründung involvieren würdes« (A. S. 13). - Da *diese* Situation meistens für unausweichlich gehalten wird, wählt man im allgemeinen die dritte Möglichkeit, spricht von Selbstevidenz, unmittelbarer Intuition oder dgl., rekurriert also auf eine Behauptung, deren Wahrheit als gewiß angesehen wird, so daß sie weiterer Begründung nicht mehr bedarf. Solch eine Behauptung bezeichnet Albert als »Dogrna« (A. S. 14).

Diese dritte Möglichkeit, Abbruch des Verfahrens durch Rekurs auf ein Dogma, ist nach Albert und Bartley auch typisch für die Theologie, und hier liegt - wie wir noch sehen werden – der Angelpunkt ihrer Theologiekritik. Dieser Dogmatismus ist aber auch kennzeichnend für frühere Rationalitätstheorien. Für den Intellektualismus besaß der Intellekt letzte erkenntnistheoretische Autorität, für den Empirismus die sinnliche Erfahrung (A. S. 21 ff.; B. S. 118 ff.). Beide gehen davon aus, daß es einen unmittelbaren Zugang zur Wahrheit gebe und daß diese Wahrheit für die Erkenntnis »gegeben«, also nicht weiter hinterfragbar ist. Man wählt somit die dritte Möglichkeit des Trilemmas und rekurriert auf überzeugungen, »die den Stempel der Wahrheit an sich tragen und daher geglaubt werden müssen- (A. S. 24).

Diese Rationalitätstheorien scheitern für Albert und Bartley am Rechtfertigungsproblem: sie können den Standpunkt des Rationalisten nur durch Rekurs auf irrationale Autoritäten rechtfertigen, und selbst wenn sie auf diese Autoritäten verzichten wollten, könnten sie ihren rationalistischen Ansatz nur durch rationalistische Argumentation rechtfertigen, müßten also genau das voraussetzen, was zu beweisen wäre. Solange der Rationalist auf Rechtfertigung seines Standpunktes aus ist, gerät er unweigerlich in einen Zirkel und erweist sich letztlich genauso irrational engagiert wie einer, der sich nicht an die

8 Vgl. *Popper:* Logik, S. 6oif. und 69if.

Vernunft, sondern an »Wahrsager, Zigeunerinnen oder ans Wort Gottes« bindet (B. S. 129). Jeder Irrationalist kann ihm mit gutem Grund das sogenannte »Auch-du-Argument« vorhalten, welches Bartley auf S. *100* folgendermaßen charakterisiert: »a) aus bestimmten logischen Gründen sei die Vernunft so begrenzt, daß kein Mensch umhin könne, ein dogmatisches, außervernünftiges Engagement einzugehen; also b) der Christ ein Recht habe, ein Engagement nach seinem Belieben einzugehen; und darum c) niemand ein Recht habe, ihn deswegen zu kritisieren.«

Dieses Dilemma früherer Rationalitätstheorien, Bartley nennt es das »Dilemma des vorbehaltlosen Engagements«, soll nun durch einen »rechtfertigungsfreien Kritizismus« überwunden werden. Die Begründungsidee, das heißt die Idee der positiven Rechtfertigung wollen die kritischen Rationalisten durch *die* Idee der kritischen Prüfung ersetzen. Es soll nicht mehr nach zureichenden Gründen für Theorien, Hypothesen usw. gesucht werden, sondern vielmehr nach Möglichkeiten, diese an der Realität zu prüfen und – soweit möglich - zu Fall zu bringen. Rationalitätsmaßstab ist nicht der Grad, bis zu dem Theorien gerechtfertigt oder als wahrscheinlich erwiesen werden können, sondern der Grad, bis zu dem sie nachprüfbar und falsifizierbar sind (B. S. 157). Methodisch *ist* dabei genauso vorzugehen, wie Popper es in seiner »Logik- schon für die empirischen Wissenschaften gefordert hat (s.o.). Theorien werden grundsätzlich als Hypothesen betrachtet, durch Deduktion möglichst vieler Prognosen der Wirklichkeit konfrontiert und so dem Risiko des Scheiterns ausgesetzt - je höher das Risiko, desto besser. Die Theorien, welche diesem Testverfahren standhalten, gelten als vorläufig bewährt, die übrigen als falsifiziert. Wichtig ist, daß möglichst viele Theorien herangezogen werden, denn nur ein »theoretischer Pluralismus« vermag alteingefahrene überzeugungen zu überholen und vor ihrer Dogrnatisierung zu bewahren (A. S. 47 ff.). Dabei sind auch metaphysische Theorien nicht von vornherein abzulehnen - dies betont Albert gegen die Positivisten und ihre meist viel zu engen Sinnkriterien - es gilt vielmehr »ihr spekulatives und kritisches Potential- auszunutzen, um nicht den gegenwärtigen Stand wissenschaftlicher Erkenntnis für sakrosankt zu erklären. Allerdings können sie nur dann Beachtung finden, wenn sie sich in grundsätzlich falsifizierbare Theorien umwandeln lassen (A. S. 48 f.).

Interessant ist, daß Albert diese Methodologie nicht nur zur Lösung von erkenntnistheoretischen, sondern auch moralphilosophischen Problemen fordert. Auf *ethischem Gebiet ist* die Grundlagenproblematik die gleiche (A. S. 72), nur daß man hier bisher nicht an theoretischen, sondern an moralischen Autoritäten orientiert war. Dieses Denken gerät genauso in das Münchhausen-Trilemma und wählt ebenfalls meist die dritte Möglichkeit durch Abbruch des Begründungsverfahrens und Rekurs auf irgendwelche Dogmen, in diesem Fall auf sogenannte »oberste Werte«, die nicht mehr in Frage gestellt werden dürfen. Damit ist aber der puren Willkür in der Moralphilosophie Tür und Tor geöffnet und eine tiefe Kluft aufgerissen zwischen Erkenntnis und Entscheidung, Sein und Sollen, Sachanalyse und Bewertung (A. S. 56 f.). - Wieder wird ein rechtfertigungsfreier Kritizismus propagiert; ethische Aussagen und Systeme sollen als Hypothesen gelten, überprüft werden usw. Hier wird ein *»ethischer* Pluralismus- gefordert, um die geltende Moral nicht zu stützen, sondern durch rationale Wertkritik zu überwinden (A. S. 75).

Von dem dargestellten rationalistischen Neuansatz her ergibt sich die Theologiekritik beinahe von selbst. Die Theologie hat sich in erkenntnistheoretischer wie ethischer Hinsicht an Autoritäten gebunden, die nicht kritisierbar sind, sie hat sich irrational engagiert. Dies ist der zentrale Vorwurf, zu dem dieser Ansatz führt, und im folgenden wären nur verschiedene Aspekte dieses Vorwurfs aufzuzeigen.

Der zentrale Begriff der Theologiekritik Alberts ist der der *»Immunisierung«*. Er wirft den Theologen vor, sich zwar in weiten Bereichen ihrer Wissenschaft aufgeschlossen und kritisch zu geben, die zentralen Gegenstände des christlichen Glaubens aber gegen alle Kritik abzuschirmen, »immun« zu machen. Man tut sehr weltoffen, aufgeklärt, fortschrittlich, läßt aber eine Kritik an den christlichen Autoritäten, der Offenbarung, dem »Wort Gottes«, dem Kerygma oder dgl, nicht zu. Man schafft vielmehr völlig willkürlich einen »inselhafl:en Bereich unantastbarer Wahrheiten« (A. S. 105), innerhalb dessen Kritik durch blinden Gehorsam ersetzt wird. Dieser Vorwurf begegnet auch bei Bartley immer wieder, es ist ja der Vorwurf, den der Kritische Rationalismus auch dem ganzen Denken der philosophischen Tradition macht: am Rechtfertigungsmodell orientiert zu sein, das heißt zu meinen, daß alle Aussagen und Theorien an letzten, unkritisierbaren Autoritäten legitimiert werden müßten.

Als Beispiel für so eine Immunisierungsstrategie führt Albert das *Entmythologisierungsprogramm R. Bultmanns* an *(A.* S. 108 ff.) Dieses ist nicht etwa ein kritisches Unternehmen, wie der Name vortäuscht, sondern »ein hermeneutisches Unternehmen in apologetischer Absicht« *(A.* S. 109). Es zielt darauf ab, »den Kern des christlichen Glaubens durch eine mit dem heutigen Weltbild harmonisierende Interpretation zu retten«, und zwar nicht durch den Versuch, Wissenschaft und Glauben miteinander zu vermitteln, sondern im Gegenteil »sauber auseinanderzuhalten, so daß sie gegeneinander immun werden« *(A.* S. 109). Die Autorität, welche in diesem Programm gegen jede Kritik abgeschirmt, also immun gemacht werden soll, ist das *Kerygma.* Dem Kerygma gegenüber kann die Legitimationsfrage nicht gestellt werden, denn es ist das Gotteswort, welches uns in der Verkündigung entgegentritt, und nur in einem Akt gläubigen Gehorsams angenommen werden kann. Bei aller Kritik an dem Weltbild des NT ist hier doch an entscheidender Stelle das kritische Denken suspendiert und zwar völlig willkürlich. - Diese Inkonsequenz Bultmanns in der Anwendung von Kritik zeigt Albert noch kurz am Kosmologieproblem auf. Er kritisiert die »künstliche und dogmatische« Trennung von Kosmologie und Existenzverständnis *(A.* S. 112). Auf diese Weise komme Bultmann zu völlig willkürlichen Entscheidungen darüber, was im NT als weltbildhafl: zu eliminieren und was existential zu interpretieren sei. Engel und Wunder lehnt er ab, Gottesvorstellung und Heilsgeschehen meint er retten zu können. Die Inkonsequenz liegt für Albert darin, daß die Vorstellung von einem sich offenbarenden und in das historische Geschehen eingreifenden Gott ja auch kosmologische Vorstellungen sind, Vorstellungen, die das theistische Weltbild der Bibel voraussetzen. Bultmann hat also durch existentiale Interpretation versucht, Teile der alten Kosmologie in die neue hineinzubringen. So ist die Entmythologisierung »ein hermeneuti-

sches Immunisierungsverfahren für den Teil des christlichen Glaubens, den moderne Theologen angesichts der heute vorliegenden Kritik unter allen Umständen retten möchten« (A. S. 112 f.). Die Grenze der Entmythologisierung ist dabei völlig willkürlich gezogen und allein unter dem Aspekt, das, was Bultmann für den Kern des christlichen Glaubens hält- das Kerygma - unter allen Umständen zu retten (A. S. 114).

Solche Immunisierungsstrategien sehen nun aber die Kritischen Rationalisten überall in der Theologie. Unangreifbar, wie Bultmanns Kerygma-Begriff ist auch das Wort Gottes in *Barths* Theologie (B. S. 75). - Immunisierungsstrategie ist ferner die »Diffamierung desjenigen Glaubensbegriffs, der auf das -bloße- Für-Wahr-Halten einer Behauptung abstellt, ein Verfahren, das der Position der Subjektivisten eine höhere epistemologische Weihe zu geben scheint« (A. S. 118). Hinsichtlich der Gottesidee bleibe ja wohl als Mindestforderung an den Gläubigen das Für-Wahr-Halten der Existenz eines Gottes, und zwar eines Gottes, der bestimmte Eigenschaften hat und aktiv in das Weltgeschehen eingreift. (A. S. 118) - Perfekte Immunisierungsstrategie ist schließlich die These, daß »das Verständnis des Glaubensinhalts schon seine Annahme impliziert und der den Glauben Ablehnende ihn nicht verstanden haben kann« (A. S. 108).

Wenn Albert und Bartley gegen diese und noch manche andere Immunisierungsstrategie polemisieren, dann hat das seinen eigentlichen Grund darin, daß sie hier ihr *Ideal unvoreingenommener Wahrheitssuche verraten* sehen. Die Theologen nehmen es mit der Wahrheit nicht so ernst, Apologetik ist ihnen wichtiger (vgl. B. S. 93). Statt zum Beispiel die Ergebnisse der Leben-Jesu-Forschung kritisch zu verwerten, wird zum »Wagnis des Glaubens« aufgerufen (A. S. 128 Anm. 65). Ergebnisse moderner wissenschaftlicher Welterkenntnis werden entweder ignoriert? oder für irrelevant erklärt. Gewißheitsstreben siegt über Wahrheitssuche (A. S. 95), statt Theorien dem »Risiko des Scheiterns an den Tatsachen« (A. S. 116) auszusetzen, bemühen sich die Theologen, diese gegen jede Kritik immun zu machen. - Dem Mangel an Wahrheitsstreben entspricht die Diffamierung irgendwelcher Neuerer als Ketzer (A. S. 95) und die »moralische Prämiierung des schlichten und naiven Glaubens, der keine Zweifel kennt und daher unerschütterlich ist, ...« (A. S. 107), das »Wesen des Christseins ist die Unterwerfung unter das Wesen der Kirche« (B. S. 75).

Wenn es nun der Theologie mehr um Apologetik als um unvoreingenommene Wahrheitssuche geht, dann darf sie auch nicht als *Wissenschaft* gelten. Entsprechend macht Albert auch unmißverständlidt deutlich, daß seiner Ansicht nach die Theologie an der Universität nichts zu suchen hat. Er zitiert eine Denkschrift der theologischen Fakultät Tiibingen, die an den württembergischen Landeskirchentag gerichtet ist und eine Apologie der Theologie R. Bultmanns enthält (A. S. 122 ff.). Dort wird versichert, daß »Ansatzpunkt und Ziel seiner Theologie nicht außerhalb der durch Schrift und Bekenntnis gezogenen Grenzen liegen« (A. S. 124), daß natürlich einmal der Zeitpunkt kommen könne, wo die Kirche feststellen muß, daß die Theologie ihre Grenzen überschritten hat (- Hinweis auf Lehrzuchtgesetz -), daß aber bei der Theologie Bultmanns ein kirchliches Verdammungsurteil nicht am Platz sei. Diese Denkschrift ist für Albert Verrat an der Autonomie der

9. So z. B. *j. Moltmann,* den - so *Albert* – die Frage der Vereinbarkeit von Auferstehungsglauben und modernem Weltbild überhaupt nicht beunruhigt (A. S. 121).

Wissenschaft und ihrer Verpflichtung zu unvoreingenommener Wahrheitssuche. Von Freiheit der Forschung und Lehre könne hier nicht mehr die Rede sein; die theologischen Fakultäten dienen der »Indoktrination des Pfarrernachwuchses mit dogmatisch gebundenen Problemlösungen« und stehen als staatliche Einrichtungen im Widerspruch zur verfassungsmäßig garantierten Gedankenfreiheit (A. S. 125); sie sind »Stätten der Ausarbeitung, Verfeinerung und -wissensdiafllichen- Abstützung von Ideologien« (A. S. 130) usw. usw.- Albert ist hier mit seiner Kritik nicht gerade zimperlich (vgl. auch B. S. 171 ff.).

Erwähnenswert ist schließlich die umfangreiche Polemik der Kritischen Rationalisten gegen alles geschichtlich-hermeneutische Denken. Albert wendet sich gegen den *»Kult der Geschichtlichkeit«* (A. S. 132), der heute noch das Denken im deutschen Sprachbereich charakterisiert, und für dessen Aufrechterhaltung er vor allem die Philosophie *Heideggers* und *Gadamers* verantwortlich macht (A. S. 131-143). Diese Kritik kann hier im einzelnen nicht wiedergegeben werden - wichtig ist nur, daß den historisch-hermeneutischen Wissenschaften das Recht bestritten wird, eine eigene Methode zu verwenden, eine Methode also, die sich von der der Naturwissenschaften grundsätzlich unterscheidet (A. S. 131 ff.)10. Damit fallen auch die hermeneutischen Methoden, die von der Theologie entwickelt worden sind, unter ihre Kritik. Diese Methoden dienen nach Albert und Bartley nur zur Verschleierung der Tatsache, daß die meisten Aussagen des christlichen Glaubens, von der der Jungfrauengeburt bis zu der der Himmelfahrt Christi, durch die moderne Welterkenntnis als unwahr erwiesen worden sind. Um die christlichen Glaubensaussagen dem modernen Menschen annehmbar zu machen, werde behauptet, sie seien »existential zu interpretieren« oder als »Symbole« zu verstehen. Der Sinn, der den historischen Tatsachen dann beigelegt wird, sei völlig willkürlich gewählt, sei aber eher Ausfluß apologetischen Interesses als eines solchen an Wahrhaftigkeit.

IH.

Fragt man nach den eigentlichen Absichten, welche hinter der kritisch-rationalen Methodologie bei Albert und Bartley stehen, wird man ein doppeltes Interesse feststellen können. Zunächst leitet sie ein *technisches* Interesse: Die fortgesetzte Methode von »trial and error« hat ihr Ziel in gut bewährtem nomologischem Wissen, welches sichere Prognosen erlaubt und dadurch im Anwendungsbereich der einzelnen Wissenschaften technische Verfügungsgewalt über vergegenständlichte Prozesse liefert!".

Wichtiger für unseren Zusammenhang ist ein weiteres Interesse, das man als typisch *aufklärerisch* bezeichnen kann: Es geht darum, im weiten Feld der Wissenschaften, der Moral, der Politik usw. dogmatisches Denken, unausgewiesene Autoritäten, nicht hinterfragte Wertschätzungen u. ä. aufzudecken, ihre Verbindlichkeit in Frage zu stellen und dadurch den Menschen für ein ausschließlich vernunftorientiertes Verhalten frei zu machen.

Dieses aufklärerische Interesse steht vor allem im Hintergrund der Theologie- und

10. Vgl. hierzu auch Alberes neuesten Aufsatz »Theorie, Verstehen und Geschichte - Zur Kritik des methodelogisdien Autonomieanspruchs in den sogenannten Geisteswissenschaflen«, Zeitschrifl für allgemeine Wissenschaflstheorie, Bd. I, Heft 1, 1970, S. 3-23.

11. Vgl.]. *Habermas:* Erkenntnis und Interesse, in: Technik und Wissenschaft als -Ideologie., Suhrkamp, Bd. 287, 2. Aufl., Frankfurt 1969, S. 156 f.

Kirchenkritik bei Albert und Bartley. Am Beispiel der Theologie möchten sie anschaulich zeigen, wie ein Denken, das irgendwo die kritische Infragestellung abbricht, der Willkür Tür und Tor öffnet (A. S. 105). So ist die Theologie für die Kritischen Rationalisten gleichsam zum Prototyp für dogmatische Verfahrensweisen geworden. Das wird besonders an dem »Theologievorwurf- deutlich, der in der wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzung auch dort auftritt, wo es gar nicht direkt um Theologie geht. So wird zum Beispiel den Vertretern der philosophischen Hermeneutik vorgeworfen, eine »Fortsetzung der *Theologie* mit anderen Mitteln- zu betreiben (A. S. 134ff.), oder die Arbeit marxistisch orientierter Wissenschaftler »Politische *Theologie* im Gewande der Wissenschaft«12 gescholten.

Dieser »Theologievorwurf« begegnet immer dann, wenn die Kritischen Rationalisten das »Objektivitätsideal der Wissenschaft« (A. S. 143), die prinzipielle Neutralität und Wertfreiheit des Forschens und Denkens, verletzt sehen. »Unvoreingenommene Wahrheitssuche« ist daher ihre ständig wiederholte Forderung. - Wo diese Forderung mißachtet wird, halten sie aliberale, wenn nicht faschistische Folgen in der Praxis für unausweichlich. Solche aliberalen Konsequenzen voreingenommenen Denkens meinen sie zum Beispiel im Einflußbereich der Kirchen nachweisen zu können. Diese Funktion haben die bereits referierten Kußerungen Alberts zu der Tübinger Denkschrift sowie längere Ausführungen Bartleys zu autoritären übergriffen der Kirchen im amerikanischen Erziehungswesen (B. S. 215 ff.) und zu der angeblich weitverbreiteten »Ablehnung des Andersseins« im kirchlichen Einflußbereich (B. S. 203 ff.), Die Willkür solcher »Praktiken- soll durch kritische Rationalität in allen Lebensbereichen aufgedeckt werden, um ein Fortschreiten dieses Antiliberalismus zu verhindern. Albert und Bartley gehören beide zu den Autoren des »Club Voltaire«, welche - so G. Szczessny - »die Wertschätzung der Vernunft als des eigentümlichsten Merkmals und Mittels humaner Daseinsbewältigung« eint und verbindet".

Bevor ich auf die harten Anwürfe gegen die Theologie eingehe, scheint es mir notwendig, einige kritische Anmerkungen zum wissenschaftstheoretischen Ansatz der Kritischen Rationalisten zu machen, weil er m. E. keineswegs so frei von dogmatischen Vorurteilen ist wie er sich gibt. Dabei kann ich zum Beispiel an Kritikpunkte anknüpfen, die von der Frankfurter Schule, besonders von Adorno, Habermas und Wellmer gegen Popper und seine Schule vorgebracht worden sind14.

Wenn es Albert um die Suche nach Wahrheit geht, wird zunächst zu fragen sein, was er unter Wahrheit versteht. Mit Recht betont er, daß wir die Wahrheit nicht haben, da keines unserer Erkenntnismittel, ob Intellekt, Sinne, Intuition oder dergleichen, vor Tau-

12. S. *H. Albert:* Politische Theologie im Gewande der Wissenschaft - Zur Kritik der neuen deutschen Ideologie, in: Club Voltaire IV, Hamburg 1970, S. 17-27.
13. S. G. *Szczessny* (ed.): Club Voltaire I, Jahrbücher für kritische Aufklärung, 2. Aufl., München 1964, S. 11.
14. Die wichtigsten Aufsätze finden sich in dem Sammelband »Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie«, ed. *Maus* und *Fürstenberg*, Luchterhand: Soziologische Texte, Bd. 58, Neuwied und Berlin 1969. - S. auch von *A. Wellmer:* Methodologie als Erkenntnistheorie - Zur Wissenschaftslehre K. R. Poppers, Suhrkamp, Frankfurt 1967, und vom gleichen Autor: Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus, Suhrkamp, Bd. 335, 2. Aufl., Frankfurt 1969.

schung geschützt ist. Andererseits meint er aber doch, daß wir der Wahrheit näher kommen können, wenn wir nämlich streng seiner Methode von »trial and error- folgen. »Nun gibt es ... keinerlei Wahrheitsgarantie, aber die wissenschaftliche Methode zielt darauf ab, durch Aufdeckung von Irrtümern eine Annäherung an die Wahrheit zu erreichen« (A. S. **141;** vgl. S. 35). Popper spricht in diesem Zusammenhang von »verisimilitude« (Wahrheitsähnlichkeit); den Fortschritt der Wissenschaft soll ein Fortschritt der Theorien zu wachsender verisimilitude garantieren'>. Zunahme an verisimilitude ist gleichbedeutend mit dem Grad, in dem unsere Theorien der Prüfung an der Wirklichkeit standhalten. Viele Prognosen sind deshalb gewünscht, weil so der zugrunde liegenden Theorie möglichst reiche Gelegenheit gegeben ist, an der Beschaffenheit der Realität zu scheitern. »Geben wir unseren überzeugungen - und damit auch den theoretischen Konstruktionen, in denen sie sich verkörpern - die Gelegenheit, am Widerstand der realen Wirklichkeit zu scheitern, dann haben wir gleichzeitig die Möglichkeit, ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen und durch Korrektur unserer Irrtümer der Wahrheit näher zu kommen« (A. S. 33). Wahrheit heißt hier zunächst Wirklichkeitsentsprechung. Wirklichkeit aber ist etwas, was sich zwar sicherer Wahrnehmung entzieht, sich aber doch in geeigneten Experimenten und Tests »zur Geltung« bringen kann (A. S. 33). Es ist offenbar daran gedacht, durch die trial-and-error-Methode die Irrtumsmöglichkeit des erkennenden Subjekts, seine Vorurteile, Mißverständnisse usw., auszuschließen bzw. zu minimalisieren. Die Wirklichkeit soll in ihrem objektiven »An-sich-Sein« korrigierend hervortreten.

Die Wirklichkeit wird hier als eine Welt vieler singulärer Tatsachen verstanden. Für Popper ist (objektivel) Wahrheit einmal Realitätsentsprechung, einmal »correspondence to the facts«!6. Einmal sollen nach Albert unsere Theorien an der *Wirklichkeit* scheitern, ein andermal an den *Tatsachen* (A. S. 116) - beides meint das gleiche. Daß hierin bereits ein weltanschauliches Vorurteil liegen könnte, wird - soweit ich sehe – nicht einmal in Erwägung gezogen.

Allerdings faßt Albert den Tatsachen-Begriff wesentlich weiter als es gewöhnlich im Positivismus geschieht. Er beschränkt ihn nicht auf die Gegebenheiten der Sinneserfahrung, sondern möchte ihn zum Beispiel auf psychologische Phänomene wie Gefühle, Frustrationen und dgl. ausweiten!". Dennoch bleibt der Tatsachen- und damit der Wirklichkeitsbegriff entscheidend eingeschränkt, weil als Tatsache bzw. wirklich im Grunde nur das gilt, was der Kontrolle durch empirisch-analytische Methoden offensteht. »Sofern sich die Sätze einer Wissenschaft auf die Wirklichkeit beziehen, müssen sie falsifizierbar sein und insofern sie nicht falsifizierbar sind, beziehen sie sich nicht auf die Wirklichkeit!8.« Dieser Satz Poppers gibt auch Alberts Position wieder. Erfahrungen und Einsichten anderer Art, Erkenntnisse, die nicht in der genannten Weise falsifizierbar sind, gehören in das Reich der Metaphysik.

Es ergibt sich die Frage, was unter diesem Aspekt das Falsifikationskriterium von den

---

15. *Popper:* Conjectures and Refutations, London 1963, S. 233 ff.
16. S. dazu *Popper,* a.a.O. S. 223 ff.
17. »Positivismusstrert«, S. 271 f.; vgl, auch S. 238 ff.
18. So *Popper:* Logik, S. 256.

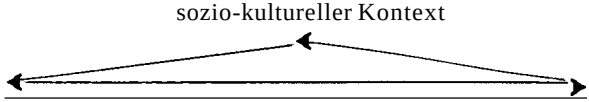
(immer wieder gescheiterten) Sinnkriterien der Positivisten unterscheidett", Nach Popper ist es lediglich ein Abgrenzungskriterium, das wissenschaftliche von metaphysischen Aussagen scheidet, ohne damit die Sinnlosigkeit metaphysischer Aussagen zu behaupten. Sinnlos sind sie darum nicht, weil - wie es bei Albert heißt - »ihr spekulatives und kritisches Porential« möglicherweise für den Erkenntnisfortschritt ausgenutzt werden könnte (A. S. 48). Aber wie sollte das geschehen? Metaphysische Theorien sind doch ex definitione nicht falsifizierbar. Wie sollen solche Behauptungen unsere Erkenntnis erweitern? Nun, Albert hilft sich aus der Verlegenheit, indem er dafür plädiert, daß metaphysische Ideen »zu prinzipiell widerlegbaren Theorien- weiterentwickelt werden (A. S. 48). Damit begibt er sich aber in einen Zirkel: Wenn nämlich metaphysische Ideen zu prinzipiell widerlegbaren Theorien weiterentwickelt werden, sind sie - nach Poppers Festsetzung - nicht mehr metaphysisch, sondern wissenschaftlich. - Wie steht es mit metaphysischen Theorien, die sich *nicht* in dieser Weise »weiterentwickeln« lassen? Ich sehe nicht, wie sie im Rahmen dieser Methode wissenschaftliche Bedeutung erlangen könnten – sie sind doch wohl »sinnlos«, *Wie* sinnlos Albert soldie Theorien erscheinen, demonstriert er sinnfällig in seinen oben referierten Äußerungen zur modernen Theologie.

Die Kritischen Rationalisten überschätzen ihre Methode, wenn sie ihre Anwendung in allen Wissenschaftsbereichen fordern und ihr damit zutrauen, für die Erforschung aller Wirklichkeitsbereiche geeignet zu sein. Diese überschätzung der Methode zeigt sich auch in ihrer überzeugung, daß unsere sozio-kulturell bedingten Vor- und Werturteile, die alle Erkenntnis verfälschen, am »Widerstand der realen Welt« zum Scheitern gebracht werden können, wenn wir nur unsere Theorien in geeigneten Experimenten oder Tests prüfen. Diese Zuversicht ist an sich verwunderlich. Albert selbst betont immer wieder, daß keines unserer Erkenntnismittel, ob Intellekt oder Sinne, vor Täuschungen geschützt ist. Jede Behauptung ist theoriegeleitet, jede Erkenntnis von Werturteilen durchsetzt, die Wahrnehmung immer durch unsere Vorurteile verzerrt. Er betont die starke Abhängigkeit des Denkens und Erkennens vom sozialen Milieu (A. S. 92) und kann sogar die» Vernunft in jeder Gestalt-e ein »sozial-kulturelles Zuchtprodukt auf vitaler Grundlage« nennen (A. S. 93). - Wie kann Albert angesichts dieser Einsichten darauf vertrauen, daß diese Situation bei Hinzuziehung empirischer Ptüfungsmethoden eine prinzipiell andere wird? Wird die in Experimenten gewonnene Erkenntnis etwa *frei* von Vor- und Werturteilen sein? Gewiß wird durch empirische Kontrollmethoden in vielen Forschungsgebieten unser gesichertes Wissen erweitert. Der Fortschritt von Naturwissenschaft und Technik wäre zum Beispiel ohne das Experiment undenkbar. Daß durch empirische überprüfung manches Vorurteil zu Fall gebracht werden kann und unsere prognostischen und technischen Möglichkeiten wachsen - wer wollte das bestreiten? Aber werden auf diese Weise auch die vitalen Interessen des Forschers aus dem Erkenntnisprozeß ausgeschaltet, die - oft unbewußten - Vor- und Werturteile, die er mit einer bestimmten Gesellschaft oder Schicht teilt? Das Interesse des Forschers konstituiert doch überhaupt erst den Gegenstand, der erforscht werden soll und die Art der Fragestellung. Das Interesse des Forschers wirkt doch auch mit bei der Festlegung eines empirischen überprüfungsverfahrens und bei der Aus-

19. VgJ. hierzu audi *A. Wellmer:* Methodologie als Erkenntnistheorie, S. 106.

wertung der Ergebnisse - man denke nur an die disparaten Auswertungen von Meinungsumfragen, Statistiken oder Wahlergebnissen! Albert geht von einer Unabhängigkeit zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt aus, die heute nicht einmal mehr in den Naturwissenschaften für möglich gehalten wird[20]. Er übersieht, »daß der von Subjekten veranstaltete Forschungsprozeß dem objektiven Zusammenhang, der erkannt werden soll, durch die Akte des Erkennens hindurch selber zugehörte-t.

Folgendes Schema möge grob das Verhältnis von der Erkenntnis und ihren Voraussetzungen veranschaulichen:



Die Grundstrukturen menschlichen Verhaltens sind von dem totalen Lebensprozeß abhängig, der den Menschen innerhalb eines bestimmten sozio-kulturellen Kontextes hervorbringt und prägt. Den jeweiligen gesellschaftlichen Strukturen und Wertkodizes entsprechend bestimmt er die Interessen und Motivationen, die Wertnormen und Glaubensbindungen der ihm entwachsenden Individuen. Das ganze menschliche Verhalten wird hier auf vorrationaler Ebene in hohem Maße vorherbestimmt, es gibt kein Verhalten, das nicht von dieser Ebene - nennen wir sie Motivationsebene - abhängt. Auch ein rationaler Forschungsprozeß erhält hier seine Motivation und damit auch seine Richtung. Die Ratio kann in gewissem Maße diese vorrarionale Ebene reflektierend erhellen, aber schon dieses Tun setzt wieder Motivation voraus. Aus diesem Zirkel von Motivation und Rationalität, von Interesse und Erkenntnis, gibt es keinen Ausweg. Wenn ich zum Beispiel meine Interessen in Frage stelle, nehme ich ein bestimmtes Interesse an dieser In-Frage-Stellung meiner Interessen, wenn ich meine Wertnormen kritisiere, habe ich mich bereits an andere gebunden. Dadurch, daß diese Motivationsebene der Rationalität vorgeordnet ist, ist es auch unmöglich, wie Albert meint, »Zusammenhänge aus der Sphäre der Wertproblematik zum Gegenstand der Erkenntnis zu machen *und damit wertfrei zu bebandeln«* (A. S. 65). In diese »Behandlung« fließen wieder Werturteile ein, ich kann mich von der Ebene meiner Werturteile nicht einfach distanzieren. Eine grundlegende Änderung dieser Ebene des Wertens bzw. Motiviert-Seins ist nur zu erreichen, wenn sie kraft Selbstreflexion erhellt und kritisiert wird, um dann zu versuchen, den sozio-kulturellen Kontext in bestimmter Weise zu ändern. Wo in Forschungsprozessen und Wertdiskussionen die Reflexion und Kritik der eigenen Motive, der vorgängigen Werturteile und Interessen der forschenden Subjekte ausbleibt, werden stillschweigend solche Interessen sich geltend machen, die die bestehenden Herrschaftsinteressen und Wertsysteme nicht kritisch in Frage stellen, sondern stabilisieren - das ist die Gefahr auch der kritisch-rationalen Methodologie, die ohne Frage ein nützliches und bewährtes pragmatisches Verfahren ist, aber gefährlich über-

20. Vgl. z. B. *W. Heisenberg:* Das Naturbild der heutigen Physik, in: Die Künste im technischen Zeitalter, 1956, S. 45 f.

21.]. *Habermas* in: Positivismusstreit, S. 156.

schätzt wird, wenn sich mit ihr der Anspruch wert- und interessefreier Erkenntnis verbindet.

Abgesehen von den erkenntnistheoretischen Fragwürdigkeiten bleibt im Blick auf die Ethik zu fragen, was diese Methodologie in praktischer Hinsicht austrägt. Albert postuliert einen ethischen Pluralismus: eine Vielzahl von Werten wird herangezogen, rational diskutiert und auf mögliche Prognosen untersucht. Diese Prognosen werden dem Risiko des Scheiterns ausgesetzt und haben so Gelegenheit, sich vorläufig zu bewähren oder ausgeschieden zu werden. - Aber wie soll das geschehen? Wie könnte etwa die Frage, ob die Todesstrafe wieder eingeführt werden soll, methodologisch behandelt werden? Hat sich die Wiedereinführung »bewährt«, wenn die Prognose eintriffi, daß die Ziffer der Kapitalverbrechen sinkt? Wie sollten sich etwa humanitäre Gesichtspunkte, die gegen die Wiedereinführung sprechen, bewähren? Wer entscheidet schließlich über Bewährung oder Falsifikation? Kann diese Entscheidung wertfrei sein? Fangen die ethischen Probleme bei diesem Vorgang des Abwägens von widerstreitenden ethischen Argumenten nicht erst an? Diese Fragen kann Alberts Methodologie wegen ihres rein formalen Charakters nicht beantworten. *Welche* Wertgesichtspunkte relevant sind und welche nicht, wäre erst nach Entwicklung eines materialen Wertsystems entscheidbar. Mit Recht stellt aber *H. E. Tödt* fest, daß es dem Kritizismus Alberts an materialen Wertgesichtspunkten, an Kriterien für eine zukunftsorientierte, produktive Handlungsorientierung, fehlt. »Die Annahme, daß die dogmen- und autoritätsfreie Methodologie kritischer Prüfung einen über den Wissenschaftsprozeß hinausgehenden humanen Fortschritt bringen werde, ist empirisch nicht begründet. Die Verwissenschaftlichung und Technisierung hat die menschlichen Gesellschaften bisher nicht eindeutig humaner gemacht, wohl aber die Bedingungen für den kollektiven Selbstmord der zivilisierten Menschheit hervorgebradnss.«

Wenn die Albertsche Methodologie diese produktive Handlungsorientierung schuldig bleiben muß, so kann sie aber doch eine wichtige Rolle für die *Vorbereitung* ethischer Entscheidungen haben. Gut bewährtes nomologisches Wissen wird es in vielen Fällen ermöglichen, die Konsequenzen ethischer Entscheidungen zu prognostizieren. Ein solches Wissen um die Konsequenzen wird manche Entscheidung erheblich erleichtern und der gewünschten Wirkung sicherer entgegenführen. Insofern sollte keine Ethik die Ergebnisse und Methoden der empirischen Wissenschaften ignorieren, sondern dem Prozeß der Entscheidungsfindung dienstbar machen.

IV.

Diese kritischen Bemerkungen zum wissenschaftstheoretischen Ansatz der Popper-Schule bedeuten natürlich noch keine Widerlegung ihrer Theologiekritik. Diese erscheint mir vielmehr in mancher Hinsicht nicht unberechtigt, wie im einzelnen noch zu zeigen sein wird. Dennoch aber erhalten die theologiekritischen Kußerungen einen anderen Stellenwert, wenn man sich vor Augen führt, von welcher Position her der Angriff geführt wird, welches Wirklichkeitsverständnis und welche Weltanschauung im Hintergrund stehen.

---

22. 50 *H. E. Tödt:* Unveröffentlichte Thesen zu einer Diskussion mit H. Albert über »Theologie und Ethik«, 1970. 5.2.

Wir hatten gezeigt, daß der zentrale Vorwurf Alberts gegenüber der Theologie ihr "Rekurs auf den Glauben« ist. Kritisch sei man nur in unwichtigen Teilbereichen, gegenüber den unverzichtbaren Oberlieferungsstücken des Christentums dagegen werde Kritik durch Glaubensgehorsam ersetzt. - Mir erscheint dieser Vorwurf zunächst nicht ohne Berechtigung zu sein. Der Rückzug auf den persönlichen Glauben hat bei Theologen oft die Funktion, sich lästiger Fragen der Zweifler und Kritiker zu entledigen. Das Verständnis von Glauben tritt dann leicht in direkten Gegensatz zum Erkennen, wenn man nämlich meint, durch Hinweis auf das persönliche Credo, aller weiteren Begründungsverpflichtung enthoben zu sein. Fragwürdig erscheint mir in diesem Zusammenhang auch die Rede von dem "Sprung in den Glauben«, der vorerst »gewagt« werden müsse. Dies kann leicht als Aufforderung verstanden werden, sich seiner geistig-kritischen Existenz zu begeben und alles vorweg zu akzeptieren, was Schrift, Tradition oder ähnliche Autoritäten gebieten. Sofern Theologie solche Autoritäten unkritisch voraussetzt, darf sie in der Tat nicht Wissenschaft heißen. Aber auch theologisch scheint mir solch ein Verfahren inakzeptabel, weil ein »Glaubensgehorsam« dieser Art einer Rückkehr zum Gesetz gleichkommt. Glaube als Glaube an unkritisierbare Autoritäten, als krampfhaftes Für-Wahr-Halten von Lehrsätzen und Dogmen, als sacrificium intellectus, ist immer selbstgemachter und insofern nicht evangelischer Glaube. Solcher Glaube ist nicht Gabe sondern Werk.

Nun hält Albert allerdings »die Diffamierung desjenigen Glaubensbegriffs, der auf das -bloße- Für-Wahr-Halten einer Behauptung abstellt, für eine kuriose Immunisierungsstrategie« (A. S. 118); damit aber beweist er lediglich, daß er sich über die Bedeutung von Glauben im NT (pistis) oder etwa in der reformatorischen Tradition nicht informiert hat. Glaube meint ja nie einfach einen rationalen Akt (Für-Wahr-Halten), sondern einen Akt der ganzen Person, der mit Vertrauen, Hoffen, Engagiert-Sein umschrieben werden könnte. Als solcher gehört er der vorrationalen Ebene an, von der bereits die Rede war: er ist die elementare Triebfeder des menschlichen Verhaltens, hat zu tun mit den Werten, in die der Mensch sein Vertrauen setzt und mit den Lebensinteressen, die sein Denken und Handeln motivieren und lenken. Insofern ist er zunächst gar kein spezifisch christliches Phänomen, sondern ein gemeinmenschliches, das man durch kritische Rationalität nicht auflösen, sondern allenfalls reflexiv erhellen kann. »Gläubig« in diesem Sinne sind auch die Kritischen Rationalisten - das zeigt ihr Vertrauen in die technologische und emanzipatorische Kraft kritischer Rationalität und die Allmacht ihrer Methode - eine rational nicht mehr begründbare Position-", vielmehr, wie Albert selbst sagt, die »moralische Entscheidung für eine Lebensweise, die mehr ist als ein abstraktes Prinzip ohne existentielle Bedeutung« *(A.* S. 79). Wenn dem so ist, dann kann Albert nicht mehr auf rationalem Wege den Glauben als solchen angreifen, dann kann er nur statt der Weise des christlichen Glaubens eine andere Weise des Glaubens offerieren. - Alberts Vorwurf gegen die Theologie, ihr Rekurs auf den Glauben, hat also nur dort Geltung, wo Glauben irrtümlich mit »Für-Wahr-Halten« gleichgesetzt wird. Wo Theologen aber auf den »wahren« Glauben

---

23. Habermas bemerkt treffend: »Sobald der objektivistische Schein ins weltanschaulich Affirmative gewendet wird, verkehrt sich die Not des methodologisch Unbewußten in die zweifelhafte Tugend eines szientistischen Glaubensbekenntnisses.« S. »Technik und Wissenschaft als -Ideologie.«, S. 165.

als der Triebfeder menschlichen Verhaltens »rekurrieren« - rekurrieren im Sinne kritischer Selbstreflexion - ist dies ein wichtiger Erkenntnisakt, den man auch Albert empfehlen möchte.

Der Feststellung, daß auch die Kritischen Rationalisten ihren Glauben haben, scheint allerdings Bartleys Widerlegung des »Auch-Du-Arguments« zu widersprechen, das oben bereits zitiert wurde. Er behauptet, daß seiner Rationalitätstheorie gegenüber der Vorwurf des »gläubigen Engagements« nicht erhoben werden könne. Vielmehr erlaube sein »pankritischer Rationalismus« die Infragestellung aller seiner methodischen Regeln, ja sogar der rationalistischen Weltanschauung selber (B. S. 160). Albert ist auf diese Weiterführung des Poppersdien Ansatzes in seinem Buch nicht eingegangen, hat sich aber an anderer Stelle - in Auseinandersetzung mit Habermas - ausdrücklich auf Bartleys Argumentation berufen>. Ich glaube nicht, daß diese Argumentation trägt. Bartley möchte das »Auch-Du-Argument« dadurch widerlegen, daß er die logische Unbegrenztheit der Vernunft in seiner Rationalitätstheorie aufzeigt. Diese Unbegrenztheit scheint ihm dadurch nachgewiesen, daß seine Rationalitätstheorie, im Unterschied zu allen früheren, nicht am Rechtfertigungsmodell orientiert ist und daß infolgedessen dem Kritisch-Weiter-Zurückfragen bei ihm keine Grenze (etwa durch Rekurs auf irgendein Dogma) gesetzt ist. »Sofern ... Rationalität in Rechtfertigung besteht, ist sie scharf begrenzt durch den Zwang zum Engagement. Besteht Rationalität aber in Kritik und können wir jegliche Meinung der Kritik und ständiger überprüfung unterziehen, sogar die Weltanschauung des Rationalisten selber, dann ist Rationalität unbegrenzt« (B. S. 161 f.). - Das Problem ist hier durch eine willkürliche Neudefinition des Rationalitätsbegriffs gelöst. Rationalität ist für Bartley nichts anderes als kritische Infragestellung, unbegrenzte Rationalität nichts anderes als unbegrenzte Infragestellung, Erkenntnistheorie löst sich in Methodologie auf[25]. Bartley hat diesen Einwand selbst vorausgesehen, aber zu Unrecht gemeint, daß er auf eine »niditige Wortklauberei« hinauslaufe (B. S. 166). Das »tu quoque« ist eben *nicht* widerlegt, wenn ich die Grenzenlosigkeit der Vernunft dadurch nachweise, daß ich den Vernunftsbegriff so definiere, wie es dem erstrebten Ziel entspricht. M. E. ist es schon fragwürdig, wenn Barley meint, das »Audi-Du-Argument« dadurch widerlegen zu können, daß er allein die *logische* Begrenztheit der Vernunft überwindet (vgl. B. S. 98 f.), Das sogenannte »Dilemma des vorbehaltlosen Engagements« wurzelt vor allem darin, daß sich die Vernunft in ihrer kognitiven Funktion niehr von ihrer Lebensbasis, also der Wirklichkeit, der sie selbst angehört, lösen kann und die Ebene der Interessen bzw. des Engagements vorrational ist. Aber auch die logische Begrenztheit der Vernunft wird sich nicht überwinden lassen, da alles Denken notwendigerweise zirkulär ist. Wenn Bartley grundsätzlich *alles* der Kritik aussetzen will, einschließlich der Logik, so stellt er in diesem Moment nicht mehr das in Frage, was er unter Kritik versteht. Dies könnte - abgesehen davon, daß es Logik wieder voraussetzen würde - nur von einem Kritikbegriff höherer Ordnung her geschehen, der dann seinerseits zu kritisieren wäre – ad infinirum. Rationalität kommt nicht

24. S. »Positivismussrreir«, S. 291 ff.

25. Dies ist übrigens der zentrale Vorwurf *A. Wellmers* gegenüber *Popper*, s, z, B. a.a.O, S. 65. - Beachte den Titel seines Buches!

ohne vorgängige Spielregeln aus. Wenn sie ihre Regeln kritisiert, hat sie sich vorgängig an *andere* Regeln gebunden. Nur innerhalb dieses Zirkels kann sich Rationalität in Frage stellen oder rechrfertigenw,

Die Kritischen Rationalisten haben ihre Methode verabsolutiert und bestreiten allen anderen Methoden ihr eigenständiges Recht. Was hier kritisiert werden soll ist nicht die Methode als solche - sie hat ihre Fruchtbarkeit bewiesen, vor allem in den Naturwissenschaften -, sondern der *Anspruch,* der sidi bei der Popper-Schule damit verbindet, der Anspruch, prinzipiell die ganze Wirklichkeit mit dieser Methode erschließen zu können. Von diesem Anspruch her wird den Geisteswissenschaften die legitime Verwendung anderer Methoden bestritten, wobei für die Theologie besonders wichtig ist, daß auch die Hermeneutik nur toleriert werden soll, sofern sie prinzipiell dem Stil des Forsdiens und Denkens folgt, der in den Naturwissenschaften üblich ist[27]. Albert plädiert dafür, in der Hermeneutik »nichts anderes zu sehen als eine *technologische* Disziplin üblicher Art, so daß man durchaus berechtigt ist, sich nach einer *theoretischen Grundlage* umzusehen, von der sich diese Technologie ableiten ... ließe«[28].

Wollte man Alberts Vorschlag folgen, hätte man nach allgemeinen Gesetzen für den Vorgang des Verstehens zu suchen, des Verstehens von Texten wie des Verstehens von Sachverhalten überhaupt. Diese Gesetze hätten es dann zu ermöglichen, jeweils definitiv festzustellen, wo richtig und wo falsch verstanden wird. Natürlich hätten sie nur die Geltung von Hypothesen und müßten grundsätzlich falsifizierbar sein. Aber wie könnte etwa solche Falsifikation aussehen? Albert würde sagen, die Gesetzeshypothesen erweisen sich als falsch, wenn ihre Anwendung – zum Beispiel die Anwendung auf das Verstehen von Texten - an den Tatsachen scheitert, wobei in diesem Fall als Tatsache wohl das, »was da steht« zu gelten hätte. Aber das, was da steht, haben wir doch nur wieder als Interpretiertes, also in *bestimmter* Weise schon Verstandenes; wie kann man aus diesem Zirkel herauskommen? Albert möchte zum Beispiel in den neutestamentlichen Berichten von Jungfrauengeburt, Wundern, Auferstehung und Himmelfahrt nichts anderes als Behauptungen sehen, die im naturwissenschaftlichen Sinne analogielos und darum höchstwahrscheinlich unhistorisch sind. Ist das aber die einzige Möglichkeit, diese Texte zu verstehenö? Albert assoziiert dort, wo der Gottesbegriff vorkommt, kosmologisch fragwürdige, um nicht zu sagen unmögliche Behauptungen (A. S. 112; 118).

Aber ist diese supranaturale Deutung des Gottesbegriffs die einzige Möglichkeit angesidits der biblischen Texte? Hat er nicht die Tatsachen, in diesem Fall die biblischen Texte, schon vorweg interpretiert? An welchen Tatsachen könnte Alberts vorgängige Interpretation der Tatsachen scheitern? - Mir scheint die Übernahme naturwissenschaftlicher Me-

26. Zur Kritik Bartleys s. auch *Habermas* in: »Positivismussrreir«, S. 252 ff. - Alberts Antwort findet sich S. 291 ff.
27. S. *H. Albert:* Theorie, Verstehen und Gesdiichte, a.a.O. S. 8.
28. S. *H. Albert,* a.a.O. S. 11.
29. Die Frage nach der Sinnerfahrung, die hinter diesen in zeitbedingter Sprache und Vorstellungswelt formulierten »Fakten« steht, begegnet bei *Albert* der gleichen Verständnislosigkeit wie bei konservativen Biblizisten, und die Art des Argumentierens weist teilweise verblüffende Ähnlichkeit auf. Er mödree bezeichnenderweise diesen »Konservativen Theologen« auch mehr Verständnis entgegenbringen »als der sich modern gebenden Sdileiermacherei mancher ihrer Gegner« (A. S. 126).

rhoden in die Hermeneutik - jedenfalls so wie Albert es vorschlägt -- unmöglich. Man kann nicht eine Paulusinterpretation in prinzipiell gleicher Weise »testen«, wie das Gesetz vom freien Fall.

Merkwürdigerweise werden Texte oft in verschiedener Weise interpretiert, obwohl man keinem der Interpreten vorwerfen kann, daß er willkürlich verfährt, also zum Beispiel die Textbasis vernachlässigt. Dies gilt in besonderem Maße, wenn man die *Geschichte* der Interpretation bestimmter Texte, zum Beispiel biblischer Texte, betrachtet. Wäre es möglich, den Vorgang des Verstehens von Texten unter allgemeingültige, abstrakt-technologische Regeln zu bringen, dann könnten diese Texte nur *einen* Sinn haben, und dieser müßte ein für allemal festgestellt werden können - es sei denn, die Regeln werden einmal falsifiziert. Aber seltsamerweise können Interpretationen, die einmal breite Zustimmung fanden, veralten. Sie werden nach gewisser Zeit nicht mehr als relevant angesehen *oder* gar nicht mehr verstanden. Der Grund für dieses Phänomen liegt darin, daß alles Verstehen *geschichtlich* ist, eine »Tarsache«, die Albert offenbar nicht wahrhaben will, wenn er gegen den »Kult der Geschichtlichkeit« polemisiert, der im Gefolge Heideggers und Gadamers getrieben wird (A. S. 132). Aber der Interpret eines Textes kann nicht von der objektiven geschichtlichen Situation, die seinen Verstehens- und Interessenhorizont bestimmt, absehen, er kann sich lediglich über die Wirksamkeit dieses Horizonts bei dem Interpretationsvorgang täuschen. Gadamer hat einleuchtend klargemacht, daß der Ausleger in den Verstehensvorgang immer seinen eigenen Horizont mitbringt, und daß nur vor diesem Horizont die Andersheit und Individualität des Anderen sich abheben und damit überhaupt wahrgenommen werden kann[30]. Das heißt nicht, daß der Horizont der Gegenwart starr und unbeweglich wäre, er ist vielmehr durch die Begegnung mit historischen Horizonten in steter Bildung begriffen und der Akt des Verstehens ist der »Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte«>". Eine Technologie des Verstehens meint durch Aufstellung abstrakter Verstehensgesetze den Gegenwartshorizont des Auslegers, sein Interesse am Text und seine wirkungsgeschichtlich bedingten Vorurteile, ausblenden zu können. Diese Ausblendung soll vor interpretatorischer Willkür und aktualisierender Anbiederung mit der Vergangenheit bewahren. Dieser historische Objektivismus verkennt aber, daß das Verstehen sich seiner eigenen Voraussetzungen nicht einfach entledigen kann, verkennt, daß »das Forschungsinteresse, das sich der überlieferung zuwendet, durch die jeweilige Gegenwart und ihre Interessen '" rnotiviert« ist. »Erst durch die Motivation der Fragestellung konstituiert sich überhaupt Thema und Gegenstand der Forschung. Die geschichtliche Forschung ist mithin getragen von der geschichtlichen Bewegung, in der das Leben steht, und läßt sich nicht teleologisch von dem Gegenstand her begreifen, dem ihre Forschung gilt[32]." Der Beliebigkein der Auslegung ist darum nur in der Weise zu begegnen, daß der Interpret seine Interessen und Vormeinungen reflektiert und auf ihre Legitimation befragt, das heißt »auf Herkunft und Geltung prüft«[33].

Dies ist nun allerdings in den hermeneutischen Wissenschaften durchaus nicht üblich.

30. H. G. *Gadamer:* Wahrheit und Methode, Tübingen 1960, S. 288 f.
31. Gadamer, a.a.O, S. 289. 32. *Gadamer,* a.a.O, S. 269. 33. *Gadamer,* a.a.O. S. 252.

Ein Ernstnehmen dieser Forderung würde zweierlei bedeuten: Die Frage nach der *Herkunft* der Interessen würde eine Analyse der gesdrichtlichen Situation des Interpreten erfordern, und die Frage nach der *Geltung* würde zu überlegungen darüber nötigen, ob und wie diese gesdiidrtlidie Situation zu verändern sei.

Die Theologie hat beide Forderungen lange vernachlässigt. Die Vernachlässigung der Situationsanalyse hatte den Mangel an »Weltbezug« zur Folge, der ein negatives Charakteristikum beinahe der ganzen Dialektismen Theologie ist. Will die Theologie diesen Weltbezug wiedergewinnen, wird sie zum Beispiel die Ergebnisse der empirischen Sozialwissenschaften nicht ignorieren dürfen, sondern theologisch zu verarbeiten haben. – Die zweite Forderung wurde in der Theologie meistens darum nicht ernstgenommen. weil die Hermeneutik ihrem Gegenstand, der Tradition, mehr vernehmend als kritisch gegenüberstand. Hermeneutisches Denken neigte dazu – und das ist wieder ein Kritikpunkt Alberts, der m. E. zu Recht erhoben wird -, »bestimmte Tatbestände wie überlieferungen und Lebensformen als Letztgegebenheiten jeglicher Kritik zu entziehen ...« (*A.* S. 156 f.). Um wieder beim Beispiel der Theologie zu bleiben: man kann häufig beobachten, daß Theologen ihre Forderungen geschichtlich begründen, ohne daß gefragt wird, welche Verbindlichkeit Geschichte überhaupt haben kann. Bestimmte historische Entwicklungen, vor allem aber auch Schriftzitate und Lutherworte haben oft eine Autorität, die über jede Legitimationsfrage erhaben zu sein scheint. Gegenwärtige Probleme werden oft nicht in einer theologisch-systematischen Auseinandersetzung angegangen, sondern historisch-exegetisch »gelöst«. *Sauter* bezeichnete solche Verfahrensweisen unlängst als »Verlegenheitshistorismus« und bemerkt dazu ironisch: »Das Pathos der historischen Beweisführung kann selten von einer systematischen Begründung, der dann meistens noch die Farbigkeit der historischen Phantasie fehlt, erreicht werden. Zumal eine jede theologisch aktuelle Kritik, bisher jedenfalls, am ehesten wirksam gewesen ist, wenn sie sich als die Entlarvung einer Heterodoxie, beziehungsweise einer historisch bereits als Heterodoxie abgestempelten Erscheinung geben konnte'".« Albert wird vornehmlich an solche Verfahrensweisen gedacht haben, wenn er gegen die hermeneutischen Methoden polemisierte, und hier besteht seine Kritik zu Recht. Es fragt sich nur, welche Konsequenzen aus diesen Beobachtungen für die Beschäftigung mit der überlieferung gezogen werden sollen. Ich meine, daß die Konsequenz nicht sein kann, durch methodische Reglementierung der hermeneutischen Vernunft ihr Gegenwartsinteresse auszuschalten - undurchschaut wird es sich doch Geltung verschaffen. Die Konsequenz kann nur sein, das Gegenwartsinteresse zu reflektieren und auf seine Legitimität zu befragen. Autorität hat dann nicht mehr die überlieferung, sondern das kritisch reflektierte und verantwortete Gegenwartsinteresse. *Die* Beschäftigung *mit* der überlieferung dient dann nicht mehr der Prolongierung ihrer Herrschaft, sondern der kritischen Betrachtung einer Vielfalt menschlicher Möglichkeiten in der Vergangenheit, mit dem Ziel, von der Herrschaft repressiver Traditionen zu befreien und künftige Gestaltung verantwortlich zu planen. Hermeneutik wird unter diesem Aspekt *politisch,* und es »verwandelt sich geschichtliche Arbeit an der überlieferung und Verkündigung aus bloßer Interpretation

34. G. *Sauter:* Vor einem neuen Methodenstreit in der Theologie?, Theologische Existenz heute, Nr, 164, München 1970, S. 30.

vergangener Geschichte zur Anstrengung, das geschichtlich Angekündigte unter den gegenwärtigen Verhältnissen endlich zu verwirklidiene-",

Wie das im einzelnen auszusehen hätte, kann hier nicht weiter erörtert werden. Es sollte in diesem Zusammenhang nur deutlich werden, daß für die Hermeneutik ihre Beschäftigung mit der Vergangenheit nicht notwendig zum Selbstzweck werden oder konservativen Interessen dienen muß, sondern daß sie - dem genuinen Interesse der Kritischen Rationalisten entsprechend - ausgesprochen emanzipatorische Wirkung und höchste Relevanz für »Problemlösungen« (vgI. A. S. 137) in Gegenwart und Zukunft haben kann.

Die nicht gerade zaghafte Kritik am Kritischen Rationalismus, die Aufdeckung seiner dogmatischen Voraussetzungen und Vorurteile, die Abweisung seines methodelogisdien Absolutheitsanspruchs und seiner damit verbundenen Hermeneutikkritik, darf nun aber nicht zu dem Schluß führen, daß die Theologie bei ihm nichts zu lernen hätte. Die theologische Relevanz dieses Ansatzes und die Berechtigung einiger theologiekritischer Äußerungen Alberts habe ich verschiedentlich schon angedeutet. Abschließend sollen noch einmal die wichtigsten Punkte genannt werden, die bei aller Kritik eine Beschäftigung der Theologie mit dem wissenschafts-theoretischen Ansatz der Popper-Schule wünschenswert erscheinen lassen.

Sofern die Methode der kritischen Prüfung nicht in Verbindung mit den sehr weitgehenden weltanschaulichen Vorurteilen der Kritischen Rationalisten angewendet wird, kann sie als pragmatisches Verfahren große Bedeutung erlangen - auch in der Theologie. Diese wird zum Beispiel immer an den verschiedensten Formen von *Situationsanalyse* interessiert sein, will sie sich nicht einfach in den luftleeren Raum entfalten. Ebenso wird jede Form der Verkündigung, die ihren Adressaten erreichen will, ein starkes Interesse an Informationen über dessen wirkliche Situation haben. Für solche Situationsanalysen scheint mir die kritizistische Methode sehr geeignet. Sie könnte wahrscheinlich manches Vorurteil der Theologen über *den* heutigen Menschen und seine Konflikte, über *die* heutige Zeit und ihre Probleme usw. ausräumen, weil sie zu empirischer überprüfung solcher Überzeugungen und Theorien nötigt.

Ferner kann diese Methode - wie schon erwähnt - von großem Nutzen sein, wenn es darum geht, die Konsequenzen ethischer Entscheidungen zu prognostizieren. Ethische Entscheidungen werden uns auf diese Weise nicht abgenommen, aber sicherer und verantwortlicher zu fällen sein.

Schließlich wird von den Kritischen Rationalisten das Problem der Begründung aufgeworfen, welches Theologen veranlassen sollte, sorgsam darauf zu achten, wo sie ihre Aussagen auf Autoritäten gründen, die bei kritischer Betrachtung gar nicht Autorität haben können (Verlegenheitshistorismus, Biblizismus usw.) - Aber welche Größen können in der Theologie *überhaupt* Autorität beanspruchen? Müssen nicht auch Schrift und Tradition, Kerygma und Wort Gottes, Heilsgeschichte usw. einer kritischen Rückfrage offenstehen? Man kann diese Frage verneinen und in ihr eine unangemessene Rationalisierung der

35. So *J. Moltmann:* Existenzgeschichte und Weltgeschichte - Auf dem Wege zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums, in: Ev. Komm., 1. Jg., 1968, Heft 1, S. 16.

Theologie sehen. Aber kann Theologie als Wissenschaft gelten, wenn sie nicht bereit ist, über die Größen, mit denen sie ständig arbeitet, Rechenschaft abzulegen? Kann sie dann auf intersubjektive Verständigung hoffen? Ich meine eine neue Klärung des Verhältnisses von Theologie und Wissenschaft ist heute eine der drängendsten theologischen Probleme. _ Dieses Problem ist bereits vor 40 Jahren von *H. Schatz* in einer Weise aufgeworfen worden, die bis heute aktuell ist. In seinem Aufsatz »Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich«36 entwickelt er ein System von Bedingungen, dem eine geistige Beschäftigung entsprechen müßte, falls sie das Prädikat »Wissenschaft« für sich beanspruchen wollte. Diese Forderungen sind weitgehend mit den Albertschen identisch, zum Beispiel das Satzpostulat (Widerspruchlosigkeit aller Sätze), die Forderung nach Kontrollierbarkeit aller Sätze, die Forderung nach vorurteilsfreiem Forschen (Unabhängigkeitspostulat) und anderes mehr. Scholz diskutiert dann die Schwierigkeiten, in die die Theologie angesichts dieser Forderungen gerät - Probleme, die bis heute ungelöst sind. *K. Barth* reagierte auf diesen Aufsatz abweisend: Die Theologie dürfe sich nicht einem fremden Wissenschaftsbegriff beugen; sie habe ihren klaren Aufgabenbereich und solle in ihm ihr Möglichstes tun - ob diese Beschäftigung dann »Wissenschaft« genannt werden könne oder nicht sei relativ unwichtig. Methodisch habe sie bei den anderen Wissenschaften nichts zu Iernen'", - Mir scheint diese Position unhaltbar. Wenn die Theologie zu irgendwelchen Aussagen kommen will, die mehr sein sollen als die individuelle Anschauung des jeweiligen Theologen, dann muß sie anerkannte (oder doch anerkennbare) Regeln angeben können, die es erlauben, die Richtigkeit ihrer Aussagen zu überprüfen. Ohne solche Regeln ist keine intersubjektive Verständigung möglich, ohne sie kann es unter Theologen keinen Streit mit Argumenten geben. »Denn ein Wahrheitsanspruch, der sich jeder Nachprüfung entzieht, ist ein undiskutierbarer Wahrheitsanspruch[38].« - Das kann und soll nicht heißen, daß die Theologie die Methodologie Alberts übernehmen müßte[39], weil diese die transzendentalen Voraussetzungen von Wissenschaft unbeachtet läßt - ein zureichender Wissenschaftsbegriff könnte wohl nur transzendentalphilosophisch sein - aber eine kritische Reflexion ihrer Methoden, ihrer Autoritäten und ihrer Motive ist einer Theologie, die Wisseasdiafl zu sein beansprucht, unausweichlich als Aufgabe gestellt.

cand. theol. Wolf-Dieter [ust z. Z. 700 N. Highland Av., Pittsburgh, Pa. 15206, USA

---

36. In: Zwischen den Zeiten, 9. Jg., München 1931, S. 8-53.
37. *K. Barth:* KD I, 1, S. 6 ff.
38. *H. Scholz,* a.a.O. S. 21.
39. Eine »Theologie als kritisch-rationale Wissenschaft‹ fordert jetzt allerdings *H. Siemers:* Fides quaerens intellectum? Theologie als kritisch-rationale Wissenschaft, in: Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft, ed. *H. Siemers* und *H. R. Reuter,* Göttingen 1970, S. 197-216. Vgl. vor allem S. 214 ff. - Die Konturen eines solchen Unternehmens bleiben aber noch zu undeutlich, um hier diskutiert werden zu können.

Einige Probleme der analytischen Ethik.

Von

H. G. HUBBELING

1. Seit dem Ersten Weltkrieg ist bekanntlich die sogenannte -Analytische Philosophie- die wichtigste philosophische Strömung in den angelsächsischen und skandinavischen Ländern. Das Interesse an dieser Art des Philosophierens nimmt auch in Deutschland, Italien, Lateinamerika und den Niederlanden zu. Der Ausgangspunkt dieser Philosophie ist die Sprache. Nach der Meinung der Anhänger dieser Philosophie ist die Sprache oft irreführend, und deshalb sollen die Aussagen -analysiert- werden, das heißt: mit Hilfe bestimmter Techniken sollen mögliche Mißverständnisse beseitigt werden. über die Frage, welche Techniken am meisten geeignet seien, sind die Analytiker sich untereinander nicht einig. Es gibt welche, die besonders die symbolische Logik verwenden wollen; andere aber legen mehr Wert auf eine übersetzung in die Umgangssprachet. Wir wollen ein Beispiel geben. Die folgenden Sätze legen wegen ihrer gleichen grammatischen Struktur den Gedanken nahe, daß -verstehen- ebenso wie -denken- ein Bewußtseinsvorgang ist:

(1) Er sagt den Satz.
(2) Er denkt den Satz.
(3) Er versteht den Satz.

Eine vielverwendete Methode, den Unterschied zwischen solchen Sätzen einzusehen, ist die von *Wittgenstein* vorgeschlagene Methode der Transformations. Das heißt: man ändert die Sätze, indem man zum Beispiel aktive Sätze in passive übersetzt oder indem man Zeitbestimmungen hinzufügt usw. Der Unterschied zwischen den drei oben genannten Sätzen wird zum Beispiel klar, wenn man Zeitbestimmungen hinzufügt. Das kann bei den beiden ersten Sätzen geschehen, beim dritten Satz aber ist dies nicht gut möglich:

(1a) Um genau zwölf Uhr sagt er während einer halben Minute den Satz.
(2a) Um genau zwölf Uhr denkt er während einer halben Minute den Satz.
(3a) Um genau zwölf Uhr versteht er während einer halben Minute den Satz.

In dieser Weise beweisen zum Beispiel Wittgenstein und *Ryle*, daß Verben wie -verstehen- Dispositionsverben sind und nicht auf aktuelle Bewußtseinsvorgänge hinweisen>. Ein Unterschied zwischen den Sätzen (1) und (2) läßt sich leicht machen, indem man zum Beispiel das Wort -laut- hinzufügt. Die symbolische Logik ist noch besser als die Umgangssprache imstande, Unterschiede aufzudecken. Sie ist auch ein mächtiges Hilfsmittel für die Kontrolle schwieriger Deduktionen. Sie ist sogar imstande, neue Begriffe zu formulieren

---

1. In den Vereinigten Staaten herrscht die Analyse mit Hilfe der logischen Sprachen vor; in England mehr die Analyse mit Hilfe der Umgangssprache.
2. Vgl. z, B. *L. Wittgenstein:* Philosophische Untersuchungen, Teil I, § 151 (a). Die Methode *der* Transformation ist besonders von *N. Chomsky* verwendet worden in der Ausarbeitung der generativen, transformationellen Grammatik, vgl, *N. Chomsky:* Syntactic Structures, Den Haag 1957, was der Anfang einer Riesenliteratur war, die wir hier nicht anführen können.
3. Vgl. *L. Wittgenstein:* Philosophische Untersuchungen, I, § 152 ff. – G. *Ryle:* The Concept of Mind, London 1949, S. 51 ff.

und exakt festzulegen. Was die logischen Sprachen aber an Exaktheit gewinnen, verlieren sie wieder an Elastizität. Man kann in der Umgangssprache schnell von einer Sprachebene zur andern übergehen oder sogar auf mehreren Ebenen zugleich sprechen. Das gibt natürlich oft Anlaß zu Mißverständnissen, aber es hat auch seine Vorteile. Eine logische Sprache gleicht einer Eisenbahn; fährt man mit ihr, dann kann man seine Richtung nicht mehr ändern. Die Umgangssprache gleicht einem Autoweg, man kann auf ihm viele Exkursionen machen. Die Analytiker haben sich meistens darüber geeinigt, daß beide Methoden ihren Nutzen hahen".

2. Die -Analytische Philosophie- hat nicht nur auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie, Sprachphilosophie, Logik usw. gearbeitet, sondern auch in der Ethik. In diesem Aufsatz wollen wir einige Probleme, die in analytischen Kreisen diskutiert werden, erörtern. Zuvor möchten wir aber noch auf die Kritik seitens der marxistischen Philosophie eingehen. Die analytische Ethik ist nämlich eine stark formale Ethik, die in mancher Hinsicht mit Kant übereinstimmt, wie wir sehen werden. Meistens bewegt sie sich nicht auf dem Gebiet der eigentlichen Ethik, das heißt, sie verteidigt keine moralischen Regeln, sondern treibt -Meta-ethik-, das heißt, sie spricht *über* die Sprache der Ethik und versucht das Schlußfolgern in der Ethik zu klären. Viele marxistische Philosophen verschiedener Prägung haben sie deshalb der Weltflucht, der Irrelevanz und des Subjektivismus bezichtigt. Die analytischen Philosophen »ignorieren die Tatsache, daß die Sittlichkeit eine soziale Beziehung und eine spezielle Form des sozialen Bewußtseins darstellt. Sie betrachten die Ethik nur als ssittliche Sprache-, Die Ethik ist durch eine rein logische Analyse der sittlichen Urteile und sTerme- ersetzt. Die -Meta-ethik- der Neo-Positivisten ist eine abstrakte und scholastische Theorie, die vom Leben getrennt ist ...[5]« Nach *Herbert Marcuse* ist die Analytische Philosophie ein Mittel des -Esrablishments-, ihre Herrschafl: zu sanktionieren. »Indem *sie* der vorherrschenden Mannigfaltigkeit von Bedeutungen und Verfahrensweisen, der Macht und dem gesunden Menschenverstand der Alltagssprache Achtung zollt und dabei (als von außen kommendes Material) die Analyse dessen unterbindet, was die Sprache über die Gesellschafl: mitteilt, die sich ihrer bedient, unterdrückt die linguistische Philosophie noch einmal, was in diesem Universum von Sprache und Verhalten fortwährend unterdrückt wird. Die Autorität der Philosophie erteilt den Kräften ihren Segen, die dieses Universum *hervorbringen.* Die Sprachanalyse abstrahiert von dem, was die Alltagssprache enthüllt, indem sie ihrer Weise spricht – die Verstümmelung von Mensch und Naturs.«

Diese Kritik wird der Analytischen Philosophie nicht gerecht, obwohl sie auf eine Gefahr hinweist. Genau wie der Kantianismus läufl: diese Philosophie Gefahr, im Formalismus steckenzubleiben. Wenn man nicht zum Schneiden kommt, hat aber das Messerschleifen keinen Sinn. Die Meta-ethik oder Logik der Ethik soll auch angewandt werden! Aber

---

4. Vgl. *P. Strawson:* Construction and Analysis (in: *A.*]. *Ayer* u, a.: The Revolution in Philosophy, London 1956, S. 97 ff.).
5. *M. Rosenthal* und *P. Yudin* (Hg.): A Dictionary of Philosophy, Moskau 1967, S. 253.
6. *H. Marcuse:* Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgesdtrittenen Industriegesellschaft, Neuwied und Berlin 1967, S. 188 f.

Philosophen wie *Bertrand Russell*, O. *Neurath* und andere beweisen, daß auch Analytiker sich politisch einzusetzen wissen. Und auch wo ein Analytiker selbst nicht über die Metaethik oder Logik der Ethik hinauskommt, geschieht dies niemals prinzipiell, sondern nur der Arbeitsteilung wegen.

3. In diesem Aufsatz möchten wir den Begriff -komrnunikativer Modus- einführen. Ein Sprecher oder Autor, kurz ein Sprachgebraucher, kann etwas mitteilen wollen oder etwas befehlen, wünschen, fragen usw. Diese verschiedenen Gattungen des Sprachausdruckes, soweit sie den Intentionen des Sprachgebrauchers entsprechen und so wie sie in seinem Sprachsystem funktionieren, nennen wir -kommunikative Modi-. Für das Ganze der verschiedenen Sprachmodi gebrauchen wir gelegentlich den Term -Spradiform-. Wir müssen diesen neuen Begriff prägen, weil es einen Unterschied gibt zwischen diesen kommunikativen und den grammatischen Sprachmodi. Die meisten Analytiker sprechen von logischer statt kommunikativer Sprachform. Aber der Begriff -logisch- ist hier irreführend, weil es nicht darum geht, was objektiv wahr ist, sondern was der Sprachgebraucher gemeint hat.

Wir wollen den Unterschied zwischen dem kommunikativen und grammatischen Modus an Hand einiger Beispiele zeigen.

Ein Satz, der grammatisch im Indikativ steht, kann kommunikativ einem Imperativ entsprechen. Wenn meine Töchter die Haustür offenstehen lassen, dann rufe ich mit erhobener Stimme: »Die Tür steht offen.s Dieser Satz steht grammatisch im Indikativ. Es ist aber ganz und gar nicht meine Absicht, eine Beschreibung eines Zustandes zu geben. Der grammatische Indikativ ist ein verhüllter Imperativ oder wie wir vorschlagen zu sagen: er ist grammatisch ein Indikativ, kommunikativ ein Imperativ. Der Satz kann auch grammatisch in einen Imperativ übersetzt werden: »Schließe die Tür!« Auch eine Reihe grammatischer Indikative, zum Beispiel die Beschreibung eines Mißstandes, kann die Absicht haben, -imperativisch- zu wirken, nämlich diesem Mißstand ein Ende zu setzen. Wir werden unten noch sehen, wie es möglich ist, daß in unserem Beispiel ein Indikativ als Imperativ wirken kann.

Auch das Umgekehrte kann vorkommen. Ein grammatischer Imperativ kann ein verhüllter Indikativ sein. Dies ist besonders bei den hypothetischen Imperativen der Fall. Ich kann zum Beispiel zu meiner Tochter sagen: »Studiere fleißig, wenn Du die Prüfung bestehen willsr.« Dies bedeutet aber nichts anderes als: »Fleißiges Studieren ist eine notwendige Bedingung zum Bestehen der Prüfung.« Es ist ein sicheres Kennzeichen des hypothetischen Imperativs, daß er immer in dieser Weise in einen Indikativ übersetzt werden kann. Wir werden unten noch auf die hypothetischen Imperative zurückkommen.

Ein Satz kann auch mehrere kommunikative Sprachmodi enthalten. Wenn ein unartiges Kind eine Katze am Schwanz zieht und das Tier den Jungen kratzt, dann können die Eltern dem weinenden Kind sagen: »Ja, quäle eben das Tier nicht immer so!« Der Gebrauch der modalen Wörter -ja eben- ist hier sehr interessant. Der Satz kann jetzt sehr verschiedene Modi enthalten.

(a) Der Satz kann kommunikativ einen imperativen Modus enthalten. Er kann ein Gebot zum Ausdruck bringen: »Quäle in der Zukunft so ein Tier nicht mehr!«

(b) Er kann aber auch kommunikativ einen emotionalen Modus enthalten. Der Satz kann die Besorgnis der Eltern wiedergeben: »Lieber Junge, wie Du dir weh getan hast!«

(c) Der Satz kann aber auch kommunikativ einen deskriptiven Modus enthalten: »So siehst Du: Das Quälen eines Tieres hat meistens eine Verletzung zur Folge.s

Einen besonderen Platz nehmen die kommunikativ evaluativen Sätze ein. Dies sind Sätze, die Wörter, die einen Wert ausdrücken, enthalten, »Es ist *gut,* seinen Nächsten zu Iieben.. Hieraus läßt sich kommunikativ der Imperativ »Liebe deinen Nächsten- ableiten. Auf die Analyse solcher Sätze kommen wir noch zurück. In diesem Aufsatz meinen wir in unseren Analysen immer den kommunikativen Modus, wenn wir über imperative, deskriptive, evaluative und andere Sätze sprechen, es sei denn, daß wir ausdrücklich hervorheben, daß wir den grammatischen Modus meinen.

Daß die Einsicht in den Unterschied zwischen einem kommunikativ deskriptiven Modus und einem grammatisch imperativen Modus auch für die Exegese wichtig sein kann, leuchtet ein. Zum Beispiel: Wenn wir die Imperative der Bergpredigt im Lichte der vorangehenden Seligpreisungen interpretieren dürfen, können sie, kommunikativ, Indikative darstellen. Sie beschreiben dann das Leben der Seligen. Natürlich ist auch dann der imperative Modus nicht ganz verschwunden in dem Sinne, daß auch wir zu einem solchen Leben aufgerufen werden. Aber sie würden dann in erster Linie das Leben in der Gnade des Herrn beschreiben.

4. Die meisten Analytiker meinen, daß es kommunikativ einen grundsätzlichen Unterschied zwischen -Sein- und -Sollen- gibt. Sie stehen damit sowohl in der kantischen als empiristischen Tradition. Denn auch die englischen Empiristen haben behauptet: ‚»Ought< does not imply -is-« (Das -Sollen- impliziert nicht das -Sein-) und auch umgekehrt: »‚Is< does not imply -ought-« (Das -Sein- impliziert nicht das -Sollen.), Wir können auch sagen: »Aus dem -Sein-, aus dem, was ist, läßt sich kein -Sollen-, kein Gebot, ableiten- oder umgekehrt. Der Beweis für diese Thesen wird dadurch gefunden, daß kommunikative Imperative nicht in Deskriptionen zu übersetzen sind und umgekehrt. Mit Hilfe der symbolischen Logik kann dies noch deutlicher gemacht werden. Der Zweig der symbolischen Logik, in der auch Sätze wie »p ist geboten- vorkommen, wird deontische Logik genannt. Ein Satz wie »p ist geboten- wird in der deontisdien Logik meistens mit -Op- wiedergegeben. Wenn wir nun eine Reihe Prämissen haben, in der nur deskriptive Aussagen vorkommen, dann kann die Schlußfolgerung nie einen Imperativ enthalten. In der symbolischen Logik sieht man dies *ad oculos* demonstriert. Die Aussagenlogik enthält die propositionalen Variabelen ‚p<, >q<, >r<, Pt, P2 usw. Sie enthält jedenfalls nicht Aussagen wie >Op<, -Oq- usw, Aus einer Reihe Prämissen, die nur Aussagenvariabelen wie p<, 'q<, ‚r<, ‚Pt< usw. enthält, können mit Hilfe der Deduktionsregeln nie Aussagen wie -Op- abgeleitet werden, es sei denn, wir hätten eine Deduktionsregel wie -p/Op-, das heißt: »Aus >p< ist Op- ableirbar« oder »Aus dem Vorhandensein einer Tatsache (die Aussagenvariabelen repräsentieren Aussagen und verweisen auf Tatsachen), läßt sich ableiten, daß diese Tatsache auch sein soll, also beibehalten werden soll.. Eine derartige Deduktionsregel ist absurd. Auch das Umgekehrte läßt sich leicht einsehen. Aus -Op- läßt sich 'p< nicht ableiten, daß heißt aus der Pflicht, daß ein bestimmter Zustand zustande gebracht werden

soll, läßt sich nicht ableiten, daß dies auch geschieht. Das Mißverständnis, daß man doch aus bestimmten Indikativen ein Imperativ ableiten kann, kommt daher, daß man dann meistens zwar grammatisch mit Indikativen zu tun hat, doch kommunikativ mit evaluativen Sätzen. Wenn zum Beispiel aus der Tatsache, daß Christus uns erlöst hat, gefolgert wird, daß bestimmte Forderungen an uns gestellt werden, dann sollte man nicht behaupten, daß aus einem kommunikativen Indikativ ein kommunikativer Imperativ abgeleitet wird. Die Tatsache, daß Christus uns erlöst hat, ist eine Heilstatsadie, das heißt, es ist eine Tatsache, der ein bestimmter Wert beigelegt wird. Und eine Schlußregel *»Vpl* Op« (d. h, aus der Tatsache, .daß >p< einen Wert [value] hat, läßt sich ableiten, daß man auch >p< zustande bringen soll) ist nicht absurd. Im Gegenteil, sie kann Axiom einer Evaluativlogik sein.

5. Mit dem in § 4 Gesagten stimmt überein, daß das ethische Wort -gut- sich nicht in kommunikativ deskriptive Wörter übersetzen läßt oder sich daraus ableiten läßt. G. *Moore* hat für die Versuche, dies trotzdem zu tun, einen speziellen Term geprägt. Er behauptet, daß diese Versuche den natürlichen Trugschluß begehen, den -naturalistic Fallacy-. Man muß dabei bedenken, daß in diesem Zusammenhang auch jede methaphysische und religiöse Grundlegung des Guten hier -naturalisrisdi- genannt wird/. Diese Kritik ist selbstverständlich mit Kants Kritik an jeder Form von heteronomer Ethik verwandt. Nur wird die Beweisführung hier >sprachlich< geführt. Wir werden hier jetzt diejenige *Hares* kurz zusammenfassen",

Nehmen wir an, wir würden als Definition, das heißt, als Übersetzung, des Guten geben: »Gut ist, was Gott will.« Dies scheint uns Christen *prima facie* eine ausgezeichnete Definition. Sie führt jedoch zu großen Schwierigkeiten. Denn wenn wir nun behaupten wollen, daß »Gott das Gute will«, eine Aussage, die jedenfalls in der Alltagssprache und in den meisten theologischen Sprachsystemen (‚Sprachspielen<, -Spradifeldern-) sinnvoll ist, dann haben wir nun dank unserer Definition eine Tautologie gesagt: »Gott will, was Gott will« und das haben wir doch bestimmt nicht gemeint. Aber auch das -Nützlidiekann nicht in dieser Weise das Gute bestimmen. Denn wenn wir wieder definieren: »Gut ist, was nützlich ist«, dann bedeutet eine Aussage wie »Handlung A ist gut, weil sie nützlich ist« nichts anderes als »Handlung A ist nützlich, weil sie nützlich ist«, Und trotzdem ist der Satz »Handlung A ist gut, weil sie nützlich ist« eine sinnvolle Aussage in vielen ethischen Systemen! Es gibt ja einen großen Unterschied zwischen den Sätzen (a) »Handlung A ist gut, weil sie nützlich ist« und (b) »Herr A ist Vater, weil er ein Kind hat«, Der Satz (a) kann in der Alltagssprache und in der Sprache eines bestimmten ethischen Systems geleugnet werden, was beim Satz (b) nicht möglich ist. Dies würde nicht der Fall sein, wenn -gu« durch -das, was nützlich ist- definiert werden kann.

Nachdem wir also gezeigt haben, daß weder Gottes Wille noch die Nürzfidikeie *Definitionen* des Guten sein können, müssen wir nicht den Fehler machen, sie a priori als *Normen* des Guten auszuschalten. Man muß immer einen Unterschied machen zwischen Defini-

---

7. G. *E. Moore:* Principia Ethica, Carnbridge 1962 (1. Auf!. 1903), S. 39 und 110 ff.
8. *R. M. Hare:* The Langnage of Morals, Oxford 1964 (1. Aufl. 1952), S. 84.

tionskriterien und Normkriterien". Wenn man aber in seinem Sprachsystem Normkriterien einführt, dann sind diese eben nicht kommunikativ deskriptiv.

6. Aus dem oben Gesagten ist es ohne weiteres klar, daß eine philosophische Strömung wie der Marxismus ohne Bedenken den natürlichen Trugschluß begeht. Der Marxismus versucht ja aus den objektiven Gesetzen der Geschichte Regeln für das menschliche Handeln abzuleiten. Hier wird zumindest ein logischer Fehler gemacht. Wenn man den Marxismus in logisch korrekter Weise verteidigen möchte, dann sollte man bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen, zum Beispiel der klassenlosen Gesellschaft, einen moralischen Wert beilegen. Daraus kann dann gefolgert werden, daß man nach einer solchen Gesellschaft streben soll. Aber aus dem Lauf der Geschichte als solchem läßt sich kein moralisches Verhalten ableiten.

Aber auch nicht alle Analytiker sind frei vom natürlichen Trugschluß. Die Tatsache, daß manchmal die grammatische Sprachform der kommunikativen nicht entspricht, hat Anlaß dazu gegeben, zu versuchen, sämtlichen ethischen Sätzen den imperativischen Modus abzusprechen. Im Logischen Positivismus zum Beispiel hat man behauptet, daß die imperativischen Sätze nichts anderes seien als Sätze, die etwas über den Willen des Sprechers oder über seinen emotionalen Gemütszustand berichteten. Der Satz »Sdieße die Tür« ist dann zu reduzieren zu »Idi will, daß Sie die Tür schließen«. Oder der Imperativ weist auf einen emotionalen Zustand hin: »Ich würde mich freuen, wenn Sie die Tür schließen.« Niemals würde man dann den Imperativ »Schließe die Tür« aus bestimmten Normen, die gelten, ableiten'P.

Auch bezüglich der Wertaussagen findet man im Logischen Positivismus die Meinung vertreten, daß diese nichts anderes seien als Wünsche des Sprechers oder verhüllte Beschreibungen seines emotionalen Zustandes: »Handlung A ist gut« bedeutet dann entweder: »Idi will, daß Handlung A gesdiieht« oder »Ich freue mich über Handlung A«l1.

Einen subtileren Versuch, die imperativische Sprachform der ethischen Sätze zu einer indikativischen zu reduzieren, hat *H.* G. *Bohnert* gegeben'<. Nach ihm *ist* der Imperativ »Schließe die Tür zu« zu übersetzen in den disjunktiven Indikativ »Entweder schließen *Sie die* Tür oder es geschieht X«, wobei X etwas für den Adressat Nachteiliges enthalten soll. Wir finden diese Auffassung auch in den übrigens sehr interessanten Systemen deontischer Logik von G. *H. von Wright* und *A. R. Anderson,* welche versuchen, die deontische Logik als ein Teilsystem der modalen alethischen Logik darzustellenü. Die deomische Logik arbeitet mit deontischen Werten, das heißt, die Aussage .Op, ('p< soll

---

9. VgI. *H.* G. *Hubbeling:* Criterium als kenmerk en norm, Assen 1969 (Antrittsvorlesung an der Universität Groningen).
10. VgI. *A. [, Ayer:* Language, Truth & Logic, London 1964, Chapter VI, S. 102 ff. (1. Auf!. 1936).
11. *A. I. Ayer,* a.a.O, S. 108.
12. *H.* G. *Bohnert:* The Serniotic Status of Commands (in: Philosophy of Science, 1945, S. 302 ff.).
13. VgI. G. *H. von Wright:* Deontic Logic *(Mind,* 1951, S. 1-15); G. *H. von Wright:* The Logic of Practical Discourse (in: *R. Klibansky* [Hg.]: Contemporary Philosophy. A Survey, I, 1968, S. 141-168).- G. *H. von Wright:* An Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action, Acta Philosophica Fennica, XXI, Amsterdam 1968. - *A. R. Anderson:* A Reduction of Deontic LOgIC to Alethic Modal Logic *(Mmd,* 1958, S. 100-103). - *A. R. Anderson:* The Formal Analysis of Normative Systems (in: *N. Rescher* [Hg.]: The Logic of Decision and Acnon, Pirrsburgh 1967, S. 147 ff.).

geschehen) ist wahr, wenn p den Wert 1+ bekommt, das heißt, wenn p einer bestimmten ethischen Norm entspricht. Die modale alethische Logik arbeitet mit Wahrheitswerten. Dies ist eine Logik von Aussagen mit modalen Wörtern wie -notwendig-, -möglich- usw. Von Wright entdeckte eine gewisse Parallelität zwischen diesen beiden Arten der Logik. Ebenso wie >Op< definiert werden kann als >-P-p< (d, h. >p soll geschehen-kann definiert werden als sdas Gegenteil von p ist nicht gestattete), kann -Lp- definiert werden als >-M-p< (d. h, >p ist notwendig wahre kann definiert werden als -das Gegenteil von p ist nicht mögliche). So lange von Wright nur die Parallelität betonte, war von einem natürlichen Trugschluß nicht die Rede. Er folgte aber in späteren Schriften einer Suggestion, Andersons sOp- zu definieren als $L(\neg p \rightarrow S)$, das heißt, 'P soll geschehen- ist nichts anderes als -wenn p nicht geschieht, soll notwendig Zustand S eintreten-, wobei >S< als sanction (Strafe) interpretiert werden kann. Anderson und von Wright waren aber so geschickt, >S< vorläufig nicht zu interpretieren, und so konnten sie in der Tat ihr System als ein Teilsystem der modalen alethischen Logik aufbauen. Ich habe oben die Interpretation von -Op- so gegeben, daß >p< auf eine Handlung verwies. Ursprünglich war das im System von Wrights auch der Fall. Später hat er >p< auf bestimmte Zustände verweisen lassen, genauso wie in der modalen alethischen Logik. Dann soll ein Satz wie sOp- etwa gelesen werden wie »Der Zustand >p< soll herbeigeschaffen werden«,

7. In diesem Paragraphen wollen wir die Widerlegung von den Theorien des Logischen Positivismus und von Wright c. s. geben, zum Teil mit Argumenten, so wie wir sie bei *Rare* vorfinden!'. Ebenso wie bei Wittgenstein und den Vertretern der Oxforder Schule gilt auch für Hare (und auch für uns!) augenscheinlich folgendes Kriterium: Die Antwort auf die Frage, welchen kommunikativen Sprachmodus die ethischen Sätze repräsentieren, wird gegeben durch das Funktionieren dieser ethischen Sätze im Sprachsystem der Sprachgebraucher. Traditionell hätte man gesagt, daß das Kriterium gefunden werde im Bewußtsein der Menschen: Was man sich bei ethischen Sätzen denkt usw. Die neue Formulierung will nicht behavioristisch sämtliche Bewußtseinsvorgänge verkennen. Sie will nur ihren wissenschaftlichen Ausgangspunkt in der Sprache nehmen, weil die Sprache leichter zugänglich ist als das Bewußtsein. Wir fragen also: Wie funktionieren die ethischen Sätze bei den Sprachgebrauchern?

Wir geben zu, daß ein voluntatives oder emotionales Moment oder, besser formuliert, ein voluntativer oder emotionaler Modus in den ethischen Sätzen mitenthalten sein kann. Als Universalanalyse der ethischen Sätze genügen die Analysen des Logischen Positivismus nicht. Wir werden dies an Hand einiger Beispiele zeigen. Auch wenn es mir völlig gleichgültig ist, ob das von mir Gesagte befolgt wird oder nicht, kann ich sagen: »Sie sollen studierenl- oder »Studieren ist gut«. Mit andern Worten: ich kann auf eine bestimmte Norm oder Pflicht hinweisen oder etwas einen moralischen Wert beilegen ohne die Absicht, etwas geschehen zu lassen. Solche Sätze weisen weder auf einen Willen des Sprechers noch auf seinen emotionalen Gemütszustand hin.

Es gibt auch Sollsätze der ersten Person (»Ich soll dies oder jenes tun«) oder Werturteile, denen ich meiner Ansicht nach zustimmen soll, die ganz und gar nicht meinem Willen oder

14. R. M. Hare, a.a.O. S. 5 **ff.**

meinen Emotionen entsprechen. Es gibt nun einmal Gebote, Normen, Pflichten usw., die über meinem Willen stehen und denen ich nur ungerne gehorche. Diese Gebote usw. brauchen dann nicht von anderen Autoritäten gegeben zu sein. Sie entstammen einer moralischen Norm, die ich anerkenne.

Die Analyse von Bohnert, von Wright und Anderson ist natürlich viel schwieriger zu widerlegen. Trotzdem hat meines Erachtens Hare Bohnert endgültig widerlegt, indem er gezeigt hat, daß Bohnert irgendwie evaluative Sätze voraussetzen muß. Wenn >p soll geschehen- nichts anderes sein soll als -enrweder geschieht p oder es geschieht x< (und dies ist ja die Analyse Bohnerts), dann muß X doch wieder auf einen Evaluationssatz verweisen, zum Beispiel »dann geschieht dir etwas Schlechtes« oder auch »dann wirst du didi selbst verurteilen« oder etwas Ähnliches. Von Wright und Anderson haben dies zu vermeiden versucht, indem sie >S< nicht interpretieren. Aber solange sie dies nicht tun, haben sie noch kein System der deontischen Logik! Und bei jedem Versuch, ihr System zu einem System der deontischen Logik zu machen, müssen sie >S< irgendwie evaluativ interpretieren.

8. Wir haben oben gesehen, daß die meisten Analytiker einen Unterschied zwischen -Sein- und -Sollen-, >is< und -ought- machen. Dieser Unterschied bedeutet nicht, daß Seinssätze keine Rolle spielen in der ethischen Argumentation. Im Gegenteil! Er bedeutet nur, daß in einer ethischen Beweisführung aus einer Reihe von deskriptiven Sätzen niemals ein Imperativ als Schlußfolgerung abgeleitet werden kann. Er bedeutet ganz und gar nicht, daß eine ethische Beweisführung nur aus Imperativen bestehen soll. So ist der folgende Syllogismus richtig:

(a) Die Tür soll immer geschlossen sein

(b) Die Tür steht offen (d. h. sie ist nicht geschlossen)

(c) Du sollst die Tür schließen (oder: Schließe die Tür!)

Satz (a) ist ein (natürlich kommunikativer!) Imperativ. Satz (b) ist eine Deskription. Der Schlußsatz (c) ist ein Imperativ, der richtig aus (a) und (b) abgeleitet werden kann.

Wir verstehen jetzt auch den grammatischen Indikativ von dem Beispiel in § 3 besser. Das war das Beispiel, wo ein Vater zu seiner Tochter *sagt* »Die Tür steht offen« und *meint* »Schließe die Tür«, Der Satz ist nämlich der Satz (b) aus unserem Syllogismus und repräsentiert hier den ganzen Syllogismus. Von diesem wird nur dieser Satz (b) ausgesagt, aber der ganze Syllogismus ist gemeint. Der Hörer soll diesen mithören.

Bezüglich der grammatischen hypothetischen Imperative, das heißt, der >Wenn ..., so soll ...<-Sätze haben wir oben in § 3 schon gesehen, daß grammatische hypothetische Imperative verhüllte Deskriptionen darstellen. Hier muß man aber vorsichtig sein. Es gibt einen großen Unterschied zwischen zwei grammatisch fast ähnlichen Sätzen wie

(d) Wenn Du das Zimmer warm halten willst, so sollst Du die Tür schließen.

(e) Wenn die Tür offensteht, so sollst Du sie schließen.

Der Satz (d) ist ein hypothetischer Imperativ. Der Satz (e) aber nicht. Satz (d) ist auch in einen Indikativ zu übersetzen: »Das Schließen der Tür ist notwendig für die Wärme des Zimmers.« In dieser Weise ist der Satz (e) nicht zu übersetzen. Schauen wir diesen Satz (e) genauer an und vergleichen wir ihn mit dem oben angeführten Syllogismus, dann

können wir sehen, daß der Satz (e) aus dem Syllogismus die Sätze (b) und (e) nimmt und die Struktur»Wenn ..., so ...« hinzufügt. Diese Struktur ist aber nichts anderes als das Folgern im Syllogismus. Die zwei ‚Wenn ..., so ...«Sätze (d) und (e) sind also grundverschieden. Der Satz (d) ist ein hypothetischer Imperativ. Der Satz (e) weist auf einen konkreten Fall, wo ein nicht näher genanntes mehr allgemeines Gebot anwendbar ist.

Zum Schluß dieses Paragraphen möchten wir noch einen möglichen Einwand beheben. Man könnte vielleicht als Gegenargument unserem Gedankengang vorwerfen, daß wir in unserer Beweisführung durch unser Kriterium von § 7 nur Seinssätze bekommen. Wir gründen ja unsere Thesen auf die Art und Weise, wie die ethischen Sätze funktionieren. Und das ist doch eine Deskription! Dies ist richtig, widerlegt aber unsere Argumentation nicht. Unsere Analyse geschieht nämlich nicht in der ethischen, sondern in der meta-ethischen Sprache. Und Meta-sprache ist eine Sprache, die *über* eine andere Sprache spricht, deren Regeln sie festlegt, deren Struktur sie studiert usw. Wir treiben in diesem Aufsatz auch eigentlich keine Ethik, sondern Meta-ethik. Wir schreiben keine ethischen Prinzipien vor, sondern beschreiben nur, wie ethische Sätze funktionieren. Anderswo werde ich, übrigens auch mit Hilfe analytischer Prinzipien, einige ethische Normen und Werte verteidigen[15].

9. Wir wenden uns nun den Wertaussagen zu. In diesen Sätzen kommen Wörter vor wie -gut-, -schledir-, -werrvoll-, -empfehlenswer« usw. Wir beschränken uns in diesem Aufsatz auf die Sätze mit dem Wort -gut-, weil dieses Wort fundamental ist.

Wir müssen zuerst zwischen einem ethischen und einem nicht-ethischen Gebrauch von >gut< unterscheiden. Diese Unterscheidung läßt sich -intuiriv- leicht machen. Das heißt, daß die Menschen sich zwar unterscheiden in der Beurteilung, ob etwas ethisch -gu« sei oder nicht, daß sie sich aber kaum unterscheiden bei der Beurteilung, ob eine Wertaussage einen ethischen oder einen nicht-ethischen Wert enthält. Sprachlich und logisch läßt sich aber die Unterscheidung nicht so leicht machen. Hare zum Beispiel macht sogar keinen Unterschied zwischen beiden, im Gegensatz zum Beispiel zu *Wittgenstein*[16]. Wir können Hare hier nicht folgen. Zweifellos hat Hare recht, indem er sagt, daß das ethische -gut- mit dem nicht-ethischen etwas gemeinsam hat. Bei beiden geht es um eine Empfehlung. Wenn ich ein Auto gut nenne, empfehle ich es jemandem. Und wenn ich eine Handlung gut nenne, rate ich einem, diese Handlung zu tun. Deshalb kann auch die nicht-ethische Wertaussage nicht durch eine Deskription ersetzt werden. Aber es gibt doch große Unterschiede. Die Empfehlung der nicht-ethischen Wertaussage kann nach Belieben befolgt werden oder nicht. Bei der ethischen Wertaussage *soll* der Imperativ aber befolgt werden. In einer mehr sprachlich-analytischen Formulierung: Die ethische Wertaussage hat den Anspruch in jedem Sprachsystem, wo er sinnvoll ist, zugleich auch gültig zu sein; die nicht-ethische Wertaussage hat diesen Anspruch nicht. Es gibt noch einen zweiten Unterschied. Die Gründe, warum etwas gut genannt wird, haben beim nicht-ethischen -gut- einen technisch-quantitativen Charakter, was beim ethischen -gut- nicht der Fall ist. Ein Auto ist zum Bei-

15. H. G. Hubbeling: Language, Logic and Criterion, A Defence of Non-Positivistic Logieal Empiricism, Chapter VII (wird voraussichtlich Frühjahr 1971 in Amsterdam erscheinen).

16. L. Wittgenstein: A Lecture on Ethics (in: The Philosophical Review, 1965, S. 1 ff.).

spiel gut, weil es eine Geschwindigkeit von soundsoviel Kilometer pro Stunde erreicht usw. In dieser Weise sind Aussagen wie »Es ist gut, seine Mitmenschen zu lieben« nicht zu begründen. Auch wenn wir sagen müssen, Herr X ist ein schlechter Mensch, sollen wir ihn doch lieben. überschauen wir die Resultate dieser Analyse des Unterschiedes vom ethischen und nicht-ethischen -gut-, dann fällt gleich auf, wie hier in anderen Worten zwei wichtige Thesen der Kantschen Ethik verteidigt werden, nämlich die Universalgültigkeit der ethischen Maximen und die unersetzbare Würde der menschlichen Person.

10. Ein Evaluativsatz, eine Wertaussage also, wie »Diese Handlung ist gut«, impliziert zumindest noch zwei andere Modi. Erstens wird behauptet, daß diese Handlung getan werden soll und zweitens wird in der Regel einer Emotion Ausdruck gegeben. Denn zumindest eine Emotion muß meistens anwesend sein, zum Beispiel die Bewunderung für diese Tat. Den Beweis hierfür werden wir gleich geben. Wir können das soeben Gesagte in folgender Formel ausdrücken.

Evaluativer Modus → (Imperativer Modus + Emotionaler Modus + ...)

Nun setzt ein Imperativ immer die Möglichkeit seines Vollzugs voraus. Ist diese Möglichkeit nicht vorhanden, dann ist der Imperativ sinnlos. »Liebe deine Frau« gesagt zu einem unverheirateten Mann ist ein sinnloser Befehl. Es heißt auch in der bekannten ethischen Regel: »>Ought< implies -canc« (>Sollen< setzt -Können- voraus). Trotzdem ist der Evaluativsatz »Es ist gut, seine Frau zu lieben«, auch gesagt zu einem unverheirateten Mann, keine sinnlose Wertaussage. Sie hat auch für ihn Gültigkeit. Er wird sie zum Beispiel auch unterschreiben können. Daraus geht hervor, daß der Evaluativsatz neben dem Imperativ noch etwas anderes enthalten muß. Zumindest wird er auch einen emotionalen Modus enthalten, hier zum Beispiel des Respektes für die Frau usw. Damit haben wir auch zugleich das Wahrheitsmoment der Iogisch-positivistisdien Analyse von § 6 gezeigt. Das logisch-positivistische Mißverständnis kann erst entstehen, wenn nicht bedacht wird, daß potentiell immer ein Imperativ vorhanden ist, der nur durch die Nichrmöglichkeit seiner Befolgung nicht mehr aktuell vorhanden ist, der also defizient geworden ist.

11. Wir können die Darlegung von § 10 auch in einer logisch strengen Ableitung geben mit Gebrauch der modernen symbolischen Logik. Hierbei kann noch ein sehr wichtiger Punkt näher verdeutlicht werden. übrigens ist für das Verständnis der andern Paragraphen dieses Aufsatzes die Lektüre dieses Paragraphen nicht notwendig. Abkürzungen:

Ev. = ein evaluativer Modus ist vorhanden;
1. ein imperativer Modus ist vorhanden;
Em. = ein emotionaler Modus ist vorhanden;
M. = ein Modus der Möglichkeit ist vorhanden (im Sinne einer deontischen Möglichkeit. Der Angesprochene muß im Stande sein, dem Gebot zu gehorchen).

N. gesetzt vor einem der oben genannten Modi, bedeutet, daß dieser Modus nicht vorhanden ist. Weil die Abkürzungen als Symbole von Aussagen aufgefaßt werden können, sind die Gesetze und Regeln der Aussagenlogik auf sie anwendbar.

Axiom A: Ev. → (1. v Em.)![17]

17. Eigentlich sollte das Axiom heißen: (Ev, → I.) v (Ev, → (I. v Em.). Dieses Axiom aber ist in der Aussagenlogik mit sEv. → (I. v Em.)« äquivalent.

Axiom B: $I \rightarrow M$.

Betrachten wir nun das Beispiel des Satzes »Es ist gut, seine Frau zu lieben« gesagt zu einem nichtverheirateten Mann.

(1) Ev. (Prämisse)
(2) NM. (Prämisse)

---

(3) Ev, $\rightarrow$ (1. v Em.) (Axiom A)
(4) I. v Ern. (1, 3; Modusponens)
(5) NM. $\rightarrow$ NI. (Axiom B; Transposition der Implikation)
(6) NI. (2,5; Modus ponens)

---

(7) Ern. (4,6; Modus tollendo ponens) Schlußfolgerung aus den Prämissen)

Mit anderen Worten: aus der oben genannten Evaluativaussage läßt sich folgern, daß ein emotionaler Modus vorhanden ist. Hierbei ist es interessant zu bemerken, daß die hier gebrauchten Implikationen, diejenigen der Aussagenlogik sind und daß wir hier keine speziellen deontisdien Implikationen einzuführen brauchen. Das kommt daher, daß die Sprache der Ableitung wieder die Sprache der Meta-ethik ist.

Prof. Dr. H. G. Hubbeling *GroningenlNiederlande, Mozartstraat 22*

Aufforderung zum Argumentieren

Ein Hinweis aus Anlaß des Beitrages von F. Kambartel

VON TRUTZ RENDTORFF

Gerhard *Ebeling* hat, anläßlich einer Reisebegegnung in Texas, einen Hinweis von *Paul Lorenzen* aufgegriffen, »Gott« sei ein Wort, daß seine Bedeutung erst durch die Redewendung erhalte, in der es gebraucht werde (Synseimantikon)", Die zufällige Genese dieses Hinweises macht gleichsam auf anekdotische Weise deutlich, daß in der deutschsprachigen Theologie kein anerkannter Diskussionsstand vorhanden ist, der die Theologie in ein Gespräch mit der neuen philosophischen Logik oder analytischen Philosophie verwickelt[2]. So sind auch die Beiträge dieses Heftes der ZEE nicht mehr als ein Angebot für eine sicher notwendige Erörterung.

Der Zusammenhang, in dem Ebeling den Hinweis Lorenzens aufgenommen hat, ist

---

1. Gott und Wort, Tübingen 1966, S. 55; jetzt in: Wort und Glaube 2. Bd., 1969, S. 416; vgl. auch *Wilbelm Kamlab / Paul Lorenzen:* Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens, Mannheim 1967.
2. Vgl. den Versuch von *L. Beierbolm / E. Hornig:* Wort und Handlung. Untersuchungen zur analytischen Religionsphilosophie, Gütersloh 1966 sowie die Beiträge in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 9, 1967, H. 2.

dieser: der Sinn des Wortes »Gott« sei als diejenige Grundsituation des Menschen zu bezeichnen, die ihn, ausweislich der Sprachlichkeit des Menschen, als einen zeige, der nicht autark sei, sondern auf Antwort angewiesen. Diese Grundsituation thematisiere darum produktiv die Grenzen der Selbsttätigkeit des Menschen. Sprachliche Struktur und inhaltliche Absicht dieser Bisoziation von theologischem und philosophischem Sprachumgang werden jetzt von Friedrich Kambartel in Anknüpfung an den »synkategorematischen« Ausdruck einerseits, als die Nichterzwingbarkeit der Mitwirkung anderer im vernünftigen Handeln andererseits ausführlicher zur Diskussion gestellt. »Leben in Gott« zielt auf die Erfolgsunabhängigkeit des guten oder vernünftigen Lebens, das sich vor der Erfolglosigkeit zu schützen weiß. Die Vorschläge Kambartels sprechen damit ein Interesse aus, das in der theologischen Ethik in der Regel in der Frage nach dem »Spezifischen« christlicher Theologie ausgedrückt zu werden pflegt.

Daß diese Verbindung mit dem Sachinteresse der theologischen Ethik zugleich eine theologiekritische Komponente enthält, bedarf keiner Unterstreichung. Wohl aber der philosophische Zusammenhang, in dem diese Vorschläge stehen. Kambartel zieht aus seiner »Kritik des Empirismus und Formalismus« Konsequenzen für eine »Theorie des gerechtfertigten Handelns«, die der praktischen Vernunft nicht nur mehr Vertrauenswürdigkeit zuerkennt, sondern, anders als die ethischen Metatheorien, diese auch konstruktiv für den Aufbau einer Ethik einzusetzen unternimmt.', Der Eindruck der Bedeutungslosigkeit, den gerade der Theologe in der Beschäftigung mit dem logischen Empirismus von diesem empfängt, besteht wohl nicht zu Unrecht und bot bisher wohl auch wenig Anreiz zu einer näheren interdisziplinären Erörterung. Indem Kambartel sich von dieser selbstgewählten Neutralisierung der logischen Philosophie in Richtung auf eine praktische Philosophie lösr', könnte sich ein Diskussionsstand eröffnen, wie er für die Theologie zur Zeit Kants schon einmal gegeben war.

Allerdings hat gerade die theologische Ethik heute alle Hände voll zu tun, in der Konkurrenz mit den weltbeschreibenden Wissenschaften sich in Sachgebieten und Themenbereichen zu orientieren, die den für die Theologie schon gesicherten materialen Bestand von Weltbeschreibung überschreiten. Die dabei auftretenden Orientierungsprobleme scheinen heute der Klärung elementarer Grundfragen der Ethik, wie sie im Zusammenhang des individuell verifizierbaren Bewußtseins erörtert werden können, nicht eben günstig. Darüber hinaus steht zu befürchten, daß, ähnlich wie in der Diskussion, die Helmut Schelsky in dieser Zeitschrift 1957 in Gang gesetzt hat[5], das Sachinteresse alsbald von der formalen Diskussion des Verhältnisses von »Theologie und Philosophie« überlagert werde. Doch die Tatsache, daß Kambartel die Forderung einer »Veränderung der Rede von Gott« inhaltlich in der Ethik festmacht und an der Nötigung zu »Vorleistungen« in der Struktur des

---

3. *F. Kambartel:* Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus. Theorie 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1968, besonders S. 251 f.
4. Dazu sei auf die neue Zeitsduift für praktische Philosophie, hg, von *F. Kambartel* und *R. Spaemann,* Verlag Holzboog, Stuttgart, verwiesen.
5. *H. Schelsky:* Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie, ZEE 1, 1957, S. 153 ff. und die daran anschließende Diskussion in dieser Zeitschrift sowie das vorläufige Schlußwort von *Schelsky:* Religionssoziologie und Theologie, ZEE 3,1959, S. 129 ff.

ethischen Bewußtseins erläutert, enthält so gewichtige motivische Anregungen für die theologische Ethik, daß die Sachdominanz des ethischen Themas vor dem formal-wissenschaftstheoretischen Interesse der Theologie (Selbstunterscheidung) eigentlich nicht übersehen werden könnte. The floor is open for discussion.

Prof. t». T. Rendtorff *8 München* 71, *Linastraße 3*

Theo-Iogisches

Definitorische Vorschläge zu einigen Grundtermini im Zusammenhang christlicher Rede von Gott'

VON FRIEDRICH KAMBARTEL

1. Unter einem *Eigennamen* (im logischen Sinne) sei ein sprachlicher Ausdruck verstanden, der ein Objekt, eine Person, ein Ereignis usf., kurz: einen Gegenstand im logischen Sinne, in der Rede vertritt. Zum Beispiel sind die Worte »Sokrates«, »Petrus- (in der neutestamentlichen Verwendung) und »Köln« Eigennamen in diesem Sinne, aber auch das situationsabhängig bezeichnende Wort »dies«, sofern es in einer konkreten Situation als unmißverständlicher Hinweis auf einen Gegenstand der Rede gebraucht werden kann.

Dagegen heiße *»Prädikator«* (»Prädikat im logischen Sinne«) ein sprachlicher Ausdruck, der Gegenständen zum Zwecke der Unterscheidung zu- oder abgesprochen wird. Im Falle des Zusprechens möge von Beispielen, im Falle des Absprechens von Gegenbeispielen die Rede sein. Zum Beispiel sind die Worte »Philosoph«, »Apostel«, »Stadt- und »Prädikator« Prädikatoren. Petrus ist ein Beispiel, Johannes der Täufer ein Gegenbeispiel für »Apostel«, kurz: Petrus ε Apostel, Johannes der Täufer ε′ Apostel. Entsprechend gilt: Sokrates ε Philosoph, »Apostel« ε Prädikator-, »Prädikator« ε Prädikator, Köln ε Stadt, »Köln« ε′ Prädikator,

Die getroffenen Vereinbarungen über die Termini »Name- und »Prädikator« entsprechen verbreiteter logischer Übung>.

2. Wird das Wort »Gott« selbständig als Eigenname oder als Prädikator verwendet, so sei von einem *heidnischen Gebrauch von »Gott«*, mit (nur) anderen Worten: von einem *heidnischen Gottesuerstdndnis* die Rede. Insofern ein *christliches* Gottesverständnis jeden-

---

1. Die Vorschläge habe ich erstmals 1968 im Theologischen Kolloquium der Studentengemeinden der Universität Konstanz formuliert. Die hier gegebene Ausarbeitung behält die seinerzeit gewählte Form von knappen Thesen für die Diskussion im wesentlichen bei. Gegenüber der seinerzeitigen Fassung der Vorschläge ist einiges geändert. Wesentlich ist, daß die Bedeutungen der Redeweisen »Leben in Gott« und »Leben im Glauben« gegenüber den Formulierungen von 1968 ausgetauscht wurden. Ich konnte auch ein Protokoll zugrunde legen, für das ich Herrn *R. Hesse* (Konstanz) sehr dankbar bin.
2. Als Name für einen Ausdruck werde dieser Ausdruck, gesetzt in Anführungsstridie, verwendet.
3. *Zur* ausführlicheren Information vergleiche man *W. Kamlahl P. Lorenzent* Logische Propädeutik – Vorschule des vernünftigen Redens, Mannheim 1967, Kap. I.

falls nicht heidnisch isr', muß eine christliche Lebensorientierung, wenn sie den Terminus »Gott« noch verwenden will, einen Weg finden, dieses Wort weder als Eigennamen noch als Prädikator einzuführen. Dazu sei in folgendem ein Vorschlag, der sich um Adäquatheit, das heißt um weitgehende Mitberücksichtigung des traditionellen Wortverständnisses, bemüht, dargelegt. Eine Adäquatheitskontrolle ergibt sich insbesondere daraus, daß sich für eine Reihe weiterer Termini, die zum christlich-theologischen Grundvokabular gehören, Verwendungsvorschläge anschließen lassen, die das übliche Verständnis aufnehmen.

3. Zunächst sei unter *vernünftigem Handeln* ein Handeln nach Maximen verstanden, die, als Richtschnur gemeinsamer Praxis vorgestellt (mit Kants Worten: als »allgerneines Gesetz« vorgestellt), allgemein guten Zielen dienen, Zielen, heißt das, über die sich eine beratend gewonnene Verständigung aller Betroffenen erreichen läßt. Das Prinzip rationaler praktischer Philosophie ist selbstverständlich mit diesem Satz nur angedeutet. Jedoch mag die Formulierung ausreichen, um die folgenden Behauptungen, die die Basis der hier vorgeschlagenen Rede von Gott abgeben sollen, einsichtig werden zu lassen:

3.1 Um zu gelingen (um nicht reine Theorie zu bleiben), bedarf das vernünftige Handeln in der Regel der Mitwirkung der anderen (Betroffenen).

3.2 Diese Mitwirkung kann nicht durch Handeln oder Argumentieren erzwungen (= kausal, instrumental bewirkt) werden.

3.3 Das vernünftige Leben läßt sich daher in der Regel nicht ohne Vorleistungen (Opfer) realisieren. Dabei sei von vornherein nur an »sinnvolle« Opfer gedacht, an Vorleistungen, heißt das, bei denen nicht von vornherein praktisch ausgeschlossen werden kann, daß die für eine Verwirklichung von Vernunft nötige Mitwirkung anderer Menschen sich einstellt.

Da 3.1 bis 3.3 der »Rede von Gott« zugrunde liegen sollen, mögen sie im schlichten Wortsinn von »theologisdi- *theologische Grundbehauptungen* genannt werden.

4. Eigennamen und Prädikatoren finden als selbständige Aufbaubestandteile von Sätzen Verwendung. Sprachliche Ausdrücke, die nur in einem komplexen Wortverband sinnvoll gebraucht werden können, heißen in der heutigen Logik im Anschluß an einen mittelalterlichen Sprachgebrauch *synkategorematische* Ausdrücket, So ist zum Beispiel das Wort »enrweder- ein synkategorematisdier Ausdruck, weil es ohne das nachgestellte dazugehörige »oder« keine Bedeutung hat. Ähnlich steht es mit den Worten, aus denen sich Heideggers Terminus »in der Welt sein- oder die Aufforderung »fang an- zusammensetzen, weil diese Ausdrücke wohl nicht auf Grund isolierter Einführung in den Gebrauch von »in«, »der«, »Welt« und »sein« bzw. »fangen« und »an« verständlich werden.

Unter anderem soll auch dem Worte »Gott- im folgenden eine synkategorematische Verwendung gegeben werden. Als Wortkomplex, in dem dies geschehen kann, möchte ich den prädikativen Ausdruck »Leben in Gott« vorschlagen. (Ein Synonym zu »Leben in Gott« könnte gemäß der christlich-theologischen Formel »Gott ist die Liebe« sein: »Leben

4. Bereits der Tatsache, daß die Christen im römischen Imperium vorübergehend als *Atheisten* galten, läßt sich (auch) der gute Sinn geben, daß die Christen die (im genannten Sinne) heidnische Rede von Göttern oder einem Gott und ein entsprechend orientiertes Handeln partiell in Frage stellten.

5. Die mittelalterliche Logik (z. B. *Ockham)* nannte »synkategoremarisdi« jene Ausdrücke, denen erst im Zusammenhang mit Prädikatoren im Rahmen des syllogistischen Urteils eine Bedeutung zukommen sollte. In diesem Sinne gelten dann alle logisdien Ausdrücke, zum Beispiel »alle« und »einige« als Synkategorernata.

in der Liebe-.) »Leben in Gott« eine Verwendung als Prädikator zu geben, heißt zu bestimmen, wann für ein Leben (bzw, einen Lebensabschnitt als zeitlich begrenzten Handlungszusammenhang einer Person) x der Satz »x ε Leben in Gott« gelten soll.

5. Zur terminologischen Vorbereitung sei zunächst den Worten »Glaube« und »Friede« in ihrem theologischen Verständnis eine Verwendung gegeben, die dann also auch insofern wiederum »theologisdi- heißen kann, als sie zur Vorbereitung einer Rede von Gott dient. Und zwar möge einem Leben x der Prädikator »Leben im *Glauben«* (kurz auch häufig »Glaube«, zum Beispiel in der Wendung »sein Glaube hat ihm geholfen«) genau dann zugesprochen werden, wenn x ein Leben im Vertrauen auf den hinreichenden guten Willen der anderen, an den notwendigen gemeinsamen Bemühungen um ein vernünftiges Leben mitzuwirken, ist. Ein Leben im Glauben ist also ein Leben der tätigen Bereitschaft, die in 3.3 gekennzeichneten sinnvollen Opfer zu bringen. Wir können daher 3.3 nunmehr auch so formulieren: Nur wenn hinreichend viele ein Leben im Glauben wagen, ist eine für alle bessere Welt erreichbar.

Ein Leben im Glauben kann für den so Lebenden entsagungsvoll sein, insofern es für ihn nicht das subjektiv höchste Gut (Glück) beinhalten muß, sondern im Gegenteil in der Regel zunächst die Zurückstellung der im subjektiven Meinen als erstrebenswert erachteten Güter verlangt. Es ist daher angezeigt, den Fall, daß ein Leben im Glauben bereits auch das subjektiv höchste GUt ist, eigens terminologisch hervorzuheben: Genau einem solchen Leben sei der Prädikator *»Friede«* (Synonym: »Leben im Frieden«) zugesprochen. Da der im Frieden Lebende für sein subjektives Glück nichts (insbesondere nicht die Tatsache, daß das Glück wegen der zeitlichen Begrenztheit des Lebens nicht wesentlich auf später vertagt werden kann) zu fürchten hat, ist es sinnvoll, die (theologische) Formel *»etuiges Leben«* als Synonym zu »Friede« zu behandeln.

6. Nach dem Gesagten läßt sich »x e *Leben in Gott«* durch »x ε Leben im Glauben im Vertrauen auf die Erlangung *des* Friedens« definieren. Entsprechend kann dann von *»Zweifel* (an Gott)« die Rede sein, wenn eine das Vertrauen auf die Erlangung des Friedens aufhebende Reflexion auf die Möglichkeit stattfindet, daß ein Leben im Glauben nicht nur mißlingt, sondern sich auch subjektiv nicht lohnt[6].

7. Die unter Nr. 5 und 6 gegebenen definitorischen Bestimmungen seien nun noch einmal kurz zusammengestellt und durch eine Reihe weiterer Vorschläge in Richtung auf ein rationales Verständnis christlicher Grundtermini ergänzt. Besonders sei noch darauf verwiesen, daß dabei auch dem Wort »Gnade« (wie dem Wort »Gott«) eine Bedeutung nur synkategorematisch zukommt.

7.1 Leben im Glauben = Df. Leben im Vertrauen auf den hinreichenden guten Willen der anderen, an den notwendigen gemeinsamen Bemühungen um ein vernünftiges Leben mitzuwirken.

7.2 Friede = Df. Leben im Glauben, für das der Glaube bereits auch das subjektiv höchste Gut ist.

---

6. Ein Vorschlag, den inzwischen *F. Koppe* (Konstanz) gemacht hat, sei hier nachträglich angemerkt: nämlich das »Vertrauen auf die Erlangung des Friedens« als »Hoffnung« im theologischen Sinne zu verstehen. Dann ergibt sich: Leben in Gott = Df. Leben im Glauben und in der Hoffnung.

7.3 Leben in Gott = Df. Leben im Glauben im Vertrauen auf die Erlangung des Friedens.

7.4 Angewiesenheit auf Gnade = Df. Tatsache, daß das Gelingen eines Lebens im Glauben und der Friede durch eigenes Handeln allein nicht erzwingbar sind.

7.5 Karfreitag (entmythologisiert) = Df. Reflexion auf den Tod als die äußerste Möglichkeit des Verlustes subjektiver Güter wegen eines Lebens im Glauben.

7.6 Auferstehung (im Zusammenhang mit »der neue Mensch«) = Df. Einkehr des Friedens in ein Leben im Glauben.

7.7 Zeugnis = Df. Bekundung, daß das Leben im Glauben dem Bekundenden den Frieden gebracht hat.

7.8 Bekenntnis = Df. Bekundung, daß der Bekundende zu einem Leben im Glauben bereit ist.

7.9 Verkündigung = Df. Zeugnis und Bekenntnis.

7.10 Zuspruch = Df. Aufforderung zum Leben im Glauben mit Argumenten und Verkündigung.

Theologie, entmythologisiert verstanden, kann dieser Charakteristik gerechter werden, wenn sie mehr leistet, als schlichte Entmythisierung, nämlich auch Veränderung der Rede von Gott, insbesondere Aufhebung des darin noch enthaltenen mythologisch begründeten Heidentums im unter Nr. 2 präzisierten Sinne.

Prof. Dr. F. Kambartel *7750 Konstanz, Postfach 733*

Was trägt die analytische Moralphilosophie zu einer Theorie der Ethik bei?

Untersucht an P. H. Nowell-Smith, Ethics

VON CHRISTOFER FREY

1. DIE ENTSTEHUNG DER ANALYTISCHEN MORALPHILOSOPHIE

1.1. Die Frage nach der Methode. Auch in der Theologie finden Methodendiskussionen immer größere Resonanz. Wer von historischer Methodik redet und sie mit empirischer Methodik konfrontiert, kann der Aufmerksamkeit vieler gewiß seinl, Aber die Theologie hat, wie so oft, das Problem der Methodenvielfalt nicht zuerst in dieser Schärfe gesehen, weil sie gar nicht im Schnittfeld jener Wissenschaftsbereiche liegt, deren unterschiedliche Verfahrensweisen und deren Begründung (Methode und Wissenschaftslogik)2 zu solcher

1. VgI. *Gerhard Sautet:* Vor einem neuen Methodenstreit in der Theologie?, München *1970,* ThExh, Nr. 164.
2. *jürgen Habermas:* Zur Logik der Sozialwissenschaften, Tübingen 1967, in Philos. Rundschau, Sonderheft, S.4.

Debatte zwang. Vielmehr kommt diese Aufmerksamkeit auf Methodenfragen aus der Soziologie', die sich einen Ort zwischen empirischer Forschung und verstehenden Geisteswissenschaften sucht. Das unreflektierte Programm einer »empirisch-kritischen Theologie« ist nur ein Reflex auf die Ansprüche empirischer Methoden in den Humanwissenschaften und eine ebenso unreflektierte Erwiderung der einseitigen Vorherrschaft historisch-kritischer Methode in der akademischen Theologie", von der die kirchliche Praxis, in schneller Wandlung begriffen, immer weniger berücksichtigt wurde (weder kritisch noch positiv).

Für die Theologie, die seit dem Mittelalter in die hohen Schulen gehört, geht es in besonderer Weise darum, ob sie noch als Wissenschaft anerkannt werden kann. Sie teilt dieses Schicksal mit einigen anderen Wissenschaften, zum Beispiel mit der Ethik. Die bezweifelnde Anfrage kommt aus dem Bereich der sogenannten Tatsachenwissenschaften und vom kritischen Rationalismus. Und doch haben kritische Erben empiristischer oder positivistischer Tradition in der angelsächsischen Welt seit langem das Gebiet der Ethik wiederentdeckt".

1.2. Ist die Ethik eine Wissenschaft? Zunächst hatten angelsächsische logistische oder empiristische Forscher und die aus dem Wiener Kreis beeinflußten Richtungen allerdings die Ethik vernachlässigt. *Wittgensteins* in logischen Sätzen abgebildete Welt enthielt keine Ethik:

»Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen. In der Welt ist alles wie es ist und geschieht alles wie es geschieht; es gibt *in* ihr keinen Wert – und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert.

Wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, so muß er außerhalb alles Geschehens und So-Seins liegen; denn alles Geschehen und So-Sein ist zufällig.

Was es nicht-zufällig macht, kann nicht *in* der Welt liegen; denn sonst wäre es wieder zufällig.

Es muß außerhalb der Welt liegen.

Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben. Sätze können nichts Höheres ausdrücken.

Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt.

Die Ethik ist transcendental.

(Ethik und Ästhetik sind eins)».«

---

3. VgI. Logik der Sozialwissenschaften, hg. von *Ernst Topitsch,* Köln und Berlin, 6. Aufl., 1970, in Neue Wiss. BihI. 6; ferner *Theodor* W. *Adorno* u, a.e Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied und Berlin 1969.
4. Trotz vielfältiger theologischer Begründung wie z. B. in *Ebeling:* Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, in ZThK 47, 1950, S. 1-46; oder *Hans-Joachim Kraus:* Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart, Neukirchen 1956.
5. Eine Einführung versucht *Hans Albert:* Ethik und Metaethik. in Archiv für Philosophie 11, Stuttgart 1961, S. 29-63, die wegen ihrer rigorosen und zum Teil oberflächlichen Klassifikation allerdings nicht sehr weit führt. Wichtige Texte finden sich in: Approaches to Ethics, hg, von W. *T. [ones* u. a., New York 1962.
6. *Ludwig Wittgenstein:* Tractatus logicc-philosophicus, Frankfurt a. M. 1960, 6.41-6.421 = S. 111 f. (Hervorhebungen im Text).

Etwas anders, aber doch die Ethik als *Wissenschaft* ablehnend, argumentierte *Russell*, indem er Wertfragen für unwissenschaftlich erklärte:

»Questions as to -valuese – that is to say, as to what is good or bad on its own account, independently of its effects -lie outside the domain of science, as the defenders of religion emphatically assert. I think that in this they are righr, but I draw the further conc1usion, which they not draw, that questions as to -values- lie wholly outside the domain of knowledge/.«

Trotzdem haben sich im Einzugsbereich solchen Denkens seit über 20 Jahren Ethiken entfaltet, die den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben. Dazu war allerdings ein neuer Wissenschaftsbegriff und zugleich ein verändertes Verständnis von Sprache notwendig.

1.3 Der Umschwung zur »Ordinary Language Pbilosopby«. Was sich bei Wittgenstein vollzog – der Umbruch von der Abbildsprache (die die Welt widerspiegelt, und zwar in logisch sinnvollen Sätzen) zu den Sprachspielen der »Philosophischen Untersuchungen-et - hatte eine Parallele im angelsächsischen Raum", Russells Zeichentheorie genügte *Rylet», Strasuson'», Austin*[12] und anderen nicht, weil sie im Ansatz nomimalistisch war und über der Eindeutigkeit der Zuordnung von Zeichen und Bezeichnetem (wobei das Zeichen wie ein Eigenname fungierte) den Sprecher, seinen sozialen Kontext, seine Intention usw. vergaß13. Die einzige Funktion der Sprache schien für die Logistik das Benennen zu sein; Russells Kritiker aber fanden mehr in ihr. Sehr bekannt ist Austins Beschreibung der »performativen Kußerungen« gewordentt (zum Beispiel ist die Formel »Ich taufe dich ...« ohne die begleitende Handlung sinnlos; Sprechakt und Handlung gehören zusammen). Im Abrücken von einem nur benennenden Sprachverständnis konnte die Sprache der Ethik wieder sinnvoll werden, auch wenn den in ihr vorherrschenden Wörtern wie »gut«, »richtig« usw. keine eindeutig empirisch verifizierbare Wirklichkeit als Benanntes zugrunde liegt.

Eine weitere wichtige Voraussetzung war der Umschwung im Wissenschaftsverständnis, der sich im Terminus »Ordinary Language« ausprägt. Russell und (dem jungen) Wittgenstein ging es um eine logisch eindeutige Idealsprache. die der Mathematik abgesehen war; die herkömmliche Sprache diente ihr nur als Leiter, die man nach dem Aufstieg wegwarfIS.

---

7. Bertrand Russell: Religion and Science, 1935, zit, nach Charles Stevenson: Ethics and Language, New Haven und London, 2. Aufl., 1962, S. 265.

8. Dazu: *[ustus Hartnack:* Wittgenstein und die moderne Philosophie, Stuttgart 1962: *Corne/is A. van Peursen:* Phänomenologie und analytische Philosophie, Stuttgart 1969: *Kuno Lorenz:* Elemente der Sprachkritik, Frankfurt a. M. 1970.

9. Sprache und Analysis, hg. von *Rüdiger Bubner*, Göttingen 1968 (im folgenden: Buhner, Sprache).

10. Gilbert Ryle: Systematically Misleading Expressions, Proceedings of the Aristote1ian Society 1931 (auch in Buhner, Sprache, S. 31-62).

11. Peter F. Strawson: On Referring, in Mind 59, 1950 (auch in Buhner, Sprache, S. 63-95).

12. lohn L. Austin: How to Do Things with Words: Performative und konstatierende Äußerung, in: Bubner, Sprache, S. 140-153.

13. Das letzte hat erst *Stuart Hampshire:* Thoughr and Action, 2. Aufl., New York 1969, wieder hetont.

14. *lohn L. Austin:* Performative und konstatierende Äußerung, in: Bubner, Sprache, S. 140–153.

15. Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus, 6.54 = S. 115.

Die »Oxford School« (= Ordinary Language Philosophy) gab dann die Unterscheidung der Sprachebenen auf. Auch die Unterscheidung »Metaspradi-Objektsprache« dürfte für sie künstlich sein[16]. Sie wandte sich nicht einem erst zu verifizierenden, sondern dem schon immer in der Sprache enthaltenen Sinn zu, ohne indes kontinentale Hermeneutik zu treiben. Sie behauptete keine Metasprache, um über Ethik zu reden, sondern entfaltet ethische Rede aus sich heraus. Denn Wissenschaft läuft für sie im Rahmen der einen Sprache ab, die eigentlich Umgangssprache ist und alles, was darüber hinauszielen möchte, entlarven muß. So will die alltagssprachliche Analyse die Künstlichkeit und die Scheinprobleme der Metaphysik zutage fördernt/. Daher muten die neuen Ethiken, die aus der Ordinary Language Philosophy erwachsen sind, mitunter so trivial an. Der Leser ist zunächst geneigt, das als englisches Understatement zu begreifen oder hinter der vermeintlichen Trivialität einen romantischen Sinn für das Einfache zu vermuten. Aber der Grund dieser scheinbaren Flachheit ist tiefer; es liegt die Erkenntnis darin, daß auch künstliche Sprachen oder Zeichensysteme des umgangssprachlichen Kontexts nicht entraten können und alles Reden über »Sinn« und »Bedeuten« der Sprache bereits sinnvolle sprachliche Kommunikation voraussetzt. Sprache im Sinne der Ordinary Language Philosophy ist bereits der Möglichkeit nach reflexive Kommunikation und, da in Handlungsbezüge eingebettet, Interaktion (sperformativ«). Die fast »ritualistischeet" Trivialität, bei jedem anfallenden Problem zur Alltagssprache zurückzukehren. ist ein stiller Protest gegen die Ansprüche der Logistik und der Idealspradiler, die die Kommunikation der Menschen als Durchgangsstufe zu Höherem oder eine wissenschaftliche Sprache als Sezierinstrument für die alltägliche benutzen. Gerade die Einsicht in die Flexibilität und Reflexivität der Umgangssprache legt es nahe, das von Richtungen des Empirismus und vom Positivismus verdrängte Problem der Ethik von neuem aufzunehmen. Wegen der mangelnden Nachprüfbarkeit ethischer Werte (wie sollte man das »Gute« verifizieren?) hatte sich dem Positivisten die Ethik in Psychologie und Soziologie aufgelöst!". Nur *Moore*[20], Freund und zugleich Schüler und Lehrer Russells, hatte eine auf Intuition begründete Autonomie der Ethik behauptet. Aber die Positivisten hatten seine Behauptung, daß das Gute eine einfache, durch nichts anderes zu erklärende Eigenschaft sei, als Argument für die Gegenstandslosigkeit der Ethik benutzt.".

2. NOWELL-SMITH, ETHICS

2.1. Die Bedeutung der Sprache bei Nowell-Smith. Der Neuanfang der philosophischen Ethik im angelsächsischen Raum setzte bei der Multifunktionalität der Sprache ein. Die Ansätze sind vielfältig und nur zum Teil voneinander abhängig. Sie wehren sich im

16. Gegen *Hans Albert:* Ethik und Metaethik, u, a, S. 29 f.
17. Ein besonders markantes Beispiel bietet *Gilbert Ryle:* Der Begriff des Geistes, dc.: Stuttgart *1969/London* 1949.
18. *Hans Albert:* Ethik und Meta-Ethik, S. 53, spricht *vom* »Oxford-Rituak Gibt es mittlerweile nicht auch ein »Ritual« des kritischen Rationalismus?
19. *Alfred*]. *Ayer:* Language, Truth and Logic, 13. Aufl., London 1958, S. 112 (im folgenden: Ayer, Language),
20. G. *E. Moore:* Principia Ethica, Stuttgart 1970 (Cambridge 1903), *v.* a. S. 31 ff.
21. 50 *Ayer,* Language, 5. 11O.

Grunde gegen eine Kategorisierung-s, Statt die Vielfalt der Argumente zu wiederholen, soll hier an *einem* Versuch nachgeprüft werden, wie alltagssprachliche ethische Analyse arbeitet, was sie leistet und ob sie etwas für eine theologische Ethik einbringt. Die Auswahl ist in diesem Falle auf das Buch »Ethics« von Nowell-Smith gefallen (Oxford 1957).

Nowell-Smith muß, wie aus dem Gesagten erschlossen werden kann, eine von der Russellschen Tradition abweichende Auffassung der Sprache vertreten:

»Looking to words as tools with which we do things rather than as names or labels, which weattach to things has twoadvantages. In the *first* place it helps to remind ushowclose the connection is between doing things with words and doing thern with smiles, nods, winks, and gestures, and of the importance, in ordinary speech, of emphasis, tone of voice, and manner. All these things are more or less irrelevant to the dry precise, and -objective- uses to which mathematicallanguage and the language of empirical science are put, but they are exceedingly important in ordinary, and especially in practical discourse. Ordinary language, well used, is extremely flexible and precise, but the difference berween its flexibility and precision and that of scientific language comes out in the fact that we never use the word -nuance- in the latter, The *second* advantage of the new model is that it reminds us of the way in which different uses of words shade into each other, a point which is obscured by the labelling model since things labelled are distinct from each other in a way in which the jobs for which a word is used are not[23].«

Mit diesem Zitat wird der Geist analytischer Moralphilosophie deutlich. Sie begreift das mit Wörtern Bezeichnete nicht als separate Entitäten, für die jeweils ein Name steht, und ethische Wörter nicht als Zeichen freischwebender Werte, deren ontologischer Rang dann umstritten ist, sondern nimmt die Wörter der ethischen Sprache als Ausdrucksformen von Rollen, Haltungen, Wertgefühlen, die jeweils den zum sprachlichen Kontext Gehörenden zugerechnet werden[24]. Ihr Bereich kann sich durchaus überschneiden. Die Neigung, soziologisches Denken einzuschließen, ist deutlich.

Nowell-Smith drängt daher in seiner Ethik auf eine Untersuchung der alltäglichen Bedeutungen, unter denen ethische Wörter (als Instrumente des Ausdrückens und Beeinflussens, also der Interaktion) gebraucht werden. Er geht damit über *Moore*[25] und *Prichard* (ethische Werte als Entitäten sui generisö) und *Steoenson* (ethische Wörter als Indices für Billigung mit überredendem Gehalt'") hinaus und versucht, empirische Bedingungen für

---

22. Albert: Ethik und Meta-Ethik, versucht, unter den sogenannten »Reduktionisren«, Naturalisten bzw, Kognitivisten (pragmatische, autobiographisch deutende und statistische) und Emotivisten bzw. Non-Kognitivisten (darunter Interjektionsanalytiker, evokative Deuter und imperative Interpreten) zu unterscheiden, *Brandt:* Ethical Theory, Englewood Cliffs, N. J. 1959, teilt ein in Contextualism, Non-Naturalism, Non-Cognitivisrn, Emotive Theory, Multifunctionalism usw. Nicht alle Klassifikationen treffen auf die Sprachanalytiker zu, und noch weniger reichen sie aus, ihre Aussagen hinreichend zu differenzieren. Sie beziehen sich meist nur auf einen Aspekt.

23. P. H. Nowell-Smith: Ethics, Oxford 1957 (im folgenden: NSE), S. 86 (Hervorhebungen vom Vf.).

24. Siehe auch *Ausun:* Performative und konstatierende Äußerung.

25. G. *E. Moore:* Principia Ethica, S. 39; *H. A. Prichard:* Does Moral Philosophy Rest on aMistake, in Mind 21,1912 = Approaches, S. 416ff.

26. Approaches, S. 425 f.

27. Charles L. Steuenson: Ethics and Language, 2. Aufl., New Haven und London 1962, S. 21 und S. 206 ff.

den Gebrauch der ethischen Sprache zu finden. Das gelingt ihm allerdings nur in bescheidenem Maß.

Dazu muß er zunächst ein eigenes sprachlogisches Gerüst finden. Seine Sprachanalyse teilt Wörter (Adjektive) und Sätze in A-, G- und D-Gruppen ein. Besser sollte man von deren A-, G- oder D-Gebrauch reden-".

A = aptness	G = gerundive	D = description
Solche Wörter und Sätze bezeichnen das an einem Faktum, wozu es dient.	Solche Wörter und Sätze bezeichnen etwas, das zu tun ist (Ähnlichkeit zu Austins performativen Sätzenl),	Solche Wörter und Sätze beschreiben (Fakten). (Darauf war der Positivismus besdiränkt.)

Es ist deutlich, daß moralische Sätze, wenn sie Imperative enthalten oder ein Sollen intendieren, in die G-Gruppe gehören, aber ihre Begründung in der A- und D-Gruppe zu suchen ist. Wie würden A- bzw. D-Aussagen mit G-Aussagen zusammenhängen? Etwa der Satz:

»Die Wahrheit sagen ist nützlich ... Tu das!«
(= D-Satz) (= G-Satz)
oder
»Der Ertrag der Sammlung dient den Opfern der Katastrophe. Gib!«
(= A-Satz) (= G-Satz)

(Mit analogen Modellen versuchen die analytischen Moralphilosophen, ethische Probleme zu diskutieren.)

2.2. Die kontextuale Implikation. Gehen die G-Sätze als analytisches Urteil aus A- oder D-Sätzen hervor? Ist das Sollen ein Bestandteil des als gut implizierten Sachverhalts? Logisch sind sie nicht eingeschlossen. Nowell-Smith will sie allerdings nicht als synthetisch verbunden verstehen, sondern greift auf seinen alltagssprachlichen Ansatz zurück und führt für ein solches Verhältnis den Begriff »Kontextuale Implikation« ein[29].

Der Kontext ist in diesem Fall offensichtlich das Feld alltagssprachlicher Konvention. Kontextuale Implikation enthält drei wesentliche Regeln:

1. Wenn ein Sprecher einen Satz benutzt, um eine Aussage zu machen, dann glaubt er, daß sie *wahr* ist.

2. Er glaubt ferner, einen *Grund* für seine Aussage zu haben.

3. Von ihm kann angenommen werden, daß er glaubt, daß seine Aussage *für seine Zuhörer relevant* ist[30].

Für eine ethische Aussage, für eine Aufforderung, für ein Gebot usw. bedeutet das, daß es nicht aus einem separaten begründenden Faktum einerseits und einem isolierten Befehl

28. NSE, S. 62 ff., S. 67 f.
29. Der Begriff des »context« spielt auch in *Paul Lebmann:* Ethics in a Christian Context, New York 1963, eine wichtige Rolle, allerdings ohne erkennbaren Bezug auf die sprachanalytische Ethik.
30. NSE, S. 71 ff.

andererseits synthetisiert wird, sondern beides im alltagssprachlichen Kontext bereits ineinander liegen muß. Sätze ethischer Begründung müssen von vornherein (auf Grund von Wahrheit, Grund und Relevanz) praktisch sein'", Auch hier bewährt sich die Ordinary Language Philosophy. Denn sie setzt nicht beim Nullpunkt ein, synthetisiert nicht aus Einzelelementen einen ethischen Satz und baut so eine Ethik aus Exempeln auf, sondern sie behauptet, daß in der umgangssprachlichen Kommunikation G-Elemente und D- bzw. A-Elemente immer schon ineinander übergehen. Die Analyse trennt sie nur künstlich.

2.3. Der naturalistische Fehlschluß. Als künstliche Trennung bezeichnet Nowell-Smith auch das seit Moore in der angelsächsischen Moralphilosophie klassische Problem des *naturalistischen Fehlschlusses*[33], Der naturalistische Fehlschluß könnte in seiner einfachsten Form so lauten:

Die Ethik bestimmt, was das Gute ist.
Der ethisch Handelnde will ein Maximum an Lust (pleasure) erzeugen.

Das Gute ist die Lust[34].

Das Gute wäre mit einem natürlichen Objekt identifiziert (nämlich der Lust), und zwar in Ausschließlichkeit. Aber *das* Gute war nach Moore einfach, undefinierbar, mit keinem Objekt identifizierbar, obwohl es häufig mit einem einzelnen Sachverhalt koinzidiertet", Nowell-Smith modifiziert das vielgebrauchte und mißbrauchte Mooresche Schema:

I. Eine Pro-Haltung (z. B. »Lust«) — setzt voraus — einen anpreisenden Wortgebrauch (Standards, Wahlkriterien, »gut«).

(D. h., ich kann erst für etwas sein, wenn ich bereits weiß, daß) (es gut ist, daß es zum Ziel (z. B. der Lust des Utilitarismus)) (führt.)

II. Aber auf einer grundsätzlichen Ebene ist die

Pro-Haltung ▶ dem anpreisenden Wortgebrauch voraus.

D. h., ich muß erst eine positive Einstellung für etwas aufweisen, um es als »gut« zu erkennen. Gut ist nicht schlechthin in sich gut, sondern nur für den, der es als gut erkennt-t,

Nowell-Smith argumentiert, daß beides ineinanderliege (gewissermaßen als Zirkelstruktur) und die von Moore bereits widerlegten Naturalisten in ihrem Fehlschluß nur den

---

31. NSE, S. **73.**
32. *Moore:* Principia Ethica, S. 39ft
33. Die Pointe des sogenannten »naturalistischen Fehlschlusses- ist, daß das Gute *ausschließlich* und in vollem Umfang mit einem natürlichen Objekt gleichgesetzt wird. Ist das Gute nicht so zu bestimmen, gilt es als Index des Gefühls (Emotivismus), Objekt unmittelbaren Einleuchtens (Intuitionismus) oder als schlicht unbestimmbar (Non-Kognitivismus).
34. *Moore:* Principia Ethica, S. 38.
35. NSE, S. 157 f.

Weg I und nur eine einzige Pro-Haltung, die Lust, zuließen, um »gut« mit dem, was Lust bringt, gleichzusetzen-".

Das bringt uns einem heute viel verhandelten und schließlich sogar einem theologischen Problem nahe: der Frage, wie ich von Sachaussagen zu Sollensaussagen komme *(H. Alberts* Brückenprinzipien-") und der Frage, wie Indikativ und Imperativ (etwa in den Paulinischen Briefen und in der Theologie von Evangelium und Gesetz) zusammenhängen. Nach Nowell-Smith müssen sich beide - zumindest in der alltagssprachlichen Kommunikation – miteinander verquicken.

2.4. Pro-Haltungen als Grund ethischer Aussagen. Wir können daraus schließen, daß sich in Nowell-Smirh's Ethik die ethisch gehaltvollen Begriffe immer mit einer Pro-Haltung verbunden sind und das Verhältnis zur Empirie und zur begründenden Diskussion schwierig wird, weil es bereits eine künstliche Trennung bedeutet. In die sachliche Untersuchung, die der ethischen Entscheidung scheinbar voraufgeht, schleicht sich die Entscheidung schon ein. Das ist von Nowell-Smith deutlich ausgesprochen worden:

Moralische Gründe für eine Wahl könnten sein:

1. Wenn es sich um eine Wahl der Mittel handelt, der schon gewählte Endzweck,
2. eine faktische Feststellung (D-Sätze),
3. A-Sätze und
4. G-Sätze, die überzeugend wirken-".

Vollständig, meint Nowell-Smith, könnte aber nur die Pro-Haltung die Wahl begründen[39]. Und die Pro-Haltung könne sich vielfältig ausdrücken: im Geschmack, im Vorziehen, in Entscheidungen, Wahlakten, in Kritik des nicht mit einer Pro-Haltung Belegten, in Einstufung und Bewertung. Und das alles kann mit A- und D-Aussagen zusammengehen.

Hier wird deutlich, daß Nowell-Smith, so deutlich er audi die Einbettung ethischer Termini und Akte in die allragsspradilidie Kommunikation zeigt, mit der Frage nach der Begründung der Ethik überhaupt und nach dem Bewerten im *Subjektivismus* endet. über Pro-Haltungen, die vor Gründen liegen, läßt sich nur schwer diskutieren, es sei denn, die Gründe wirkten auf sie zurück.

2.5. Modifizierter Teleologiemus statt Pflichtenethik. Deswegen mangelt seiner Entscheidung für eine bestimmte ethische Richtung auch die letzte Stringenz. Er entscheidet sich für einen *modifizierten Teleologismus's,* setzt sich von der Pflichtenethik ab[41] und kann in sein ethisches System einen Determinismus integriereaw, Davon soll im folgenden die Rede sein.

Die Alternative zwischen teleologischer und deontologisdier Ethik entscheidet sich an

36. NSE, S. 158. Allerdings wehrt sich *Nowell-Smith* gegen die esoterische Mooresdie Isolierung des Guten als vergleichslosen Begriffs. Denn das Gute ist mit der Wahl und dadurch auch mit psychologischen (und empirischen) Fakten verbunden. Einen theoretischen Ausweg aus Moores Dilemma zeigt er damit kaum.
37. *Hans Albert:* Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968, S. 76 ff.
38. NSE, *5.102* ff. 39. NSE, S. *102. 40.* NSE, S. 117.
41. NSE, S. 214 f. 42. NSE, S. 244 ff.

seiner Verknüpfung des Guten mit der Pro-Haltung. Weiß ich, was das Gute ist, bevor ich es als Gegenstand meiner Pflicht erkenne, oder versteht sich meine Pflicht von selbst und ist ihre Erfüllung bereits das Gute?

Da allen ethischen Aussagen und Akten Pro-Haltungen vorausgehen und die Pro-Haltung jeweils das Gute begleitet (ein bewußter Hang zum Bösen scheint ihm kein'Problem), muß mit der Pro-Haltung zuerst das Telos der Handlung präsent sein, bevor der Handelnde es als seine Pflicht erkennt. Das erinnert an die angelsächsische Tradition des Utilitarismus, der ein auf Lustgewinn ausgerichteter Teleologismus war.

Warum benennt er nun *seine* Ethik einen *»modifizierten* Teleologismus«? Utilitaristen versuchten, Pflichtwörter (wie »sollen«) in Wünsche umzudeuten. Sie waren ihnen Beschreibung *eines* Wunsches nach Lust (für *sich* selbst, für den anderen oder *die* Gemeinschaft). Auch Regeln wären Wegweiser zur Lust. Damit kehrte das Problem des natürlichen Fehlschlusses wieder.

Aber Nowell-Smith kann den Weg der Utilitaristen nicht mitgehen, da er zwischen G-Wörtern bzw. G-Funktionen (zu denen zum Beispiel auch »sollen- gehört) und D-Wörtern bzw. D-Funktionen (zum Beispiel »gut«) deutlich trennr". Eine logische Synthese ist nicht möglich. Nur die kontextuale Irrplikation (und darin auch die Pro-Haltung) verbindet sie. Die alltagssprachliche Analyse muß infolgedessen den deontologischen Wörtern Eigenständigkeit einräumen; nur dürfen sie nicht selbstevident sein (wie bei Kant),

Im Falle des »Sollens- kommt ihm die Mehrdeutigkeit des englischen »shall« zur Hilfe;),1 shall« legt eine Entscheidung fest; »you shall« und noch stärker »you ought« überträgt dem Sprecher die Kompetenz, das »I shall« beim Angeredeten herbeizuführen. Hier zeigt sich, daß die Ethik der Ordinary Language Philosophy von den sprachlichen Zeichentheorien und vom logischen Positivismus abrücken muß. Die folgende Gegenüberstellung tritt den Beweis an:

Praktischer Kontext		Deskriptiver Kontext	
AzuA: Ishall (= Ich werde) Die Entscheidung ist bei A festgelegt	AzuB: You shall (= Du sollst) B muß sich entscheiden, ob er die Kompetenz von A anerkennt	A über A: Ich sitze.	B über A: Du sitzt.
Im Falle des Widerspruchs seitens Bs (B: Ich soll nicht) muß man sich auf Grund einer von beiden anerkannten Regel einigen; oder der Widerspruch bleibt, weil verschiedene Pro-Haltungen vorliegen.		Der Wahrheitswert der Aussage wird durch den Subjektwechsel nicht verändert. Er läßt sich unabhängig verifiziererr'".	

43. NSE, S. 62 ff. 44. NSE, S. 170 f.

Moralische Diskussionen, so lautet die Folgerung, sind *nicht empirische Diskussionen;* und die Wörter des Sollens (deontologische Termini) lassen sich nicht aus der Beschreibung dessen, was gut ist oder Lust bringt, ableiten. Denn ein Zwischenglied ist zu beachten, die Pro- (bzw. Kontra-)haltung (ich bin – nicht - dafür).

Offenkundig bleibt hier der Konflikt von Pflicht und Neigung außer acht (ich soll nicht und verspüre doch Lust dazu oder umgekehrt); aber vielleicht verursacht gerade die »ordinary language« diese Unachtsamkeit: Wenn der Engländer sagt: »I shall«, dann heißt das nach den Regeln der sprachlichen Konventions »Ich werde«, eine Pro-Haltung kristallisiert sich zur Entscheidung; und wenn das Problem mit »I ought« abgehandelt wird, dann kann Nowell-Smith argumentieren, daß auch das Sollen seine Motive hat, die Neigung ebenfalls; und die Wahl eines von beiden, Pflicht- oder Neigungsgegenstand, geschieht wiederum nicht ohne Motiv, so daß nur ein Kontrast, aber kein Widerspruch bleibt.

Die Pflicht jedoch stützt oder begründet sich auf Regeln, Regeln gehören zu den G-Funktionen der Sprache; aber das »I sha1l1I ought«, das das» You shall/you ought« beantwortet, ist nicht nur G-Wort, es ist auch Pro-Worr'>, Eine bis ins letzte einsichtige Verbindung kann Nowell-Smith nicht aufweisen; und das scheint eine Parallele zu den Schwierigkeiten der Überleitung von der A- und D-Gruppe zur G-Gruppe darzustellen. Im alltagssprachlichen Kontext geht das immer schon zusammen. Und eine persönliche Entscheidung ist immer vorausgesetzr's.

So wehrt Nowell-Smith auch den Verdacht ab, Kantianer zu sein. Wenn deontologische Termini nicht aus teleologischen (A- oder D-Funktionen) ableitbar sind, müßten sie sich gewissermaßen von selbst verstehen. Der Mensch hätte eine unmittelbare Pro-Haltung den Pflichten gegenüber. Der gute Wille wäre ohne weitere Qualifikation gut. Gewissenhaftigkeit (conscientiousness) als Antwort auf die Forderung der Pflicht wäre die einzige Tugend. Aber der empirisch gesinnte Engländer will auf seinem Grund für die Ethik, der Entscheidung, der bereits erläuterten Pro-Haltung, keine Spekulation aufbauen; und so wehrt er mit Sätzen der Erfahrung ab: Tugend verstünde sich nicht von selbst, Gewissenhaftigkeit sei äußerst variabel und inhaltsarm und eigentlich dem Wert des Geldes ähnlich; nur wo es akzeptiert wird, hat es Gültigkeit. Und so hat die Pro-Haltung, die allem vorausgeht, auch die Selbstevidenz der Pflicht überholr'".

Die unbestimmte Variable der Pro-Haltung durchherrscht auch seinen Begriff des *Gewissens:*

Es ist *Richter*	und es ist *Advokat.*
Es sagt: »Du sollst«	
und stützt sich dabei auf Regeln und	
Sanktionen (im Falle des Verdikts)	und es plädiert, für einen Fall, worauf das »I shall« (ich werde) reagiert.
	Im ersten Fall beruht die Entscheidung auf Regeln,

45. NSE, S. 194.
46. NSE, S. 233.
47. NSE, S. 225.

im zweiten ist sie eine beliebige Entscheidung.
Wieder tritt die Pro-Haltung als letzte Instanz, diesmal als Gewissensadvokat, hervor",

»What shall I do?«[49] im Sinne des Advokaten ist für Nowell-Smith die eigentliche Frage der Ethik; und sie wird mit einer Entscheidung beantwortet. Moralische Begriffe und sogar Verpflichtungen hängen von ihr ab. Und auch Regeln sind nur gesellsdiafllidi kondensierte Entsdieidungen.

2.6. Determinismus oder Indeterminismus? Lassen wir Nowell-Smith's Ethik sich noch an einem Detailproblem versuchen, der Frage von Determinismus und Indeterminismusw, In diesem Fall zeigt sich die entkrampfende Arbeit der Sprachanalyse deutlich. Sie weist sogar einen pädagogisch-didaktischen Wert auf. Nowell-Smith bietet den Satz »Er könnte anders gehandelt haben, wenn (nicht) ...« als Arbeitsmodell an. Im Wenn-Satz werden die verschiedensten Argumente nadi vollzogener Handlung auftauchen, die auch im Falle einer vom Handelnden vermeinten Selbstbestimmung auf Motive zurückgreifen, die fehlten oder zusätzlich eintraten. Also entscheidet sich Nowell-Smith für den Determinismus, weil er den Wenn-Satz nicht leer denken kann (auch kreative Spontaneität ist konditioniert, zum Beispiel durch die Sozialisation).

Eine andere Frage in diesem Zusammenhang ist die Zurechnungtt. Hier kommt es auf die Wenn-Klauseln an. Es ist müßig, Nowell-Smith's Kataloge zu reproduzieren; sie wirken ein wenig moralistisdi und naiv (v. a. angesichts tiefenpsychologischer Kenntnisse). Nur ein Ausschnitt sei dargeboten:

Feigheit, Geiz, Grausamkeit, Selbstsucht, Faulheit als moralische Charakterzüge in Wenn-Klauseln entschuldigen nicht; hingegen entschuldigen mangelndes Geschick, physische Schwäche, Dummheit oder Krafllosigkeie'".

Damit genug der Analyse. Sie zeigte eine Ethik, deren Grundstein das Wort »Pro-Haltung« und deren Methode die Analyse der Alltagssprache ist. Große Schlußfolgerungen liegen ihr fern. Es genügt ihr, neben den empirischen, verifizierenden Wissenschaften einen eigenen Raum für die philosophische Ethik gefunden zu haben. Sie gibt sich bescheiden, aber mandie ihrer allragssprachlichen Umformungen althergebrachter Probleme (wie zum Beispiel »Er könnte anders gehandelt haben, wenn [nicht] ...«) beleben die Diskussion. Nur überläßt diese Ethik dem Leser das Entscheidende - und das könnte auf den Theologen so wirken, als sollte er auch noch einen Raum zum Nachdenken behalten. Denn Pro-Haltungen können sich zu konstanten Handlungsdispositionen entwickeln; und finden sie allgemeine Zustimmung, dann werden sie Regeln. Nur bedingt kann der Mensch gegen seine moralischen Prinzipien handeln und sie kritisieren, denn in jedem Augenblick muß es ein *fundamentales Prinzip* geben. Aber welches?

---

48. NSE, S. 227 ff. 49. NSE, S. 233. 50. NSE, S. 236 ff.
51. NSE, S. 247 ff. 52. NSE, S. 263 f.

»What sort of principles a man adopts will, in the end, depend on his vision of the *Good Life,* his conception of the sort of world that he desires, so far, as it rests with him, to create, Indeed, his moral principles just *are* this conception, The conception can be altered; perhaps he meets someone whose character, conduct, or arguments reveal to him new virtues that he has never even contemplated; or he may do something uncharacteristic and against his principles without choosing to do it and, in doing it, discover how good it is, Moral values, like other values, are sometimes discovered accidentally. Bur the one thing he cannot do is to try tO alter his conception of the *Good Life;* for it is ultimately by reference to this conception that all his choices are made. And rhe Fact rhat he cannot choose to alter this conception neither shields hirn from blame nor disqualifies hirn from admirationv.«

3. BEWERTUNG

3.1. Positive Aspekte sprachanalytischer Ethik. Eine Bewertung eines hier nur exemplarisch vorgeführten Ausschnitts sprachanalytischer Ethik sollte mit den positiven Aspekten einsetzen. Ihr Horizont ist erheblich weiter als etwa der eines Behavioristen. Es gibt nicht nur sprachlich bezeichnete Fakten, sondern die Sprache ist Interaktion und Mittel von Kommunikation und als solche selbst mit rudimentärer Ethik erfüllt. Der Rückzug auf den alltagssprachlichen Kontext zeigt an, daß Ethik nicht vom Nullpunkt her beginnen kann, wie das Alberts Entscheidung zum »kritischen Rationalismus« vorspiegeln könntet", Das sich entscheidende Subjekt steht bereits im Geflecht der Pro-Haltungen, Wertungen und sprachlich mitgegebenen Alltagserhik.

Ein weiterer Vorteil ist die ernüchternde Schärfe ihrer mitunter trivial anmutenden Analyse. Ein Problem wie das des Verhältnisses von Determinismus und Indeterminismus mit Hilfe des Satzmodells »Er hätte anders gehandelt, wenn (nicht) ...« zu entwirren, ist beinahe genial in seiner Einfachheit. Auch wenn die antimetaphysische Wut der AlltagssprachIer mitunter kurios wird[55], kann man ihnen eine zum Teil erfolgreiche Entlarvung mancher sich durch Abstraktion aufbauenden philosophischen Problematik nicht absprechen.

3.2. Bedenken. Aber vor alltagssprachlichem Enthusiasmus ist zu warnen. Denn die Muster der Analyse - die AlltagssprachIer operieren gerne mit Beispielsätzen - verraten oft sehr wenig von der Flexibilität, die Nowell-Smith anpreist. Und der Sprachbegriff der Alltagssprachler scheint einen selbstgesteuerten und in sich reflektierbaren Prozeß zu meinen, dessen Geschlossenheit und Tragfähigkeit sich von selbst versteht. Deswegen haftet dem Gegenstand ihrer Analyse manchmal zu viel Selbstverständlichkeit an; zum Beispiel versteht sich der Gebrauch des Wortes »gut« schon von selbst; es kommt nur darauf an, das »Wie« herauszufinden. Aporien zerfallen, wenn der alltagssprachliche Ausdruck zur Hilfe genommen wird; und zuletzt beruht die ganze Ethik doch auf einer Entscheidung,

---

53. NSE, S. 272 f. Hervorhebung des »are« von *Nowell-Smith,* des »good Life« vom Vf.
54. Albert: Ethik und Meta-Ethik, S. 56.
55. Wie zum Beispiel viele Seiten in *Gilbert Ryle:* Der Begriff des Geistes, Stuttgart 1970.

für die keine alltagssprachliche Hilfestellung angeboten wird. Als wenn Ethik nicht gerade auch in den Aporien menschlicher Existenz einsetzte und die Brüche menschlicher Selbsterfahrung (wie sie etwa im 7. Kapitel des Römerbriefes manifest sind) auszutragen hätte! Und mehr: Sprache selbst gehört zu den vergesellschaftenden Medien wie Arbeit und Herrschaft56; auch die Alltagssprache versteht sich nicht von selbst, wie es der Einfluß der Massenmedien beweist. Allerdings werden die Gegenstände analytischer Moralphilosophie (wie die Analyse der Wörter »sollen«, »gut« usw. und die Frage der Verbindung von Sach- und Sollensaussagen) wegen ihrer manchmal hochgradigen Formalität relativ konstant bleiben, aber nicht allein für die Ethik maßgeblich sein.

Ein weiterer Einwand wird sich gegen das Wissenschaftsverständnis einer solchen Philosophie und ihrer Ethik richten müssen. So erfreulich auch die Einsicht in die Multifunktionalität der Sprache ist (Sprache ist nicht nur ein Zeichensystem für zu benennende Fakten) - die den Autoren eigene Anwendung der Sprache als Instrument der Analyse bleibt wesentlich »eindimensional«. Die sprachanalytischen Ethiken beschränken sich auf die Deskription, der Zeitfaktor fällt merkwürdigerweise fast ganz aus. Schon die Vergangenheit (wie konnte es zu dieser Alltagssprache und dem Gewicht ihrer ethischen Wörter kommen? - also der historisch-hermeneutische Aspekt) entschwindet; erst recht fehlt die Zukunft. »What shall I do?« sei die Frage der Ethik, meint Nowell-Smith, »was soll die Weltgesellschaft angesichts der Probleme dieses Jahrzehnts tun?« - so könnten wir die Frage erweitern, um zu zeigen, daß auch die ethische Theorie ihre Hauptfragen modifizieren muß.

Zwar beschränkt sich die analytische Moralphilosophie auf die theoretische Grundlegung; sie fragt: »Wie sind ethische Aussagen möglich?« Aber ihre ethischen Aussagen scheinen meistens individualethischer und nicht politischer Natur zu sein. Müßten sich nicht gerade politische Termini in der Alltagssprache verankern, um bei den Menschen ein Interesse für das Geschick ihrer Gesellschaft zu erzeugen? Nowell-Smith's Fundament, Ethik beruhe auf Pro-Haltungen, läßt eine Sozialethik im Stich. Es sei denn, er entschlösse sich zu einer zusätzlichen Analyse, um das Problem zu klären, wie man Pro-Haltungen erzeugt, und stellte fest, worauf diese Pro-Haltungen zielen sollten, was die »vision of rhe Good Life« wäre.

Ein schwerwiegender Einwand betriffi die Ausklammerung des ethisch Handelnden. Sprache ist Werkzeug - aber wessen? Ein »Du sollst« ist von Fall zu Fall verschieden; das »Du sollst« des Dekalogs kann über Jahrtausende Gesellschaften beeinflussen, ein »Du sollst« eines beliebigen Menschen vielleicht nur Sekunden wirken oder, wenn es unverantwortlich ist und trotzdem befolgt wird, Millionen in Katastrophen reißen. Dasselbe Problem zeigt sich an den Pro-Haltungen. Im Grunde verweisen sie darauf, daß die Theorie der Ethik an dieser Stelle von ihrer Praxis gar nicht zu trennen ist. Unterschlagen ist auch der Begriff der »Intention-e? und mit ihr der handelnde Mensch. Pro-Haltungen können sich durchkreuzen, auseinanderlaufen, das Gute meinen, das Böse verwirklichen; und

---

56. [ürgen Habermas: Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt a, M. 1969, S. 162.

57. Er findet seine Würdigung in der originellsten Analyse ethischer Begriffe, bei *Stuart Hampshire:* Tbought and Action, New York, 2. Aufl., 1969, u. a. S. 90-169.

schließlich bekäme Moore, der das Gute als unbestimmbar hinstellte, vor Nowell-Smith recht, der das Gute an die Pro-Haltungen anlehnt. Auffallend ist, daß er das Böse nicht reflektiert, mit dem Kant sich so sehr quälte[58]. Es bleibt also ein eudämonistischer, subjektivistischer Zug, der in relativ problemlosen Bereichen einer liberalen Gesellschaft sehr menschenfreundlich sein kann, aber die globalen Zusammenhänge wie die Friedensfrage und die Ausbeutung der Dritten Welt nicht tangieren will.

Allerdings ist deutlich, daß die sprachanalytischen Ethiken nur ein *theoretisches* Gerüst liefern wollen. Sie möchten zeigen, daß Ethik auch Wissenschaft sein kann. Das Stigma der Unwissenschaftlichkeit, das positivistische oder empiristische Wissensdtaft den historisch-hermeneutischen Wissensdtaften und erst recht der Theologie gerne zuteilen möchte[59], wollen sie vermeiden - jedoch um den Preis einer Unverbindlichkeit. Die Einsichten in das Funktionieren der ethischen Alltagssprache sind wertvoll, aber einem engagierten Ethiker sollte man Mut zu weiteren Fragen machen: zur reflektierten Frage nach dem Handelnden, zur Frage nach Gut *und* Böse, nach den Gründen der Handlung und vor allem nach ihrem sozialen und politischen Kontext.

3.3. Hinweise für eine theologische Ethik. Trotzdem sollte sich die Theologie nicht schulmeisterlich geben. Sie könnte viel lernen. Zunächst einmal wäre die Bedeutung ethischer Sedimente im alltagssprachlichen Feld zu beachten. Der größere Teil unserer Handlungen läuft darin mit unterschiedlicher Intensität des begleitenden Bewußtseins ab. Alltagssprachlicher Gebrauch von »gut«, »richtig« usw. bietet sich wegen der Unauffälligkeit kaum als Thema theologischer Ethik an, aber steuert doch das Verhalten der Menschheit. Manche stereotype Formel neutestamentlicher Paränese (und wieviel Hausbackenes gibt es da!) würde damit in ein anderes Licht gerückt werden. *L. Schneider* und *S. Dornbusch* haben eine analoge Ebene für die Religiosität gezeigr'P.

Auch die Instrumente alltagssprachlicher Analyse könnten der Durchdringung theologischer Ethik dienen. A-, G- und D-Elemente sind Nowell-Smith's Hauptwerkzeug. bei *Hare* bieten sich Neustik und Phrastiks-, bei *Stevenson* deskriptive, imperarivees und emotiv-überredende Gehalte[63] an. Die Vielfalt in der linguistischen Struktur ethischer Sprache käme zum Vorschein und das theologische Problem darin könnte vielleicht präziser lokalisiert werden - etwa in der Frage der Begründungen und ihrem relativ losen Verhältnis zur imperativen Aussage. Das von der sprachanalytischen Ethik vorgeführte Problem relativer Konstanz alltagssprachlicher ethischer Formeln und variierender, mit wenig logischer Stringenz verbundener Begründungen konnte ein Licht auf jene Gemeinplätze hellenistischer Diatribe im Neuen Testament werfen, die oft nur in ihrem Rahmen eine neue, christliche Begründung erfahren haben.

---

58. I. Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden, hg, von W. *Weischedel,* Darmstadt 1963, Bd. IV, S. 675ft

59. Hans Albert: Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968, S. 104 ff.

60. Louis Schneideru. Sanford M. Dornbusch: Popular Religion, Inspirational Books in Arnerica, Chicago 1958.

61. *R. M. Hare:* The Language of Morals, 2. Aufl., Oxford 1961, S. 18.

62. Charles E. Stevenson: Ethics and Language, 2. Aufl., New Haven und London 1962, S. 81 ff.

63. Ebd., S. 206 ff.

Eine solche Begründung scheint in einem langen Prozeß in das Werden alltagssprachlicher Ethik einzugehen und dann relativ unsichtbar und auswechselbar zu werden. Die Funktionen von Wörtern wie »gut«, »riditig«, »sollen- usw. werden durch Sozialisationsprozesse tradiert und geformt, und die materiellen und geistigen Kräfte, die auf sie Einfluß nehmen, wirken offensichtlich nachhaltig. Historisch-hermeneutische Untersuchungen, mit sprachanalytischen Unterscheidungen geschärft, könnten in unserem Bestand ethischer Alltagssprache vielleicht christliche Einflüsse nachweisen oder theologische Illusionen ad absurdum führenvt. Im Falle von Nowell-Smith liegen allerdings die angelsächsischen utilitaristischen Traditionen näher. Sie brechen immer wieder durch (etwa in der Pseudo-Eschatologie der »vision of the Good Life«),

Theologische Ethik wird deswegen auch die Zähigkeit alltagssprachlicher ethischer Gehalte berücksichtigen müssen; Akzente können gewiß durch Sozialisationsprozesse, die im wesentlichen auch Sprachprozesse sind[65], verschoben werden. Sie muß darauf dringen, *reflektierende* Handelnde zu erziehen, die das Funktionieren alltagssprachlicher Moral durchschauen; und sie muß deren Gebrauch vor allem dadurch steuern, daß sie die »Ansicht vom guten Leben«[66], die nach Nowell-Smith die Pro-Haltungen steuert, mit Glaubwürdigkeit klärt.

Ass. Dr. ehr. Frey *69 Heidelberg-Schlierbach, In der Aue 26*

64. Es ist durchaus denkbar, daß W. *Schrage:* Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese, Gütersloh 1961, von diesem Instrumentarium profitiert hätte.
65. Vgl. dazu u. a. das Sonderheft 4 der KZfSS 1969.
66. NSE, S. 273.

Die Entwicklungsländer und das internationale Währungssystem

Bericht über eine Diskussion des Ausschusses für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden im Rahmen des SODEPAX*

VON HELMUT GIESECKE

Das internationale Währungssystem hat für die Entwicklung der ärmeren Länder dieser Welt eine oft nicht überall erkannte große Bedeutung. Nicht nur hängt es von seiner Gestaltung ab, ob Erschütterungen einzelner Währungen möglichst vermieden, Beschränkungen des internationalen Zahlungsverkehrs verringert und die internationale Konvertibilität möglichst aller Währungen gesichert wird, sondern es bestimmt wesentlich den realen Wert der nach Währungseinheiten ausgedrückten Kapitalbeträge, die in die Entwicklungsländer transferiert werden und beeinflußt letztlich die Höhe der in den nationalen Budgets unter Berücksichtigung der nationalen Zahlungsbilanzen bereitgestellten Entwicklungshilfemittel. Obwohl weder die Analyse noch die Ergebnisse des *Pearson-Berichts* allen Mitgliedern des Ausschusses für Gesellschaft,

* Zusammenfassende Wiedergabe (verbunden mit einigen kritischen Anmerkungen) des »Report of a Colloquium on the Interests of Developing Countries and International Monetary Reform, sponsored by SODEPAX« (Committee on Sociery, Development and Peace), Februar/März 1970; ökumenisches Zentrum, 150 route de Ferney, 1211 Genf 20, Schweiz. SODEPAX 64/70.

Entwiddung und Frieden ausreichend erschienen, wurde er doch gerade wegen des in ihm zum Ausdruck kommenden Konzeptes der wechselseitigen Abhängigkeit des reicheren und des ärmeren Teils dieser Erde zur Grundlage der Diskussion gemacht. Da der Pearson-Bericht nicht besonders auf die Zusammenhänge zwischen den Entwicklungsproblemen und dem internationalen Währungssystem eingeht, sah es der Ausschuß als seine Aufgabe an, diese Lücke auszufüllen.

Das gegenwärtige Währungssystem

Nach dem Zusammenbruch des auf dem Goldstandard beruhenden alten Währungssystems während der Weltwirtschaftskrise setzten sich in allen wichtigen Welthandelsländern die Prinzipien der nationalen Vollbeschäftigungspolitik mit ihren Autarkietendenzen durch. Der Welthandel wurde so durch Restriktionen im Güter- und Zahlungsbereich bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges auf ein Volumen reduziert, das nur wenig über dem internationalen Handelsaustausch von vor dem Ersten Weltkrieg lag. Nach dem Kriege ging man sofort daran, sowohl das internationale Währungssystem wie auch den Welthandel neu zu organisieren. Nach den bitteren Erfahrungen der vergangenen Jahrzehnte mußten beide von möglichst allen Hemmnissen befreit werden, um die Grundvoraussetzung für ein schnelles Wohlstandswachstum aller partizipierenden Völker zu gewährleisten.

Bereits 1944 wurde im nordamerikanischen *Bretton Woods* das gegenwärtige Währungssystem der westlichen Welt auf der Basis eines Kompromisses zwischen neuen und alten Währungsvorstellungen entwickelt: der alte Golddevisenstandard blieb in Gestalt des US-Dollars als Hauptleitwährung erhalten, jedoch wurde das internationale Währungssystem durch die Schaffung des Internationalen Währungsfonds (IMF) und der Weltbank (IBRD) in der Weise modifiziert, daß das Gesamtsystem durch die nunmehr gegebenen größeren Möglichkeiten der internationalen Liquiditätsversorgung elastischer wurde. Versagt blieben dem neuen Währungsfonds die Requisiten größerer Unabhängigkeit, nämlich der Charakter einer übernationalen Zentralbank mit eigener, vom Golde und jeder anderen nationalen Währung gelösten Rechnungseinheit.

In den Diskussionen des Ausschusses wurde festgestellt, daß dieses Währungssystem zunächst im Hinblick auf die Bedürfnisse der Industrieländer entwickelt worden war, denen es bisher trotz großer Belastungen gut gedient hat. In Anbetracht der zunehmenden Spannungen zwischen reichen und armen Ländern mangelt es jedoch noch an einer wahrhaft internationalen oder globalen Orientierung der Wirtschafts- und Währungspolitik, -die nicht nur Umfang und Wert des internationalen Handels, sondern den blanken Zahlen der dahinterstehenden Menschen und ihrer Bedürfnisse Rechnung trägt-. Dafür braucht der IMF eine weitaus größere Beweglichkeit und Anpassungsfähigkeit an die speziellen Probleme und Möglichkeiten der Entwicklungsländer.

Wie bereits von den Indern in Bretton Woods vorgeschlagen, sollten die Entwicklungsländer bereits in Artikel 1 der IMF-Statuten ausdrücklich erwähnt werden. Dies könnte es den Organen des Fonds erleichtern, elastischer auf die besonderen Probleme der Entwicklungsländer einzugehen; so könnten zum Beispiel die Rückzahlungsregelungen gewährter Liquiditätskredite etwa von der Erholung der Zahlungsbilanz der Entwicklungsländer abhängig gemacht werden. Andererseits reiche die Unabhängigkeit des Fonds aus, um darauf hinzuwirken, daß die nationalen Wirtschaftspolitiken der reichen Länder den Interessen der Entwicklungsländer nicht direkt zuwiderliefen. Dies hieße nach den gegenwärtig gültigen Regeln des IMF,

- daß die Liquiditätskredite des Fonds (Quoten) nicht nur vom Volumen des internationalen Handels des jeweils beantragenden Landes abhängen, sondern stärker die Handelsstruktur und die sich besonders für Entwicklungsländer nachteilig auswirkenden Fluktuationen des Außenhandels berücksichtigen. Dabei könnte ein wichtiges Kriterium die Konzentration des Handels auf wenige Länder und Produkte sein. Der Ausschuß erkannte an, daß die vor einiger Zeit eingeführten besonderen kompensatorischen Finanzhilfen des IMF bereits in diese Richtung wirken.
- daß die Stimmrechte, denen man immerhin

einIge symbolische, aber auch Rechtsbedeutung beimißt, nicht nur von der Höhe der Quoten abhängen sollten, sondern die Tatsache stärker widerspiegeln sollten, -daß der Großteil der Weltbevölkerung in den armen Ländern lebt-. Nach längerer Diskussion schloß sich die Mehrheit dieser Auffassung an. Die Quoten sollten sich dagegen stärker nach den genannten Handeiskriterien auszurichten;

• daß die Rückzahlungen der gewährten Liquiditätshilfen von der Entwicklung der Zahlungsbilanz, von den Terms of Trade (Preisrelationen der auf der Ausfuhr- und Einfuhrseite ausgetauschten Güter) und von den jeweiligen festen Entwicklungshilfezusagen abhängig gemacht werden. Auch sollten die Entwicklungsländer niedrigere Zinsen auf ihre Ziehungen zahlen, oder die Fondsverwaltung sollte die Zinslasten, besonders der bereits hochverschuldeten Entwicklungsländer reduzieren können. Nach Auffassung des Ausschusses könnte sich aus der vorgeschlagenen Änderung des Artikels 1 bereits ergeben, daß der Fonds von sich aus die Eigenanstrengungen des Entwicklungslandes (im Gegensatz zum Erfolgsdenken im Pearson-Beridit) bei der Festlegung der jeweiligen Bedingungen positiv berücksichtigt.

Etwas weit ging der Ausschuß offensichtlich mit seiner überlegung, daß bei der Quotenzuteilung an vorübergehend in Zahlungsbilanzschwierigkeiten geratene Industrieländer deren bisherige Entwicklungshilfeleistungen und etwa der Grad ihrer Handelsliberalisierung berücksichtigt werden sollte. In diesem Zusammenhange wollte der Ausschuß allerdings nicht nur die währungsschwachen Industrieländer, sondern auch die -starken- Industrieländer auf ihre Entwicklungshilfetätigkeit vom Fonds überprüft sehen. Dieser Vorschlag würde zweifellos das bereits mit großer Sorgfalt durchgeführte jährliche Länderexamen des OECD-Entwicklungsausschusses duplizieren.

Um Stimme und Einfluß der Entwicklungsländer in den Ausschüssen des Fonds besser zu Gehör zu bringen, schlägt der Ausschuß die Bildung besonderer regionaler Währungsgruppen vor. Diese könnten schon im Hinblick auf die Koordinierung von kurz- und langfristigen Finanzierungen bei den regionalen Entwicklungsbanken eingerichtet werden. Ähnlich wie bei den Beratungen des Zehner-Clubs der Industrieländer könnte der Fonds dabei offiziell vertreten sein. Bei den Sitzungen des Zehner-Clubs sollte zukünftig ein Vertreter der UN-Welthandeisorganisation (UNCTAD) ein Präsensrecht haben und die Belange der Entwicklungsländer wahrnehmen.

Entwicklungsländer und Preisstabilität

Die Tatsache, daß wir in einer allgemein inflationären Welt leben, daß bisher als normal empfundene Preissteigerungsraten von 2½ % p.a, (1960-1965) solchen mit etwa 4–5 % p.a. weichen, bereitet nicht nur den meisten nationalen Regierungen, sondern auch den internationalen Institutionen, der OECD und dem Währungsfonds Sorgen. Die Sorge vergrößert sich mit der Erkenntnis, daß diese verstärkte inflatorische Tendenz heute weniger auf die entsprechenden wirtschaftspolitischen Instrumente anspricht als in der Vergangenheit. Der Ausschuß machte deutlich, daß in der Entwicklungswelt Erfahrungen von relativer Preisstabilität bis hin zur Superinflation in den lateinamerikanischen Ländern vorliegen, daß es aber so gut wie keine internationale Ausbreitung der Inflation aus einem Entwicklungslande gibt. Anders ist es mit den Industrieländern, deren anti-inflationäre Politik oder aber auch das Fehlen einer solchen sich erheblich auf die Entwicklungsländer auswirkten. Selbst relativ niedrige Inflationsraten der Industrieländer können negative Wirkungen auf die Entwicklungsländer haben. Dementsprechend wird die Verantwortlichkeit der Industrieländer erheblich höher eingeschätzt. Als wichtigste Folgewirkungen wurden genannt:

• Steigende Importpreise verstärken die einheimische Inflation in den Entwicklungsländern. Da viele Entwicklungsländer auch einen großen Teil ihrer Nahrungsmittel und Rohmaterialien aus Industrieländern beziehen, sind sie hier sehr anfällig.

• Die Preissteigerungen der importierten Investitionsgüter beeinträchtigen die Entwicklungsprogramme.

• Sowohl die bilateralen wie die multilateralen Hilfsprogramme werden in Kapitalbeträgen ausgedrückt, deren Kaufkraft sich verringert.

• In den Industrieländern werden infolge von Sparmaßnahmen die Hilfsprogramme eingeschränkt.
• Die Entwicklungsländer werden entmutigt, auch nur bescheidene Kapitalreserven anzusammeln. Wegen des Kaufkraftverlustes gilt dies gleicherweise für Währungs- wie Goldreserven.
• Mit dem durch die Inflation erhöhten Zinssätzen befaßte sich der Ausschuß im einzelnen.

Nach allem war der Ausschuß der Ansicht, daß die Vermeidung inflatorischer Entwicklungen auch im wohlverstandenen langfristigen Interesse der Entwicklungswelt liegt. Ein konservatives Währungs-Management sei -die neue Radikalkurs.

Hohe Zinssätze

Bereits im Pearson-Bericht wird auf die außerordentlich hohe Verschuldung der Entwicklungsländer hingewiesen. Hohe Zinsen verstärken die Belastung erheblich; außerdem führen sie zu einer Bevorzugung der Investitionen mit Exportförderungscharakter gegenüber den zumeist öffentlichen Projekten der Infrastruktur. Der Ausschuß teilte auch die Bedenken der Pearson-Kommission gegen die Ausweitung kommerzieller Lieferkredite, stellt aber fest, daß die zunehmende Konkurrenz der Lieferländer zur Zinssubventionierung in einigen Industrieländern geführt hat. Dies wird begrüßt, jedoch wäre es dem Ausschuß lieber, wenn diese Subventionspolitik etwas offener gehandhabt würde.

Der Ausschuß ging um einiges über die Vorschläge des Pearson-Berichts hinaus, als er vorschlug, den Schuldendienst der Entwicklungsländer generell der jeweiligen Zahlungsbilanzlage anzupassen. Als Beispiel wird hierfür auf die nordamerikanischen und kanadischen Kriegsanleihen an Großbritannien hingewiesen.

Gefahren durch den Zahlungsbilanzausgleich der Industrieländer

Die im Zusammenhang mit dem Ausgleich von Zahlungsbilanzungleichgewichten stehenden Maßnahmen treffen im allgemeinen die Entwicklungsländer härter als die Industrieländer. Besonders nachteilig wirken sich die restriktiven Maßnahmen von Defizitländern im Bereich der Handelsgesetzgebung, aber auch bei den Auslandsinvestitionen, in der Finanzpolitik und bei der Nachfrage der aus Entwicklungsländern importierten Rohmaterialien aus. Auch die Unterstützung eigener Substitutionsindustrien steht im Widerspruch zu den Interessen zumindest einzelner Entwicklungsländer. Auch hierbei sollte in Zukunft die Auswirkung auf die Entwicklungsländer stärker gesehen werden. Dabei könnte der Fonds auf folgendes achten:
• Bei Defizitländern sollten weder die Entwicklungshilfeprogramme noch die Förderungsprogramme für private Auslandsinvestitionen in gleichem Maße eingeschränkt werden wie andere Staatsausgaben.
• Bei Uberschußländern sollte auf eine besonders aktive Entwicklungspolitik hingewirkt werden. Gerade überschußländern gegenüber aber hat der Fonds die wenigsten Einflußmöglichkeiten, Zwar erkannte der Ausschuß an, daß die Bundesrepublik große Entwicklungshilfeleistungen erbracht hätte, aber dies wäre im wesentlichen allein die Entscheidung der deutschen Regierung gewesen. Er hält dies für eine Schwäche des gegenwärtigen Weltwährungssystems. Diese jedoch könnte mit dem an sich alten Vorschlag geheilt werden, wonach die überschüssigen Währungsreserven der reichen Länder der Weltbank oder ihrer Tochtergesellschaft zur Verfügung gestellt würden. Um diese Notenbankreserven für das Geberland aber jederzeit mobilisierbar zu halten, wird außerdem ein besonderes Refinanzierungssystem des Währungsfonds vorgeschlagen. Ist schon diese Idee recht umstritten, so sieht sich der weitere Vorschlag in diesem Zusammenhang geradezu wie eine Bestrafung der wenigen Industrieländer an, die eine anti-inflationäre Wirtschafts- und Währungspolitik durchhalten und dementsprechend in einer inflationären Welt auch längerfristig Zahlungsbilanzüberschüsse erzielen. Nach Ansicht des Ausschusses könnten diese Länder in der Entwicklungspolitik eine besondere Rolle spielen. Der alte Keynes-Vorschlag wird hervorgeholr, nachdem diejenigen Uberschußländer mit (Straf-)Zinsen auf die überschüssigen Reserven belegt werden, die hinter den internationalen vereinbarten Normen für das Entwicklungshilfevolumen oder den Außenhandel zurückbleiben.

Die gegenwarrig diskutierten Modelle eines flexiblen Währungssystems erschienen dem Ausschuß aus der Sicht des einzelnen Entwicklungslandes nicht besonders wünschenswert, da dadurch die Konkurrenzsituation unter den Entwicklungsländern unnötig verstärkt und im schlimmsten Falle Abwertungen beschleunigt würden. Auch die damit zunehmende Preisunsicherheit würde Händler wie auch Entwicklungsplaner treffen. Zustimmen könnte man allenfalls dann, wenn eine mehrjährig geplante Anti-Inflations-Strategie dahinterstünde.

Liquiditätsschäpjung und Entwicklungshilje

In diesem Zusammenhang wurden drei Themen untersucht: die Bedeutung der Sonderziehungsrechte des IMF (SDRs) für das Funktionieren des internationalen Währungssystems; die Auswirkungen der SDRs auf die Entwicklungsländer und die Möglichkeit ihrer Koppelung mit der Vergabe von Entwicklungshilfe. Übereinstimmung herrschte darüber, daß die Sonderziehungsrechte einen wichtigen und in gewissem Sinne revolutionären Schritt vorwärts bedeuten. Wenn nicht der politische Wille fehlt oder mit der ersten Zuteilung von Sonderziehungsrechten schlechte Erfahrungen gemacht werden, wird es in Zukunft auch bei weiter wachsendem Welthandel keine größeren Liquiditätskrisen mehr geben. Wenn dies zunächst auch eine Sorge der Industrieländer war, sollte nach Auffassung des Ausschusses die Bedeutung für die Entwicklungsländer nicht unterschätzt werden.

Der besondere Bedarf der Entwicklungsländer an Liquidität, der sie auch zu einer höheren Reservehaltung zwingt, ergibt sich aus den allgemein heftigen Schwankungen der Rohstoffpreise und aus der Schwierigkeit, kurzfristige Auslandsmittel (SWAP-Kredite usw.) wie die Industrieländer zu erhalten. Neben den Sondermaßnahmen des IMF (Bufferstock - und kompensatorische Finanzierung) stellen die Sonderziehungsrechte eine willkommene Liquiditätshilfe dar. Jedoch sollte ihre Schaffung von der Forderung nach größeren Grundquoten beim IMF nicht ablenken.

Indirekten Nutzen versprechen sich die Entwicklungsländer davon, daß die SDRs den defizitären Industrieländern aus ihrer Währungsklemme heraushelfen und damit den Welthandel harmonisieren und die Entwicklungshilfevergabe erleichtern. Infolgedessen hoff] der Ausschuß auf einen allmählichen Rückgang der vielfach nur liefergebunden gewährten Entwicklungshilfe und anderer restriktiver Praktiken.

Bei der ausführlichen Diskussion einer möglichen Koppelung der Sonderziehungsrechte mit der Entwicklungshilfe - in fast allen internationalen Organisationen zur Zeit ein aktuelles Thema – wurde sehr nüchtern festgestellt, daß zunächst jede Erweiterung der Entwicklungshilfe eine Frage des Transfers von realen Ressourcen und nicht eine solche der Liquidität ist. So könnten die Industrieländer als Gruppe ihre Hilfe erhöhen, ohne ihre Zahlungssituation zu beeinträchtigen.

Die Möglichkeit einer Koppelung zwischen der Zuteilung der SDRs mit der Entwicklungshilfe, entweder durch Zuteilung von SDRs an internationale Hilfsinstitutionen (etwa an die IDA) oder durch die Monetarisierung der SDRs einzelner Länder und Gutschrift dieser Beträge bei den internationalen Organisationen führen zu Schwierigkeiten: im ersten Fall müßten die Statuten des IMF geändert werden (was bisher immer ein schwieriger Prozeß war); ein Teil der SDRs würde illiquid und damit seine Funktion verlieren, und im übrigen wäre noch immer eine echte Budgetzuweisung seitens der Geberländer erforderlich. Damit handele es sich le*diglich* um einen Ersatz für andere Finanzierungsmethoden der Entwicklungshilfe. Unterschiedliche Auffassungen zeigten sich darüber, ob die zweite Möglichkeit wirklich zu einer Erhöhung der Kapitaltransfers führen würde. Schwierigkeiten entstünden auch daraus, daß ein Teil der SDRs nach den jeweiligen Quoten, ein anderer in Verbindung zur Entwicklungshilfe zugeteilt würden. Auch wurde befürchtet, daß eine automatische Verbindung von der Schaffung weiterer SDRs abschrecken könnte. Die Sorge, daß diese Form der Entwicklungsfinanzierung die inflationären Tendenzen in der Welt verstärken könnte, scheint nach neuerlichen Untersuchungen einer Expertengruppe angesichts der Relationen kaum begründet. Zweckmäßig könnte die Verbindung zwischen den SDRs und der Entwicklungshilfe immer dann sein, wenn

im Falle einer Abschwächung der Weltnachfrage die SDRs konjunkturpolitisch eingesetzt werden sollten. Insgesamt war man im Ausschuß der Meinung, daß die Schaffung der SDRs eine gute psychologische und politische Möglichkeit gibt, die Entwicklungshilfe sowohl durch höhere Hilfezuweisungen wie durch eine umfassende Handelsliberalisierung zu verbessern.

Dr. H. Giesecke

53 Bonn, Adenauerallee 148

Buchbesprechungen - Buchhinweise

Marsch, Wolf-Dieter: Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik. In: Porsdiungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, 10. Reihe, Bd. XXXI. Mündien: Chr. Kaiser-Verlag 1965. 316 S.

Dieses bereits vor fünf Jahren erschienene Buch ist einem Problem gewidmet, das eigentlich erst in den Jahren seither in der breiteren Offentlichkeit seine volle Resonanz gefunden hat. Diese Aktualität rechtfertigt seine verspätete Würdigung. Das Buch ist dem Grundproblem der heutigen evangelischen Theologie und der Praxis ihrer Verkündigung gewidmet. Der Titel provoziert eine doppelte Frage: Wie kann überhaupt in der modernen Gesellschaft von der Gegenwart Christi in einer Weise gesprochen werden, in der diese Rede nicht nur den Gläubigen überhaupt verständlich wird? Diese Gesellschaft versteht sich als emanzipierte Gesellschaft: »Losgelöst von Mächten der Herkunft, bestimmenden historischen Traditionen und heiligen Ordnungen wird der soziale Zusammenhang begriffen als ein in sich funktionierendes, höchstens politisch reglementierbares Ganzes,« »Nur in einem ›Immer-mehr-an-Gesellschafl-erfährt der Mensch sich nunmehr als ein emanzipierter, und das heißt als ein - wenn auch sich selbst unendlich fraglicher - Herr seiner Geschichte, der die Lust und die Bürde der autonomen Bestimmung seines Geschicks auf sich nahm«, und für den damit GOtt tot ist. »Tod Gottes« meint die überzeugung, daß er der »Hypothese« eines Gottes nicht mehr bedürfe, um sich selbst über Sinn und Ziel seines Daseins klar zu werden. Wieso kann ferner in Hegels Dialektik ein Weg zur Antwort auf diese Frage gefunden werden? Hat nicht seit Bruno Bauers Versuch der »Entlarvung« von Hegel als Atheisten die ganze weitere Wirkungsgeschidite von Hegel gezeigt, daß Hegels Dialektik das Sprengpulver war, dessen sich die gesamte moderne Religionskritik und alle Proklamationen eines atheistischen Humanismus bedienten? Und hat nicht schon Kierkegaard und ihm folgend die dialektische Theologie die Kritik des Hegelschen Idealismus als die unabdingbare Voraussetzung für die Rettung des Glaubens erkannt?

Diesen Einwänden gegenüber ist es das Ziel von Marsch zu zeigen, daß Hegel radikaler als alle Nachfolgenden das Problem durchdacht hat: Was denken wir überhaupt unter den Bedingungen der modernen emanzipierten Gesellschaft, die im Zeichen des Todes Gottes leben, wenn wir »Gott« denken und von Offenbarung sprechen? Diese Relevanz Hegels für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens konnte erst sichtbar werden, seit dem die Hegelforschung der letzten Jahrzehnte das tradierte Hegelbild gründlich revidiert und einen Einblick in die Entwicklung seines Denkens, in ihren Ausgangspunkt und die von da ab bestimmende Grundfrage Hegels vermittelt hatte. Ausgehend von dem »Gefühl, worauf die Religion der neueren Zeit beruht«, daß ein dem Emanzipationsprozeß entgegengesetzter Gott tot sei, hat Hegel seine »zentrale Kategorie einer in der Geschichte werdenden subjektiv-objektiven dialektischen Identitat« entwickelt, mit welcher der »Karfreitag, der sonst historisch war ... in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit« als ein spekulativer wiedergewonnen werden soll, um die Wahrheit der Offenbarung Gottes in Kreuz und Auferstehung dem denkenden Begreifen zu vermitteln (vgl. S. 55). Im Hinblick auf dieses Ziel läßt sich Hegels Philosophie als »ratio et imitatio crucis« verstehen (S. 74). Es ist also für die moderne Theologie von höchster

Bedeutung, unter diesem Aspekt die Auseinandersetzung mit Hegel aufs neue aufzunehmen, und das vorliegende Buch bedeutet einen groß angelegten und gründlichen Ansatz hierzu.

In seinem Zentrum steht die Frage nach den Möglichkeiten einer evangelischen Sozialethik, und wenn diese Frage eine Förderung durch die Auseinandersetzung mit Hegel erhalten soll, muß die Erörterung der Bildung von Hegels sozial-philosophischen Kategorien im Mittelpunkt stehen. Das Buch hat daher in seinem Hauptteil Hegels Philosophie der Gesellschaft zum Thema. Ihre Hauptquelle und Gegenstand der Auseinandersetzung mit ihr waren schon seit den 30er und 40er Jahren des 19. Jahrhunderts Hegels Vorlesungen über die »Philosophie des Rechts«, 1820, also in einer Zeit entworfen, in der seine Systemkonzeption bereits feststand, hat sie das Bild von Hegels Philosophie der Gesellschaft durch mehr als 100 Jahre bestimmt. Inzwischen hat die Erschließung der Bildungsgeschichte des Hegeischen Systems zu der Entdeckung geführt, daß seine gesellschaftsphilosophischen Begriffe ursprünglich im Zusammenhang mit theologisch-christologischen Reflexionen konzipiert wurden. Es besteht, am deutlichsten sichtbar in seinen »Theologischen jugendschriflen«, ein untrennbarer Zusammenhang zwischen Christologie und Anthropologie, das heißt zwischen der Frage nach der Offenbarung Gottes im Gekreuzigten und Auferstandenen und der Frage nach dem menschlichen Miteinander, modern gesprochen nach dem Menschen als gesellschaftlichem Wesen. Das ist eine Tatsache von nicht bloß historischer Bedeutung; denn sie gibt die überlegung auf, ob nicht die Kritik am Idealismus des HegeIschen Systems, sowohl die theologische wie die philosophische, dadurch einseitig war, daß sie es unterlassen hat zu fragen, welches eigentlich der Problemzusammenhang war, von dem Hegel bei der Ausbildung seiner sozialphilosophischen Kategorien ausging, und ob das dort Gesehene in seinem vollem Umfang in das spatere System eingegangen ist oder nicht vielmehr in ihm verdeckt wurde. Auf Grund dieser Unterlassung hat die Hegel-Kritik sowohl die theologische wie die atheistische, zwar mit Recht Hegels *Problem-Losung* im System kritisiert, aber zu Unrecht geglaubt, mit dieser Kritik zugleich das *Problem selbst* als nichtig und überholt erwiesen zu haben.

Marsch geht also von der Einsicht aus, daß in Hegels *Frage* nach der Gesellschaft sozusagen ein überschuß über das enthalten ist, was im System die *Antwort* auf diese Frage ist. Diesen überschuß zu vergegenwärtigen als den Hinweis auf die Möglichkeit und Notwendigkeit einer *theologischen* Lösung der durch die Emanzipation der modernen Gesellschaft gestellten Probleme, ist das Ziel des Buches. Es zu erreichen, muß an der »Zweideutigkeir« Hegels festgehalten werden, und das heißt, man darf nicht der» Verführung zum System« erliegen in der Meinung, daß Hegels Fragen im System ihre volle Antwort gefunden haben, sondern sie müssen als offene und uns noch treffende Fragen festgehalten werden. Gerade in dieser »Zweideutigkeit« liegt das Geheimnis von Hegels so vielstrahliger Wirkungsgeschichte. Das bedeutet nicht, daß in der Entwicklung des Hegelschen Denkens ein »Bruch« konstatiert werden soll. Sie läßt sich vielmehr in ihrer inneren Logik durchaus historisch rekonstruieren.

Um dieses Ziel zu erreichen, bedarf es freilich einer sehr differenzierten Untersuchung, die alle bisher erreichten Einsichten in die Genesis der Hegeischen Philosophie an den für die Frage nach dem Menschen entscheidenden Punkten aufnimmt und daraus die Konsequenzen für die Möglichkeit einer christlichen Sozialphilosophie und Sozialethik zieht. Aber nicht eine beliebige Möglichkeit soll damit vor Augen gestellt, sondern vielmehr gezeigt werden, daß der Ursprung des Gedankens einer Gesellschaft freier Menschen – und gerade als solche will sich die emanzipierte Gesellschaft begreifen – aus der jüdisch-christlichen Tradition nicht etwas ist, was diese Gesellschaft als Vergangenes hinter sich gelassen hat, sondern was der bleibende Grund ist, auf den sie zurückgehen muß, wenn sie sich überhaupt in ihren Problemen verstehen will. Hege! hat also die Lessing-Frage aufgenommen, wie können historische Tatsachen Erweis ewiger Wahrheit werden? – eine Möglichkeit, die Lessing bekanntlich verneint hat – und er hat sie in einer viel radikaleren Weise entwickelt als alle Nachfolgenden.

Soviel zur Problemstellung, aus der sich der Aufbau des Werkes ergibt. In einem einleiten-

den Abschnitt werden die Hauptpositionen der evangelischen Theologie seit dem Ersten Weltkrieg geprüft, um zu zeigen, wie sie gerade das Problem einer Vermittlung zwischen der Chrisrusbotschaft und dem Problem des emanzipierten gesellschaftlichen Daseins, das Hegels Ausgangspunkt bildete, nicht in den Griff bekommen konnte (5. 44). Auch dort, wo das Problem der Offenbarung als *ein* Problem der Geschichte in den Blick kam, wurde »rnit einer paradoxen Entgegensetzung von Zeit und Ewigkeit die *mit* Christus ermöglichte Geschichte – als Subjekt-Objekt-Prozeß – übergangen« (5.54). Die Kluft zwischen Weltgeschichte als der Geschichte der menschlichen Gesellschaft und Heilsgeschehen, die Hegel überbrücken wollte, blieb damit unvermittelt aufgerissen.

Demgegenüber wird im zweiten Kapitel Hegels Ansatz in den »Theologischen Jugendschriften« vergegenwärtigt, in denen Hegels übergang von religionsphilosophisch-theologischen zu sozialphilosophisch-ethischen Kategorien erfolgt. Es sind zeitkritische Reflexionen, in denen der Zusammenhang von unlebendig gewordener, nur noch formelhaft tradierter Religion und Zerrissenheit des Volkslebens das Thema ist. *Dieses* zerrissene Leben *ist* das Leben des durch die Aufklärung emanzipierten Menschen in den Antagonismen seiner Gesellschaft, die zu seiner Verdinglichung geführt haben, in der er sich selbst nicht wiederfinden kann. In diesem Sinne hat Hegel hier zum ersten Male das Problem des emanzipierten Menschen genannt. Er vergegenwarrigt sich sein Schicksal an dem Schicksal des jüdischen Volkes und insbesondere an der Gestalt Abrahams, der als Nomade sich von allen Bindungen befreit hat. Mit seinem Fremdlingsdasein ist ein instrumentales Weltverständnis verbunden (5. 71). Der Preis seiner Freiheit war absolute Unterwerfung unter GOtt als ein unendliches, »totes« Objekt. In dieser Weise stellt Hegel die Entwicklung der jüdischen Religion zur unlebendigen, starren Gesetzesreligion dar. Aus dem lebendigen Gottesverhältnis ist ein unfreies Herr-Knecht-Verhältnis geworden, und dieses hat alle unlebendigen, unfreien zwischenmenschlichen Verhältnisse zur Folge. So deutet Hegel das jüdische Schicksal als ein allgemein menschliches und »vergegenwärtigt sich am jüdischen Schicksal, wie es um den aufgeklärten Menschen steht, wenn der Gottesgedanke selbst unaufgeklärt bleibr«, Darin liegt die Bedeutung seiner Reflexionen auf die Geschichte des jüdischen Volkes. Sie wollen nicht als historische Untersuchungen verstanden und am Maßstab historischer Richtigkeit gemessen sein; sie kreisen vielmehr um die Frage, wie kann dieses Schicksal des emanzipierten Menschen gewendet werden? Ist dies eine Möglichkeit, die in der Ausstattung des Menschen mit einer überzeitlichen autonomen Vernunft als praktischer Vernunft angelegt ist, in seinem Wissen um ein höchstes moralisches Prinzip von »göttlicher Majestät« (Kant), dessen Befolgung ihn von seiner Freiheit den richtigen Gebrauch machen läßt, derart, daß er bei sich selbst, unzerrissen im Einklang mit sich selbst und im Einklang mit der ewigen Ordnung aller Dinge sein kann? In diesem Sinne hat Hege! in seinen ersten Ansätzen Jesus ganz im Kaurisdien Sinne als den »Lehrer der Moral« verstanden, durch dessen Vorbild die Menschen auf einem »Umweg zur Moral gekommen sind- – ein Umweg, weil er sie etwas gelehrt hat, was sie auch aus der ihnen mitgegebenen Vernunft hätten lernen können. Wäre es *so,* dann bliebe es unverständlich, wie diese Lehre von einem lebendigen, unzerrissenen Leben selbst wieder im Verlaufe der Geschichte zur »unlebendigen« dogmatisch formelhaften, verfestigten Religion hätte werden können, die Hegel als charakteristisch für den Zustand seiner Zeit findet. Können dieser Vorgang und das Auftreten Jesu historische »Zufälligkeiten« sein, die nichts besagen gegen die Möglichkeit einer dem Menschen mitgegebenen überhistorischen praktischen Vernunft? An dieser Frage ist es Hegel im Fortschreiten seiner Reflexionen aufgegangen, daß »die historische Zufälligkeit zum Wesen des Religiösen unveräußerbar hinzugehört. Damit ist die nachchristliche Frage nach vernünftiger Tugend, nach autonomem Handeln auf die historischen Zufälligkeiren im jüdisch-christlichen Erbe zurückverwiesen. Die Vernunft selbst ist historisiert, da ihre Postulate nur als historisch vermittelt zugänglich sind- (5. 102). So kann Marsch mit Recht sagen, Hegel meditierte damit den »ersten Ansatz zu einer Kritik der historischen Vernunft- (a.a.O.).

In der letzten großen Manuskriptgruppe der Theologischen Jugendschriften hat Hegel daraus

die Konsequenzen für die Deutung des Auftretens Jesu gezogen. Er ist im »judentum aufgetreten in einer Zeit der sNot- und des -Unglücks- und der -Trennung-, einer Zeit, die wie Hegels eigene Gegenwart von einem -Suchen- und einem -Streben nach etwas anderem- gekennzeichnet war« (S. 104) - eine Charakteristik, die auch für unsere heutige Zeit zutrifft Alles, was jetzt offenkundig geworden ist, hat sich schon in Hegels Jugendepoche vorbereitet. Jesus lehrte in dieser Zeit, Gott nicht mehr als ein unbekanntes, unendliches Objekt zu verehren, sondern als den in der»Vereinigung« erfahrenen Vater; und nichts anderes besagt für Hegel »lebendiger Glaube« als dieses personale Verhältnis der Liebe, die er als ein »Anerkennen- im Anerkanntsein definiert, auf der jedes »lebendige- zwischenmenschliche Verhältnis beruht. Anerkennen heißt, den anderen in seinem Anderssein als ein Selbst gelten lassen, ihn nicht zum Objekt, zum Ding machen, das man beherrschen kann. Dieses Anerkennen hat Gott im lebendigen, gekreuzigten und auferstandenen Jesus offenbart. »Für jeden Akt der Reflexion ist er dasselbe Wesen, das der Vater ist.« Aber die Juden haben ihm diese Zumutung nicht abgenommen, »zweierlei Naturen, eine göttliche und eine menschliche« in paradoxer Einheit zu denken, »absolut verschiedene Substanzen aufzufassen und zugleich absolute Einheit denken« (vgl. 208). »Sie haben ihn, der in der Entgegensetzung die Einheit proklamierte und lehrte, ans Kreuz geschlagen.« Aber das bedeutet nicht ein Scheitern, er hat nicht die jüdische Welt geflohen, sondern sich ihr gestellt, und zeigte sich in dieser Annahme des »Feindlichen« als ein lebendiges, menschliches Wesen, das die tote Positivität der Gesetzesreligion zu überwinden vermag. Durch die leidende Annahme des jüdischen Schicksals, die ihn zugleich über dieses Schicksal erhaben machte, hat er Versöhnung in der Entzweiung bewirkt (S. 107). Diese Herstellung der Identität in der Nicht-Identität, in der allein Versöhnung des zerrissenen Lebens möglich ist, betriffi ein Verhältnis, das als möglidies nicht von der Vernunft als ein transzendentales Ideal entworfen werden kann, sondern die Aufhebung dieser Aporie ist allein durch das historisch kontingente Ereignis des Erscheinens Jesu verbürgt. Das Miteinander von Identität und Differenz, die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung wird durch das historisdre Ereignis der Inkarnation erschlossen, Erst dadurch ist ein Maßstab für das gesetzt, was unentzweites menschliches Dasein sein kann (S. 109). Daher kann auch dieses Akzeptieren der historischen Faktizität nidit durch die Orientierung an einem utopischen Entwurf einer unentzweiten Welt übersprungen werden. Die Vernunft könnte sich nicht darüber ausweisen, woher sie die Möglichkeit eines solchen Entwurfs bezieht.

In der Geschichte der Urgemeinde wurde damit »etwas erfahren, das – wie Jesu Leben selbst - über ein Dasein in Subjekt-Objekt-Entzweiung hinausreicht, das darum auch nicht mit den Mitteln historischer Forschung identifizierbar ist«, Hegel sagt hierzu: als Auferstandener ist Jesu Gestalt »nur soweit objektiv, daß sie nur die Darstellung der die Gemeinde vereinigenden Liebe, nur die reine Entgegensetzung derselben ist und nichts enthält, was nicht selbst Liebe ist«. Der Verstand strebt freilich immer danach, dieses Geschehen als objektives zu fixieren, als eine »Wirklichkeit, die dem Vergöttlichten wie Blei an den Füßen hängt« (vgl. S. 112 Anm.). Aber »weil der Glaube an Christus sich in der Objektivation des Lebens fixierte, das Jesus den Seinen mitgeteilt hat, darum führte die Vermittlung dieses Lebens in die Aporien der Zweinaturenlehre« (S. 110).

Hatten sich Hegels Reflexionen von Anfang an auf das Positivwerden der Religion bezogen und auf die Möglichkeit seiner überwindung, so ist er in ihrem Fortschritt zur Einsicht in die Notwendigkeit und Unvermeidbarkeit des Positivwerdens gekommen. Er sieht die Wurzel dieses Vorgangs in der Absonderung der Gemeinde von der Welt. Aus dem christlichen Glauben als einem Leben in der Nachfolge wie jesus wird der Glaube *an* Jesus: »ein ungeheures Feld von Objektivität« tat sich auf: die Kirchen mit ihrer Lehr- und Kulturpraxis. »Sie wollten sich in der Liebe nur selbst erhalten, sonderten sich darum von der Welt ab.«

Es wird daraus deutlich, wie Hegels Konzeption der Dialektik von Subjektivität und Verdinglichung ursprünglich aus seinen Reflexionen über das Schicksal des diristliehen Glaubens erwachsen ist, und wie in ihr die Verkündigung

als ein historisches Faktum in ihrem unlösbaren Zusammenhang mit der Geschichte des Menschen begriffen wird. Damit hat er gerade die Aufgabe in Angriff genommen, mit der die Theologie bis heute nicht fertig geworden ist. In Hegels Verständnis ist die Position Jesu die »Ermöglichung der Vereinigung unter den Bedingungen der Entzweiung. Damit ist ein neues Weltverhältnis eröffnet worden: der Mensch vermag -in seinem Denken des Ewigen ... das Ewige an die Zufälligkeit seines Denkens- zu knüpfen. Die reflektierende Erkenntnis der Offenbarung Gottes - im Fortschritt vom Alten zum Neuen Testament – wird zum Schlüsse! für die Erkenntnis historischer Wirklichkeit: als einer Dialektik des Absoluten im historischen Prozeß von Entzweiung und Versöhnung-s, Damit hat Hegel »zugleich über die Bedingungen für die Möglichkeit menschlicher Freiheit in der aufgeklärten Gesellschaft reflektiert« (S. 120).

Es ist hier nicht möglich, die weitere Gedankenführung des Werkes mit gleicher Ausführlichkeit zu erörtern. Es kann nur die Grundtendenz der weiteren Entwicklung von Hegels Gedanken zum System hin kurz zusammengefaßt werden.

»Da die Kirchen die Aufgaben einer übersetzung des Versöhnungsereignisses in der gesellschaftlichen Situation der Entzweiung offensichtlich nicht zu leisten vermögen, sieht sich Hegel beim übergang nach Jena (1801) genötigt ..., das Ideal des Jünglingsalters ... zur Reflexionsform in das System zugleich zu verwandeln« (S. 128). Der Theologe muß also zum Philosophen werden, um in der Sprache des Begriffs zu vermitteln, was in der Sprache der religiösen überlieferung nicht mehr verständlich ist: »Aus den religionsphilosophischen Ansätzen, den Dualismus von unendlichem Objekt und Subjekt in der Liebe und in der Versöhnung des Schicksals aufzuheben, wird das transzendentalphilosophische Bemühen, die Wahrheit als Geschichte einer dialektischen Subjekt-Objekt-Vermittlung zu erweisen« (S. 130). Die traditionelle Entgegensetzung von Glauben und Wissen geht für Hegel über »in die Rekonstruktion einer Identität von Subjekt und Objekt in der Geschichte ihres Werdens«. »Der moralisch autonome Mensch kann und muß in seinem Bewußtsein – genauer im Gemeinbewußtsein der Gemeinde - die einst geschichtlich-positive Versöhnungstat wiederholen« (S. 200). Studierte Hegel zunächst die Dialektik von Entzweiung und Versöhnung als ein Verhältnis in einem realen geschichtlichen Vorgang, so muß sie jetzt dargestellt werden als die »Geschichte der Erfahrung des Bewußtseins«, wie dies zunächst in der Phänomenologie des Geistes geschieht. »Nicht mehr im sozialen und politischen Dasein und in seinen Institutionen scheint eine Rekonstruktion des verdinglichten Selbst möglich zu sein, wohl aber im Bewußtsein, das sich verinnert zum moralischen, seiner selbst gewissen Geist. Dialektische Geschichte der Theorie-Praxis ist zur Geschichte einer Theorie geworden, die durch sich selbst praktisch sein soll- (S. 201). Dieser Vorgang ist freilich erst vollendet im System, während in der Phänomenologie des Geistes durchaus noch die historischen Studien und Gestalten erkennbar sind, in denen Hege! einst den Menschen in der gesellschaftlichen Praxis zu sich selbst kommen sah« (a.a.O.). Erst im System ist die auch noch in der Phänomenologie als offene Geschichte verstandene Dialektik zur Ruhe gekommen. Gott ist offenbar, »es ist nichts Geheimes mehr an Gott«. "Die Dialektik vermittelt zwischen Endlichem und Unendlichem. Sie ist der Schlüsse! und die Tiefe des reflektierend in sich gehenden Seins. Damit verb laßt die Bedeutung von historischen Spannungen und Gegensätzen für Hegel immer stärker.« Das will sagen, die reale Geschichte als ein Vorgang in der Zeit wird damit zur Erscheinung einer dialektischen Begriffsbewegung, die als Bewegung des Absoluten in der Logik ihre Darstellung findet. Es würde zu weit führen, die Konsequenzen für die Entfaltung von Hegels sozialphilosophischen Kategorien in der "Philosophie des Rechts«, die Marsch ausführlich untersucht, hier noch zu erörtern.

Mit diesen kurzen Bemerkungen ist angedeutet, wie zwar in Hegels Weg von seinen anfänglichen Problemstellungen zum System Konsequenz liegt, wie aber sogleich auf diesem Wege das, was der Anstoß seines Denkens war, im System nur mehr in einer Zweideutigkeit in Erscheinung tritt. Auf Grund dieser Zweideutigkeit konnte auch Hegels Ableitung des Staatsbegriffes als der "Wirklichkeit des Sittlichen« in der Philosophie des Rechts als Rechtfertigung

des Bestehenden erscheinen. Will also die Theologie in einer für die emanzipierte Gesellschaft verstehbaren Weise Jesu Gegenwart und Zukunft aussagen, so muß sie mit Hegel, das »Kreuz der dialektischen Reflexion- auf sich nehmen, »um reflektierend nachzuvollziehen, was mit Christus offenbar geworden ist« (vgl. S. 274). Sie darf dabei nicht der»Verführung« von Hegels Schritt zum System folgen, in dem anscheinend an die Stelle des leidenden Mitvollzugs des antagonistischen Werdens der Gesellschaft die Haltung der beruhigten »theoretischen« Reflexion als Einsicht in die Notwendigkeit dieses Geschehens getreten ist - ein Anschein freilich, dem bis zuletzt gegenteilige Äußerungen Hegels entgegenstehen. Gegenüber der »Zweideutigkeit« des Systems muß die Theologie vielmehr Hegels anfängliche Problemstellungen in ihrer Offenheit festhalten.

Es dürften dazu allerdings noch einige weitere Gedankenstücke notwendig sein, um die Fragen zu beantworten, die kritisch an Marsch zu richten wären: in welchem Sinne kann von Offenbarung als einer geschichtlichen Erfahrung gesprochen werden? Marsch spricht in diesem Sinne von der Erfahrung der Jünger und der Urgemeinde. Es kann sich hier nicht um eine Erfahrung in dem Sinne handeln, in dem Kant von den apriorischen Bedingungen möglicher Erfahrung spricht. Zu ihnen gehört nach Kant die Zeit als die »Form« des Nacheinander unserer Vorstellungen. Aber ist die Zeit der Geschichte eine »Forrn« in diesem Sinne, oder wie muß sie anders verstanden werden, um das Verhältnis des »schon da« und doch »irnmer erst kommende der Offenbarung bestimmen zu können? Erst wenn dies geklärt ist, wird das Verhältnis von »Weltgeschichte« und »Heilsgesdiehen« und die Abwehr der Trennung beider zulänglich begründet werden können.

Prof, Dr. L. Landgrebe *Köln*

uan Oyen, Hendrik: Ethik des Alten Testaments. Geschichte der Ethik, Band 2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1967. 208 S. 25,- DM.

Eine Darstellung der Ethik des Alten Testaments wird über interessierte Theologen hinaus nicht zuletzt von denen erwartungsvoll in die Hand genommen, die in der Bibel nach Voraussetzungen der Verhaltensweisen der Kirchen oder von Christen fragen. Wie vielen Fragen dazu sieht sich zum Beispiel ein Religionslehrer heute ausgesetzt. Bisher lag zum Thema Ethik des Alten Testaments vor allem das schon 1938 erschienene, 1964 in 2. Auflage ergänzte Buch des Alttestamentlers Johannes Hempel vor. Nun ist zum selben Thema die Darstellung Hendrik van Oyens als 2. Band einer zwölfbändigen Reihe erschienen, die von der Ethik der Antike (Bd. 1) und der des Alten Testaments (Bd. 2) bis zur politischen Ethik des 20. Jahrhunderts (Bd. 12) reichen soll und herausgegeben wird von Hendrik van Oyen und Hans Reiner. Die umfangreiche und gelehrte Arbeit Hempels konnte man mit der Feststellung aus der Hand legen, »daß die Themen der Komposition nicht dem Alten Testament entsprungen sind« und so für das Alte Testament grundlegende Vorstellungskomplexe wie zum Beispiel »Bund« oder »Gerechtigkeit« nicht thematisch, sondern nur verstreut behandelt worden sind (Hans-joachim Kraus). Wie wird nun von einem Systematiker das dargestellt, was die in einem Zeitraum von vielen Jahrhunderten entstandenen und auf die verschiedensten Fragen antwortenden Schriften, die im Alten Testament gesammelt sind, zum Thema Ethik erkennen lassen?

Van Oyen schickt seiner Darstellung als *Einführung* einen kurzen überblick über einige Ergebnisse und offene Fragen der neueren Forschung am Alten Testament voraus, die »Einsicht geben können in die Problematik religiössittlicher Lebensgestalrung«, und zwar so dargestellt, »daß auch der nicht fachwissenschaftlich gebildete Leser seinen Nutzen daraus ziehen kann« (Vorwort). Inhaltlich orientiert er hier unter anderem über einige Einleitungsfragen, über das Problem, das mit den zwei Bildern von der Geschichte Israels gestellt ist: dem vom Glauben Israels und dem von der Geschichtswissenschaft gezeichneten; schließlich stellt er die Einzigartigkeit des Jahwe-Glaubens und die »Persönlichkeit des Religionsstiflers« Mose heraus. Gern hätte man sich hier einiges etwas weiter ausgeführt, auch präziser gewünscht, um gerade dem nicht fachwissenschaftlich gebildeten Leser das Problem deutlich werden zu lassen, das mit der Darstellung der Ethik der Schriften

des Alten Testaments gegeben ist. Daß zum Beispiel der Pentateuch eine »Sammlung von Schriften« ist, die ein »Konglomerat von Quellen« bilden (S. 11), ist zwar auf den ersten Blick bemerkenswert und eine wenigstens ungefähre Datierung der Quellenwerke ist auch möglich. Es wäre nun interessant zu untersuchen, welche Folgerungen für das Erheben des Ethos aus diesen Beobachtungen, aus der je eigenen theologischen Prägung der Quellenwerke, der vor ihnen liegenden überlieferungsstücke wie schließlich der Gesamtkomposition des Pentateuchs und dann ebenso des Deuteronornistischen Geschichtswerkes und des Chronistischen Geschichtswerkes, um nur diesen Teil der alttestamentlichen Schriften zu nennen, gezogen werden können, kurz: was es heißt, das Thema Ethik durch die verschiedenen Phasen des Alten Testaments zu verfolgen. Ist es auf Grund des exegetischen Befundes, der die verschiedenen Stimmen sowohl in den Geschichtswerken wie in der prophetischen und in der übrigen Literatur zeigt, möglich, das Ethos der Schriften des Alten Testaments nur in das der Tora, das der Propheten und das der Weisheit - Abschnitte III-V der Darstellung van Oyens - zu differenzieren? Inhaltlich ist in diesem Teil des Buches für den Nichttheologen als Leser zum Beispiel die Gleichsetzung der *Habiru* (besser 'apiru) mit der *Großfamilie Jakobs* mißverständlich. Mose als »Religionsstifler« zu bezeichnen, ist beim gegenwärtigen Stand der Forschung umstritten. Der Hinweis »Glaube im Sinne P. Tillidis« ist für den Nichttheologen wohl zu knapp.

Die *Ethik* des Alten Testaments stellt van Oyen in sieben Abschnitten dar, deren erster als *Theologische Grundlagen* umrissen ist mit den Themen: Die Kategorie des Bundes, Bund und Erwählung, Gemeinde und Volk, Heiligung als Lebensgestaltung, Gemeinschaftstreue (ṣᵉdaqa), Heil (šalom) und deren zweiter *Das Menschenbild* darlegt unter den Gesichtspunkten: Gottesebenbildlichkeit und Gewissen, Abfall und Sünde, Armut und Leiden.

Zu den zwei genannten Abschnitten sei einiges genannt, was dem Leser auffällt und Fragen veranlaßt. Van Oyen beginnt diesen Teil seiner Darstellung unter dem Thema *Die Offenbarung des Gotteswillens* mit Beobachtungen und überlegungen zum *Namen* Jahwes (S. 22): »Das Wort *schem* hat von *schama* her die Eigenheit des Eingraviertseins, es deutet auf ein Zeichen, das mit einem Stift in Kupfer gestochen ist. Es ist auch das Glänzende, das einen anspricht *(schamaim,* Himmel). Gott ist Name als der Anredende, sein Wort ist sein Geheimnis. Denn er gibt sich kund, er offenbart seinen Willen« (Hervorhebungen von van Oyen). Und: »Gottes Gegenwart als Tat ist im Namen offenbar.« Es ist leicht vorstellbar, daß Jahwes *Wille* für das Selbstverständnis und für das Handeln Israels von grundlegender Bedeutung war. Was sagte nun Israel von der Willensoffenbarung Jahwes, wie legte sie sich Israel zurecht? Antwort ist am ehesten *im* Deuteronomium zu finden, *weil* dort am ausführlichsten hierzu geredet ist, geredet allerdings in eine bestimmte geschichtliche Stunde hinein. Die Disposition des Deuteronomiums führt zu der Annahme, »daß der liturgische Ablauf eines kultischen Geschehens den Rahmen für ein großes literarisches theologisches Werk hergeben mußre«; es ist Israel offenbar schwergefallen, »theologische Inhalte theoretisch aus sich selbst zu entfalten« *(von Rad).*

Welche Schlüsse lassen sich aus derartigen Beobachtungen für die Darstellung der Willensoffenbarung Jahwes ziehen? Wenn man die Lektüre dieses Teiles der Darstellung van Oyens mit ihrem letzten Satz »Der Offenbarungswille des Namens ist das Heil seiner Welt« beendet hat, kann man sich denken, daß ein Leser - vielleicht ein Lehrer, der *sich* auf seinen Religionsunterricht vorbereiten möchte - ein solches Kapitel erwartungsvoll aufschlägt und dann das Buch enttäuscht schließt und aus der Hand legt, weil er zu der Frage, mit der er das Kapitel aufschlug, keine Antwort fand und nun evtl. den falschen Eindruck hat, es lohne sich nicht, das Alte Testament zu befragen. - Es folgen diesem Kapitel Ausführungen zu dem wichtigen Stichwort b'rir (sßund«), Die Aufgabe, die sich der Verfasser hier und in andern Kapiteln stellt, ist der bisher noch nicht genügend gewürdigte Versuch, Vorstellungskreise, die für das Alte Testament grundlegend sind, thematisch und für den Nichttheologen verständlich darzustellen. Einige Kleinigkeiten wirken allerdings störend: so trägt die mitgeteilte Häufigkeit des Vorkommens des Stichwortes berit im Alten Testament nach

Koehler-Baumgartner, Lexicon in Veteris Testamenti Libros (die Literaturangabe ist nicht fehlerfrei) zu der Frage, was der »Bund« für das Selbstverständnis und für das Handeln Israels bedeutete, nicht viel bei. - Eins der umfangreichsten Kapitel ist dem mit dem Substantiv sadaq/s'xlaqa und dem dazugehörenden Adjektiv saddiq benannten Vorstellungskreis gewidmet, den Klaus Koch mit »Gemeinsdiaflstreue« wiedergegeben hat. Der Verfasser versteht die "Kategorie der *zedaka«* als menschliches Korrelat zum göttlichen *»chesed«,* Als gutes Beispiel für seine gesamte Darstellung vermag dieses Kapitel dem Leser zu zeigen, daß sich der Verfasser über die Arbeit der Forschung am Alten Testament eingehend informiert, sich mit ihren Ergebnissen auseinandergesetzt und sich ein eigenes Urteil gebildet hat. Beobachtungen zu den Psalmstellen 7,12 und 129,4 führen ihn in diesem Kapitel zu der Folgerung, daß in beiden Fällen "die *zedaka* als heilsam-ausgrenzende Gerechtigkeit« vorausgesetzt ist, mit dem Begriff also auch von einer strafenden Gerechtigkeit gesprochen wird (anders z. B. *Klaus Koch* und *Gerhard von Rad).* Nicht ganz geglückt wirkt es, den Vorstellungskomplex "Gemeinschaflstreue« an der Thamar-Sage Gen 38 verständlich zu machen, die einen »ganz extremen Erweis- von ṣ°daqa zum Inhalt hat (*von Rad).* Der in der Nacherzählung hervorgehobene terminus technicus (S. 50) verleitet eher dazu, vom Duktus der Sage abzuirren.

Es folgen in der Darstellung der Ethik des Alten Testaments fünf Abschnitte, in denen das Ethos thematisch dargestellt wird: 111. *Das Ethos der tora* (von van Oyen mit"Weg« zu übertragen versucht) umrissen mit den Themen: Wesen der tora, Die Gesetzescorpora, Tora und Recht, Tora und Kult, der Dekalog; IV. *Das Ethos der Propheten* mit den Themen Prophetismus und Gottesgericht, Prophetismus und soziales Erbarmen; V. *Das Ethos der Weisheit* mit den Themen: Wesen der chokma, Weisheit und Autorität, Tugendlehre, Hiob; VI. *Das Ethos des sozialen Lebens* mit den Themen: Individuum und Gemeinschaft, Ehe und Familie, Eigentum; und als letzter Abschnitt VII. *Das Ethos des politischen Lebens* mit den Themen: Die Vorgeschichte des israelitischen Staates, der israelitische »Staat« (S. 178), Verfall des Königturns, Ethos des Krieges, Das ewige Friedensreich.

Die Aufreihung der Themen läßt erkennen, daß der Verfasser die Schriften des Alten Testaments unter den verschiedensten Gesichtspunkten befragt hat. Er sieht zusammenfassend "als das Neuartige und Eigene der alttestamentlichen Botschaft im Unterschied zur Ethik der Antike die Entdeckung des Mitmenschen im Verkehr zwischen Gott und Mensch ... Die Rationalität der Antike hat ethisch und juristisch besondere Aufgeschlossenheit für das, was für alle gilt, sei es kommunikativ, sei es distributiv. Das alttestamentliche Ethos will unsere Menschlichkeit für den erschließen, der -ist wie Du. (Dtn 5,14)« (S. 10). Es ist schade, daß der Verfasser die überlieferungen der Propheten nur auf knapp acht Seiten thematisch behandelt; die Themen in dem Abschnitt Ethos *der* Propheten, dargestellt unter dem Begriff »Prophetismus und« etc, können als einheitlich erscheinen lassen, was bei ausführlicher Betrachtung in sich recht unterschiedlich ist.

Der Verfasser hat sich als Nicht-Alttestamentler die Aufgabe gestellt, eine flüssige, auch für den nicht fachwissenschaftlich ausgebildeten Leser verständliche Darstellung vorzulegen, eine Aufgabe, der sich ein Alttestamentler m. W. bislang noch nicht unterzogen hat. Es könnte nicht schaden, wenn sich die Forschung am Alten Testament den Fragestellungen anderer, in diesem Fall der Systematiker, stellen würden. Sollte der Leser die Darstellung van Oyens zur einen oder anderen Frage unbefriedigend finden, so zeigt das nur, wie schwierig es ist, eine solche Darstellung zu erarbeiten. Daß sich der Verfasser dieser Mühe unterzogen hat, bleibt ihm zu danken.

Eine Reihe von Zitier- und Druckfehlern ist leider stehengeblieben.

Ass. H. Mönnich *München*

Theologie der Ehe. Hg. von *Gerhard Krems* und *Reinhard Mumm.* Regensburg: Friedrich Pustet; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1969. 207 S. 12,50 DM.

Mit Beiträgen von *H. Greeoen, J. Ratzinger, R. Schnackenburg* und *H.-D. Wendland* legt der "ökumenische Arbeitskreis katholischer und

evangelischer Theologen«, der eine illustre Mitgliedschaftsliste vorweisen kann, den Ertrag einer Tagung über die »Theologie der Ehe« vor, ergänzt um konfessionelle Dokumente zu Ehe und Trauung. R. Mumms Tagungsbericht notiert den Verlauf des Gesprächs und kommentiert auf diese Weise. Die Referate sind an den drei neuralgischen Punkten der interkonfessionellen Diskussion orientiert: Sakramentalität der Ehe, Ehescheidung und Mischehe. Das Ergebnis: Ein nicht nur thematisch geschlossenes Buch, dessen gleichsinnige Bereitschaft zur Revision traditioneller Lehren erstaunlich zu nennen der Rezensent nur zögert, weil er ebenfalls einem "Interkonfessionellen Arbeitskreis« angehört, der dieselbe ökumenische Richtung vertritt.

Besonders bemerkenswert ist J. Ratzingers Vortrag. Die Teilnehmer empfanden seine kirchlich-dogmatischen Erwägungen und die eher soziologischen und sozialethischen Aspekte des ParaIlelvortrags von H.-D. Wendland als ergänzende Betrachtungsweisen. Tatsächlich triffi: aber auch die Warnung Wendlands vor der Bezeichnung der Ehe als Sakrament hier bereits auf sachliches Einverständnis: Wenn H.-D. Wendland sagt, im Herrschaftsbereich Christi ergreife und forme die Agape die »natürliche« Liebe, so will J. Ratzinger ebendiese »Grundgegebenheit der Bundesrealität« mit einem differenzierten Sakramentsbegriff zum Ausdruck bringen. »Sakrament« wird die Ehe, sofern sie im Glauben gelebt und gestaltet wird. An der Zeit wäre es aber auch, die von H.-D. Wendland noch vorgetragene Polemik gegen den Begriff einer »christlichen Ehe« aufzugeben, um mit ihm das historisch-kulturelle Phänomen der Ehe im Christentum zu bezeichnen. J. Ratzinger schlägt sehr weitgehend den Weg ein, das christliche Eheethos aus der humanisierenden Prägung der naturhaften Schöpfungsordnung durch die Bundesgeschichte des Glaubens zu enrwikkeIn. Einen erheblichen Fortschritt auf diesem Weg markiert nicht zuletzt seine These, die Einheit und Unauflösbarkeit der Ehe sei geschichtlich bedingt, daher reines Glaubensrecht und als solches zu bewahren. Das eröffnet in der Tat die Aussicht auf einen ökumenischen Konsens in der Ehefrage.

Ein erfreuliches Nebenprodukt dieser Veröffentlichung sei noch erwähnt. H. Greevens Beitrag ist die Erweiterung und Überarbeitung eines Aufsatzes »Zu den Aussagen des Neuen Testaments über die Ehe«, in der ZEE 1957/3 erschienen, dessen eigenwilligen und anregenden Exegesen längst schon größere Verbreitung zu wünschen war.

OKR Prio-Doz, t». H. Ringeling Hamburg

Buchhinweise

Girock, Hans-Joachim (Hg.}: Maßstäbe für die Zukunft. Neue Aspekte christlicher Ethik in einer veränderten Welt. Hamburg: Furche Verlag *1970.144* S. *10,80* DM.

Der Band geht auf eine Sendereihe des Südwestfunks zurück. Den Autoren liegt vor allem daran, die Fülle der ethischen Probleme der Gegenwart an besonders wichtigen Punkten herauszustellen. Das geschieht auf dem Hintergrund des Umdeutungsprozesses, in dem die Christenheit seit Jahren begriffen ist. Mit Beiträgen sind vertreten: Ernst Fuchs (Das Doppelgebot der Liebe), Klaus Lefringhausen (Seelsorge oder Weltsorge?), Martin Schröter (Der Zwang zum Frieden), Konrad Jutzler (Die Pflicht zur Information), Gustav W. Heinemann (Politisch Lied - ein neues Lied), Siegfried Keil (Familie im sozialen Wandel), Karl Horst Wrage (Beziehung der Geschlechter), Hans-Eckehard Bahr (Arbeit und Freizeit), Vilma Sturm (Gut ist, was Zukunft hat) und Walter Kreck (Von der Freiheit eines Christenmenschen).

Hofmann, Rupert: Logisches und metaphysisches Rechtsverständnis. Zum Rechtsbegriff Hans Kelsens, in: Epimeleia: Beiträge zur Philosophie, Bd. 6, hg. von *Helmut Kuhn* in Verbindung mit *Franz Wiedmann* und *Ilse Müller-Stromsdörfer*. München und Salzburg: Verlag Anten Piestet 1967.

In Reaktion auf die Herrschaft des »Dritren Reiches« erlebten wir in der Bundesrepublik nach 1945 eine Renaissance des Naturrechts, die aber infolge ihrer erkenntnistheoretischen Unhaltbarkeit naturrechtlicher Positionen mit der Stabilisierung der politischen und gesellschaft-

lichen Verhältnisse wieder der Position eines massiven unreflektierten Gesetzespositivismus weichen mußte. Die Untersuchung von Hofmann reflektiert an Hand des Rechtsbegriffs von *Hans Kelsen* noch einmal die unzulänglichen historischen Lösungsversuche des Problems, die sich in den Dualismen von Sein und Sollen, Rechtsmetaphysik oder Rechtslogik ausdrücken.

Tjaden, K. H.: Soziales System und sozialer Wandel. Untersuchungen zur Geschichte und Bedeutung zweier Begriffe. Stuttgart: Enke Verlag 1969. VIII, 336 S. Balacron kart. 25,-DM.

In den Kapiteln: 1. Die Unterscheidung von Statik und Dynamik in der älteren Soziologie. 2. Soziales System und sozialer Wandel als Bezugsbereiche soziologischer Theorie und 3. System und Wandel organisatorischer Aktionen als Formen menschlicher Vergesellschaftung geht die Abhandlung den wichtigsten Entwicklungslinien der soziologischen Theorie nach. Während im 19. Jahrhundert Soziologie zunächst die Einheit von statischen und dynamischen Gesichtspunkten zu begründen suchte, sind die soziologischen Forschungsansätze im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts vor allem durch Betonung entweder des strukturellen oder aktionistischen Aspekts der Gesellschaft gekennzeichnet. Eine Vermittlung beider Aspekte, der Gleichförmigkeit und Veränderlichkeit sozialer Aktionen bahnt sich schließlich im Konzept der Organisation an, das etwa in Taleort Parsons strukturell-funktionaler Systemtheorie seinen deutlichsten Ausdruck gefunden hat und von Niklas Luhmann in einer Art »reformatorischer Wende« in der funktional-strukturellen Systemtheorie weitergeführt worden ist. Tjadens Arbeit bietet eine gute, nicht immer leicht verständliche übersieht über die wichtigsten theoretischen soziologischen Ansätze zur Theorie der sozialen Systeme und des sozialen Wandels. Eine umfangreiche Bibliographie beschließt die Arbeit.

Bibliographie

1. Ethik und Moral

Fahrenbach, Helmut: Existenzphilosophie und Ethik. Frankfurt am Main: Klostermann 1970. 216 S. 24,50 DM.

Keeling, Michael: Morals in a Free Society. London: SCM Press Ltd. 1970. 176 S. 18,90 s,

Saddhatissa, Hammalairor: Buddhist Ethics, Essence of Buddhism. London: Verlag George Allen & Unwin 1970.232 S. 55 s,

Sahuc, Louis Jean-Marc: La morale catholique est-elle humaine? Paris: Bloud et Gay 1970. 127 S. 9,60 F.

Taylor, Richard: Good and Evil. A new Direction. New York: The Macmillan Company 1970. 288 S. $ 6.95.

West, Charles: The Power to be Human. Toward a Secular Theology. New York: The Macmillan Company 1970. 224 S. $ 5.95.

Ward, Keith: Ethics and Christianity. London: George Allen & Unwin 1970. 288 S. 70 s.

Wegener, Charles, und Warner A. Wiek: Ethics, An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy, Chicago: The University of Chicago Press 1970. $ 8.00.

2. Anthropologie, Psychologie, Psychiatrie

Amoroso, Henri: Le monde hallucinant de la drogue, Paris: Presses de la Cite 1970. 22,50 F.

Bois, Joseph Samuel: Breeds of Men. Toward the Adulthood of Mankind. New York: Harper & Row 1970. $ 5.95.

Branden, Nathaniel: The Psychology of Self-Estecm. A new Concept of Man's Psychological Nature. Los Angelest Nash Publishing 1969. $ 7.95.

Dollard, lohn, u. a.: Frustation und Aggression. Weinheim: Verlag Beltz 1970. 227 S. 14,– DM.

Downing, A. B.: Euthanasia and the Right to Dearh, The Case for Voluntary Euthanasia, Los Angeles: Nash Publishing 1970. $ 2.45.

Haim, André: Les suicides d'adolescents. Paris: Payot 1969. 28,85 F.

Handler, Pbilip: Biology and rhe Future of Man. Oxford: University Press 1970. 936 S. $ 12.50.

Heckhausen, Heinz: Allgemeine Psychology in Experimenten. Göttingen: Verlag [dr Psychologie, Dr. C. J. Hogrefe 1970. 356 S. 39,- DM.

Herrmann, Theo: Lehrbuch der empirischen Persönlidikeitsforsdiung, Göttingen: Verlag für Psychologie, Dr. C. J. Hogrefe 1970. 468 S. 38,- DM.

Hurlock, Elizabeth Bergnar: Die Entwicklung des Kindes. Weinheim: Verlag Beltz 1970. IX, 651 S. 38,-DM.

Klein, Fréderic: Peut-on connäitre I'avenir? Genf: Editions Perret-Gentil1969. *450* S. .32,50 F.

Lyons, Catherine: Organ Transplants: The Moral Issues. Loridom SCM Press 1971. 192 S. 1.75 £.

Plé, Albert: Freud et la morale, Paris: Editions du Cerf 1969. 15,- F.

Riedel, Maximilian: Der Mensch und das Ganze. Die fatale Weltanschauung. Biographie und Probleme des heutigen Menschen. München: Institut für Ganzheitsforschung *1970.* 61 S. 9,80 DM.

Saul, Leon].: Trouw en ontrouw. Antwerpen: Uitgeverij Kosmos – Amsterdam Querido-Wetenschappelijke Uitgeverij 1969. 247 S. 18,90 hfl.

Sbields,]ames, und Iruing I. Gottesman (Hg.): Man, Mind, and Heredity. Seleeted Papers of Eliot Slater on Psychiatry and Generies. Baltimore: The John Hopkins Press 1970. 496 S. $ 15.00.

3. Gesellschaft und Soziologie

Bormann, Günther: Theorie und Praxis kirchlicher Organisation. Ein Beitrag zum Problem der Rückständigkeit sozialer Gruppen. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1970. 300 S. 22,- DM.

Cotgroue, Stepben Frederic, und Steven Box: Seienee, Industry and Soeiety. Studies in the Soeiology of Seienee. London: Allen & Unwin 1970. 211 S. 30 s,

Lüschen, Günther, und Eugen Lupri (Hg.): Soziologie der Familie. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1970.

Roubiczek, Paul: Ethieal Values in the Age of Seienee. Cambridge: Cambridge University Press 1969.318 S. 60 s.

4. Pädagogik

Dienelt, Karl: Pädagogische Anthropologie. Wien und München: österreichischer Bundesverlag 1970. 420 S. 48,80 DM.

Liegle, Ludwig: Familienerziehung und sozialer Wandel in der Sowjetunion. Heidelberg: Quelle & Meyer 1970. 200 S. Paperback 19,- DM, Ln. 22,-DM.

Stimpel, Hans-Martin: Schüler, Lehrerstudenten und Politik. Ein internationaler Vergleich. Teilt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 152 S. 9,80 DM.

Vogt, Hartmut,]ürgen Teumer, Harald Vockerodt und Günter Dannwolf: Schule und Betrieb in der DDR. Das Zusammenwirken bei der staatsbiirgerIidien Erziehung und polyredmischen Bildung. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik 1970. 160 S. 15,-DM.

5. Soziale Fragen

Ardrey, Robert: The Soeial Contract, A Personal Inquiry into ehe Evolutionary Sourees of ,Order and Disorder. New York: Verlag Atheneum 1970. $ 10.

Danckwerts, Lechner, Pfütze, Stiebitz: Die Sozialwissenschaften in der Strategie der Entwicklungspolitik. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1970. 175 S. 4,-DM.

Glass, David Victor, und René König (Hg.}: Soziale Schichtung und soziale Mobilität. 4. Aufl. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1970. 345 S. 23,-DM.

Hartwich, Hans-Hermanns Sozialstaatspostulat und gesellschaillicher status quo. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1970. 500 S. Studienausgabe kart. 24,- DM, Ln. 40,- DM.

Diesem Heft liegt ein Prospekt der Firma»Journalfranz., Würzburg, bei, den wir der besonderen Beachtung unserer Leser empfehlen.

Schrillleiter: Prof. Dr, W. *Schweitzer,* 4813 *Beibel bei Bielejeld, Betbelweg* 43 . *Buchbesprechungen: Frau D. ehr. Bourbeck, Bad Pyrmont, Bombergellee* Ha . *Bibliographie: Dr. H. Kühne, Gütersloh, Postfach 643*

Die »Zeitsdrrift für Evangelische Ethik« erscheint zweimonatlich . Preis je Heft im Abonnement 4,- DM; einzeln 4,50 DM. Sonderpreis für Studenten im Abonnement 3,50 DM . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
Gesamtherstellung: F. L. Wagener, Lemgo, Printed in Germany

Zum Thema: Bodenrecht, Städtebau. und Eigentumsordnung

Vorbemerkungen von Wolfgang Sdrweitzer

Die Beiträge von *L. Raiser* und *H.-B. Peter,* die in diesem Heft erscheinen, greifen ein Thema an, das nicht nur in der Bundesrepublik Deutschland sehr aktuell ist. Dabei geht es für die evangelische Ethik einerseits darum, daß ihre Grundaussagen nicht dazu mißbraucht werden, eine möglicherweise veraltete, korrekturbedürftige Ordnung zu verteidigen - andererseits muß es ihr darum gehen, auch in diesem Sachbereich »an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten« zu erinnern (Barmer Erklärung der Bekennenden Kirche 1934, 5. Satz).

Eigentum ist eine Rechtsinstitution: bestimmte Ansprüche von einzelnen und von Gruppen werden durch die jeweilige Form der Eigentumsordnung gerechtfertigt und geschützt - andere für Unrecht erklärt. Wer hier von zeitlosen Vorstellungen ausgeht, verbaut sich freilich den Zugang zur ethischen Problematik. Was als rechtmäßiges Eigentum gelten soll, wurde und wird in verschiedenen Kulturen und Kulturepochen verschieden definiert.

In bezug auf das Bodenrecht geht es bei uns heute vor allem um das Verhältnis zwischen der Individualfunktion des Eigentums und seiner Sozialfunktion: Eigentum steht nicht nur dem einzelnen zur Verfügung, sondern es muß im Dienste der Mitmenschen eingesetzt werden; hier muß - mit L. Raiser - von »Sozialpflichtigkeit« gesprochen werden. Die Frage, ob der einzelne die Sozialfunktion des Eigentums anerkennt oder nicht, kann nicht in sein Belieben gestellt werden. Es handelt sich um eine ethische Pflicht. Welche Folgerungen sind daraus für die Rechtsordnung abzuleiten?

Es liegt auf der Hand, daß zur Beantwortung dieser Frage ein Dialog zwischen Wirtschaftswissenschaftlern, Juristen und Theologen notwendig ist, und zwar sachgemäß in dieser Reihenfolge. Das Recht muß den Entwicklungen angepaßt werden, die im wirtschaftlichen Bereich stattgefunden haben; wird das unterlassen, so kann Recht zu Unrecht werden. Wo das geschieht, müssen Christen Alarm schlagen.

Sowohl *L. Raiser* als auch *H.-B. Peter* nehmen am Ende ihrer Beiträge den Dialog mit der Theologie auf, verweisen auch auf die einschlägige neuere Literatur; daher erübrigte sich ein besonderer theologischer Beitrag. Es dürfte aber sinnvoll sein, die ersten Sätze des *Artikels 14 des Grundgesetzes der Bundesrepublik* hier abzudrucken, auf die L. Raiser mehrfach Bezug nimmt. Sie lauten:

»(1) Das Eigentum und das Erbrecht werden gewährleistet. Inhalt und Schranken werden durch Gesetz bestimmt.

(2) Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen.

(3) Eine Enteignung ist nur zum Wohle der Allgemeinheit zulässig. Sie darf nur durch Gesetz oder auf Grund eines Gesetzes erfolgen, das Art und Ausmaß der Entschädigung regelt ...«

Bodenrechtsreform und Raumplanung

VolkswirtschafHiche und sozialethische Erwägungen unter besonderer Berücksichtigung der Diskussionen in der Schweiz

VON HANS-BALZ PETER

Seit mehreren Jahren wird in der Schweiz eine intensive Auseinandersetzung über die Bodenpolitik geführt, in deren Zentrum zunächst eine Ergänzung der schweizerischen Bundesverfassung stand. Die Diskussion ist zumindest in der öffentlichkeit vorübergehend in den Hintergrund getreten, nachdem im Herbst 1969 nach langem Ringen ein bodenrechtlicher Verfassungszusatz in der Volksabstimmung angenommen wurde; sie wird aber wieder aktuell werden, sobald die Vorarbeiten für die Ausführungsgesetzgebung abgeschlossen sind und der Entwurf eines Raumplanungsgesetzes in die parlamentarische Debatte kommt.

1.

Die von der Sache her wesentlich wirtschaftspolitische Problematik wurde in Presse und öffentlichkeit schon früh nicht so sehr unter diesem als unter rechtlichem und ideologischem Aspekt behandelt, einerseits, weil sich die bodenpolitischen und planerischen Vorschläge nur über eine Revision des Bodenrechts verwirklichen lassen, andererseits, weil sich die Repräsentanten der vorherrschenden Auffassung über das Eigentum, die man mit *o, Nell-Breuning* eher als »jakobinisch, überspitzt liberalistisch« denn als liberal bezeichnen möchte', durch diese Vorschläge herausgefordert fühlten und in der Folge vehement verteidigten.

Diese Konstellation war der sachlichen Erörterung der tatsächlich besorgniserregenden Entwicklung am Bodenmarkt nicht eben förderlich und hat die kühle Suche nach einer allseitig verantwortlichen Lösung erschwert und verzögert.

In dieser eher von Emotionen als von fundierter Argumentation geprägten Situation versuchte die Kirche, einen Beitrag zur Versachlichung der Diskussion zu leisten; denn es wäre nicht zu verantworten gewesen, wenn sich zwischen Planungsbefürwortern und -gegnern auf Grund gegenseitigen Mißtrauens und Verdächtigungen ein politisches Patt ergeben hätte, wie einige Zeit zu befürchten war, und so eine Lösung der Bodenprobleme verhindert worden wäre.

Der Schweizerische Evangelische Kirchenbund bestellte daher eine unabhängige Studienkommission, bestehend aus Theologen, Juristen, ökonomen und Planungsfachleuten verschiedener politischer Richtungen; sie sollte die hängigen Fragen zuhanden der Öffentlichkeit klären. Meines Wissens befaßte sich der Kirchenbund zum erstenmal in seiner Geschichte mit einer aktuellen wirtschaftspolitischen Thematik. Leider konnte diese Kommis-

1. *Oswald von Nell-Breuning:* Das Bundesbaugesetz und die Probleme einer sozialen Bodenordnung, in: Die neue Ordnung, 21. Jg., 1967, S. 444; leicht verändert abgedr, in: *Edgar Nawroth* (Hg.): Raum und Gesellschaft morgen, Köln 1969, S. 139.

sion ihre Arbeit erst relativ spät aufnehmen-, so daß die von ihr herausgegebene Dokumentation" nur zum Teil eine ihrer Hauptaufgaben erfüllen konnte, nämlich »... 'einen Beitrag zur allgemeinen Bewußtseinsbildung und zur Klärung und Stärkung der Verantwortung in der Bodenreditsdiskussion zu Ieisten-ö.

Zunächst galt es, eine sorgfältige sozialethische Grundlage zu erarbeiten, dann einen überblick. auf die ökonomischen, rechtlichen und planerisdien Probleme im Zusammenhang mit der Bodenpolitik zu gewinnen, um schließlich die gesetzgeberische Arbeit kritisch begleiten zu können. In den folgenden Ausführungen soll vor allem anhand der erwähnten Dokumentation, für deren Beiträge außer der Einführung und den Schlußthesen die einzelnen Bearbeiter verantwortlich zeichnen, den Problemen der Bodenpolitik und der Bodenrechtsreform nachgegangen werden>.

H. DER POLITISCHE WEG ZUR BODENRECHTSREVISION

Die eingangs erwähnte bodenpolitische Auseinandersetzung wurde im Jahre 1963 ausgelöst durch eine Volksinitiatives, die von der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz gemeinsam mit dem Schweizerischen Gewerkschaftsbund in die Wege geleitet wurde. Die Sozialdemokratische Partei entschloß sich zu diesem Schritt, nachdem die Bodenpreiserhöhungen schon längere Zeit zum Teil erschreckende Ausmaße angenommen hatten und trotzdem verschiedene parlamentarische Vorstöße zur Bodenpolitik (der erste 1956) fruchtlos geblieben waren. Der einzige Erfolg dieser Unternehmungen, die meist auf direkte Maßnahmen gegen die Bodenspekulation zielten, war die Einberufung einer Studienkommission durch den Bundesrat, deren Bericht und Vorschläge aber ungenutzt blieben.

Der Titel des sozialdemokratischen Volksbegehrens »Initiative gegen die Bodenspekulation«? knüpfte zwar an das an, was die Sozialdemokraten auf diesem Gebiet unternom-

---

2. Will die Kirche bei großen gesellschaftspolitischen Fragen der Zukunft wieder in ähnlicher Weise ihren Dienst leisten – was trotz grundsätzlicher Kritik, auf die sie dabei stößt, ein legitimes und sinnvolles Anliegen ist –, so sollte die Studienarbeit möglichst früh einsetzen, damit der Meinungsbildungsprozeß von Anfang an begleitet werden kann.
3. Neues Recht für unseren Boden. Dokumentation einer Studienkommission des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (Polis 39), Zürich 1969.
4. Kommissionspräsident F. *Tschudi,* a.a.O. (3) S. 5.
S. Für weitere Ausführungen vgl. meine Dokumentation: Die Bodenfrage, Zur sozialdemokratisch-gewerkschaftlichen Initiative gegen die Bodenspekulation und zur Diskussion der schweizerischen Bodenpolitik (Vervielfältigung: Institut für Sozialethik der Universität Zürich), Zürich 1967.
6. Die Volksinitiative ist ein verfassungsmäßiges Mittel, mit dem 50000 Stimmbürger eine partielle (oder totale) Verfassungsrevision verlangen können. Wird sie in Form eines formulierten Entwurfs eingereicht, so hat zunächst das Parlament dazu Stellung zu nehmen. Schließlich muß die Initiative dem Volk zur Abstimmung vorgelegt werden, wobei es zur Annahme einer Mehrheit von Volk und Ständen (Kantonen) bedarf.
7. Zu Ziel und Inhalt der Initiative vgl. *Mascha Oettli:* Die Initiative der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz und des Schweizerischen Gewerkschaftsbundes, in: Der Vertrauensmann (Hg.: SPS), März 1963, S. 1 ff.; *Waldemar Jucker:* Unsere Bodeninitiative, in: Gewerkschaftliche Rundschau, 55. Jg. 1963, S. 65 ff.; und: Bericht des Bundesrates an die Bundesversammlung über ein Volksbegehren gegen die Bodenspekulation (vom 31. Mai 1966).

men hatten, und mag auch aus taktischen Erwägungen hinsichtlich des Abstimmungskampfes gewählt worden sein, ist aber, gemessen am Inhalt der Initiative, viel zu eng; das Ziel war, den Bund vor allem in drei Richtungen für eine aktive Bodenpolitik zu verpflichten:

a) Verhinderung einer ungerechtfertigten Bodenpreissteigerung,
b) Verhütung von Wohungsnot und
c) Förderung der Landes-, Regional- und Ortsplanung.

Für alle drei Ziele sah die Initiative keine eigentliche Planungskompetenz vor, auch hätte sie keine eindeutige Grundlage für Zonenordnungen gebracht. Sie sprach im Zusammenhang mit der Raumplanung nur von »Förderung«, worunter man kaum mehr als finanzielle Unterstützung verstehen kann. Versagte die Initiative dem Bund einerseits das Recht, Planungsnormen zu setzen und damit ein ganzheitliches Leitbild für die Raumplanung zu entwerfen, so gab sie ihm (sowie den Kantonen und indirekt den Gemeinden) andererseits mit dem gesetzlichen Vorkaufsrecht und dem erweiterten Enteignungsrecht zwei direkte Planungsinstrumente in die Hand. Ob diese - bei der fehlenden Gesamtkonzeption - richtig hätten angewandt werden können, bleibt eine offene Frage. Vor allem diese beiden Mittel und der Umstand, daß in der Initiative die Entschädigungsfrage nicht geklärt war", weckte eine vehemente Opposition. Jedermann betonte seine Übereinstimmung mit den Zielen der Initiative", doch scheinen viele aufgrund der vorgeschlagenen Mittel angeblich gefürchtet zu haben, den Sozialdemokraten gehe es nicht so sehr um diese erklärten Ziele als vielmehr um eine schleichende Sozialisierung des gesamten Bodens'P. Es lag in der Art dieser Kritik, daß sie das Instrumentarium des Vorkaufsrechtes und des erweiterten Enteignungsrechts kaum auf seine wirtschaftspolitische Tauglichkeit hin untersuchte, dafür aber um so mehr seine Gefährdung bezüglich der bestehenden Eigentumsordnung, der liberalen Wirtschaftsordnung, ja der freiheitlichen Lebensweise überhaupt in dunkelsten Tönen ausmalte.

Ungefähr zur gleichen Zeit, als die Initiative den Bundesbehörden überreicht wurde, reaktivierte die Regierung ihre erwähnte Studienkommission, die sie zusätzlich mit der Behandlung der von der Initiative aufgeworfenen Fragen beauftragte. Aufgrund des unveröffentlichten Berichtes dieser Kommission verfaßte die Regierung einen ersten Gegenentwurf zum Volksbegehren, der jedoch im vorparlamentarischen Vernehmlassungsverfahren von allen Wirtschaftsverbänden und Parteien abgelehnt wurde. Auch ein zweiter Gegenentwurf wurde, wiederum aus gegensätzlichen Motiven, abgelehnt, woraus der Bundesrat den Schluß zog, daß der »Kreis der Fragen heute weder wissensdiafllich noch inhaltlich geklärt und in den Auswirkungen so übersehbar sei, daß wir fristgerecht ... eine ausgereifte Verfassungsänderung vorlegen möchten«[11]. So kam das sozialdemokratische Volksbegehren, nachdem es von Regierung und Parlament negativ beurteilt wurde, im Juli 1967 zur Volksabstimmung, bei der es von einer großen Mehrheit abgelehnt wurde.

Schon vorher jedoch hatte der Bundesrat - gemäß seinem Versprechen, die Bodenfrage

8. Alles Nähere hätte, laut Initiative, durch ein Ausführungsgesetz bestimmt werden sollen.
9. Dies betonte auch der Bundesrat in seinem Bericht (7), S. 11.
10. Vgl. dazu etwa *Rudolf Rohr:* Der Boden - ein Problem und seine Lösung (Hg. Redressement National), 2. Aufl., Zürich 1966, S. 78/f.
11. Bericht ... (7), S. 26.

nicht ruhen zu lassen - eine Expertenkommission ernannt, die er mit der Formulierung eines neuen Entwurfes für die Verfassungsergänzung beauftragte. Dieser Entwurf wurde am 1. März 1967 veröffentlicht, also rund vier Monate vor der Volksabstimmung über die sozialdemokratische Initiative, was diese viele Stimmen gekostet haben darf. Im August des gleichen Jahres legte der Bundesrat dem Parlament einen neuen Bericht vor!2 und beantragte, zwei neue Artikel in die Verfassung aufzunehmen. Nach langwierigen parlamentarischen Beratungen konnten sich die beiden Kammern auf eine gemeinsame Formulierung einigen. Am 14. September 1969 schließlich wurde durch die Volksabstimmung die vorgeschlagene Ergänzung der Bundesverfassung beschlossen.

Der erste dieser Artikel gewährleistet das Eigenturn und definiert die Voraussetzungen der Enteignung im bisherigen Rahmen (gesetzliche Grundlage, öffentliches Interesse und volle Entschädigung). Formell wird damit eine Lücke der Bundesverfassung geschlossen, materiell bringt dieser Artikel jedoch nichts Neues, da er der ständigen Rechtsprechung des Bundesgerichtes entspricht. Der zweite Verfassungsartikel ist als vorläufiges Ergebnis der jahrelangen Diskussion um die Bodenpolitik aufzufassen und stellt eine indirekte und späte Frucht der sozialdemokratischen Bemühungen um eine aktive Bodenpolitik dar. Er befugt den Bund, gesetzliche Grundsätze »für eine durch die Kantone zu schaffende, der zweckmäßigen Nutzung des Bodens und der geordneten Besiedelung des Landes dienende Raumplanung« aufzustellen'>. In der parlamentarischen Debatte wurde die ursprünglich vorgesehene ausdrückliche Erwähnung der Zonenordnungen fallengelassen, doch ist die nötige Bundeskompetenz im oben zitierten Grundsatzartikel implizit gegeben. In den weiteren Absätzen dieses Artikels wird den immer wieder vorgebrachten föderalistischen Bedenken und den Erfordernissen der Landes-, Regional- und Ortsplanung Rechnung getragen.

Vor allem mit Art. 22 quater wurde wohl das Optimum des politisch zur Zeit Möglichen erreicht. Als Schwäche der getroffenen Lösung erscheint mir der Verzicht auf die Gewährung direkter Planungsmittel. wie sie in der sozialdemokratischen Initiative vorgesehen waren; besonders nützlich hätte ein sogenanntes -spezielles Vorkaufsrecht-!" für die Erfüllung der öffentlichen Aufgaben der Gemeinden und Kantone sein können. Trotzdem bietet diese Verfassungsbestimmung eine brauchbare Grundlage für ein Rahmengesetz über die Raumplanung, dessen Kernstück die gesamtschweizerisch einzuführende Landwirtschaftszone sein wird.

Zur Zeit arbeitet eine vom Bundesrat eingesetzte Kommission einen Gesetzesentwurf aus, der die rechtlich-organisatorische Seite der Raumplanung betrifft!4a, während eine zweite Kommission in Zusammenarbeit mit Hochschul-Instituten die Aufgabe hat, ein

---

12. Beriehr des Bundesrates an die Bundesversammlung über die Ergänzung der Bundesverfassung durch die Artikel 22ter und 22quater (Verfassungsrechtliche Ordnung des Bodenrechts). Vom 15. August 1967.
13. Art. 22quater, Abs, 1 BV.
14. Vorkaufsrecht nur für bestimmte Grundstücke, die nach einem rechtsgültigen Plan für öffentliche Zwecke vorgesehen sind.
14a. Inzwischen hat die Expertenkommission *Schürmann* diesen Entwurf fertiggestellt und dem Bundesrat übergeben. Dieser wird dazu Stellung nehmen und ihn in Kürze den Wirtschaftsverbänden und den politischen Parteien zur Vernehmlassung unterbreiten.

Leitbild oder ein Gesamtkonzept der schweizerischen Raumplanung zu entwerfen. Die kirchliche Studienkommission orientiert sich laufend über diese Arbeiten und wird ihre Tätigkeit intensivieren, sobald die Entwürfe ins Stadium der parlamentarischen Beratung getreten sind.

III. WIRTSCHAFTSPOLITISCHE ASPEKTE DER BODENFRAGE

Ausgangspunkt für jede Stellungnahme zu wirtschaftspolitischen Fragen sollte eine ökonomische Analyse sein; dies gilt m. E. auch für die Sozialethik. Gewiß ist diese Analyse für eine verantwortliche Stellungnahme nicht hinreichend, deshalb aber nicht weniger notwendig. Für den wirtschaftspolitischen Entscheid sind die Ergebnisse dieser Analyse wie auch ihre Methode kritisch zu prüfen und durch metaökonomische Aspekte zu ergänzen. Deshalb soll den sozialethischen Erwägungen die Erläuterung einiger grundlegender ökonomischer Zusammenhänge vorangestellt werden.

Die sogenannte Bodenfrage kristallisiert sich in den raschen Preissteigerungen der letzten 20 Jahre (besonders für Grundstücke in städtischen Regionen), verbunden mit verschiedenen schädlichen Auswirkungen in sozialer und wirtschaftlicher Hinsicht. Die Preiserhöhungen erreichten oft ein Ausmaß, für das man keine richtige Erklärung fand und die darum als ungerechtfertigt empfunden wurden. Zuverlässige Statistiken fehlen weitgehend; die üblichen Angaben über die Durchschnittspreise gehandelrer Grundstücke sind nur beschränkt aussagekräftig und unterschätzen die Preissteigerung methodisch. Es ist jedoch unbestritten, daß die Steigerung der Bodenpreise in den 50er und 60er Jahren mindestens drei- bis viermal (in einzelnen Regionen lOmal) größer gewesen ist als die des allgemeinen Preisniveaus. Der nach einer zuverlässigen Methode errechnete Index von Vieli[15] zeigt für die Agglomeration Zürich eine Erhöhung der Grundstückpreise von 1950 bis 1964 auf das 17fache, die jährlichen Preissteigerungsraten schwanken zwischen 20 und 50%.

Damit die Ursachen dieser enormen Erhöhung der Bodenpreise geklärt werden können, müssen einige theoretische Zusammenhänge des wirtschaftlichen Gutes *Boden* im Hinblick auf die Bodenpreisbildung aufgearbeitet werden. In der ökonomischen Literatur, auch in den Lehrbüchern, findet man nur sehr spärliche Hinweise.

1. Theorie der Bodenpreisbildung. a) Im theoretischen Modell der vollständigen Konkurrenz reguliert der Bodenpreis sowohl die Zuteilung des Bodens auf die verschiedenen Verwendungsarten wie auch, in Verbindung mit den vorgegebenen Eigentumsverhältnissen, die Verteilung des Bodenertrages (der Grundrente) und des Bodenwertzuwachses. Der Bodenpreis bestimmt aber nicht einseitig die Nachfrage, sondern ist selbst abhängig von Angebot und Nachfrage; Bodenpreis, Angebot und Nachfrage stehen somit in einem wechselseitigen, funktionalen Zusammenhang. Entscheidend für die Preisbildung sind auch am Bodenmarkt die Bestimmungsfaktoren von Angebot und Nachfrage.

Für das *Angebot* gilt zunächst die bekannte Feststellung, der Boden sei ein nicht ver-

15. *Marcel Vieli:* Ein Regressionsindex der Bodenpreisveränderung (Diss. oec.), Zürcher Volkswirtschaftliche Forschungen, N. F., Bd. 11, Zürich 1967, bes. S. 55.

mehrbares Gut; das Bodenangebot ist demzufolge konstant und bezüglich Preisänderungen vollkommen unelastisch. Voraussetzung dieser Aussage ist, daß man den Boden als homogenes Gut in einem geschlossenen Markt betrachtet; für die theoretische Klärung läßt sich diese enge Annahme rechtfertigen.

Unter der *Nachfrage* muß - entsprechend der Definition des Angebots als vorhandenen Boden - aller Boden verstanden werden, der nicht effektiv am Markt zum Verkauf angeboten wird>, Marktwirksame Nachfrage ist dann nicht nur die sogenannte Neunachfrage, sondern ebenso das als »Eigennachfrage« bezeichnete Zurückhalten des Bodens, das Besitzen, das spekulative Zuwarten mit dem Verkauf, kurz, das sogenannte Horten. Aus dieser Angebot/Nachfrage-Darstellung geht deutlich hervor, daß zusätzliches Horten (aus spekulativen oder anderen Gründen) gleich preiserhöhend wirkt, wie zum Beispiel zusätzliche Nachfrage nach Land für Bauzwecke.

b) Welche Faktoren bestimmen nun die Bodennachfrage? Zunächst läßt sich feststellen, daß Boden »an sich« wertlos ist; erst dadurch, daß er einen Ertrag (oder allgemeiner: einen Nutzen) abwirfl, sei es als Produktions- oder Konsumgut, wird er, bei gegebenem Angebot, knapp und damit zu einem wirtschaftlichen Gut. Der Wert des Bodens bestimmt sich also nach dem Ertrag, der von seiner Nutzung erwartet werden kann. Die Nachfrage nach Boden ist deshalb eine von den erwarteten Grundrenten abgeleitete Nachfrage; je nach den Vorstellungen über den zukünftigen Bodenertrag wird der Maximalpreis des Käufers vom Minimalpreis des Verkäufers verschieden sein. Mathematisch ausgedrückt wird der Bodenpreis durch Diskontierung der erwarteten Bodenrenten berechnet!", Es gelten folgende Beziehungen: Je höher die Erwartungen über die zukünftigen Grundrenten, desto höher der Bodenpreis (und umgekehrt), und: je tiefer der Zinssatz, desto höher der Bodenpreis (und umgekehrt).

Der *Zinssatz* wird bestimmt im Rahmen der allgmeinen Wirtschaflspolitik. In unserem Zusammenhang wird deutlich, daß die Zinspolitik einen sehr starken Einfluß auf die Gestaltung der Bodenpreise hat[18]. Eine Politik des niedrigen Zinses, wie sie vor allem in der Schweiz lange (und zum Teil auch heute noch) verfolgt wurde, ermuntert die Nachfrage nach Boden und treibt die Preise in die Höhe.

Die *Ertragserwartungen* hängen von der geplanten Nutzungsart und von der Einschätzung der zukünftigen Wirtsmaflsentwicklung ab. Je nach Lage, Beschaffenheit und

---

16. Ich greife damit auf die von *Wicksteed* in die Theorie eingeführte Darstellung von Angebot und Nachfrage zurück (»reversed supply curve«),

17. Bodenwert $B = \frac{g}{i}$, die Formel einer »ewigen« Rente, wobei g für die (konstante) jährliche Grundrente und i für den Diskontierungszinsfuß (entspricht annähernd dem langfristigen Darlehenszinssatz) steht.

18. Eine interessante Erweiterung dieser Theorie der Bodenpreisbildung bringt *Niehans.* An Stelle von konstanten nimmt er jährlich wachsende Grundrenten an, was realistischer ist. Einerseits ergibt sich daraus eine Erhöhung des Bodenpreises ; anderseits erweist sich der Bodenpreis unter dieser Annahme als noch zinselastischer. Liegt die Wachstumsrate der Grundrente über dem Zinssatz, so läßt sich theoretisch keine obere Preisgrenze mehr bestimmen; verhält es sich umgekehrt, so genügt schon eine geringe Erhöhung des Zinssatzes zur Beruhigung der Bodenpreise. Vgl. *jürg Niehans:* Eine vernachlässigte Beziehung zwischen Bodenpreis, Wirtschaftswachstum und Kapitalzins, in: Schweiz. Z. f. Volkswirtschaft und Statistik, 102. Jg., 1966, S. 195 ff.

Größe kann ein Grundstück in verschiedener Weise genutzt werden, jeder Nutzungsart entspricht eine andere Grundrente, folglich auch ein anderer Bodenpreis.

c) Wir müssen nun die Annahme eines homogenen Bodenmarktes, die bis jetzt weitergeholfen hat, modifizieren. Streng genommen stellt jedes Grundstück anhand seiner Lage, Größe und/oder Bodenqualität eine Individualität dar; meist bilden aber mehrere Grundstücke mit vergleichbarer Nutzungsart eine Gruppe, die wir als Teilmarkt bezeichnen'". Es genügt darum, den Bodenmarkt einer Region entsprechend den verschiedenen Formen der Nutzung (Landwirtschaft, Wohnbau, Industrie, Dienstleistungen etc.) in einige Teilmärkte aufzugliedern. Innerhalb derer weichen die erwarteten Grundrenten nicht weit voneinander ab, und die Bodenpreise werden von ähnlichen Bestimmungsfaktoren abgeleitet. Diese Teilmärkte sind nicht geschlossen, sondern offen und teilweise interdependent. Die Annahme eines starren Angebots, die wir für die Gesamtheit des Bodens einer Region (oder eines Landes) getroffen haben, triffi hier nicht mehr zu; das Bodenangebot kann aus dem einen Teilmarkt (meist aus dem mit niedriger Nutzung) in einen anderen (meist mit höherer Nutzung) verschoben werden. Das Bodenangebot der Teilmärkte wird somit variabel, wobei das Angebot des einen Teilmarktes nur auf Kosten des Angebots eines anderen erhöht werden kann und die Summe der Angebote konstant bleiben muß.

Der übergang eines Grundstücks in einen anderen Teilmarkt kann mit Hilfe der Kreuzpreiselastizität, die üblicherweise für die Nachfrage nach substitutiven Produkten definiert wird-", erklärt werden. Das Angebot auf dem Teilmarkt A ist nicht nur eine Funktion des Preises auf dem Markt A (und damit der Nachfrage *A),* sondern zudem eine Funktion des Preises auf dem Teilmarkt B. Steigt der Preis aufgrund einer Verschiebung der Nachfrage auf dem Markt B, so wird es für einen Teil des Angebots A lohnend, auf Markt B überzuwechseln. Dadurch wird möglicherweise der Preis auf Markt B etwas gedämpft, gleichzeitig aber bewirkt dieser Wechsel eine Verknappung des Angebots auf dem Teilmarkt A und in der Folge, obwohl sich die Nachfrage A überhaupt nicht geändert hat, eine Preiserhöhung auf diesem Markt. Die Interdependenz zwischen den Teilmärkten ist vor allem in Richtung Markt mit höherer Nutzung ausgeprägt und *die* Kreuzpreiselastizität des Bodenangebots (absolut) entsprechend groß. - Im Zusammenhang mit dem Mietpreisproblem werde ich nochmals auf diese Zusammenhänge zurückkommen.

Festzuhalten ist hier, daß durch Zonenplanungen die verschiedenen Teilmärkte geschlossen und damit die Verschiebungen des Bodenangebots zwischen den Teilmärkten weitgehend verhindert werden könnten. Die Preisbildung auf diesen Teilmärkten würde sich dann allein entsprechend der internen Angebots-/Nachfragekonstellation gestalten. Auf diese Weise wäre es möglich, übermäßige Bodenpreissteigerungen wenigstens von denjenigen Bodenteilmärkten mit relativ geringen und konstanten Grundrenten abzuhalten. Zu denken ist hier besonders an die Landwirtschaft, die im Verhältnis zur Produkti-

19. In der Unterscheidung verschiedener Teilmärkte für den Boden liegt der ökonomische Ansatzpunkt für die Zonenplanung.

20. Vgl. *Erich Schneider:* Einführung in die Wirtschaftstheorie, H. Teil, 7., verb. Aufl., Tübingen 1961, S. 31 f. - Die Kreuzpreiselastizität des Angebots definiere ich analog als Verhältnis zwischen der relativen Änderung des mengenmäßigen Angebots eines Gutes (Boden auf Teilmarkt A) und der sie bewirkenden relativen Änderung des Preises eines andern Gutes (Boden auf Teilmarkt B).

vität ganz unverhältnismäßig hohe Bodenpreise tragen muß. Die Einführung der Landwirtschaftszone ist aus diesen Gründen ein vordringliches Postulat der Raumplanung-".

Mit der Kreuzpreisabhängigkeit des Bodenangebots auf den Teilmärkten haben wir das Phänomen theoretisch in den Griff bekommen, wonach landwirtschaftlich genutzter Boden etwa am Rande städtischer Ballungszentren plötzlich zu Bauerwartungs- bzw. Bauland wird. Für diese Grundstücke klaffen dann die Ertragserwartungen (einerseits aus landwirtschaftlicher, anderseits zum Beispiel aus industrieller Nutzung) weit auseinander; hier liegt denn auch das Feld der bekannten abrupten Preiserhöhungen. Bei nur mikro-ökonomischer, partieller Betrachtung kann man vermuten, daß der Preismechanismus auch in diesen Fällen des Nutzungswechsels die Zuteilung des Bodens noch richtig regelt; diese Beurteilung kann jedoch unter makro-ökonomischen oder siedlungspolitischen Aspekten nicht bestätigt werden. Einerseits sind in der Grundrente, von der die Nachfrage abgeleitet ist, die Sozialkosten. die von der geplanten Nutzung verursacht werden, nicht berücksichtigt. Anderseits kann die Bodenzuteilung volkswirtschaftlich unerwünscht sein, wenn der Preis der geplanten Nutzung, der die erwartete Grundrente und damit die Nachfrage nach Boden bestimmt, sich nicht aus einer Wettbewerbs-, sondern aus einer monopolistisch geprägten Situation ergibt, das heißt, wenn die Bodennutzungsentscheidung nicht unter vollen Wettbewerbsbedingungen zustande kommts-. Jedenfalls vollzieht sich die konkrete Festlegung des Bodenpreises und die Verteilung des Bodenwertzuwachses bei Nutzungsänderung nicht mehr über einen Marktentscheid. Wo der Preis innerhalb der Spanne vom Minimalpreis des Verkäufers zum Maximalpreis des Käufers liegen wird, kann die Wirtschaftstheorie nicht beantworten. Er wird hier zum Verhandlungsgegenstand, wobei der überlegene Marktpartner den größeren Teil gewinnt.

d) An dieser Stelle muß an die frühere Bemerkung erinnert werden, jedes Stück Boden stelle eine Individualität dar, und in diesem Sinne sei jeder Bodenbesitzer ein Monopolist. Dies ist vor allem hinsichtlich der Lage des Bodens wichtig. Wie ein bestimmtes Grundstück, so ist oft auch die Nachfrage standortgebunden. Bei örtlich starker Nachfrage, etwa in Wachstumsgebieten, entsteht darum eine ausgeprägte Situationsknappheit, da an dieser begrenzten Lage das Bodenangebot tatsächlich unvermehrbar ist. Die Marktstellung des Anbieters rückt dann sehr in die Nähe eines Monopols.

Gerade für die Erfüllung öffentlicher Aufgaben, wie Bau von Straßen, Schulhäusern, Spitälern etc., wird nicht Boden schlechthin, sondern Boden an bestimmten Standorten benötigt. Die staatliche Bodennachfrage ist in diesen Fällen völlig preisunelastisch. **In** der Folge ist der Preisforderung des Anbieters theoretisch keine Obergrenze mehr gesetzt, der Staat hätte nur noch die Wahl zwischen Annahme des Angebots oder Ablehnung. Hier

---

21. Vgl, zu den Fragen Landwirtschaft und Raumplanung *Jakob Nußbaumer:* Bodenrechtliche Thesen aus bäuerlicher Sicht, in: Neues Recht .., (3), S. 69ff.; *Rüdiger Göb:* Raumordnungspolitik für oder gegen die Landwirtschaft?, in: Die neue Ordnung, Jg. 23, 1969, S. 295 ff., ebenfalls in *E. Nawroth* (1), S. 89 ff.
22. Eine kurze übersicht zu diesen Fragen gibt *Vlrich Pfeiffer:* Überlegungen zur Theorie der Steuerung der Bodennutzung, in: *Folker Schreiber* (Hg.): Bodenordnung? Vorschläge zur Verbesserung der Sozial funktion des Bodeneigentums, Stuttgart und Bern 1969, S. 29ff.; vgl. dazu auch *Hans Möller:* Der Boden in der politischen ökonomie (Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der J.-W.-Goethe-Universität Frankfurt a. M., Bd. 6, Jg. 1967, Nr. 1), Wiesbaden 1967, bes, S. 17 f.

vermutlich liegt der Ursprung des staatlichen Exprcpriationsrechres-t: weil eine marktwirtschaftliche Preisbildung nicht mehr stattfinden kann, muß der Preis durch einen Eingriff des Staates festgelegt werden.

Nicht nur in diesem Extremfall sind planwirtschaftliche Maßnahmen des Staates angezeigt. Die ökonomische Analyse hat ergeben, daß eine marktwirtschaftliche Preisbildung auf dem Bodenmarkt aufgrund der Besonderheit dieses Gutes und seines Marktverhaltens grundsätzlich nur sehr unvollkommen ist[24]. Vor allem die fehlende Mobilität des Bodens bzw. der Nachfrage und seine Fähigkeit, verschieden genutzt zu werden und damit unterschiedliche Grundrenten einzutragen, sind die Gründe, weshalb der »Freie Markt- keine Tendenz zum Idealtypus der vollkommenen Konkurrenz hat. Die Bodenmärkte sind gegenseitig weder ganz interdependent noch völlig abgeschlossen, woraus sich dauernde Marktspannungen ergeben. Darüber hinaus werden vielfach die Preise für Güter, die unter anderem mittels Bodenverwendung produziert werden, nicht unter wirklichen Wettbewerbsbedingungen bestimmt; solche monopolistischen oder oligopolistischen Marktverhältnisse wirken, dem Prinzip der abgeleiteten Nachfrage nach Bodennutzungen entsprechend, auf den Bodenmarkt zurück, wo sie die Preisbildung um so stärker prägen, je geringer der Anteil des Bodens an den Produktionskosten dieser Güter ist. Schließlich verzerren verschiedene wirtschaftspolitische Maßnahmen des Staates den Bodenmarkt zusätzlich. Nur in Stichworten kann ich hier auf die Steuerprivilegierung des Bodenbesitzes und auf den Agrarprotektionismus[25] hinweisen.

Nach diesen theoretischen Erörterungen wenden wir uns nun einigen Auswirkungen und den praktischen Ursachen der Preissteigerung zu.

2. Auswirkungen der Bodenpreissteigerung. Die Auswirkungen der Bodenpreissteigerung sind weitgehend bekannt[25a]. Hier sollen deshalb nur zwei Probleme erwähnt werden, die wirtschaftspolitisch wie gesellschaftspolitisch gleichermaßen bedeutsam sind.

a) Bedenkliche Folgen der ungebändigten Erhöhung der Bodenpreise sind neben der allgemeinen »Kommerzialisierung- des Bodens die Zusammenballung des Bodeneigentums in den Händen von immer weniger Menschen und damit verbunden die Entpersönlichung des Grundeigenrumsw: damit ist die Erscheinung gemeint, daß Bodeneigentum und Bodennutzung immer mehr auseinanderklaffen und daß der Grundbesitz von anonymen Eigentümern wie Versicherungen und Pensionskassen, Banken und Immobi-

---

23. S. *Hans Würgler:* Bodenfrage und Marktwirtschaft (Antrittsvorlesung an der ETH Zürich am 25. 6. 1966), NZZ Nm. 2854 und 2867, beide vom 29. 6. 1966.

24. Einen wichtigen »Einwand gegen eine unkritische übertragung des Marktmodells auf den Bodenmarkt«, der aus der Tatsache resultiert, »daß Grundstücke ewig nutzbare Güter sind, deren Wert sich dauernd ändert, wodurch die Kontrollfunktion des Marktes außer Kraft gesetzt wird«, bringt *Pfeiffer:* überlegungen ... (22), S. 33.

25. In der Agrarpolitik ist bekannt, daß häufig Subventionen für die Landwirtschaft nicht einer Verbesserung der Produktions- und Einkommensgrundlage zugute kommen, sondern wie zukünftige Erträge kapitalisiert werden und sich lediglich in höheren Pachtzinsen und Bodenpreisen niederschlagen.

25a. Wesentliche Punkte erwähnt *Werner Hofmann:* Bodeneigentum und Gesellschaft – Theorie und Wirklichkeit, in: *Folker Schreiber* (22), S. 13 ff.

26. Diese Fragen behandelt *Arthur Meier-Hayoz:* Juristische Gesichtspunkte, in: Neues Recht ... (3), S. 46 ff.

lienfonds sowie Großunternehmungen zu Lasten des persönlichkeitsbezogenen Bodeneigentums immer mehr zunimmt.

b) Im allgemeinen wird angenommen, daß hohe Bodenpreise auf die Mietpreise überwälzt werden. Die traditionelle ökonomie hat diese überwälzung bislang meist bestritten mit dem Hinweis, daß nicht der Bodenpreis die Mietpreise, sondern umgekehrt die Mietpreise die Grundrente und damit den Bodenpreis bestimme", Diese Argurnenation hält sich an das für den Boden als Gesamtheit beschriebene Prinzip der Preisbildung; es ist aber gefährlich, ja falsch, dieses allgemeine Prinzip auf jeden Teilmarkt, hier für den Wohnungsbau, ohne Rücksicht auf die übrigen Teilmärkte anzuwenden.

Zuvor habe ich gezeigt, daß die Teilmärkte für die verschiedenen Nutzungen zwar getrennt, jedoch nicht völlig voneinander abgeschlossen, sondern teilweise interdependent sind. Tatsächlich ist in unserem Falle das Bodenangebot für Wohnbauzwecke nicht unempfindlich gegenüber den Bodenpreisen zum Beispiel für Büro- und Geschäflshauser-s, steigt auf diesem Teilmarkt der Bodenpreis infolge einer Nachfrageerhöhung, so wird dadurch eine Verlagerung des Bodenangebots von jenem für Wohnungsbau auf den Teilmarkt Büro- und Geschäftshäuser bewirkt-". Auf dem Teilmarkt Wohnungsbau werden folglich die Bodenpreise steigen, ohne daß sich die Nachfrage nach Wohnungen verändert hätte; die erhöhten Preise für Wohnbauland lassen sich nicht (nach dem Prinzip der abgeleiteten Nachfrage) aus erhöhten Wohnungsmieten ableiten, vielmehr wird im Falle der interdependeten Teilmärkte der Bodenpreis aus der stärksten Nachfrage bzw. von der Nutzungsart mit der höchsten Grundrente abgeleitet und auf den übrigen Teilmärkten auf die Preise der Nutzungen (Mieten) überwälzt. Eine solche überwälzung der Bodenp.reissteigerung auf die Mietpreise ist wiederum nur möglich, wenn die Nachfrage nach Wohnungen relativ starr ist, was in Großstädten und Agglomerationsgürteln tatsächlich zutriffi[30].

3. Ursachen und Bekämpjungsmäglichkeiten. a) Die Hauptschuld an der Bodenpreissteigerung wird häufig der Spekulation zugeschrieben; auch der erwähnten sozialdemokratischen »Volksinitiative gegen die Bodenspekulation« lag teilweise diese Auffassung zugrunde. Eine nähere Analyse zeigt-t, daß die Spekulation unschädlich ist, wenn in einer

---

27. Ähnlich argumentiert auch *Heinrich von Stackelberg:* Grundlagen der theoretischen Volkswirtschaftslehre, 2., photomechanisch gedr, Aufl., Tübingen und Zürich 1951, S. 276.
28. Vgl. die Bemerkung von *Heidi Schelbert-Syfrig* auf Grund einer empirischen Untersuchung: Die Ursachen der kurzfristigen Schwankungen der Wohnbautätigkeit im Marktgebiet von Zürich (Diss. oec.), Zürcher VolkswirtsdtafUidte Forsdtungen, N. F., Bd. 9, Zürich 1963, S. 67f.
29. Die Kreuzpreiselastizität des Bodenangebots für Wohnungsbau (W) im Verhältnis zum Bodenpreis für Gebäude des Dienstleistungssektors (D) ist negativ $\eta_{x_W, p_D} = \frac{p_D}{x_W} \cdot \frac{-\,dx_W}{dP_D} < 0$
30. Damit ist nicht gesagt, daß die Bodenpreissteigerung die Hauptursache für die Erhöhung der Mietpreise darstellt, im Gegenteil: der größere Anteil fällt auf die Baukosten (vgl. ausführlicher meine» Thesen zur sozialerhisdien Problematik des Bodeneigentums im Blick auf die Industrie und den Wohnungsbau«, in: Neues Recht (3), bes, S. 59 ff.). Wesentlidt ist aber, daß entgegen der herkömmlichen Theorie eine Oberwälzung der Bodenpreise auf die Mietpreise stattfinden kann.
31. Vgl. etwa *Hugo Sieber:* Die Bodenspekulation und ihre Bekämpfungsmöglidikeiten, in: Wirtsdtaft und Recht, 9. Jg., 1957, S. 73 ff,

relativ ausgeglichenen Marktsituation die Preise wechselweise steigen und fallen; die Spekulation vermag dann an die langfristige Stabilisierung eines Gleichgewichtpreises beizutragen. Wenn sich jedoch ein Markt im Ungleichgewicht befindet und eine einseitige Preistendenz vorherrscht, daß heißt wenn, wie auf dem Bodenmarkt in den letzten zwanzig Jahren, die Preise dauernd steigen, dann wird diese Preisentwicklung von der Spekulation laufend vorweggenommen und dadurch verstärkt; die Spekulation wird in diesem Fall gleichzeitig risikolos und volkswirtschaftlich schädlich. Daraus geht aber hervor, daß die Bodenspekulation nicht eine primäre Ursache der Preissteigerung sein kann, vielmehr zuerst Folge einer ursprünglichen Preiserhöhung ist und erst sekundär zu deren Ursache wird, indem sie diese verstärkt und beschleunigt. Mit noch so starken staatlichen Maßnahmen gegen die Bodenspekulation läßt sich die Bodenpreissteigerung nicht verhindern.

b) Welches sind dann die eigentlichen Ursachen? Vor allem hat die Bodennachfrage in den letzten zwei Jahrzehnten als Folge des rasdien Wirtschaftswachstums und der Bevölkerungsvermehrung stark zugenommen. Gleichzeitig fand eine Konzentration der Bevölkerung und der Wirtschafts tätigkeit auf relativ begrenztem Raum statt. In diesen Ballungsgebieten entstand darum häufig eine Situationsknappheit, deren Bedeutung für die Bodenpreissteigerungen im theoretischen Teil beschrieben wurde.

Das Wirtschafts- und Bevölkerungswamsturn sowie der räumliche Konzentrationsprozeß sind also die primären oder Hauptursamen der Bodenpreissteigerung. Oft werden sie als »natürliche« Auftriebsfaktoren bezeichnet und damit unausgesprochen als unvermeidlich qualifiziert. Diese Auffassung ist nicht haltbar. Die staatliche Wirtschaftspolitik hätte die Aufgabe, grundlegende Veränderungen einer fortschreitenden Wirtschaft vorausschauend zu erfassen und in geeignete Bahnen zu lenken. Die Folgen einer ungeordneten Entwicklung sind darum nicht einer Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft zuzuschreiben, sondern der Passivität der Wirtschaftspolitik.

Durch eine gute konzipierte Raumplanung wäre es möglich, eine weit bessere Ausnützung des vorhandenen Bodens zu erreichen; die räumliehe Entwicklung würde dann nicht dem Zufall bzw. einem mikro-ökonomischen Gefälle zu den Ballungszentren hin überlassen[32], sondern sinnvoll gelenkt, wobei diese Planung und Lenkung weder zentralistisch noch marktwidrig zu sein braucht, Vor allem sollte durch eine geeignete Zonenplanung der landwirtschafllidie Grund und Boden in einen geschlossenen Teilmarkt zusammengefaßt und so dem Wirbel der Bodenpreissteigerung entzogen werden.

c) Unter den sekundären Faktoren der Bodenpreiserhöhung verstehe ich solche, die allein keine Preisflut ausgelöst hätten, die sich aber auf eine bereits in Gang befindliche Preisentwicklung kumulierend auswirken. Zwei Gruppen lassen sich hier unterscheiden. Die erste umfaßt verschiedene Reaktionen der an der Wirtschaft Beteiligten auf die primäre Bodenteuerung. Schon erwähnt wurde die Bodenspekulation; dazu gehört ferner das Horten, das heißt das Zurückhalten von Boden, der einer höheren Nutzung zugeführt

32. Dieses Gefälle besteht auf Grund betriebswirtschaftlicher Standortvorteile (bzw, »externer Ersparnisse-s), welche die in Ballungszentren anfallenden Sozialkosten in keiner Weise berücksichtigen. Vgl. dazu *Erich Egner:* Die regionale Entwicklung der Industriewirtschaften, in: Industrialisierung ländlicher Räume (Forschungs- und Studienbericht der Akademie für Raumforschung und Landesplanung, Bd. XVII), Hannover 1961, S. 36 f.

werden könnte. Im theoretischen Teil habe ich das Horten für den Bodenmarkt insgesamt zur »Eigennachfrage« gerechnet, auf den Teilmärkten muß es als Blockierung des Angebots bezeichnet werden. Besonders das Horten von erschlossenen, jedoch noch unbebauten Grundstücken wirkt sich sehr stark auf die Bodenpreise und auf die Preise für die Bodennutzung (z, B. Mieten) aus. EbenfaIls in diese Gruppe gehört die bekannte »Fludit in die Sachwerte«, das heißt die nur privat-, nicht volkswirtschaftlich begründete Priorität für Boden als Kapitalanlage; wie das Horten, so wird auch der so motivierte Bodenbesitz steuerlich bevorzugt. Neben den nachstehend erwähnten Forderungen wäre die beste Art, diese Ursachen zu bekämpfen, die wilde primäre Erhöhung der Bodenpreise durch eine ökonomisch sinnvoIle Marktgliederung zu zähmen.

In die zweite Gruppe gehört eine Reihe von wirtschaftspolitischen und gesetzlichen Regelungen des Staates, welche die Bodenpreiserhöhung sekundär verstärken. Auf die Bedeutung der Zinspolitik wurde bereits hingewiesen. Eine Folge von mangelnder Planung und Unterstützung durch die Kantone ist die ungenügende Erschließung von Bauland, welche in der Schweiz zum Aufgabenbereich der Gemeinden gehört. Wesentliche Hindernisse für eine Beruhigung des Bodenmarktes bilden die Vermögens- und die Grundstückgewinnsteuer. Die Vermögenssteuer belastet Liegenschaften zu einem weit unter dem aktuellen Marktwert liegenden -Ertragswert« der Grundbesitz wird dadurch im Vergleich zu anderem Kapitalbesitz steuerlich stark privilegiert, was die Nachfrage nach Boden und vor allem das Horten verstärkt. Die Grundstückgewinnsteuer, die von den meisten Kantonen eingeführt wurde, um die öffentliche Hand am unverdienten Bodenwertzuwachs zu beteiligen, belohnt durch ihre zeitlich-degressive Staffelung ebenfalls das Horten und fördert die Preissteigerung. Die Bodenfrage ist aber gerade in wirtschaftlichen Kernzonen teilweise darauf zurückzuführen, daß vorhandener Boden nicht einer höheren Nutzung zugeführt werden kann, weil er nicht angeboten wird. Die Steuern könnten, statt diese Tendenz zu unterstützen, das Horten bekämpfen und sollten dazu dringend geändert werden. Da aber Steuerfragen - wie solche des Bodenrechts – ein beliebtes Feld »smirtelständiseher. Vorteilssuche«33 sind, dürften Änderungen hier besonders schwer zu erreichen sein.

Vieles konnte in diesen Bemerkungen zur wirtschaftspolitischen Problematik der Bodenfrage nur angedeutet oder verkürzt dargestellt, anderes mußte ganz weggelassen werden. Doch müssen wir uns nun einem andern Aspekt zuwenden, der im Zusammenhang mit der Forderung nach vermehrter Planung wichtig wurde: der Eigentumsproblematik. Dabei woIIen wir uns stärker als bisher an die Arbeit der kirchlichen Studienkommission halten.

IV. DIE EIGENTUMSFRAGE

Die wirtschafts- und geseIIschaftspolitisch begründete Forderung, ja Notwendigkeit einer wirkungsvollen öffentlichen Planung für eine gesamtwirtschaftlich sinnvoIle Bodenver-

---

33. Werner Hofmann: (25), S. 15. – Zu den Steuerfragen vgl. die Beiträge von *Albrecht Müller:* Ein Vorschlag Zur Besteuerung der Wertsteigerung bei Grundstücken, und *Werner Pohl:* Die Beeinflussung der Bodenpreise durch steuerliche und andere staatliche Maßnahmen, beide in: *Folker Schreiber* ... (22), S. 43 ff. bzw. S. 57 ff., sowie die dort weitergeführte Diskussion.

wendung bedingt eine teilweise Einschränkung der bisherigen Eigentumsrechte. Diese Vorschläge stellen darum für die herrschende Auffassung eine Bedrohung des Bestandes und des Instituts des Eigentums dar. Wohl kann mit teilweiser Berechtigung gesagt werden, der in der Rechtsordnung gültige, einseitig individualistische Eigentumsbegriff werde nur vordergründig mit sozialphilosophischen Argumenten des traditionellen Liberalismus verteidigt, in Wahrheit verstecke sich dahinter ein vorwiegend interessebestimmter Konservativismus. Mag dies auch häufig zutreffen, so wäre es doch zu einfach, jede Klage über den Gehaltverlust des Eigentums in dieser Weise »entlarven« zu wollen; es gibt durchaus echte Sorgen um die Sphäre der persönlichen Freiheit, und gerade christliche Sozialethik sollte auch sie - fast möchte man sagen: seelsorgerlieh - ernst nehmen.

1. Die Auffassung, das heute geltende Eigentumsrecht sei Teil einer naturrechtlich oder anders begründeten unabänderlichen Ordnung besteht zu unrecht; ihr muß von zwei Seiten begegnet werden. So zeigt nicht nur die ältere, sondern auch die jüngere Sozial- und Rechtsgeschichte eine starke Wandlungsfähigkeit der Eigentumsordnung-". Je und je mußte im Gefolge von sozialen und wirtschaftlichen Umwälzungen und entsprechend den sich wandelnden sozialen Ideen die rechte Ordnung neu gesucht werden. In jüngster Zeit scheinen diese Wandlungen der Eigentumsordnung zu einem verhängnisvollen Stillstand gekommen zu sein, in einer Zeit also der besonders raschen technischen, wirtschaftlichen und sozialen Veränderung. Heute ist »eine historisch gewachsene Rahmenordnung der Bodennutzung am Verschwinden ..., auf die das geltende Bodenrecht zugeschnitten war, während für die tatsächlich wirkenden Besiedlungsvorgänge noch keine rechtliche Entsprechung besteht-s->. Die heutige Eigentumsordnung, gewachsen aus den Wurzeln des Römischen Rechts und der Aufklärung bzw. der Französischen Revolution, ist von der Bedeutung des Eigentums geprägt, die ihm der frühere Liberalismus zusprach; die Auswirkungen dieser fast schrankenlos-freiheitlichen Gestaltung des Bodenrechts sind jedoch der großen Zahl der Individuen nicht eben förderlich (zu denken ist *z:* B. an die mangelnde Rücksichtnahme der Bodenbesitzer auf Dritte und deren Folgen wie Gewasserversdrmutzung, Luftverpestung etc.; an die Steigerung der Bodenpreise, die es dem Einzelnen fast verunmöglichen, auf eigenem Land zu wohnen; und besonders an die Zusammenballung des Bodenbesitzes bei kommerziellen Grundbesitzern}", »Gerade das, was eine freiheitliche Ordnung verhindern will, ... das geschieht bei uns auf Grund und mit Mitteln dieser freiheitlichen Rechtsordnung'".«

In der von Kleinbetrieben geprägten Wirtschaftsstruktur des letzten Jahrhunderts konnte vielleicht noch von personengebundenem Eigentum gesprochen werden, mit dem die liberale Eigentumsordnung gerechtfertigt wird. Im Zuge der fortschreitenden Industrialisierung und Dynamisierung der Wirtschaft vollzog sich aber eine Akkumulation des Bodens - wie des allgemeinen Produktionskapitals – zu Großeigentum, das keineswegs

34. Vgl, *Hans Peter:* Wandlungen der Eigentumsordnung und der Eigentumslehre seit dem 19. Jahrhundert (Diss. iur.), Zürich 1949; und *Edgar Nawroth:* Das Eigentumsverständnis im Wandel der Zeit, in: *ders,* (Hg.) (1), S. 106 ff.

35. Hans Aregger: Bodenrecht und Landesplanung, in: Neues Recht (3), S. 96.

36. Artbur Meier-Hayoz: (26), S. 48.

37. Ders.: Sinn und Grenzen privaten Bodeneigentums. in: Zürichsee-Zeitung Nm. 187/188, 13./14. 8. 1965.

mehr genügend durch personale Verantwortlichkeiten gebunden ist. Dabei wäre jetzt - weil Großeigentum gleichzeitig Machtkonzentration und vermehrte wirtschaftliche und soziale Abhängigkeit bedeutet - eine stärkere Eigentumskontrolle nötig gewesen.' Der materielle Gehalt des Eigentums hat sich also im Laufe der Zeit verändert, wogegen seine formelle bzw. rechtliche Gestalt statisch gehütet und damit einer verhängnisvollen Eigengesetzlichkeit überlassen wurde",

Wenn sich aber einerseits jede Eigentumsordnung historisch als wandelbar erweist; und wenn anderseits die geltende, auf personales Kleineigentum zugeschnittene Eigentumsordnung dem industriellen Großeigentum sowohl an Produktionsmitteln wie an Grund und Boden nicht mehr gewachsen ist: dann muß aus diesen Einsichten eine grundsätzliche Anpassung, das heißt Veränderung dieser Eigentumsordnung gefordert werden.

2. Diese Forderung erhebt sich in noch verstärkter Weise aus einer theologisch-sozialethischen Betrachtung. Zwar lassen sich in der Bibel nur wenige direkte Anhaltspunkte für eine sozialethische Klärung der Bodenfrage finden, stand doch die sozialethische Fragestellung in der vorwiegend durch traditionale und personale Beziehungen geprägten Agrargesellschaft der alt- und neutestamentlichen Zeit nicht im Vordergrund'". Einige Grundzüge im Verhältnis des Menschen zum Bodeneigentum lassen sich aber herausschälen. So ist unzweifelhaft der Herrschaftsanspruch Gottes über das Land, die Erde, also den Boden, jedem menschlichen Anspruch übergeordnet; das Bodeneigentum des Menschen ist darum nie im letzten (absoluten) Sinn »Sadiherrschafl«, sondern nur »Sachwalterschafl« über eine Lehensgabe Gottes, die allen zugute kommen soll. Die Verwendung des Bodens muß daher sowohl vor dem Herrn wie mitmenschlich verantwortet werderr'P.

Nach biblischem Verständnis ist also Gott allein der absolute Eigentümer. Daraus folgt, daß der Mensch nicht absoluter Eigentümer sein kann; die Auffassung seines Besitzes als von allen sozialen und personalen Bindungen gelöstes Privateigentum ist ihm deshalb verwehrt. Damit ist ein erstes sozialethisches Kriterium gewonnen, welches sich mit dem Ergebnis der sozialgeschichtlichen Betrachtung trifft: das *Kriterium der Relativität* jedes Eigentums und jeder historischen Eigentumsordnung".

Im eschatologischen Horizont erhält diese Einsicht eine den Menschen verpflichtende Wendung. Wenn Gott der alleinige absolute Eigentümer ist, kann die wahre Eigentumsordnung nur jene sein, in der sein absolutes Eigentumsrecht bzw. seine Herrschaft letztlich errichtet ist. Die Herrschaft Gottes gilt einerseits als »noch nicht« gegenwärtige, sondern erst kommende Wirklichkeit; in diesem Licht erweist sich jede menschliche oder geschichtliche Eigentumsordnung als »vorläufig« im Gegensatz zur »Ietzren- Ordnung. Daraus läßt sich als zweites sozialethisches Merkmal des rechten Verhältnisses der Menschen zum Eigentum das *Kriterium der Distanz* formulieren, zu dem aber, auf Grund des »Schcn-jetzr--Aspekts der Herrschaft Gottes die sozialethische *Verpflichtung zur konstruktiven Verbesserung* der je herrschenden Eigentumsordnung hinzutreten muß.

38. Ders. (36), S. 50 f.

39. Vgl, *Arthur Rieb:* Die heutige Eigentumsproblematik in christlicher Sicht, in: Neues Recht '" (3), S. 25.

40. Vgl. dazu die »Biblisdi-theologischen Gesiditspunkte«, in: Neues Recht (3), S. 7 ff. sowie *A. Rieb (39),* S.26.

41. Artbur Rieb: (39), S. 27.

Das Kriterium der Distanz besagt, daß weder eine bestimmte Form noch eine bestimmte Rechtsordnung des Eigentums mit seiner letzten, wahren Ordnung in der vollendeten Herrschaft Gottes identifiziert werden darf. »Nach biblischem Eigentumsverständnis darf es kein Verhältnis zu irgendeiner Form bzw. irgendeiner Weise menschlichen Eigentums geben ohne diese kritische Distanz, ohne das -Haben als hätte man nichts, was nichts anderes als den radikalen Verzicht auf jede Eigentumsideologie in sich befaßt[42]« Die Verpflichtung, in jeder Situation neu mit aller Vernunft und mit allem Mut auf eine Fortgestaltung der Eigentumsordnung hinzuarbeiten, gründet auf der schon jetzt wirklichen Herrschaft und ist mit dem Ziel größtmöglicher menschlicher Gerechtigkeit auf sie ausgerichtet. Sie geschieht mit andern Worten im Zuspruch und Anspruch der Agape; »... denn -in Christus- existieren, meint Anteil haben an seiner Agape und andere an ihr Anteil nehmen lassen«[43].

Hier zeigt sich bereits ein Richtmaß für den rechten Gebrauch des Eigentums (personalethisch) bzw. für die Verbesserung der Eigentumsordnung (sozialethisch): das Eigentum und seine Ordnung sind unter dem Gesichtspunkt der mitmenschlichen Teilhabe zu beurteilen. Daraus ergibt sich das politisch operable *Kriterium der Partizipationit,* Die Besitzlosen sollen am *Eigentum,* das für alle da ist, partizipieren; damit *ist* nicht schlechthin kollektives Eigentum gefordert - was ja wieder der Verabsolutierung einer Eigentumsform gleichkäme -, wenn auch nicht als eine Form unter andern grundsätzlich abgelehnt; vielmehr kann die Art und Weise der Partizipation frei gesucht werden. Christliche Ethik steht also nicht vor der formellen Alternative zwischen einer kollektivistischen oder individualistischen Eigentumsordnung, sondern sie fragt in jedem Fall nach der konkreten mitmenschlichen Bindung des Eigentums.

Das Kriterium der Partizipation bringt die Doppelseitigkeit des Eigentums zum Ausdruck (um nun eine Brücke zu Begriffen zu schlagen, die in der katholischen Soziallehre verwendet werdenv), wobei Partizipation bedeutet, daß die Individual- und die Sozialfunktion gleichgewichtig zum Zug kommen sollen. In einer Eigentumsordnung kollektivistischer Prägung *ist* der Individualfunktion zu *ihrem* Recht zu verhelfen, *in* einer Rechtsordnung, die den Individualcharakter des Eigentums verabsolutiert, muß christliche Sozialethik dafür einstehen, daß der Sozialfunktion auch rechtlich ihr volles Gewicht zugemessen wird[46].

Aus den sozialethischen *Kriterien* der Relativität, der Distanz, verbunden *mit* der Verpflichtung zu politischer Mitarbeit, und der Partizipation läßt sich keine neue, »gerechte« Eigentumsordnung konstruieren. Aber von da her und auf Partizipation hin

42. Ehd. S. 29.
43. Ebd.
44. Ebd. S. 30.
45. Vg1. z, B. *Oswald von Nell-Breuning* (1), S. 443 bzw. 138, der sich auf »Quadragesimc anno«, 45!46, beruft.
46. *Meier-Hayoz* spricht von einer rechtlichen Dreiecksbeziehung des Eigentums (Beziehung 1. zwischen Eigentümer und Sache, 2. zwischen Dritten!Allgemeinheit und Sache und 3. zwischen Eigentümer und Dritten! Allgemeinheit); die klassische Definition des Eigentums beschränke sich auf die erste Komponente. Vgl. *Artbur Meier-Hayoz:* Vom Wesen des Eigentums, in: *Max Keller* (Hg.): Revolution der Technik - Evolution des Rechts, Festgabe für Kar! Oftinger, Zürich 1969, S. 172.

müssen die bestehenden Eigentumsverhältnisse beleuchtet und in Bewegung gesetzt werden, damit das Eigentum an Grund und Boden wie an Produktionsmitteln zu' mitmenschlichem Leben beiträgt.

V. SCHLUSSFOLGERUNGEN

In diesen abschließenden Bemerkungen soll versucht werden, die erarbeiteten Gesichtspunkte der sozialwissenschaftlichen Analyse und der sozialethischen Beleuchtung der Boden- und Eigentumsfragen zueinander in Beziehung zu setzen und von da her einige Folgerungen für die Bodenpolitik zu gewinnen.

Die Bodenpreissteigerung als wirtschaftlicher Aspekt der -Bodenfrage- ist das Warnzeichen für ein strukturelles Ungleichgewicht des Bodenmarktes und wirkt sich volkswirtschaftlich und gesellschaftlich in verschiedener Hinsicht schädlich aus. Ihre Ursache liegt in erster Linie in einer Nachfragevermehrung, die durch das von der Wirtschaftsordnung und der Wirtschaftspolitik nicht bewältigte Wachstum von Bevölkerung und Wirtschaft, verbunden mit einem räumlichen Konzentrationsprozeß, bedingt ist und die bei gesamtwirtschaftlich nicht vermehrbarem Bodenangebot besonders im weiteren Gebiet. der Städte zu örtlich ausgeprägter Knappheit führr", Ursachen in zweiter Linie sind volkswirtschaftlich ungünstige Reaktionen der Wirtschaftssubjekte auf die primäre Bodenpreiserhöhung, vor allem das Horten und die Bodenspekulation, sowie verschiedene Regelungen der staatlichen Wirtschafts- und Finanzpolitik, die eine optimale Zuteilung und Verwendung des Bodens zusätzlich verhindern.

Der freie Markt vermag die ihm gestellte Aufgabe auf Grund struktureller marktmäßiger Unzulänglichkeiten, die in diesem Markt selbst und in den Eigenschaften des Gutes Boden liegen, nicht zu bewältigen. *Die* wichtigsten Maßnahmen zur Lösung der Bodenfrage und zur Verhinderung von ungerechtfertigten Bodenpreissteigerungen liegen im Bereich der Raumplanung. Vor allem mittels der Zonenplanung wäre es möglich, weite Teile des Bodenmarktes aus dem Sog der Preissteigerungen herauszuhalten und überdies die Nutzung und Besiedlung unter gesamtwirtschaftlichen Gesichtspunkten zu lenkerr",

Bisher lag die Bodenpolitik vornehmlich in der Verantwortung der Gemeinden. Die heutigen Anforderungen übersteigen jedoch die örtlichen und regionalen Interessen, ja sie beruhen gerade auf den übergeordneten Bedürfnissen einer gesamtschweizerisch ausgeglichenen demographischen und wirtschaftlichen Entwicklung. Die Lösung der Raumplanungsaufgaben kann darum nicht von den Gemeinden und Kantonen erwartet werden, vielmehr bedarf der Bund einer ausreichenden Kompetenz für eine schweizerische Rahmenplanungf". Die Gemeinden und Kantone in wirtschaftlich weniger entwickelten Gebieten müssen aber auch im Rahmen der allgemeinen Wirtschaftspolitik und durch eine Verstärkung des vertikalen und horizontalen Finanzausgleichs besonders bei der Erschließung von Bauland vermehrt unterstützt werden. Auf politischer Ebene bedingt dies ein Neuüberdenken der Ausgestaltung des Föderalismus.

---

47. Vgl. Thesen Nm. 1 und 2 der »Zusammenfassendcn Thcsen«, in: Neues Recht (3), S. 101.
48. Vgl. These 8 ebd.
49. Ebd. Thesen 3 und 4.

Die Ordnung der Raumplanung läßt sich von Jener des Eigentums- und Bodenrechts nicht trennen. Sie erfordert insbesondere bei Einführung von Nutzungszonen eine teilweise Beschränkung der freien Verfügungsmacht über das Bodeneigentum. Das heute geltende Eigentumsrecht und die weite Verbreitung überkommener Eigentumsvorstellungen stellen aber ernste Hindernisse für die Verwirklichung einer den Erfordernissen genügenden Raumplanung dar. Die Eigentumsfrage wird dadurch zu einem zweiten, rechtspolitischen Aspekt der -Bodenfrage-.

In der heute geltenden Bodenrechts- und Eigentumsordnung wird dem sozialethischen Kriterium der Relativität allen menschlichen Eigentums zuwenig Rechnung getragen. Das Kriterium der Distanz als Verzicht auf jede Eigentumsideologie findet wenig Raum im politischen Denken breiter Bevölkerungskreise, das immer noch stark vom formalen Begriff des Eigentums als eines absoluten Individualrechts geprägt ist. Hier sehe ich eine große Aufgabe für die christliche Verkündigung. Es gilt, die wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen hinsichtlich der Eigentumsverhältnisse zur Kenntis zu nehmen und daraus die Konsequenzen für die Anpassung des Eigentums- und Bodenrechts abzuleiten. Dies kann nicht in einer rückwärts gewandten Weise geschehen, indem die Lösung der Eigentumsproblematik allein in einer Restauration der direkt personengebundenen Eigentumsform mittels breiter Streuung des Eigentums gesucht würde; solche Versuche könnten sich dem Vorwurf des Sozialromantizismus nicht entziehen. Die breite Eigentumsstreuung kann bestenfalls einen Teil der Eigentumspolitik darstellen, doch ist sie weder in allen Bereichen anwendbar noch unter dem Kriterium der Partizipation hinreichend. Zum ersten würde sich auch bei weitester Streuung eine Raumplanung nicht erübrigen; zum zweiten läßt sich die Entwicklung zum Großeigentum weder völlig stoppen noch rückgängig machen.

Im Bereich des Bodenrechts wird die Doppelseitigkeit des Eigentums negativ als Vernachlässigung der Sozialfunktion gegenüber der Individualfunktion immer deutlicher. Das Kriterium der Partizipation verlangt, daß beide Seiten – und zwar auch rechtlich - gleichgewichtig zum Zuge kommen sollten. Das könnte bedeuten, daß der rechtsstaatlichen Raumplanung als Ausdruck der Sozialfunktion das gleiche Gewicht zukäme, wie der freien Verfügungsgewalt des Eigentümers als Ausdruck der Individualfunktion. So würde das absolute Eigentumsrecht nicht nur dort und nur partiell relativiert, wo für die Allgemeinheit offensichtlich schwerer Schaden entsteht, sondern das Individualeigentum wäre grundsätzlich und dauernd relativiert durch eine die Partizipation aller repräsentierende Nutzungsplanung. Planung und Freiheit müßten dann nicht mehr als Gegensätze verstanden werden, die sich ausschließen, sondern als sich gegenseitig bedingende dialektische Einheit, indem durch verantwortliche Planung ein Optimum an Freiheit verwirklicht wird[50].

Unter dem Gesichtspunkt der Partizipation ist also die Raumplanung - unter dem Vorbehalt, daß sie rechtstaatlich fundiert, demokratisch kontrolliert und daß ihre konkrete Ausgestaltung zweckmäßig ist - eine sinnvolle Ergänzung des persönlichen Eigentumsrechts. Praktisch vordringlich scheint in der Schweiz die Bildung einer Landwirt-

50. Vgl. These 7.

schaflszone, Die Umschreibung der Zone sollte in der Verantwortung der -Kantone und Gemeinden belassen werden, doch müssen alle Stufen des Staates zur Planu'ng nach einheitlichen Kriterien verpflichtet werden. Eine Entschädigung für die Einteilung in die Landwirtschaftszone sollte grundsätzlich nicht vorgesehen werden; für Härtefälle wäre die Entschädigung am besten im Rahmen einer interzonalen Kompensation zu suchen; für vorteilhaft eingezonte Grundstücke sollte eine besondere Abgabe erhoben werden, aus der die Entschädigungen für effektiv benachteiligte Grundbesitzer geleistet werden könnten'".

Die Raumplanung ist durch eine Reihe von weiteren bodenpolitischen Maßnahmen zu ergänzen, die hier nicht mehr einzeln erwähnt werden können; im Vordergrund steht eine Steuerrevision. Wichtig für das gesamte Problem der Bodenpolitik und der Raumplanung ist, daß alle Fragen ohne ideologische Vorbehalte - eben unter den Kriterien der Relativität und der Distanz - angegangen und nicht mehr losgelassen werden, bis eine rechtliche und praktische Verbesserung der Sozialfunktion des Bodeneigentums erreicht ist.

lic. oec. publ. H. B. Peter eH 8134 *Adliswil, Feldblumenstraße 70*

Verfassungsrechtliche Eigentumsgarantie und Städtebau

Von

LUDWIG RAISER

Zu den großen politischen Aufgaben unserer Generation gehört es in der Bundesrepublik wie in den meisten, von der modernen Industriegesellschaft getragenen Staaten, die aus den Lebensbedingungen in dieser Gesellschaft zu erklärende, seit dem Zweiten Weltkrieg stark zunehmende Tendenz der Menschen, in stadtförmigen Siedlungen zu wohnen und ihrer Berufsarbeit nachzugehen, in geordnete Bahnen zu lenken. Das erfordert die Ausweitung bestehender und die Anlage neuer Siedlungen, aber auch eine tiefgreifende, auf Umbau und teilweisen Neubau der alten Stadtkerne zielende Umgestaltung unserer Städte. Dabei ist das Verhältnis von Industrieanlagen, Geschäfts- und Verwaltungszentren und Wohnbereichen neu zu durchdenken, sind Verkehrs- und lebenswichtige Versorgungsfragen zu lösen und die Siedlungsräume gegen die land- oder forstwirtschafl:lich genützte, zugleich der Erholung der Stadtmenschen dienende Landschaft abzugrenzen. Soll uns die bisher überwiegend den freien gesellschaftlichen Kräften überlassene, nur partiell gesteuerte Entwicklung nicht vollends über den Kopf wachsen mit der Folge, daß das Leben in den Städten für alle zur Qual wird, so bedarf es umfassender staatlicher oder vom Staat autorisierter und unterstützter kommunaler Maßnahmen des Planens, Ordnens,

51. Vgl. These 8; der Gedanke der interzonalen Solidarität und der Kompensation war der Kommission besonders wichtig; vgl. *Jean-Pierre Vouga:* Der Wert- und Lastenausgleich im Bodenrecht, in: Neues Recht (3), S. 81 ff.

Um- und NeugestaItens. Raum- und Stadtplaner. Architekten und Ingenieure, Wirtschafts- und Sozialwissensdiafller und Praktiker aus Wirtschaft und Verwaltung müssen zusammenwirken, hohe Milliardenbeträge aus Steuermitteln dafür bereitgestellt werden. Nicht zuletzt aber handelt es sich auch um eine Aufgabe rechtlicher Gestaltung. Das in den meisten seiner Rechtsfiguren geschichtlich weit zurückreichende Bodenrecht muß den veränderten Bedürfnissen angepaßt, Individual- und Gemeinschaftsinteressen müssen neu gegeneinander abgewogen und ihre Wirkungs- und Schutzbereiche neu gegeneinander abgegrenzt, neue Rechtsformen im privaten und öffentlichen Recht, die sich auf diesem Feld stark durchdringen, müssen entwickelt werden. Diese juristische Arbeit, die vom Gesetzgeber, aber gleichgewichtig auch von der Rechtsprechung und der Rechtslehre zu leisten ist, hat schon lange eingesetzt, aber noch zu keinen ganz befriedigenden Ergebnissen geführt; sie wird daher noch viel Anstrengung erfordern.

Es kann sich im folgenden nicht darum handeln, die Fülle der Rechtsfragen, die bei diesem Bemühen auftauchen und der Lösung bedürfen, hier auszubreiten oder die einzelnen Schritte in Gesetzgebung und Rechtsprechung der letzten 25 Jahre nachzuzeichnen. Das muß der Diskussion unter den Fachleuten überlassen bleiben - wobei ich zu den mitspracheberechtigten Fachleuten gerade in *dieser* Sache nicht nur *die* Juristen, sondern auch alle diejenigen rechne, die es wissenschaftlich oder praktisch mit den Wirkungen getroffener oder versäumter gesetzgeberischer Maßnahmen oder richterlicher Entscheidungen zu tun haben.

Aber alle Bemühungen um eine Fortentwicklung unseres Bodenrechts müssen in unserem Rechts- und Verfassungsstaat von der Gewährleistung ausgehen und bei ihr münden, die Art. 14 unseres Grundgesetzes für »das Eigentum und das Erbrecht« *mit* Verfassungsrang, also mit bindender Wirkung auch für den Gesetzgeber, nicht nur für die Exekutive ausgesprochen hat. über Sinn und Tragweite dieser Verfassungsgarantie im Hinblick auf das Bodenrecht nachzudenken ist nicht nur für die Fachleute wichtig; die dahinterstehenden Wert- und Zielvorstellungen und die daraus *sich* ergebenden Verhaltensnormen bilden ja auch ein jahrhundertealtes Thema christlicher Ethik.

I.

Die verfassungsrechtliche Eigentumsgarantie ist keine Erfindung der Väter unseres Grundgesetzes. Sie steht in einer Tradition, *die* sich ideell *bis* zu den Wurzeln des Liberalismus in der englischen politischen Theorie des 17. jahrhunderts! und den sozialphilosophischen und ökonomischen Lehren von *Adam Smith* und *Ricardo* im 18. Jahrhundert, aber auch zur Rechtsphilosophie des deutschen Idealismus von *Kam* bis *Hegel* verfolgen läßt. Die Declaration des droits de l'homme et du citoyen von 1789 erklärte das Eigentum zum »droit inviolable et sacre«, Unter ihrem Einfluß und auf das Drängen des zu politischer Mündigkeit gelangten Besitzbürgertums gehörte eine Garantie der Unverletzlichkeit des Privateigentums fortan zum Kernbestand der deutschen Verfassungen im 19. Jahrhundert,

1. Dazu höchst aufschlußreich die Arbeit von C. *B. Macpherson:* Die politische Theorie des Besitzindividualismus von Hobbes bis Locke (1962, deutsch bei Suhrkamp 1967).

so namentlich im Grundrechtsteil der Frankfurter Reichsverfassung von 1848 und, nach dem Vorbild der älteren süddeutschen Verfassungen, auch in der preußischen Verfassung von 1850[2]. Der unter *Friedrich Naumanns* Einfluß gestaltete Grundrechtsteil der Weimarer Reichsverfassung von 1919 nahm die Tradition in Art. 153 auf; an diese Norm knüpfte 30 Jahre später der Parlamentarische Rat in Bonn wieder an.

Es ist kein Zweifel, daß für die Theoretiker des frühen Liberalismus und für die Verfassungsgeber des 19. Jahrhunderts die Freiheit und Sicherheit des Grundeigentums im Vordergrund des politischen und ökonomischen Interesses stand; Grundbesitz mit der daran geknüpften politischen und sozialen Geltung stand noch bis zum Ende des 19. Jahrhunderts im Rang privater Vermögensgüter am höchsten. Die Französische Revolution hatte ihre Garantie nicht der aus dem Mittelalter überkommenen, feudalen oder ständestaatlichen Bodenordnung, sondern einem durch revolutionären Akt von allen überindividuellen Bindungen freigesetzten Grundeigentum gewährt; die deutschen Staaten folgten dieser Neuordnung des Bodenrechts im 19. Jahrhundert schrittweise unter Führung der *Stein-Hardenbergischen* Reform in Preußen mit den Maßnahmen der »Bauernbefreiung« und der Liberalisierung des Grundstücksverkehrst. Wie schon für den Code Civil Napoleons von 1804, so stand auch für das Bürgerliche Gesetzbuch von 1896 fest, daß das freie Belieben des Eigentümers in der Sachnutzung und die freie Verfügungsmacht über das Recht zum normalen Inhalt der Eigentümerstellung, auch und gerade am Grund und Boden gehört, gesetzliche Beschränkungen demgegenüber nur eine Ausnahme darstellen.

Der so verstandenen, freien und »privatnützigen« Sachherrschaft, insbesondere am Grund und Boden, sollten die Verfassungsgarantien gelten. In der stark gewandelten politischen, sozialen und wirtschaftlichen Situation Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg setzte sich dann aber für die Auslegung von Art. 153 WeimRV die Auffassung durch, daß der Eigentumsbegriff des Verfassungsrechts weiter zu fassen sei als der des Zivilrechts. Zwar nehmen in der heutigen Rechtsprechung zu Art. 14 Grundstücksfälle noch immer einen breiten Raum ein. Aber der Schutz dieser Verfassungsnorm wird nunmehr den Bürgern auch für andere vermögenswerte Rechte zuerkannt, wie zum Beispiel für das (in seinen Konturen bis heute schwer eindeutig bestimmbare) Recht an einem Gewerbebetrieb, neuerdings auch in gewissem Umfang für Rechtsstellungen des öffentlichen Rechts, die dem einzelnen Ansprüche auf öffentliche Leistungen zur Daseinsvorsorge gewähren. Diesen, im einzelnen sehr umstrittenen Fragen ist hier nicht weiter nachzugehen. Doch sollte vermerkt werden, daß sich damit der Sinn der Verfassungsgarantie verschiebt: *ging es im 19. Jahrhundert um die Sicherung der Unabhängigkeit des einzelnen vom Staat, so wird jetzt die Gewährleistung der Teilhabe am staatlichen Leistungssystem immer wichtiger* – eine Folge des Funktionsverlustes des Sacheigentums in unserer Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung.

Aber nicht nur der Gegenstand, sondern auch Art und Umfang des Schutzes sind in den

---

2. Näheres bei *E. R. Huber:* Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789, Bd. II *(1960),* S. 774 jf., *780;* Bd. III (1963), S. 100 ff., *110.*

3. Die Entwicklung des Bodenrechts im 19. Jahrhundert ist eingehend dargestellt von *l- W. Hedemann:* Fortschritte des Zivilrechts im 19. Jahrhundert, Bd. 11, 1 *(1930/35).*

letzten 50 Jahren teils durch eine Verstärkung der Gerantie im Verfassungstext, mehr noch durch eine politisch motivierte Interpretation wesentlich erweitert worden. Drei solche Schritte sind hier zu nennen:

1. Die Verfassungsgarantien des 19. Jahrhunderts waren nur als Schutz des Eigentümers gegen willkürliche Eingriffe der Exekutive verstanden worden, während die Gesetzgebung durch sie nicht beschränkt sein sollte. Erst in der Weimarer Republik führte ein gewandeltes Verfassungs- und Grundrechtsverständnis, verbunden mit einem unter den Juristen dieser Zeit weit verbreiteten Mißtrauen gegen die Schwächen der parlamentarischen Demokratie dazu, daß den Grundrechten auch gegenüber Gesetzen der Vorrang zuerkannt und den Gerichten das Recht zugebilligt wurde, Gesetze auf ihre Vereinbarkeit mit den Grundrechten zu überprüfen. Diese - uns heute selbstverständlich gewordene, durch das Bundesverfassungsgericht kontrollierte - Bindung des Gesetzgebers an die Grundrechte hat auch für die Eigentumsgarantie weittragende Folgen. Der Individualschutz des jeweiligen Besitzstandes gegenüber dem Staat wird erheblich verstärkt, und er wird ergänzt durch die Wirkung des Grundrechts als Gewährleistung des Rechtsinstituts »Eigentum« als eines der Pfeiler unserer Gesellschafts-und Wirtschaftsordnung.

2. Klassisches Beispiel des Staatseingriffs in den Besitzstand seiner Bürger ist die Enteignung. Kein Staat, der Straßen, Eisenbahnen und andere öffentliche Anlagen zu bauen hat, kommt ohne dieses Zwangsmittel aus. Die Verfassungen müssen ihm Raum geben; sie haben es aber schon im 19. Jahrhundert nur unter der Voraussetzung zugestanden, daß die Enteignung auf gesetzlicher Grundlage und zum Wohl der Allgemeinheit vorgenommen wird und gegen angemessene Entschädigung erfolgr'. Dabei wurde unter Enteignung die Entziehung des Eigentums und seine Obertragung auf einen anderen (Staat, Gemeinde, Bahnunternehmer etc.) verstanden. Seit den 20er Jahren nun ging die Auslegung zu Art. 153 WeimRV dazu über, dieser Enteignung im herkömmlichen Sinn auch die Fälle gleichzustellen, in denen der Eigentümer die Sache behält, aber in der Nutzungs- oder Verfügungsrnacht beschränkt wird, und zwar (wie Art. 14 **III** GG jetzt klarstellt) einerlei, ob dies durch Verwaltungsakt oder durch den Gesetzgeber selbst geschieht. Wie dann noch die Grenze zwischen der so verstandenen Enteignung und einer für jedermann geltenden gesetzlichen Änderung des Inhalts und Umfangs der Eigentümerbefugnisse gezogen werden soll, deren Einengung doch unabweisbar geworden ist, ist seitdem bis heute streitig und muß uns noch näher beschäftigen. Festzuhalten ist jedenfalls, daß auch in diesem Punkt der Eigentumsschutz gegenüber Gesetzgebung und Verwaltung wesentlich verstärkt worden ist.

3. Während Art. 153 II WeimRV noch dem Reichs- (nicht einem Landes-) Gesetzgeber gestattete, in Enteignungsgesetzen eine Entschädigungspflicht auszuschließen, hat Art. 14 **III** GG diesen Weg versperrt; jedes Gesetz, einerlei ob Bundes- oder Landesgesetz, das eine Enteignung (im weiten Sinne) ermöglicht oder selbst bewirkt, muß zugleich Art und Ausmaß der Entschädigung regeln. Es liegt auf der Hand, daß durch dieses» junktim- die

4. Einen weitgespannten rechtsvergleichenden Überblick über die Entwicklung dieses Rechtsinstituts gibt *F. A. Mann:* Zur Geschichte des Enteignungsrechts, Festsdir. d. Dtschen. juristentags. Bd. II (1960), S. 291 ff.

vorhin erwähnte Frage noch brennender geworden ist, an welcher Grenze die Inhaltsbestimmung durch Gesetz aufhört und die entschädigungspflichtige Enteigung beginnt.

überblickt man diese Entwicklung der letzten Jahrzehnte, deren wesentliche Ergebnisse heute in Rechtsprechung und Rechtslehre, unbeschadet des Meinungsstreits über Einzelfragen, einhellig gebilligt werden, so wird deutlich, daß die verfassungsrechtliche Eigentumsgarantie zugunsten der einzelnen Bürger gerade in der Epoche, in der die nur vom Staat zu lösenden Gemeinschaftsaufgaben immer stärker angewachsen sind, an praktischer Bedeutung ganz erheblich gewonnen hat. Dieses zeitliche Zusammentreffen ist auch kein Zufall. Schon der Rechtsprechung zu Art. 153 WeimRV lag eine Wertvorstellung zugrunde, die nach den Erfahrungen der NS-Zeit und angesichts der anderen Gesellschaftsordnung im sowjetischen Machtbereich auch wieder den Grundrechtsteil des Grundgesetzes bestimmt hat. Es ist die Überzeugung, daß das Recht die Würde und Freiheit des einzelnen inmitten der Zwänge der »Massengesellschaft« zu schützen habe und daß das private, freie Einzeleigentum gerade durch seine Funktion gerechtfertigt werde, dem einzelnen einen Freiheitsraum zu erhalten. Diese Verbindung der Eigentums- mit der Freiheitsgarantie, die zum altliberalen Gedankengut gehört, wird auch vom Bundesverfassungsgericht mehrfach betont und praktisch dazu eingesetzt, um die Grenze zwischen gesetzlicher, den Eigentümer beschränkender Inhaltsbestimmung und Enteignung zu verdeutlichen: Dem Eigentümer soll die ihm durch Art. 2 I GG gewährleistete Handlungsfreiheit zur Selbstgestaltung seiner Lebensverhältnisse erhalten bleiben".

Die kritische Frage, ob in unserer heutigen Gesellschaft Freiheit und Eigentum noch so selbstverständlich aufeinander bezogen sind, zumal bei dem nur einem kleinen Teil der Bevölkerung zugänglichen Eigentum am nicht vermehrbaren Boden, sei hier noch zurückgestellte. Immerhin verweist das Grundgesetz selbst, wie vor ihm schon Art. 153 WeimRV, in Art. 14 11 mit den Worten »Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen« auf die andere, gemeinschaftsbezogene Seite der Eigentümerstellung". Man nennt sie die »Sozialpflichtigkeit« des Eigentums und sieht darin mit Recht eine Konsequenz aus dem in Art. 20 und 28 aufgestellten Sozialstaatsprinzip unserer Verfassung, das nun freilich zu den Grundrechten liberaler Prägung in einem deutlichen Spannungsverhältnis steht. Da indessen dieser Sozialstaats- und Pflichtgedanke, im Gegensatz zu den Rechten der einzelnen gegenüber Staat und Gesellschaft, in der Verfassung nicht näher ausgeformt ist und da unser traditionelles Rechtsdenken ohnedies stark an der Grundfigur des subjektiven Rechts orientiert ist, hat die Auslegung des Art. 14 durch Rechtsprechung und Rechtslehre bisher den Pflichtgehalt der Eigentümerstellung im wesentlichen dadurch zur Geltung gebracht, daß man Abs. 11, der diesen Gehalt nor-

---

5. So aus der neueren Rechtsprechung BVerfGE 21, 73 (86); 24, 367 (389); 26, 215 (222).
6. In der ersten der in Anm, 5 genannten Entscheidungen, die alle Grundstücksfragen betreffen, wird auch diese Besonderheit des Bodens herausgestellt (BVerfGE 21,73 [82]; ebenso *21,306)* und daraus der erhöhte Pflichtgehalt der Eigentümerstellung begründet.
7. *F. Kübler* hat gezeigt (Arch. civ, Pr. 159,236 ff.), daß sich dieser Rechtsgedanke, der durch *Friedrich Naumann* in den Grundrechtskatalog der Weimarer Reichsverfassung gekommen ist, auf die Vorstellung der evangelischen Ethik vom Eigentum als »Lehen« und dem Eigentümer als »Haushalrer Gottes« zurückführen läßt.

miert, auf Abs. I Satz 2 (»Inhalt und Schranken werden durch die Gesetze bestirnmt«) bezieht, also die Sozialpflichtigkeit des Eigentums dahin konkretisiert, daß sich der Eigentümer gewisse, dem Wohl der Allgemeinheit dienende, sein freies Belieben gegenüber den liberalen Vorstellungen einengende Bindungen gefallen lassen muß, die nun den Inhalt seiner Rechtsstellung bestimmen. Doch stehen solche Bindungen immer unter dem Vorbehalt, daß der»Wesensgehalt« der grundrechtlich verbürgten Eigentümerstellung, den nach Art. 19 II kein Gesetz antasten darf und zu dem die Eigentümerfreiheit gerechnet wird, dadurch nicht aufgehoben wird. Das in der Verfassung selbst nicht gelöste Spannungsverhältnis zwischen individueller Freiheit und Gemeinschaftsbindung bleibt also der situationsbezogenen Handhabung durch Gesetzgebung und Verwaltung und ihrer Kontrolle durch die Gerichte überlassen. Den Ergebnissen dieser Praxis, soweit sie die Entwicklung unseres städtischen Bodenrechts bestimmt haben, müssen wir uns nun zuwenden.

11.

Die Befugnis eines Grundstückseigentümers, auf seinem Boden zu bauen, wird seit der Liberalisierung des Bodenrechts zum Inhalt seines Eigentums gerechnet; Baufreiheit gilt als Teil der Eigentümerfreiheit. Aber auch das liberale 19. Jahrhundert sah sich genötigt, gegenüber dieser Freiheit den Gemeinschaftsvorbehalt geltend zu machen: Wer bauen wollte, war an sicherheits-, feuer- und andere polizeiliche Vorschriften gebunden und bedurfte darum einer baupolizeiliehen Genehmigung. Das mit der Industrialisierung einsetzende Wachstum der Städte zwang dann zum Erlaß von Fluchtlinien- und ähnlichen Baugesetzen, die die Eigentümerbefugnis an die übereinstimmung mit städtischen Bebauungsplänen banden, daher den Gemeinden auch den Erlaß von Bauverboten für bestimmte Flächen ermöglichten, ohne sie durchgängig zu verpflichten, solche Eigentümer zu entschädigen. Es bedeutete einen schweren Schlag für alle Kommunalpolitiker, als das Reichsgericht den erweiterten Enteignungsbegriff auch auf solche Bauverbote anwandte und die Städte für entschädigungspflichtig erklärte, weil nach Art. 153 WeimRV nur ein Reichsgesetz diese Pflicht hätte ausschließen könnent. Die Pläne, dem durch ein Reichsstädtebaugesetz zu begegnen, scheiterten an der politischen Schwäche von Reichsregierung und Reichstag.

Der Wiederaufbau der im Bombenkrieg zerstörten Städte nach 1945 ging auf Grund der Aufbaugesetze der Länder schon unter den nach Art. 14 GG weiter eingeengten Voraussetzungen städtischer Planung vor sich; jene Gesetze konnten sogenannte Umlegungen, das heißt den Austausch von Grundstücken, aber keine großzügigen Neuplanungen ermöglichen, weil die Städte die Entschädigungslasten nicht hätten tragen können. Auch das 1960 nach zehnjährigen Bemühungen erlassene Bundesbaugesetz brachte zwar eine nach der bisherigen Rechtszersplitterung höchst erwünschte Vereinheitlichung und Modernisierung des Städtebaurechts, hielt sich aber mit seinem Instrumentarium für eine aktive Boden- und Baupolitik der Gemeinden gleichfalls an die Schranken gebunden, die das

8. RGZ 128,18 im Jahre 1930; der Fall betraf einen Fluchtlinienplan der Stadt Berlin auf Grund des Preußischen Fluchtliniengesetzes von 1875.

Grundgesetz und die zu seiner Auslegung entwickelte Judikatur zum Schutz der Grundstückseigentümer solchen Initiativen zogen und bis heute ziehen. Worin diese Schranken fühlbar werden, soll beispielhaft an zwei wichtigen Punkten gezeigt werden:

1. Die Erweiterung des »klassischen« Enteignungsrechts, das man mit einem im englischen Recht bis heute geläufigen Ausdruck als ein Verfahren des »Zwangskaufs« nennen kann, auf die Fälle einer bloß partiellen Einschränkung der Eigentümerfreiheit durch hoheitliche (gesetzliche oder administrative) Maßnahmen, praktisch also die Einführung einer durchgängigen Entschädigungspflicht auch für solche Maßnahmen führt, wie gezeigt, zu Schwierigkeiten bei der unerläßlichen Antwort auf die Frage, wie solche entschädigungspflichtigen Maßnahmen von den Vorschriften zu unterscheiden sind, die im Sinne von Art. 14 Abs. 1 S. 2 »Inhalt und Schranken« des Eigentums festlegen, also das Schutzobjekt des Art. 14 überhaupt erst näher bestimmen. Es hat sich in der Diskussion der letzten 20 Jahre als unmöglich erwiesen, dafür ein eindeutig klares, allgemein anerkanntes Unterscheidungsmerkmal zu finden.

Der Bundesgerichtshof hat 1952 in einer bis heute nachwirkenden Grundsatzentscheidung? das Problem dadurch zu lösen versucht, daß er den Begriff der Enteignung in Art. 14 III mit Hilfe des Gleichbehandlungsgebots in Art. 3 GG interpretierte und damit zugleich die in der Rechtsprechung des Reichsgerichts zu Art. 153 WeimRV entwickelte Lehre vom »Einzelakt« wieder aufnahm: eine den Eigentümer beschränkende hoheitliche Maßnahme ist dann entschädigungspflichtige Enteignung, wenn sie ihn allein oder stärker als alle anderen betriffi und ihm damit ein Sonderopfer abverlangt. Das Bedürfnis nach Eindeutigkeit des Kriteriums schien mit diesem formalen Rechtsgedanken befriedigt zu sein. Aber schon bald zeigte sich, daß das Kriterium nicht genügte, wenn nicht ein einzelner Eigentümer, sondern eine ganze Gruppe betroffen war. Bedenklich ist auch der Formalismus, der den Richter von eigener Wertung des Eingriffs freistellt. Eine verbreitete Lehrmeinung, die sich das Bundesverwaltungsgericht in seiner Praxis zu eigen machte, zieht es deshalb vor, auf den materiellen Gesichtspunkt der Schwere und Tragweite des Eingriffs in das Eigentum, dessen »normaler« Inhalt als durch die Tradition vorgegeben angesehen wird, abzustellen'P, Im Laufe der Jahre haben sich die verschiedenen Positionen einander in dem Sinne angenähert, daß heute kein Kriterium für sich allein als ausschlaggebend gilt, vielmehr versucht wird, je nach der Lage des Falles das Gewicht der verschiedenen Gesichtspunkte gegeneinander abzuwägen und so die Zumutbarkeit des Eingriffs für den Betroffenen unter Berücksichtigung der Sozialpflichtigkeit besonders des Grundeigentums zu ermitteln'". Da damit dem bewertenden Ermessen der Gerichte nun doch ein erheblicher Spielraum gelassen ist, kann von einer strengen Konsequenz in der Behandlung der vielgestaltigen Einzelfälle nicht mehr die Rede sein[12]. Obwohl eine offene

9. BGHZ 6,270; vgl, auch die zusammenfassende Darstellung in BGHZ 30,338.
10. BVerwGE 5, 143; 7,297; 11,68 u, a,
11. Das dürfte auch der Haltung des Bundesverfassungsgerichts entsprechen, das noch keinen Anlaß hatte, zu dieser Frage direkt Stellung zu nehmen. Vgl. etwa BVerfGE 20, 351 (355); 21,73 (82); 21, 150 (155): 25, 112 (117).
12. Das zeigen gerade neuere übersichten über die Rechtsprechung bei *Kröner:* Die Eigentumsgarantie in der Rechtsprechung des BGH, 2. Auf!. 1969; *Peter,* lurZ 1969, 549; *Krefl:* Aufopferung und Enteignung, 1968.

Tendenz zur Ausweitung der Entschädigungspflicht in der ziemlich umfangreichen Rechtsprechung des Bundesgerichtshofs nicht erkennbar ist - ein großer Teil der Klagen scheitert schon an der (hier nicht weiterzuverfolgenden) Frage, ob eine Maßnahme überhaupt das Eigentumsrecht des Klägers berührt und nicht nur ungefestigte wirtschaftliche Erwerbsaussichten -, scheint sich die Grenze fast unmerklich weiter zugunsten der von behördlichen Maßnahmen betroffenen Eigentümer zu verschieben. So verdient noch Erwähnung, daß das Gericht in seiner neueren Praxis auf das Erfordernis des gewollten und gezielten hoheitlichen »Eingriffs« verzichtet und es genügen läßt, daß eine hoheitliche Maßnahme unmittelbar Auswirkungen auf das Eigentum eines Betroffenen hat[13].

Eine, gerade für das Bodenrecht wichtige Einschränkung der Entschädigungspflicht hat der Bundesgerichtshof allerdings als Gegengewicht gegen die berichteten Ausweitungen entwickelte es ist der Rechtsgedanke, daß die Eigentumsfreiheit begrenzt sei durch die Situation, in der sich das Grundstück im Augenblick der behördlichen Maßnahme befindet. Ein Bauverbot für noch unerschlossenes Ackerland gilt darum nicht als entschädigungspflichtige Enteignung des Bauern, ebensowenig ein Abbruchsverbot und Unterhaltungsgebot für den Eigentümer eines unter Denkmalschutz gestellten Gebäudesv'. Das Gericht erklärt, in diesen Fällen verdichte sich die allgemeine Sozialpflidrtigkeit zu einer besonderen, aus der Situation sich ergebenden, durch die behördliche Maßnahme nur noch zu konkretisierenden Pflicht, die bisherige Nutzungsart des Grundstücks beizubehalten, auch wenn eine Änderung wirtschaftlichen Gewinn verspräche. Aus den gleichen Gründen ist es Gemeinden gestattet worden, ohne Entschädigungspflicht zeitlich begrenzte Bausperren für bestimmte Stadtteile zu verhängen, um für den Aufbau nach den Kriegszerstörungen oder für Sanierungsmaßnahmen Leitpläne festlegen zu könnent-. Dementsprechend lassen die §§ 14ff. BBauG Veränderungssperren ohne Entschädigung für längstens vier Jahre zu.

2. Schwierigkeiten bereitet der staatlichen oder kommunalen Boden- und Baupolitik auch die Entwicklung der Rechtsprechung zu der Frage, wie hoch die Enteignungsentschädigung zu bemessen ist. Art. 153 WeimRV sprach von »angemessener Entschädigung«; Art. 14 III S. 3 besagt, sie sei »unter gerechter Abwägung der Interessen der Allgemeinheit und der Beteiligten zu bestimmen«. Nach einer, auf die Enteignungsgesetze des 19. Jahrhunderts zurückgehenden, bis heute auch von der Rechtsprechung anerkannten Tradition ist mit diesen Formeln jedenfalls soviel gemeint, daß die Entschädigung nicht alles zu umfassen braucht, was als Schadensersatz im zivilrechtlichen Sinn (§§ 249 ff. BGB) zu leisten wäre. Aber inwiefern und wieweit sie dahinter zurückbleiben kann und darf, ist zweifelhaft. Die - gegenüber Art. 153 WeimRV bewußt deutlicher gewählte - Fassung des Art. 14 III 3 könnte den Gedanken nahelegen, daß im Einzelfall die Dringlichkeit des öffentlichen Interesses gegen die Zwecke abzuwägen wäre, für die der Betroffene das Grundstück erworben und benützt hat. Oder es wäre daran zu denken, unter den für die Bemessung zu berücksichtigenden Wertbildungsfaktoren zwischen denen zu unterscheiden, die sich aus der Planungs- und Erschließungsarbeit der Gemeinde ergeben, und denen, die

13. So BGHZ 37,44 im Gegensatz zu BGHZ 23, 235.
14. BGHZ 23,30; 48, 193; LM Nr. 70 zu Art. 14 GG.
15. BGHZ 15, 268; 30, 338; LM Nr. 28 zu Art. 14 (Ce) GG.

der Marktlage im übrigen und den besonderen Eigenschaften dieses Grundstäcks zu entnehmen sind'>.

Der Bundesgerichtshof, der nach der Zuständigkeitsnorm des Art. 14 III Satz 4 in dieser Frage allein als letzte Instanz zu entscheiden und dafür eine sehr umfangreiche, hier aber nicht im einzelnen darzustellende Rechtsprechung entwickelt hatt/, hat von vornherein einen anderen Weg der Interpretation eingeschlagen. Entsprechend seinem Verständnis der Enteignung als eines dem Betroffenen auferlegten Sonderopfers sieht er in der Entschädigungspflicht die (rechnerische) Wiederherstellung der verletzten Gleichheit. Sie hat das Sonderopfer auszugleichen und den Enteigneten so zu stellen, daß er ein gleichartiges Grundstück wieder erwerben könntet". Das bedeutet, daß zwar Liebhaberwerte außer Betracht bleiben, aber der gemeine Wert, in aller Regel also der Verkehrswert des Grundstücks voll zu ersetzen ist. Die durch das Mißverhältnis von Angebot und Nachfrage auf dem Grundstücksmarkt in den Städten und ihrem Einzugsbereich verursachten und oft in Erwartung städtischer Planungs- und Erschließungsarbeit noch verstärkten Preissteigerungen kommen dadurch bis zum Enteignungsbeschluß voll dem Enteigneten zugutet". War die Entschädigung zu niedrig angesetzt und legt der Betroffene dagegen Rechtsmittel ein, so sind auch noch weitere, bis zur letzten mündlichen Verhandlung in der Tatsacheninstanz eintretende Preissteigerungen zu berücksichtigen, um die Wertermittlung möglichst nahe an die Auszahlung heranzurücken", Für die Gemeinden, die ohnedies das wegen seiner Rechtsschutzgarantien langwierige Enteignungsverfahren scheuen, ergibt sich daraus der dringende Rat, benötigte Grundstücke lieber möglichst rasch durch ein großzügiges Angebot freihändig zu erwerben.

Das Bundesbaugesetz hat in seinen §§ 93 ff., 141 diese Grundsätze im wesentlichen übernommen. Sie tragen den Interessen der Betroffenen weitgehend Rechnung, aber es ist kein Zufall, daß in der langen Reihe der Entscheidungen von einer Abwägung mit den Interessen der Allgemeinheit, die Art. 14 III wünscht, kaum mehr je die Rede ist[21]. Auch führt das Bemühen, den Betroffenen gerecht zu werden, nicht immer zu gerechten Ergebnissen; den Fällen von Enteignungsgeschädigten, denen trotz ordnungsmäßig berechneter Entschädigung mit der Wegnahme ihres Grundstücks eine Wurzel ihrer Existenz abge-

16. Das 1953 erlassene, 1960 durch das BBaugesetz wieder aufgehobene Baulandbeschaffungsgesetz hat in § 10 diesen Weg der »Abschöpfung der unverdienten Bodenrentee zu gehen versucht. Der Bundesgerichtshof hat es in BGHZ 31, 238 (242) offengelassen, ob diese Vorschrift mit Art. 14 (wie er ihn interpretiert) vereinbar war.
17. VgI. dazu außer der Arbeit von *Kröner* (oben Anm. 12) bes, *Gelzer:* Der Umfang des Entschädigungsanspruchs aus Enteignung und enteignungsgleichem Eingriff (1969). Kritisch zu der Entwicklung *Schulthes:* Die Höhe der Enteignungsentschädigung (1965).
18. So die Leireneschеidungen von 1952/3: BGHZ 6, 270 (295); 11, 156.
19. Dazu bes. BGHZ 39,198 (Bewertung von Bau-Erwartungsland).
20. Aus der Fülle der Entscheidungen nenne ich außer den schon angeführten: BGHZ 25,225; 26,373; 29, 217; 40,87; 41,385; 43,300; 44,52.
21. Erst in einer der letzten einschlägigen Entscheidungen, BGHZ 50,93 (97) taucht der Gedanke wieder auf, um zu begründen, daß § 40 11 BBauG, der in gewissen Fällen dem von einem Bebauungsplan betroffenen Eigentümer keinen Anspruch auf Geldentschädigung, sondern auf übernahme der Fläche durch die Gemeinde gibt, mit Art. 14 111 vereinbar ist. - Vor kurzem hat auch das Bundesverfassungsgericht in seiner Grundsatzentscheidung zur Gültigkeit der Hamburger Deichordnung (E 24, 367) die Notwendigkeit einer Abwägung mit dem Ziel eines Interessenausgleichs nachdrücklich betont (a.a.O. 5. 420 ff.).

schnitten ist, stehen viele Beispiele von Enteignungsgewinnlern gegenüber, etwa in Dörfern am Rande rasch wachsender Städte, denen ohne jedes eigene Verdienst unerwartet hohe Entschädigungen zufließen.

III.

Das Gesamtbild, das sich aus den hier in einem raschen überblick. dargestellten Rechtssätzen ergibt, muß wohl als Ordnung im Geiste eines stark ausgeprägten Besitzindividualismus bezeichnet werden, demgegenüber das Gebot der Sozialpflichtigkeit nur schwach, als Ausnahme von der Regel der vom Recht zu schützenden Privatnützigkeit des Eigentums zur Geltung kommt. Es wäre freilich verkehrt, dafür die Gerichte allein verantwortlich zu machen, in deren Händen die Rechtsentwicklung vorwiegend lag. Die Konzeption einer sozialgerechten Bodenpolitik zu entwerfen und in die Tat umzusetzen, ist Sache des Gesetzgebers, nicht des Richters, der nur Einzelfälle zu entscheiden hat und dabei, verständlich genug, bewußt oder unbewußt bestrebt sein mag, den einzelnen Eigentümer gegen die übermächtige staatliche oder kommunale Verwaltung zu schützen. Es kommt hinzu, daß diese Rechtsprechung, ungeachtet vieler Kontroversen zu Einzelfragen, in ihrer Grundhaltung den vollen Beifall des größten Teils der Rechtslehre hat[22]. Endlich konnte sich die Rechtsprechung durch die oft erklärte Absicht von Bundesregierung und Bundestag bestätigt fühlen, die Bildung von privatem Eigentum zu fördern.

Der Gesetzgeber selbst hat, wie erwähnt, im Bundesbaugesetz von 1960 den durch die vorherrschende Auslegung des Art. 14 mit ihren Konsequenzen gezogenen Rahmen nicht gesprengt. Auch die seit vielen Jahren unter wechselnden Regierungen konzipierten Entwürfe eines Städtebauförderungsgesetzes, deren neuester seit 1970 wieder dem Bundestag zur Beratung vorliegt, nehmen zwar entschlossener als bisher die soziale Pflichtenstellung des Eigentümers in Anspruch, verdienen aber gewiß nicht den in der öffentlichen Diskussion gegen sie erhobenen Vorwurf der Eigentumsfeindlichkeitö. Ihr Ziel ist Stadtsanierung und Stadtentwicklung. Dafür suchen sie den Handlungsspie1raum der Gemeinden zu erweitern, die bisher über die Festlegung von Bauleitplänen hinaus aktive Boden- und Baupolitik nur in dem Maße zu treiben vermögen, in dem sie finanzkräftig genug sind, um Grundstücke, sei es freihändig, sei es in Ausübung ihres Vorkaufsrechts (nach § 24 BBauG) oder im Wege der Enteignung, jedenfalls also zu vollen Marktpreisen zu erwerben. Auch

22. Eine volle übersicht über die umfangreiche Literatur ist hier nicht beabsichtigt. Grundlegend waren in den fünfziger Jahren die Verhandlungen auf der Göttinger Staatsrechtslehrertagung 1951 über »Enreignung und Sozialisierung« mit Referaten von *lpsen* und *Ridder,* VVDStRL Heft 10 (1952) und die Arbeiten von *Reinhardt* und *Scheuner* über. Verfassungsschutz des Eigentums. (1954) sowie W. *Weber:* Eigentum und Enteignung, in: Grundrechte II (1954), S. 331 ff. Für den heutigen Stand der Lehre sei statt aller verwiesen auf die Darstellung von *Maunz* zu Art. 14 im Grundgesetzkommentar von *Maunz-Dürig-Herzog* (1969) mit umfangreichen Literaturhinweisen. – Der abweichende Ansatz von *Knoll:* Eingriffe in das Eigentum im Zuge der Umgestaltung gesel1schalHicher Verhältnisse, Arch. öff. R. 79 (1953), S. 455; 81 (1956), S. 157,342 ist überwiegend auf Ablehnung gestoßen. Kritisch gegenüber der herrschenden Auffassung ist *H. Krüger:* Allgern. Staatslehre, 2. Auf!. 1966, S. 421 ff.; *ders,* über »Die Bestimmung des Eigenrumsinhalrs« in Hamburger Festsdir. f. Schack (1966), S. 78.

23. Das bestätigt im Grunde auch die kritische Auseinandersetzung mit dem Entwurf 1968 in dem Rechtsgutachten von *Kimminich* zu seinen eigeneumsrechtlichen Bestimmungen, veröffentlicht 1969 als Heft 23 der Schriften des Zentralverbands d, Dtsch. Haus- und Grundeigentümer e. V.

die Stadtsanierung wird hohe öffentliche Mittel erfordern (für die der Entwurf 1970 Bundeshilfe in Aussicht stellt), aber sie ist nicht ohne Opfer der Eigentümer ins Werk zu setzen, denen unter gewissen Voraussetzungen auch Abbruchs- und Baupflichten, also Handlungs-, nicht bloß Duldungspflichten auferlegt werden sollen>, Indessen legen die Entwürfe zugleich großes Gewicht darauf, das private Bodeneigentum der Substanz nach zu erhalten oder es nach vollzogener Sanierung in anderen Formen (durch Umlegung, d. h. Grundstückstausdi, oder durch Bildung von Mit- und Wohnungseigentum) wiederherzusrellenö.

So groß und bedeutsam die damit in Angriff genommene Aufgabe ist, so muß doch klar gesehen werden, daß sich auch mit dem hier vorgesehenen Instrumentarium nur ein Ausschnitt aus dem Problemkreis der städtischen Bodenpolitik unserer Zeit wird lösen lassen. Ungelöst bleibt das Problem der Preisbildung auf dem Bodenmarkt, das, wie schon erwähnt, zu hohen Aufwendungen der öffentlichen Hand aus Steuermitteln auf der einen Seite, zu ungerechtfertigten Gewinnen einzelner Grundstückseigentümer auf der anderen Seite führt. Ungelöst ist aber auch das mit dem Preisproblem in engem Zusammenhang stehende Verteilungsproblem; der für Bauzwecke geeignete Boden in Ballungsgebieten - von den landwirtschaftlichen und den übergreifenden Raumordnungsproblemen sei hier nicht die Rede - bleibt entweder als Kapitalanlage und Rentenquelle in den Händen von Eigentümern, die zur Entwicklung nicht imstande sind, oder wandert zu kapitalkräftigen Käufern, während vielen aus sozial- und siedlungspolitischen Gründen erwünschten Bewerbern der Zugang versperrt bleibt. Auch der aus öffentlichen Mitteln stammende Erschließungs- und Sanierungsaufwand der Gemeinden kommt unter diesen Umständen einem nur zufällig zusammengesetzten, relativ kleinen Kreis von Eigentümern als Wertsteigerung ihrer Grundstücke zugute.

Die erste Ursache beider Probleme liegt in der einfachen Tatsache, daß der Boden im Gegensatz zu anderen Wirtschaftsgütern nicht beliebig vermehrbar und ortsgebunden ist, so daß der in Ballungsgebieten rasch steigenden Nachfrage nur ein notwendig beschränktes Angebot gegenübersteht. überdies wird dieses Angebot wesentlich von den behördlichen Maßnahmen der Planung und Erschließung von Bauland beeinflußt. Unter solchen Umständen, die einer Marktseite dauernd ein klares übergewicht verschaffen, kann das marktwirtschaftliche System nicht zu gesellschaftspolitisch befriedigenden Ergebnissen der Bodenverteilung führen; das Steuerungsmittel des Marktpreises vermag das nicht zu leistenö. Gleichwohl hat sich die deutsche Nachkriegsgesetzgebung nicht entschließen können, andere Steuerungsmittel zur Korrektur der Ergebnisse des Marktmechanismus einzusetzen, während sie sonstige, im Wirtschaftsleben auftauchende monopolistische Positionen als Wettbewerbsbeschränkungen zu bekämpfen versucht hat. Sie hat zunächst den aus der Kriegswirtschaft überkommenen Preisstop für Grundsrücke fortzuführen gesucht, die

24. Beispiele im Regierungsentwurf 1970: § 13 111 (Beseitigung von Bauten); § 16 (Abbruchsgebot); § 17 (Baugebor) ; § 18 (Modernisierungsgebot).
25. So als Grundsatz § 1 IV des Regierungsentwurfs *1970;* vgl. ferner § 19 11 über die Formen der Entschädigung in natura sowie § 22 über die Veräußerungspflicht der Gemeinden.
26, Zu diesen ökonomischen Aspekten vgl, die Untersuchung von *H, Möller:* Der Boden in der politischen ökonomie (1967).

letzten Reste davon aber mit dem Erlaß des Bundesbaugesetzes aufgehoben, weil das primitive Mittel infolge vielfältiger Umgehungsmöglichkeiten seinen Zweck immer weniger erfüllte. Der gleichzeitige Versuch, durch Einführung einer Baulandsteuer einen indirekten Druck auf die Bodeneigentümer zur Vermehrung des Angebots an Bauland auszuüben, wurde schon nach vier Jahren wieder aufgegeben. Andererseits wirken die allgemeine Wirtschaftspolitik, die auf Wirtschaftswachstum und Vollbeschäftigung selbst um den Preis einer »schleichenden Inflations gerichtet ist, und eine Steuergesetzgebung, die die Grundstückswerte für die Grund- und die Vermögenssteuer weit unter den Verkehrswerten ansetzt, als ständiger starker Anreiz zur Erhöhung der Nachfrage nach Grundstücken als Kapitalanlage und umgekehrt zur weiteren Verringerung des Angebots. Aber auch die zuletzt bei der Vorbereitung des Bundesbaugesetzes angestellten überlegungen, durch Einführung eines »Planungswertausgleichs« diejenigen Wertsteigerungen von Bauland, die durch öffentliche Planungs- und Erschließungsarbeiten eingetreten sind, in Form einer kommunalen Sondersteuer abzuschöpfen, wurden wieder fallengelassen-". Es ist angesichts dieser beklagenswerten Apathie des Gesetzgebers gegenüber den offenkundigen Funktionsstörungen auf dem Grundstücksmarkt allzu billig, der Enteignungs- und Entsdiädigungsreditsprechung zum Vorwurf zu machen, daß sie die Gemeinden bei Wahrnehmung ihrer Aufgabe einer vorausschauenden Boden- und Baupolitik zu immer höheren Aufwendungen zwinge.

Es ist nicht Aufgabe dieses Aufsatzes, Vorschläge für die hier notwendigen und möglichen wirtschafls- und steuerpolitischen Maßnahmen zu machen, Die Erfahrungen mit der Bewegung für eine radikale »Bodenreform«, die in Deutschland vor und nach dem Ersten Weltkrieg vor allem mit den Namen *Adolf Damaschke* und *Franz Oppenheimer* verbunden ist, warnen davor, von einer einzigen Maßnahme die Heilung des ganzen übels zu erwarten. Aber es gehört zu unserem Thema, die Möglichkeiten einer rechtlichen Hilfe zur Heilung abzutasten-",

1. Zu den Plänen mancher Bodenreformer hat es gehört, den Bodenmarkt mit seinen störenden Einflüssen auf eine planmäßige Bodenpolitik dadurch auszuschalten, daß der Grund und Boden voll in staatliches oder kommunales Gemeineigentum überführt wird mit der Folge, daß daran nur noch zeitlich und inhaltlich begrenzte Nutzungsrechte der einzelnen bestellt werden können. Das Grundgesetz hat in Art. 15 die Möglidikeit dafür eröffnet[29], sogar entschiedener als Art. 155 WeimRV, aber auch dafür das Junktim der Entschädigungspflicht aufgestellt.

---

27. Zu diesem Planungswertausgleich vgl, *H. Möller*, a.a.O, (Anm. 26) S. 47 f.; O. *v. Nell-Breumng:* Der Planungswertausgleich, in: Schriftenreihe d. Bundesmin. f. Wohnungsbau, Bd. 11 (1958), S. 18 ff. Kritisch dazu (auch unter Verwertung der englischen Erfahrungen) *Haman:* Bodenwert und Stadtplanung (1969).- Im Regierungsentwurf eines Städtebauförderungsgesetzes (1970) ist lediglich vorgesehen (§ 20 II), daß bei Ausgleichs- und Entschädigungsleistungen Werterhöhungen nicht zu berücksichtigen sind, die durch die Aussicht auf eine Sanierung, ihre Vorbereitung oder Durchführung eingetreten sind.
28. Zur rechtlichen Seite der gegenwärtig diskutierten Vorschläge vgl, besonders *Ule:* Preisstopp für Bauland, VerwArch 54 (1963), S. 345; *Bischo!f:* Rechtliche Aspekte einer Bodenordnung, VerwArch 59 (1968), S. 33; auch *H. Müller:* Gedanken über Bodeneigentum u, Städtebau, Fesrsdir. f. F. v. Hippel (1967), S. 263.
29. Daß Art. 15 nur eine Ermächtigung, nicht (wie z, B. Art. 6 V) einen Auftrag an den Gesetzgeber enthält, hat das Bundesverfassungsgericht in seinem Urteil zur Reprivatisierung des Volkswagenwerks klargestellt; BVerfGE 12, 354 (363).

Ob mit dieser Entschädigungspflicht, die die Brücke über den zwischen Art. 14 und Art. 15 bestehenden Graben darstellt, der Weg zu einer totalen oder etwa auf "städtische Grundstücke beschränkten Sozialisierung des Grund und Bodens praktisch so verstellt ist, wie meist angenommen wird, hängt davon ab, wie die Entschädigung zu berechnen wäre. Einmal schlagen hier die Konsequenzen aus der Lehre vom Sonderopfer bei der Einzelenteignung nicht in gleicher Weise durch, und zum anderen würde der Masse der Grundstückseigentümer das Nutzungsrecht als Vermögenswert verbleiben, also von der Entschädigung abzusetzen sein. überdies sind heute schon viele Gemeinden auf Grund einer langfristigen Bodenvorratspolitik Eigentümer eines ansehnlichen Teils ihres Gemeindegebiets. Eher ist zu bedenken, daß eine solche Sozialisierung eines wichtigen Teils des Volksvermögens einen tiefen, auf die ganze Wirtschafl:s- und Gesellschafl:sstruktur ausstrahlenden Eingriff bedeutet und daß in einer im übrigen freiheitlich verfaßten Gesellschafl: der Gedanke an eine Verteilung der Nutzungsrechte an städtischen Grundstücken durch eine Behörde oder ein politisches Beschlußorgan starkes Unbehagen erweckt. Daher sollte in Anwendung des für Eingriffe des Staats in die Sphäre seiner Bürger durchgängig geltenden Prinzips der Verhältnismäßigkeit der Mittel zum erstrebten Zweck zunächst nach anderen, weniger radikalen Mitteln gefragt werden.

2. Die mit einer Bodensozialisierung erstrebte Verfügungsrnacht der öffentlichen Hand soll, bei rechtem Licht besehen, gar nicht vermögensrechtlicher, sondern hoheitsrechtlicher Art sein. Dazu bedarf es aber nicht der übertragung des Eigentums auf den Staat oder die Gemeinde, sondern nur der Unterstellung der privaten Verfügungsrnacht unter die öffentliche Planungshoheit. Ansätze dazu bestehen in Wahrheit schon heute in den mancherlei Einzelbefugnissen, die zum Beispiel das Bundesbaugesetz den Gemeinden als Instrumente ihrer Leitplanung an die Hand gibt. Einer Ausdehnung dieser Befugnisse, etwa in Richtung auf eine Kontrolle und Regulierung des Grundstücksmarktes (der im übrigen wirtschafl:s- und steuerpolitisch anders determiniert sein müßte als heute), stehen keine verfassungsrechtlichen Bedenken im Wege: sie bedeuten eine Bestimmung des Inhalts städtischer Grundstücke, auch im Sinne der Rechtsprechung des Bundesgerichtshofs, der je nach der Situation der Grundstücke verschieden weitgehende Bindungen zuläßt. Voraussetzung ist nur, daß die Beschränkungen der Eigentümerfreiheit den Grundsätzen der Verhältnismäßigkeit, Zweckmäßigkeit und Zumutbarkeit entsprechen, gemessen an der Notwendigkeit, in Ballungsgebieten für ein erträgliches Zusammenleben aller Bürger zu sorgen.

3. Die in Ziff. 2 beschriebene Konsolidierung der Planungshoheit der Gemeinden führt ihnen kein »Obereigentum« im gemeinrechtlichen Sinn zu, ist aber geeignet, ein klares Gegengewicht gegen eine traditionell im liberalen Geist verstandene Eigentümerfreiheit zu bilden. Da es an diesem, früheren Jahrhunderten vor der Liberalisierung des Bodenrechts selbstverständlichen Gegengewicht bisher gefehlt hat, konnte es geschehen, daß die Rechtsprechung als Inhalt der Eigentumsgarantie des Art. 14 im wesentlichen jenes traditionelle Bild aufgenommen und die Sozialpflichtigkeit als fallweise zu begründende Ausnahme behandelt hat.

Die Ergebnisse dieser Rechtsprechung sind nicht in dem Sinne Inhalt unseres Verfassungsrechts geworden, daß eine Verschiebung der Akzente nicht mehr möglich wäre. Was

das Wohl der Allgemeinheit fordert und welche Pflichten hiernach dem Eigentümer obliegen, welches Gewicht also dem Art. 14 II für die Inhaltsbestimmung des in Abs. 1 gewährleisteten Eigentums zukommt, steht nicht ein für allemal fest, sondern muß im Gang der Geschichte jeweils neu bewertet werden. Das in Art. 14 selbst enthaltene, durch den Kontrast zu Art. 15 noch stärker verdeutlichte Spannungsverhältnis von Freiheit und Bindung läßt also durchaus zu, die Akzente anders zu setzen, als sie die Rechtsprechung bisher gesetzt hat. Der Gesetzgeber kann diesen Spielraum nützen, ohne fürchten zu müssen, damit vor der Kontrolle durch das Bundesverfassungsgericht nicht bestehen zu können[30]. Dabei ist ein Blick auf Art. 15 auch insofern wichtig, als dort diejenigen Teile des Volksvermögens aufgezählt sind, an deren Bewirtschaftung das Grundgesetz ein so starkes öffentliches Interesse bejaht, daß es sogar ihre Sozialisierung für zulässig erklärt. Dann kann die Verstärkung des Einflusses der öffentlichen Hand auf ihre Bewirtschaftung durch private Eigentümer in den oben (Ziff. 2) angegebenen Grenzen nicht verfassungswidrig sein.

IV.

Es ist im Gang dieser Untersuchung deutlich geworden, daß die Verfassung dem Juristen für seine wertende Auslegung zwar bindende Orientierungspunkte, aber keine eindeutigen Weisungen gibt. Was die Gebote der Erhaltung persönlicher Freiheit und privaten Eigentums, der Wahrnehmung von Eigentümerpflichten gegenüber der Gemeinschaft, der Gleichbehandlung der Bürger und des Schutzes sozial schwächerer Gruppen fordern, muß vom Gesetzgeber bei der Ordnung typischer Lebenssachverhalte, vom Richter bei der Beurteilung von Konfliktsfällen jeweils neu bedacht und gegeneinander abgewogen werden. Der Gegensatz von Art. 14 und Art. 15 GG macht vollends deutlich, daß das Grundgesetz nicht, wie oft gesagt worden ist, ein geschlossenes Wertsystem fixiert[31], sondern einer Entwicklung unserer Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung nach verschiedenen Richtungen Raum gibt. Das heißt zugleich, daß wir geheißen sind, jene Orientierungspunkte auch unter sozialethischen Aspekten immer neu kritisch zu überprüfen. Das soll hier nur noch mit wenigen Bemerkungen in bezug auf das Grundeigentum versucht werdenv.

1. In der evangelischen Sozialethik setzt sich mehr und mehr die Erkenntnis durch, daß Aussagen über Anerkennung oder Verwerfung des Privateigentums wenig hilfreich sind, wenn sie nicht zunächst einmal der Vielfalt der Eigentumsobjekte und ihrer politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Funktionen in unserer heutigen Gesellschaft Rechnung tragen. Aufs Ganze gesehen ist gerade beim Grundeigentum im Laufe der Jahr-

30. Auf diesen Spielraum für die politische Entscheidung des Gesetzgebers hat auch das Bundesverfassungsgericht selbst vor kurzem verwiesen; E 24, 367 (389).

31. Die Tendenz zur Harmonisierung gerade in bezug auf die Eigentumsgarantie herrscht auch noch in der verfassungsrechtlichen Studie von *E. Stein:* Zur Wandlung des Eigeneumsbegriffs, Festsehr. f. Gebh. Müller (1970) S. 503, vor.

32. Aus der Oberfülle der Literatur sei hier nur auf einige neuere kritische Beiträge verwiesen: Die Auseinandersetzung mit der Eigentumsdenkschrifl: der Sozialkammer der EKD von 1962 in: Christ und Eigentum (1963) mit Arbeiten von *Stopp, Wendland, Brakelmann, Weber* und *Heyde;* ferner G. *Breidensteins* Das Eigentum und seine Verteilung (1968). Aus dem Blickfeld der katholischen Sozialethik vg\. *W. Dreier:* Raumordnung als Bodeneigentums- und Bodenbenutzungsreform (1968).

hunderte und noch gegenüber der Situation, die *Karl Marx* vor hundert Jahren vorfand, ein starker Funktionsverlust eingetreten. Es ist ein Vermögensobjekt unter vielen. überdies kann die Rolle des Eigentums nur im Zusammenhang mit der Frage beurteilt werden, wie Volkseinkommen und Volksvermögen verteilt sind.

2. Eine differenzierende Bewertung, wie sie hiernach geboten ist, sollte sich an den Zwecken orientieren, für die Vermögensgüter bestimmt sind. Meist wird unterschieden zwischen Gütern, die dem persönlichen Gebrauch dienen, und solchen, die für die wirtschaftliche Produktion eingesetzt werden. Die Unterscheidung deutet sich an im Gegensatz zwischen Art. 14 und 15 GG; sie ist voll verwirklicht im Recht der sozialistischen Staaten. Nun kann Bodeneigentum verschiedenen Zwecken dienen; der Boden ist Produktionsmittel in der Landwirtschaft und gehört zum Anlagekapital gewerblicher Unternehmen, er dient persönlichem Gebrauch in der Spannweite zwischen der Wohnlaube, dem Eigenheim und dem Luxusbungalow, endlich kann er als bloße Kapitalanlage dienen und dem Eigentümer eine »Grundrente« abwerfen, die als arbeitsloses Einkommen schon die Sozialphilosophen und Nationalökonomen des 18. und 19. Jahrhunderts beunruhigt hat. Eine einheitliche Zuordnung und Bewertung des Bodeneigentums ist also nicht möglich.

3. Mit der Bewertung je nach den unterschiedlichen Sachzwecken überschneidet sich die Bewertung des Eigentums danach, ob es dem Berechtigten Freiheit und selbstverantwortliche Lebensgestaltung ermöglicht oder Macht über andere verleiht. Die Ambivalenz der Institution in dieser Hinsicht zeigt sich beim Grundeigentum besonders deutlich, weil hier jede Zuteilung zu Eigentum wegen der Unvermehrbarkeit des Bodens notwenig viele andere vom Bodenerwerb ausschließt. Grundeigentum gewährt ein gewisses Maß an Freiheit, aber immer zugleich eine Monopolstellung, also potentiell Macht.

4. Die erwähnten Differenzierungen mahnen auch zur Vorsicht gegenüber der Unbefangenheit, mit der in politischen Programmen, aber auch in richterlichen Urteilen Eigentum und Freiheit der Person aufeinander bezogen werden. Auch wo, wie beim Eigenheim, die Beziehung evident besteht, läßt sich nicht ausschließen, daß sie auf Kosten der Freiheit anderer geht. Jedenfalls ist Bodeneigentum heute nicht das wichtigste und auch kein schlechthin unbedenkliches Mittel, um persönliche Freiheit in unserer Gesellschaft zu verwirklichen.

5. Endlich ist an die dem Eigentümer nach christlichem Verständnis auferlegte Dienstpflicht zu erinnern. Sie ist mehr als tätige, karitative Nächstenliebe, sondern stellt die allzu unbefangene Eigennützigkeit in Frage und nötigt zur Selbstbeschränkung im Gebrauch eigener Freiheit, zur Verzichtsbereitschaft und zur Zusammenarbeit mit anderen, um die schwierigen Lebensbedingungen in modernen Großstädten für alle erträglich zu machen.

Es ist hier wie sonst nicht Aufgabe christlicher Ethik, fertige Rezepte für politisches Handeln zu liefern. Die Vielfalt der Gesichtspunkte, die schon dieser kurze überblick ans Licht gebracht hat, könnte sogar zunächst eher verwirrend wirken. Recht verstanden aber kann und soll diese Vielfalt zu sachgemäßem Handeln ermutigen, indem sie vor allzu eingleisigen, angeblich ethisch vorgegebenen Lösungen warnt. Sie führt weder zwangsläufig zur Verwerfung privaten Bodeneigentums, noch bestätigt sie die undifferenzierten

Denkschemata über Rolle und Wert *des* Privateigentums in unserer Gesellschaftsordnung, die bei uns wegen des politischen und ideologischen Gegensatzes zu den Ostblockstaaten ein zäheres Leben führen als in den Bodenreformdiskussionen anderer, darin unbefangener argumentierender westlicher Länder. Sie gibt vielmehr auch von der ethischen Besinnung her den Weg frei zu einer Gestaltung des städtischen Bodenrechts, die auch neue Rechtsformen entwickelt, um den Ausgleich zwischen Gemeinschafts- und Einzelinteressen und eine differenzierende Anpassung an die verschiedenartigen Bedürfnisse und Notwendigkeiten zu ermöglichen. Das Ziel muß sein, das Zusammenleben in unseren Städten für die Zukunft nicht nur technisch und wirtschaftlich funktionsgerecht, sondern für die Menschen, die darin wohnen und arbeiten sollen, lebenswert, also gerecht und menschenwürdig zu gestalten.

Prof. Dr. L. Raiser *74 Tübingen, Rappenberghalde 16*

Die Ethik Jesu in jüdischer und evangelischer Sicht

VON HENDRIK VAN OYEN

Im Jahre 1936 erschien in Oxford ein Buch aus der Hand des Bischofs von Durham, *Herbert H. Henson,* unter dem Titel »Christian Morality«. Das Kapitel über »The jewish legacy« schließt mit der Beobachtung, Jesus stehe an der Quelle zweier moralischer Strömungen: einer jüdischen und einer christlichen. Von seinem Standort aus begeben sich die beiden Ströme in entgegengesetzter Richtung: der eine nördlich, der andere südlich. Sie seien zu vergleichen mit den beiden großen Flüssen, deren Ursprung im Yellowstone-Park liege und nun bewege sich einer nach Norden und münde schließlich im arktischen Eismeer aus, der andere, tausend Nebenströme in sich aufnehmend, im warmen Golf von Mexico. Poetisch fügt der Bischof daran zu:

From the same cradle side,
From the same morher's knee,
One to long darkness and the frozen tide
One to the silver sea.

Der Schlußsatz lautet dann: »Rabbinism shrivelled into the negation of charity: Christianity became its confessed and inexhaustible spring".«

Selten sind mir die Verkennung des jüdischen Geistes und die überschätzung des christlichen in so nackter Form begegnet wie in diesen Erörterungen, obwohl sie freilich als Produkt anglikanischer Mentalität eher zu den Seltenheiten gehören würden. Ob sie unter Einfluß des »Dritten Reiches- zustande kamen? Der Zweck meiner Auseinandersetzungen

1. H. H. Henson: Christian Morality, Gifford Lectures, Oxford 1936, S. 87.

besteht darin, die innige und bleibende Verbindung beider Strömungen aufzuweisen. Sie ist von neueren jüdischen wie von evangelischen Forschungen nachdrücklich anerkannt worden.

Es sei im voraus auf zwei Bedingungen hinzuweisen:

1. Es kommen hier nur die synoptischen Evangelien in Frage, jede form- und traditionsgeschichtliche Problematik, namentlich die heikle Prüfung, welche Jesus-Worte authentisch seien, bleibe zurückgestellt. Die Evangelien sollen so wie sie uns vorliegen als Material für die Untersuchung genommen werden, im Bewußtsein, daß sie eine komplizierte Bearbeitung von verschiedenen, auch mündlichen Quellen, aufweisen, deren vielseitige Verquickung nur noch sehr mühevoll aufzuspüren ist.

2. Die Bezeichnung »Ethik Jesu« ist zu verstehen als die globale Andeutung eines polyformen Gefüges von praktisch-ethischen Weisungen, die Jesus den Jüngern und damit der Gemeinde hinterlassen hat. Im Rahmen seines Rufes zur Nachfolge hat er Weisungen gegeben, die sich in frappanter Weise der Fülle der alttestamentlichen und zwischentestamentlichen Direktiven anschließen, bzw. sich von ihnen distanzieren. An welchen Stellen das der Fall sein wird, gehört zum Thema unserer Untersuchungen.

Es seien in erster Linie zwei jüdische Schriftsteller erwähnt, die von ihrem Standpunkt aus an die Frage nach dem Verhältnis Jesu zum Judentum und namentlich zum mosaischen Gesetz herangegangen und für uns wichtige Folgerungen gezeigt haben: *Jas. Klausner:* Jesus von Nazareth (hebr, schon 1907), 3. Aufl. deutsch 1952, Jerusalem, The jewish Publishing House Ltd. Und zweitens *David Flusser:* Jesus, Rowohlts Monographien Nr. 140, Rowohlt, Hamburg 1968.

KLAUSNERS BUCH ÜBER JESUS

Das Werk *Klausners* gehört zu den frühen Versuchen, jüdischerseits sich ein Gesamtbild des Lebens Jesu zu vergegenwärtigen. Es hat allerdings einen viel früheren und sehr kongenialen Vorgänger: *Joseph Salvador:* Jesus Christ et sa doctrine, histoire de l'eglise, de son organisation et ses progres pendant le premier siècle, 2 vols, Paris 1832[2]. Viele der Klausnerschen Gesichtspunkte sind schon bei Salvador vorgezeichnet. Beide verbindet die Hauptthese, daß bei aller Weltzugewandtheit der Pharisäer die Haltung Jesu ausgesprochen weltabgewandt war und sein Desinteresse an der politischen Gestaltung des Lebens die harte Divergenz mit den Pharisäern ins Leben rufen mußte. Wir kommen darauf noch zurück, möchten jedoch vorerst die hervorragende Stellung des Werkes Salvadors hervorgekehrt haben.

Seit dem Erscheinen des Klausnersdien Buches war das Interesse, sich mit dem Leben Jesu zu beschäftigen, auf jüdischer Seite geweckt und bis heute hört der Strom diesbezüglicher Literatur in jüdischen Kreisen nicht auf. Im letzten Jahrzehnt sollen allein in hebräischer Sprache 23 Arbeiten über Jesus von Nazareth erschienen sein. Dankenswerterweise ist

2. Das Buch *A. Schweitzers:* Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 2. Aufl., 1921, S. 163, erwähnt die Arbeit Salvadors in einer Anmerkung, sowohl Schreibweise des Verfassernamens (Salvator) wie Inhalt der Anmerkung beweisen, daß *Sdnoeitzer* das Buch nicht gekannt hat.

auch die hervorragende Serie von diesbezüglichen Neuausgaben zu erwähnen, welche das Ktav Publishing House Ine., New York, in den letzten Jahren herausbringt. Wir nennen besonders den Neudruck von *Is. Abrahams:* Studies in pharisaism and the gospels (1917, 1924), 2 Bde., C. G. *Montefiore:* The synoptic gospels (1927), 2 Bde., *Arthur Marmorstein:* The doctrine of merits in old rabbinieallitera‌ture *(1920); ders.:* The old rabbinie doetrine of God (1927) und verschiedene Sammelbände zum jüdisch-christlichen Dialog, alles in selten gepflegten Ausführungen veröffentlicht. Wir werden an anderer Stelle noch ausführlicher auf diese Ausgaben zurückkommen.

Klausner zeigt in überzeugenden Linien den jüdischen Charakter der Person und der Lehre Jesu auf. Er meint sogar, er sei die am meisten jüdische Gestalt, die sich denken läßt, jüdischer als Jesu Zeitgenosse Rabbi *Rillel.* »In all seinen Handlungen und Ansichten war Jesus ein Jude. Er erfüllte alle Gebote wie ein echter Jude, er sah in Gott seinen Vater im Himmel, erbarmte sich der Armen, stützte die Gefallenen und liebte die Bereuenden, -an deren Stelle selbst vollkommene Gerechte nicht stehen können-, wie ein talmudischer Ausspruch sagt. Er war mit den typischen Fehlern der Juden behaftet: nie sah er das Erhabene und Schöne in der Natur (? *v,* 0.), und er lächelte niemals (?). Unter Tränen, Drohungen und Verwünschungen übte er sein Lehramt. In dieser Hinsicht war Jesus der jüdischeste Jude[3].« Klausner setzt sich für die These ein, daß Jesus ein Anhänger eines unvermischten, reinen, von keinerlei fremdem Einfluß berührten Judentums sei. Er war ein ausgesprochener Nationalist, meint Klausner, er lebte aus dem nationalen Stolz der Erwählungsidee und huldigte dem gleichen Separatismus von den Heiden, um dessentwiIlen die meisten Christen die Juden immer gehaßt haben. Er hielt genau die zeremonialen Gesetze und widersetzte sich nur dort, wo diese zur Überheblichkeit über eigene Frömmigkeit Anlaß geben konnten. Nun ist Klausner davon überzeugt, daß die eigentliche Stärke Jesu in seiner Ethik liege. Er zeichnet deren Hauptlinien besonders nach der matthäischen Fassung der Bergpredigt und konstatiert, daß in den Aussagen nicht eine zu finden sei, die nicht schon in der jüdischen Tradition vorhanden sei. Wäre nun nicht die Folgerung, daß der Ethik Jesu nichts Eigenes anhafl:et? Dem ist gewiß nicht so, nach der Meinung Klausners. Die ausschließliche Betonung der Ethik bei Jesus mit Vernachlässigung einer *Halacha,* einer Doktrin über Fragen des Zeremonialgesetzes und des praktischen Lebens, unterscheide Jesus von allen sonstigen jüdischen Rabbinen. Aber damit trennt er sich auch gänzlich aus der jüdischen Ambiance, in der er zu gleicher Zeit zu Hause ist. »Das Judentum ist weder nur Religion noch nur Ethik, sondern die Summe aller Bedürfnisse eines Volkes, die sämtlich auf religiöser Grundlage ruhen, also eine nationale Weltanschauung auf religiös-ethischer Basis".« Was Jesus bezwecke, sei also eine Unterwerfung des persönlichen Lebens unter den Dienst Gottes, mit einer Vernachlässigung der Fragen, die sich auf die national-politische Gestaltung des praktischen Lebens beziehen. Klausner folgert: das National-jüdische geht bei Jesus verloren. Es handelt sich um einen Verzicht auf das Volkstum. Aber damit droht die Religion in reine Schwärmerei zu versinken, die Ethik wird dem Leben fremd, das Handeln des Menschen verliert seinen Zugriff auf die

3. *t. Klausner:*]esus von Nazareth, 3. Aufl.,]erusalem 1952, S. 148.
4. A.a.O. S. 542.

Wirklichkeit. Klausner wirf!: der Lehre Jesu also einen ausgesprochenen Individualismus vor. Die Umwelt wird vergessen, ja vielmehr bewußt in den Hintergrund geschoben. Das Recht ist in die Lehre Jesu nicht integriert, und genau damit läßt er die jüdische Lebenseinstellung hinter sich: es kommt ihm auf das persönliche Verhalten des Individuums vor Gott und dem Nächsten an, wobei das Gebot der Selbstverleugnung zu den Grundforderungen seiner Ethik gehört. Hier signalisiert Klausner den seines Erachtens utopischen Charakter des evangelischen Liebesgebotes. Die Verwirklichung dieses Gebotes hat sich im Laufe der Jahrhunderte als eine Illusion erwiesen. Das christliche Pochen auf das Liebesgebot ist für die Kirche eine himmelschreiende Anklage geworden. »Wo finden wir hier Sanftmut, Verzeihung siebzig mal sieben Male, Feindesliebe und das Hinreichen der andren BackeS?« Außer der stark exaltierten Lehre der Liebe, die völlig unpraktikabel sei, gab Jesus seinem Volke nichts, sagt Klausner, er sorgte nicht für die Verbesserung des irdischen Lebens, alle Gebiete, die in der *Halacha* der Schriftgelehrten Berücksichtigung finden, das Recht, die Wissenschaft:, die Politik, sie waren ihm gänzlich gleichgültig. Wenn Klausner sich vergegenwärtigt wie es kam, daß Jesus dennoch eine solche nachhaltige Wirkung hatte, so ist für ihn der Glaube Jesu an seine messianische missionarische Aufgabe entscheidend und dann, nicht zu vergessen, die Tragik seines Todes verlieh seiner Person eine Krone des himmlischen Glanzes, die Legende der Auferstehung verklärt nachher die ganze Gestalts.

Es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß Klausner einen höchst beachtenswerten Versuch gemacht hat, entscheidende Momente aus dem Leben Jesu herauszuarbeiten. überhaupt ist die Darstellung der Zeitgeschichte fesselnd und zutreffend. Nur wundert man sich, daß Klausner Jesus einseitig aus der Perspektive des Rabbinismus hat verstehen wollen und für die ebenfalls stark vorhandene apokalyptische Einstellung Jesu kein Auge gehabt hat. Die Annahme der Evangelisten, »jetzt« sei die messianische Zeit erfüllt, läßt sich aus der Erwartung apokrypher Einstellung verstehen, die gerade zur Zeit der Geburt Jesu sich in einer Höchstspannung befand. Nach volkstümlicher Auffassung war die Periode des fünften Millenniums abgeschlossen und man würde nun in die des sechsten, in die des Reiches Gottes übergehen. Nach bestimmten Berechnungen sollte das neue Millinnium um das Jahr 30 herum anbrechen, allerdings würde dann der Messias wenige Jahrzehnte später eintreffen. Die vorhergehende Zeit sollte eine Zeit der Buße und Abkehr von der Welt sein? Schon *Josephus* erwähnt im Prolog zu den »Jüdischen Altertümer«, daß er auf eine Geschichte von *5000* Jahren zurückzuschauen habe, eine Auffassung, die für die damalige Zeit sehr geläufig war. Die neue Zeit wird die Zeit der Buße, der Heimsuchung, des Gerichtes Gottes sein, wie es die Ass Mose 1,16 ff. sieht:

Empfang nun diese Schrift:
Erkenn daraus,
wie jene Bücher zu bewahren sind,

5. A.a.O. S. 548.
6. A.a.O. S. 571.
7. Vgl. *Abba Hillel Si/ver:* A history of messianic speculation in Israel, Boston 1927 (Paperback 1959), S. 1-13; *Emil Schürer:* Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter]esu Christi, 4. Aufl., Leipzig 1907, II. Bd., S. 590 ff.

die ich dir übergebe.

Leg sie in irdenen Gefäßen an den Ort,
den er vom Anbeginn der Schöpfung dazu schuf,
daß dort seine Name angerufen würde,
bis zu dem Tag der Buße bei der Heimsuchung:
Es sucht der Herr sie heim,
wenn sich der Tage Lauf vollenden".

Die Verkündigung Jesu steht ganz unter der Parole: »die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist genaht« (Mk 1,15), vgl. auch Gal 4,4, Eph 1,10. Er steht unter dem Eindruck der apokalyptisch erfüllten Zeit, das »Gnadenjahr des Herrn« (= Millennium) nach Jes 61,2 sei angebrochen. Wie gesagt, zollt Klausner dieser apokalyptischen Lage wenig Aufmerksamkeit, und doch nur diese läßt erklären, daß für Jesus der ganze *trend* seiner Verkündigung auf die Frage der rechten Buße, mit Vernachlässigung einer kasuistischen Präzision der bürgerlichen Gesellschafl: konzentriert ist. In *dem* Augenblick kommt es eben auf andere Erfordernisse an. Hier scheint mir bei Klausner eine ernsthafl:eVerzeichnung des geschichtlichen Bildes Jesu zu bemängeln zu sein. Jesus wird bei Klausner zu ausschließlich am *image* eines Rabbiners gemessen und paradoxerweise als typischer Jude für völlig unjüdisch in seiner Lehre gestempelt.

DIE ETHIK JESU NACH DAVID FLUSSER

David Flusser, Dozent für das Neue Testament an der Universität von Jerusalem, selber orthodoxer Jude, sieht in Jesus einen gesetzestreuen Juden, dem es nie eingefallen sei, seine Zugehörigkeit zum Volke Israel einer gesetzesfreien Lebensanschauung anzupassen. Gewiß gebe es bei Jesus eine ihm eigentümliche Auseinandersetzung mit der *tora,* aber welcher gläubige Jude hätte damit nicht zu tun, wenn er die Gabe Gottes ernst nehme? Nur konstatiert Flusser mit Recht, es sei ein gesetzesfreies Verhalten, wie das der Paulinismus aufzeigt, für die Entwicklung des Christentums auf die europäische Zivilisation hin bezeichnend; Jesus aber sei nie vor der Notwendigkeit gestanden, sein Judentum der europäischen Lebensweise anzupassen. Flusser ist überzeugt, daß die synoptischen Evangelien das Bild eines gesetzestreuen Juden zeichnen, der nie gegen die damalige Gesetzespraxis verstieß, mit der einzigen Ausnahme des Ährenraufens am Sabbat. Hier vertritt Jesus wahrscheinlich eine galiläische Tradition, die, wie an anderen Punkten, manchmal mit der judaäisch-jerusalemischen in Streit war, namentlich weil man zu bedenken hat, daß das»Volk vom Lande« *(amme-ha-'ares),* hauptsächlich in Galiläa wohnhafl:, sich um die genauen Vorschrifl:en des Gesetzes wenig kümmerte. Es ist bezeichnend, daß die kritischen Bemerkungen der Pharisäer sich in der Hauptsache gegen die Jünger Jesu richten, die ja alle aus Galiläa sind. Der Mangel an Fasten, das Ährenpflücken am Sabbat und das Nichtwaschen der Hände vor dem Essen kommen alle auf diese Rechnung und zeigen deutlich, daß es um die Reinheit und Präzision der Gebräuche im Norden nicht sehr gut-pharisäisch

8. Ed. *Paul Riessler:* Augsburg 1928, S. 486.

bestellt war. *Louis Pinkelstein* hat die soziologischen Hintergründe dieser Vernachlässigung, bzw. des Unwissens, des Gesetzes über die Grenzen von Jerusalem (bzw. Modin) hinaus unübertrefflich festgelegt in seinem großen Werk über die Pharisäer". Unter diesen Gesichtspunkten werden die Gegensätze zwischen Jesus und den Pharisäern nicht auf eine schroffe Ablehnung des mosaischen Gesetzes durch Jesus zurückzuführen sein, sondern auf die soziologisch-politischen Spannungen zwischen Jerusalem und dem »Land«, Hier tut sich ein weiter Horizont der Interpretation auf, der durch die damals herrschenden Spannungen zwischen dem geschriebenen und dem mündlichen Gesetz noch wesentlich ideologisch erweitert wird. Darauf ist noch im einzelnen zurückzukommen.

Auch Flusser ist der Meinung, daß das Händewaschen vor der Mahlzeit keineswegs einer Tora-Verpflichtung entsprach, es war vielmehr eine rabbinistische Bestimmung, die erst ungefähr eine Generation vor jesus getroffen wurde. Deshalb sagt Jesus, es sei eine »Überlieferung von Menschen« (Mk 7, 8). Schon zu seiner Zeit war man sich bewußt, daß ein allzu striktes Wahren ritueller Reinheit moralische Laxheit fördern könne. (Vgl. die an Schärfe nicht hinter der Anklage Jesu zurückstehenden Worte Ass Mose 7, 1-10, so etwa:

»Der Armen Güter fressen sie
und sie behaupten,
sie täten das nur aus Gerechtigkeit;
in Wirklichkeit verderben sie.

Unreines treiben ihre Hände, ihr Herzen,
ihr Mund spricht große Dinge aus.
Sie sagen überdies:
-Rühr mich nicht,
damit du mich nicht unrein madisr..«)

Nach der Meinung Flussers kommt es in der Ethik Jesu besonders auf die Nächstenliebe an, die für ihn namentlich in der goldenen Regel zum Ausdruck kam und ihn insofern über die traditionelle Liebesethik hinausgehen ließ, als er die Liebe zu den Sündern zu seinem großen Anliegen machte. Das »liebe deinen Nächsten wie dich selbst- ist kurz gefaßt die Umschreibung dessen, was in aramäischer Übersetzung des Gebotes lautet: »liebe deinen Nächsten, denn was dir unlieb ist tue ihm nicht.« Insofern hängen nach Flussers Ansicht goldene Regel und Liebesgebot eng zusammen. Das war aber schon tief in den jüdischen Traditionen verwurzelt. Anders steht es mit der Sünderliebe Jesu; sie bedeutet eine Anlehnung an essenische Lehren. Flusser sagt: »Jesus übernahm von der essenischen Peripherie sowohl die Überzeugung, daß man dem Bösen nicht widerstehen soll, als auch die Heilsbotschafl: gerade für die Armen und Deklassierten. Die Lehre jener Kreise über die gleiche Beziehung zu allen Menschen ohne Unterschied entwickelte er zum Gebot der Feindesliebe, zur Liebe besonders zu den Siindern-P,« An diesem Punkt sollte zweifellos ein Bruch Jesu mit der üblichen Moral konstatiert werden. Und besonders der Anspruch, Vollmacht zu besitzen die Sünden zu vergeben, in die Jesus sich nach seiner Taufe im Jordan durch die Geistesausgießung gestellt sah, bildete einen nicht geringen Anstoß. Denn

9. L. Finleelstein : The Pharisees, 3. Aufl., Philadelphia 1966, I. Bd., S. 29 ff. 10. A.a.O. S. 79.

Sündenvergebung war ein ausgesprochenes Prärogativ Gottes. Die Theologie der Rabbiner unterschied 13 Gestalten seiner Barmherzigkeittt, Diese Verkündigung der wesenhaften Barmherzigkeit Gottes bei Jesus bringt mit sich, daß, obschon die Perspektive von Verdienst und Lohn bei Jesus bestehen bleibt, dennoch in dessen Gleichnissen und Aussagen überdeutlich gezeigt wird, daß es dem Menschen nicht ansteht, die Gerechtigkeit Gottes nachzurechnen. »Alle Maßstäbe der üblichen Auffassung von der Gerechtigkeit Gottes sind aufgehoben« (Flusser), das Kommen des Reiches setzt von vornherein völlig andere Modi der Gerechtigkeit voraus.

»Zuriefst sittlich und gleichzeitig jenseits von Gut und Böse.« Alles menschlich Wichtige im Halten der Gebote, alle aufgeplusterte Würde des Benehmens werden bei Jesus brüchig und nichtig. Die Dimensionen des Reiches sind andere: gewiß die totale Erfüllung der *Tora,* nur soll die auf die totale Menschen- und Gottesliebe transparent werden. Doch war Jesus kein sozialer Revolutionär im üblichen Sinne, meint Flussert-,

Wenn man ihm eine Münze zeigt mit der Frage, ob man Steuern zahlen soll, ist die Antwort: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist. Flusser lehnt den Gedanken, daß Jesus als politischer Bandenführer von den Römern hingerichtet wurde, ab. Jesus ist im Gegenteil der überzeugung gewesen, daß das Himmelreich jetzt angebrochen sei. Er ruft nicht zum Widerstand gegen die Besatzungsmacht auf, er ist überzeugt, daß man sich am Rande der Zeit befindet; eine neue Zeit von Gottesgnade und Menschenliebe bricht durch, schon hat es einzelne erfaßt: »Das Reich der Himmel ist wie ein Sauerteig, den eine Frau nahm und unter drei Scheffel Mehl mengte, bis es ganz durchsäuert ward«, sagt er (Mt 13, 33). Es fängt winzig klein und unscheinbar an, und es wächst und wächst. Gottes Reich ist jetzt angebrochen, sagt Jesus und eine neue Bewegung von Gnade, Liebe, Gerechtigkeit erfaßt die Menschen. Darum beruft Jesus die zwölf Jünger, daß sie »Menschenfischer« sein sollen, alles sollen sie hinter sich lassen, um sich auf das Kommen des Herrn auszurichten. Ob jesus eine Kirche gegründet hat, will Flusser offenlassen, nur ist sicher, daß er eine Bewegung ins Leben gerufen hat: daß die unbedingte Liebe Gottes die Menschen ergreife, und da werden nun die Grenzen zwischen Sündern und Gerechten verwischt, gesprengt. Die Macht des Bösen wird dann wie Schnee vor der Sonne verschwinden, es ist die Macht des Guten und des Gerechten selbst, die den Durchbruch zum Reich erwirkt. Deshalb: widerstehet dem Bösen nicht; je mehr man mit dem Bösen das Böse ausrotten will (Beelzebul gegen Beelzebul) desto tiefer versinkt man im Elend. Nach Flusser weiß sich Jesus als Sohn Gottes prophetisch auf das Ende der Zeiten hin berufen, nur dürfe man das nicht mit einem messianischen Bewußtsein gleichstellen, geschweige denn mit dem Anspruch, er sei der leidende Gottesknecht von Jes 53: denn er habe doch bis zum letzten um seinen Tod gerungen und Gott um Abhilfe gebeten. Erst die spätere Gemeinde habe geglaubt, Jes 53 würde im Leiden und Sterben Jesu erfüllt.

Beide jüdischen Autoren, Klausner und Flusser, haben ernstzunehmende Studien veröffentlicht. In vielem stimmen sie miteinander überein, an einem entscheidenden Punkt trennen sie sich: nach Flusser gehört Jesus ganz in das Judentum hinein, Klausner meint

11. G. *F. Moore:* judaism, 6. Aufl., Cambridge 1950, 1. Bd., S. 390.
12. Vgl, O. *Cullmann:* Jesus und die Revolutionaren semer Zeit, Tübingen 1970.

jedoch, er stelle sich außerhalb. Besonders wichtig ist für beide: Jesus bleibt dem mosaischen Gesetz treu, nur mischte er sich ganz unpharisäisch unter Zöllner und Dirnen, er ißt mit den Sündern, mit dem »Volke vom Lande«, das das Gesetz nicht kennt: hier sprengt er Grenzen, was für die damalige Zeit nicht wenig anstößig war. Seine Menschenliebe maßt sich nicht an, ein Kriterium in der Hand zu haben, das ihm erlaubt Gute und Böse, Fromme und Sünder zu trennen, das möchte er Gott überlassen. Es wird einmal ein Gericht kommen.

JESUS UND DAS MOSAISCHE GESETZ

Wir verlassen jetzt die beiden jüdischen Autoren und erwähnen zunächst eine Reihe von Beobachtungen, die Jesu Verbundenheit mit seiner jüdischen Umwelt feststellen, um in zweiter Linie einige Beobachtungen zu registrieren, die sich auf Jesu einmalige Stellung in dieser Umwelt ausrichten.

1. In der Beurteilung des Verhaltens Jesu zum mosaischen Gesetz wird oA: die Tatsache vernachlässigt, daß er in einer Zeit lebte, in der die Divergenzen über die Auslegung des Gesetzes immer schroffere Formen annahmen. Geschriebenes und mündliches Gesetz fielen nur zu oA: auseinander, da an vielen Stellen das schriA:liche der näheren Interpretation bedurfte und eine Fülle mündlicher Exegese nur die reichhaltige Mannigfaltigkeit aufwies, innerhalb der die Texte auszulegen seien. Nicht nur, daß die mosaischen Texte selber nähere Präzision nötig hatten und von den frühesten Zeiten her schon bestimmte Gepflogenheiten die annäherungsweise Durchführung garantieren mußten[13], viel eingreifender war die lange Periode des Exils, in der zeremonielles und bürgerliches Recht oft neu und situationsbedingt formuliert werden mußten!", Unter diesen Umständen drängt sich zusehends die Bildung einer mündlichen *Tora* auf, die allerdings keine geringere Autorität haben durfte als die mosaische. Unter der Devise von der Unveränderlichkeit der *Tora* mußte angenommen werden, die mündliche sei bloß ein natürliches Komplement zur geschriebenen und sei ebenfalls auf Mose zurückzuführen. Dennoch wuchs die Menge der Interpretationen, namentlich seit dem Aufkommen der Pharisäer (zwischen 200-150 v. Chr.) als »Partisanen der mündlichen *Tora« (Moore).* Zugleich war es unvermeidlich, daß die divergierenden Interpretationen rivalisierende Schulen (wie etwa von *Shammai* und *Rillel)* ins Leben riefen, bei denen der Grad an kultischer Reinheit zu einem wichtigen Streitpunkt werden mußte. Der Talmud erwähnt mehr als 300 Fälle, in denen die Gesetzesinterpretationen auseinandergingen *(Moore).* Es ist das alles ein unwiderlegbares Zeichen, wie sehr gerade zur Zeit Jesu erstens von einem eindeutigen Verständnis »des« Gesetzes, das jesus in globo abgelehnt hätte, nicht gesprochen werden kann; zweitens wie sehr, gerade unter der Forderung nach kultischer Reinheit seitens der Pharisäer, als Reak-

13. Viele Beispiele bei *Moore* I, S. 251 ff.

14. »The major part of the native law under which the Jews lived during the centuries of Persian and Greek dominion must have been an unwritten common law, the custorn of the community, preserved particularly by the elders or judges before whom cases came. Their jurisdiction itself rested on the same ground. The Pentateuch directs the appointment of judges in eities and towns (Deut 16, 18), bur says little or nothing about the constitution or procedure of the tribunals«, *Moore* I, S. 252.

tion eine Auflockerung eines starren Nomismus im Gange war und etwa die Frage, ob alle Gebote gleich wichtig oder ob es eine Möglichkeit einer Hauptsumme gebe, leicht zur Tagesordnung werden konnte. Nimmt Shammai alle Gebote gleich wichtig, so bekennt sich Hillel zu einer Hauptsumme: die goldene Regelt>, Andere nehmen das doppelte Liebesgebot als Hauptsumme an, Jesus braucht das nicht erst zu lehren (Lk 10,27). Das alles offenbart deutlich ein unter dem Volke (besonders der Galiläer) lebendiges Bedürfnis, eine dem praktischen Leben entsprechendere *Halacha* zu formulieren. Wenn nun Jesus bei verschiedenen Begebenheiten des täglichen Lebens den Schriftgelehrten Anlaß zur Kritik gibt, so darf das keineswegs als spezifisches Verhalten Jesu aufgefaßt werden, sondern gehört in den weiten Umkreis der Diskussionen hinein, welche an den verschiedenen zeremoniellen und kultischen Problemen üblich waren. Lebte Jesus doch in einer Zeit, in der sich die Religion seines Volkes in starkem Wechsel und rascher Entwicklung befand. Alt und neu überquerten sich, einerseits gab es ein Drängen nach Lockerung und Milderung der rituellen Vorschriften, andererseits spitzten bestimmte Pharisäergruppen (es gab deren ungefähr sieben) die Situation gerade auf rituelle Reinheit und zeremoniellen Gehorsam zu. Indem sie mit der Ausgestaltung der mündlichen *Tara* die Integrierung des jüdischen Lebens bezweckten (und das namentlich im Blick auf den Sabbat!), lehnten die Sadduzäer diese in aller Form ab und hielten sich an die strikte Durchführung der schriftlichen Tora. Hier war jede Diskussion über eine Hauptsumme verpönt, genauso wie in der Schule Shammais. Dennoch zielt gerade die Diskussion über die Hauptsumme auf die Orientierung der ganzen *Tara* auf den einen Punkt: Gottes Heiligung in der wahren Mitmenschlichkeit zu erfüllen. Es ist gewiß richtig, wenn *Abrahams* feststellt, es sei die Frage nach der Hauptsumme keineswegs zu verstehen als eine bewußte Disqualifizierung anderer Teile der *Tora,* wie die Opposition gegen Hauptsummen überhaupt diese mißverstand und bloß die Unterscheidung zwischen »zentral, hauptsächlich« und »nebensächlich, unbedeutend« begriff. Dagegen zeigt Abrahams, daß eher gemeint sei: *alle* seien bedeurungsvoll, nur sei das Liebesgebot »the greatest fundamentallaw in the Torah«16. Es wäre als Basis zu betrachten, von woher alle anderen Gebote herzuleiten seien. In diesem Sinne ist auch zweifellos Jesu Betonung des Liebesgebotes zu verstehen. Insofern steht seine Lehre im Einklang mit den damaligen Diskussionen, weil in Reaktion auf die übermäßige Betonung der rituellen Reinheitsvorschriften bei den Pharisäern gerade die sittliche Problematik der Mitmenschlichkeit in den Geboten nach Beantwortung drängte. Das prophetische Erbe kommt hier deutlich zum Vorschein. Während Hillel das Gebot der Nächstenliebe bloß als das ganze »Gesetz« umfassend bezeichnet, meint Jesus, es umfasse »das Gesetz *und die Propbeten«* (Mt 22, 40).

Nicht nur das »fundamentalsre« Gebot war damals Gegenstand der Diskussion, auch der Sabbat und die Reinheitsvorschriften blieben nicht ungeschoren. Hinsichtlich der Sabbatruhe war das geschriebene Gesetz, das einfach zu arbeiten verbot, äußerst vage und der Ergänzung bedürftig. Die mündliche *Tora* hatte hier gewisse Vorkehrungen getroffen, nur bedeutet das ohne weiteres: Diskussion unter den Schriftgelehrten. Zu gleicher Zeit:

15. W. *Bacher:* Die Agada der Tannaiten, 2. Aufl., Straßburg 1903,1. Bd., S. 4.
16. I. Abrahams: Studies in Pbarisaism and the gospels, 3. Aufl., New York 1967, 1. Bd., S. 24.

Neigung zur Milde gegen Neigung zur Strenge. Für Jesus, in seiner Treue zum mosaischen Gesetz - trägt er doch die Quasten *(zizith),* die ihn zu einem frommen Juden stempeln (Mk 6, 56, Lk 8, 44), und respektiert er die tägliche Routine, vom mündlichen Gesetz vorgeschrieben, bezüglich des Dankgebetes (Mk 6, 41; 8, 6; 14, 23, 26), schickt die geheilten Aussätzigen zu den Priestern, (Lk 17,14) usw. - ist auch die Heiligung des Sabbats eine Lebensbedingung. Die wenigen Begebenheiten, bei denen jesus gegen das Sabbatgesetz verstößt, erlauben keineswegs die Folgerung »für ihn sei jetzt das mosaisch-spätjüdische Kultgesetz und damit der Sabbat erledigt-e". Bei derartigen Äußerungen wird leider übersehen, daß zur Zeit Jesu die Diskussion über eine Entspannung der straffen urkundlichen Gesetzesauslegung über den Sabbat, und das gerade im Sinne einer mitmenschlichen Rücksichtnahme, schon lange im Gange war[17]. Zwar war man überzeugt, daß die genaue Berücksichtigung des Sabbatgebotes den Menschen zum Partner Gottes in seiner Schöpfung erhebe und der Welt Erlösung bringe"; nur könnte es nie so sein, daß eine göttliche Bestimmung das Leben eines Menschen kosten würde, denn es heißt Lev 18,5: »Der Mensch, der darnach tut, wird durch sie leben: ich bin der Herr.« So wird schon der Dienst an den Menschen implizite verknüpft mit dem Dienst Gottes. Hier ist etwa an die Bestimmung zu denken, daß, sollte eine Mutter zwei Kinder verloren haben infolge Beschneidungsfieber, man bei einem dritten Kind mit der Beschneidung zu warten habe, bis das Kind erwachsen und kräftig sei[20]. Alle Fälle, die auch nur einigermaßen Lebensgefahr implizieren würden (auch bei feindlicher Bedrohung) heben die buchstäbliche Inachtnahme der Sabbatbestimmungen auf. (VgI. dagegen: Jos Antiq 12, 6, 2). Daher ist Jesu Äußerung: »der Sabbat sei um des Menschen willen geschaffen und nicht der Mensch um des Sabbats willen« (Mk 2, 27) als allgemeingültiges Prinzip für die Sabbatheiligung zu betrachten (Mechil zu Ex 31,13). Die für Sondergut Jesu gehaltenen Worte über den Sabbat drücken eine Stimmung aus, die keineswegs den theologischen Disputen seiner Zeit fremd warerr". Nur kann nicht in Abrede gestellt werden, daß die Fälle von Sabbatentheiligung, die Jesus in Kontroverse mit den Pharisäern bringen, keineswegs Fälle sind, in denen Lebensgefahr vorhanden war (Mk 2, 23 ff., 3, 1 ff,. Lk 13, 10 ff. 14, 1 ff.). Denn Jesus führt Heiligungen durch, obwohl sie auch einen Tag später sehr sinnvoll ausgeführt werden konnten. Heißt das, daß Jesus sich gänzlich vom Sabbat absetzt und das mosaische Gesetz verwirft? Diese Annahme würde bei Jesus eine Mentalität voraussetzen, welche einen radikalen Bruch mit dem jüdischen Geistesleben seiner Zeit bedeuten würde. Gerade seine eschatologische Orientierung jedoch ist nur zu verstehen, wenn man ihn als zugehörig zum Geiste biblischer Offenbarung betrachtet, die ja die Quelle dieses jüdischen Geisteslebens ist. Die Anlässe zum pharisäischen Ärgernis über die Sabbatheiligung zei-

---

17. S. *Schulz:* Die Stunde der Botschaft, Hamburg 1967, S. 85.
18. Vgl. *B. H. Branscomb:* Jesus and the Law of Moses, New York *1930,* S. *140:* »It is weil to remember at the outset that the scribal tradition was moving in the direction of making more lenient the older unconditional character of the written law of the Sahbath. This is shown by a comparison of the haladia of the Book of the Jubilees on this point with that of the Mishna.«
19. *Abrahams,* a.a.O, I, S. 129.
20. *Moore,* a.a.O, H, S. 19.
21. *Branscomb,* a.a.O, S. 142.

gen nur, daß es für Jesus auf das fundamentale Gebot ankommt, das hinter allen Geboten der *Tara* steht. Es ist der Heilsweg Gottes mit dem Menschen. Diese Linie vom Alten Testament führt Jesus in seiner Person und seinem Wort durch. Insofern sprechen seine »Abweichungen« von der mündlichen *Tora* für seine radikale Konsequenz in der Durchführung der tiefsten universalistischen Tendenzen der *Tora,* jedoch keineswegs für einen radikalen Bruch mit ihr. Für ihn war kein Unterschied zu sehen zwischen der Rettung eines Menschenlebens und der Heilung eines Schwerkranken. Es kommt auf einzelne Vorschrifl:en weniger an als auf die Gesamttora als Bund Gottes. Liegt nicht in diesem strikten Gehorsam gegenüber der *Tora* bei Jesus dessen »Erfüllen von Gesetz und Propheten« (Mt 5, 17), das heißt, sie in ihrer eigentlichen Bestimmung zu offenbaren und zum Ziel zu führen?

2. Der rabbinische Gedanke, Schöpfung und Gebot seien um »des Menschen willen« da, hat sein Gegenbild in einem anderen: »Er tat es alles um seines Namens willen«. Es ist der große Kenner dieser Materie, *Arthur Marmorstein,* der in seinem Buch »The doctrine of merits in old rabbinical literature« (1920, 2. Auf!. 1968) sogar von zwei verschiedenen " Schulen spricht, die in der Auslegung der *Hagada* zu unterscheiden sind. Auf die Fülle von Fragen, die es damals im Judentum so gut wie im Christentum gab, Fragen wie: »Wozu hat Gott alles geschaffen?«, »Weshalb gibt es das Universum?«, »Was ist der Grund der Erwählung Israels?«, »Was ist der Sinn der vielen Wunder, von denen die Schrifl: spricht?« usw., antwortet eine Schule: »Er tat es alles um seines Namens willen-s, und die andere: »Er tat es um des Menschen willen«, Beide Ansichten scheinen irgendwie überzeugend zu sein. Der Gedanke »er tat es alles um seines Namens willen« ist eine legitim biblische Annahme, wir finden sie etwa Ps 67, 3; 76,2; 77, 15, 16; Jes 61, 11 usw. Besonders wichtig ist dabei die Folgerung, daß die Gebote *Lishmah,* um des Namens willen, das heißt: um der Sache willen getan werden sollen[22]. Wer den Geboten um des eigenen Vorteils willen folgt, stürzt ins Verderben, wer sie um der »Sache« willen befolgt, wird leben. In dieser Sicht werden nur die Herrlichkeit und die Gnade Gottes im Gesetz betont. Kein Mensch wäre so vollkommen, daß Gott die Gebote um menschlicher Verdienste willen gegeben hätte. Hier ist nur »der Name« Grund und Plan von Schöpfung und Erlösung. Die Erwählung Israels wird auf diese Güte Gottes, die allen Völkern gilt, relativiert. Auch die Goyim wissen schöpfungsgemäß um die Gebote Gottes; nicht nur Israel, sondern auch den Heiden werden gute Werke angerechnet. Die Mishna konstatiert, schon Abraham hätte Kenntnis vom Gesetz und also sei schon vor dem Sinai-Ereignis das Gesetz gehalten und der Sabbat gefeiertö. Paulus ist mit dem Gedanken, schon die Heiden haben teil an der richtigen Gotteserkenntnis, vertraut: Röm 1, 18ff.; 2,14; 5,14. Es ist die Annahme einer *lex naturalis,* die besonders eindrucksvoll in 4. Ezra 7, 21 zu lesen ist: »Denn Gott hat den Lebenden, sobald sie zum Leben kamen, feierlich erklärt, was sie halten sollten, um nicht zu verfallen.« Paulus' überlegungen, inwiefern noch keine Schuld zugerechnet wird, bevor das Sinai-Ereignis da war und inwiefern man manchmal nicht ganz

22. Moore, a.a.O, H, S. 964; *T. W. Manson:* Ethics and the Gospel, 2. Aufl., London 1962, S. 41.
23. Qiddushin **4,** 14.

schuldig wurde, weil man »das Gesetz« kannte und teilweise tat, berührt wesentlich diese Verherrlichung der Gabe Gottes in der Schöpfung.

Die andere Schule dagegen legte Wert auf die Voraussetzung: Gott ist vor allem der Gerechte, diese Eigenschaft setzt doch voraus, daß die Schöpfung nur im Vorwissen um gerechte und verdienstvolle Werke zustande kam. In diesem Fall ist der Gehorsam gegenüber der *Tara* tief im Mysterium der Schöpfung verwurzelt, Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes ruft die Schöpfung um *unsertwillen* ins Leben. Hier liegt eine völlig andere Einschätzung der Bedeutung des Menschen innerhalb der Schöpfung vor: er hat die Chance, die Gerechtigkeit Gottes auszutragen, er kann eine große Vollkommenheit erreichen; um ihretwillen ist es zu verantworten, daß überhaupt die Schöpfung da ist: Schöpfung »um unsertwillen«, Kann Gott dann nicht bestehen ohne unsere Werke? Die Antwort lautet: ohne Glaube, Werk und Liebe würde nichts zustande kommen. Es würde nichts Gerechtes in der Welt geben und Gott ist gerecht>. Hier bekäme die Erwählung Israels, als das Volk, dem Gott im Unterschied aller anderen Völker sein Gesetz gegeben hat, ihre volle Wirkung. Die verschiedenen talmudischen Legenden" einigen sich an dem Punkt, wo die anderen Völker, denen Gott ebenfalls seine Gebote offenbart hat, sich weigerten, sie zu befolgen (besonders weil diese Mord, Ehebruch und Raub als Sünde verurteilten) und nur Israel sich entschloß zu gehorchen. Im Augenblick, in dem die Verwirklichung der Gebote zustande kommt, erhält die Schöpfung ihren Sinn und insofern ist die Erwählung Israels die Sinngebung der Schöpfung. Indem jedoch Israel erwählt wird, ist die Menschheit in ihrer Ganzheit anvisiert und geschieht das universale Schaffen Gottes »um des Menschen willen«, Die Verkündigung Jesu wird von dieser Priorität Israels im Erlösungsplan der Menschheit getragen (Mt 15,24; 2,6; Lk 2,31,32« Joh 4,22). *Marmorstein* konstatiert, daß der Gedanke »die Welt sei um der Sache Israels geschaffen worden« die späteren Rabbiner (3. Jahrhundert) ergriffen hat und er an die Stelle des »Um des Namens willen- trat[26]. Er bestreitet, daß der erste Gedanke ein Zeichen von extremem Chauvinismus sei; er sei eher eine Reaktion gegen den schroffen Antijudaismus der Kirche, der dem jüdischen Volk jede Humanität absprach. Dagegen wird nun von den Hagadisten apologetisch festgehalten: Israel sei vielmehr die Quelle jeglicher Gottesgnade und alles Segens. Zur Zeit Jesu scheinen beide Doktrinen »urn den Namen« und »um des Menschen« sich zu begegnen und zu einem Ganzen zusammenzugeraten. In der Verkündigung Jesu ist das vollends in Erfüllung gegangen.

3. Die Enthüllung des nahenden Gottesreiches war Jesu zentrale Botschaft (Mk 1, 15). Als Bringer dieser Botschaft ist er zu gleicher Zeit deren Erfüller und Vollzieher. Er versteht sich als der Gottesknecht. Er kommt als der Lehrer von Wahrheit und Gerechtigkeit, nach Jes 42,2: »Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt, daß er die Wahrheit unter die Völker austrage.« Mit diesem Hoheitsbewußtsein wird die Frage nach der Geistesoffenbarung im Raum des Judaismus seiner Zeit durch Jesus aufs neue akut. Auch wenn verhältnis-

---

24. A. Marmorstem: The doctrine of merits in old rabbinie literature, 2. Aufl., New York 1968, S. 24 ff.
25. Moore, a.a.O. I, S. 278.
26. Marmorstem, a.a.O. S. 27.

mäßig selten von der Wirkung des Geistes im Neuen Testament gesprochen wird, wird man annehmen dürfen, daß diese ständig vorausgesetzt wird. Sie ist die conditio sine qua non des neutestamentlichen Kerygmas. Damit wird im gleichen Augenblick der Geistesbesitz Jesu vorausgesetzt. Jesus war Pneumarikor. Auch wer, wie *Hans Windisch* zunächst versucht, alle Stellen, in denen direkt vom Geist im Neuen Testament gesprochen wird, als spätere christliche Eintragung zu erklären und das Experiment einer »Entpneumatisierung« der Synopse durchzuführen, kommt schließlich, wie er, zur Folgerung, daß eine derartige Entpneumatisierung auf die Tatsache stößt, daß Jesus, auch abgesehen von späteren Gemeindeeintragungen, schon als Pneumatiker gewirkt haben muß[27]. Die wenigen Stellen, in denen expressis verbis vom Geiste gesprochen wird, dürfen uns nicht vor der Tatsache verschließen, daß viele andere Elemente vorhanden seien, die Jesus einen prophetisch-pneumarisehen Charakter zueignen. Es sind die ἐξουσία-Stellen zu berücksichtigen, die Jesu eine Vollmacht prophetischer und pneumatischer Begabung zuschreiben (Mt 9,6; 21, 23; Lk 4, 36 u. ö.). Jesus ist »der Mann mit Vollmacht«, eine vordogmatische Interpretation Jesu, die den Eindruck seines Auftretens unmittelbar wiedergibt, wie Windisch mit Recht bemerkt. Weiter die zahlreichen ἦλθον-Sprüche, das öfters wiederholte, autoritätsvolle Wort ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν setzen eine prophetisch-charismatische Vollmacht voraus, die auch bei strengster kritischer Prüfung der Texte zur Folgerung führen muß: »Er hat die hier gemeinten Vollmachten jedenfalls besessen, und es bestätigt sich uns ihr pneumatischer Charakter-". «

Nun mußte gerade diese Tatsache in der Umgebung Jesu starkes Aufsehen erwecken. Denn erstens war es eine unerhörte Anmaßung, als einzelnes Individuum autoritative Sprüche von sich zu geben; denn die mündliche *Tara* war eine gemeinsame Schöpfung der Weisen *(chachamin),* sie war das Resultat vieler gemeinsamer Besprechungen und überlegungen, es konnte niemals der einzelne für sich das Recht beanspruchen, Weisungen zu geben, die nicht in früherer Autorität (die »Alten«) verwurzelt waren-". Zweitens, und das war bedeutend wichtiger, man war der überzeugung, der Heilige Geist hätte das Volk verlassen, die Zeit der göttlichen Offenbarung sei endgültig vorbei. Die Zeit der Prophetie sei zu Ende (vgI. Ps 74,9; 1 Makk 4,46; 9, 27; 14,41). Mit den letzten Propheten, Haggai, Sacharja, Maleachi habe auch der Geist der Prophetie aufgehört zu wirken[Jo]. Die Autorität der *Tora* hat jede Wirkung der Prophetie in der Synagoge relativiert; *Abrahams* zeigt wie zur Zeit Jesu die Achtung vor den Propheten insofern zurückgegangen war, daß man sie als Weissager verstand, während die ursprünglich prophetische Mahnung: die unwandelbare Treue zum Gott Israels, nun auf den Gehorsam an die *Tora* verlagert war. An die Stelle des »So spricht der Herr« war das »So steht geschrieben« getreten. Dennoch war es nicht so einfach, sich mit diesem negativen Befund zufriedenzu-

---

27. H. Wmdisch: Jesus und der Geist, in: Shirley Case, Studies in early Christianiry, New York-London 1928, S. 209ff.; *A. Marmorstein:* The holy spirit in rabbinie legend, in: Studies in jewish theology, Oxford 1950, S. 122ff.; Abrahams, a.a.O. I, S. 120ff.; *Ed. Schwetzer:* Gegenwart des Geistes und eschatologische Hoffnung, Festsdir. C. H. Dodd, London 1956, S. 482 ff.

28. Wmdtsch, a.a.O. S. 228.

29. Branscomb, a.a.O, S. 44.

3D. Abrahams, a.a.O, I1, S. *120*ff.; The cessation of prophecy.

geben. Zwar war der Kanon der Heiligen Schriften abgeschlossen und gerade diese waren vom prophetischen Geiste inspiriert-J, nur müßte man doch annehmen, daß der Geist Gottes jetzt in den Auslegungen der Weisen wirke. Und aus dieser Sicht liegt es auf der Hand anzunehmen, der Geist sei jetzt doch dazu frei, den einzelnen Rabbinen zu instruieren und ihm vorzuleuchten. Es war nämlich schwer, sich mit der Tatsache abzufinden, daß Geist überhaupt von Israel gewichen sei: von Abraham über Mose und alle Propheten sei doch der Geist ständig in Israel anwesend gewesen. Spreche er jetzt nicht mehr durch die Propheten, so wirke er durch die mündliche *Tora,* ja, es wurde sogar behauptet, ein Verstoß gegen die Gebote der Schrift sei weniger ernst zu nehmen als gegen die Entscheidungen der Rabbiner. So bleibt in Israel der zwischentestamentlichen Zeit das Bedürfnis nach der Anwesenheit des Geistes dominierend, und es ist nur eine Folge echter Glaubensleidenschaft, wenn die Jünger um diese herum die Massen die ἐξουσία Jesu als eine Erfüllung prophetischer Verheißungen, als eine neue Gegenwart des Geistes in der Mitte des Volkes erfahren.

Jesu eschatologische Verkündigung, worauf wir noch zu sprechen kommen, ist nur aus dieser pneumatisch-prophetischen Perspektive zu verstehen. Sie gehört eben zweifellos zu den Elementen, die das Ärgernis der Rabbiner und Pharisäer seiner Zeit erregt haben, denn das von dieser pneumatisch-bewegten Vollmacht beherrschte Hoheitsbewußtsein Jesu setzt ein persönliches Berufensein in der jeweiligen Gottesstunde voraus, das von der kommunalen Struktur mündlicher *Tora* erheblich abweicht. jesus weiß sich berufen, die *Tora* neu zu formulieren, sie jedoch keineswegs für null und nichtig zu erklären, sondern sie zu »erfüllen« mit anderen Werten, ihr zu ihrer letzten Sinndeutung zu verhelfen. Die Kontroverse mit den zeitgenössischen Weisen läßt sich vom Vollmachtbewußtsein her erklären, das in der apokalyptischen Stunde die Zeichen Gottes zu erkennen beansprucht. Diese apokalyptische Stunde kennzeichnet sich nach den Worten *H.* H. *Rowleys* in seinem Buch über die Apokalyptikv dadurch, daß mitten in der ganzen Trostlosigkeit der Epoche die einzige Hoffnung auf die Erfüllung der Verheißungen Gottes, auf sein Kommen, ausgerichtet war. Man hoffte auf den Durchbruch einer Wirklichkeit, die Gottes eigene (nicht des Menschen!) einmalige Tat sein werde. Und diese sei ganz nahe. Die Zeit ist kurz, das Reich ist nahe, nur noch eine kleine Weile und der Tag des Leidens wird zu Ende sein, der große Tag steht vor der Tür. Jesu Botschaft steht ganz unter diesen pneumatisch-apokalyptischen Vorzeichen, auch wenn ausgesprochen apokalyptische Reden (wie etwa Mk 13) sich fast wie Fremdkörper erweisen. Wir meinen, *August Strobel* sei in seinem Buch »Kerygma und Apokalyptik«, 1967, auf der rechten Spur, wenn er aufzeigt, die Grunderkenntnis der evangelischen Botschaft sei nicht anthropologisch-hermeneutisch, sondern theologisch-hermeneutisch, also eine letzte Hoffnung auf die Wirklichkeit, die das Kommen Gottes verspricht.

4. Es sind in der apokalyptischen Erwartung zwei deutliche Verlagerungen zu unterscheiden: 1. eine aktiv-zelotische und 2. eine abwartend-bußfertige. Jene möchte mit po-

31. *Flav. [os.* Contra App. 1,41.
32. H. H. Rowley: Apokalyptik, 3. Aufl., Einsiedeln 1965, S. 1391f.

litischen Entscheidungen das Kommen des Reiches herbeizwingen, diese steht unter dem Vorzeichen der Umkehr *(teschubah):* die Stunde kann nur kommen, wenn Israel sich unter dem drohenden Zorn Gottes wieder zur Treue an die *Tora* bekenne'>, Die wahre Reue wird mit der Bitte um und die Hoffnung auf Vergebung zusammengehen. Diese bußfertig-eschatologische Haltung kennzeichnet die Atmosphäre, in der Jesu Wort Eingang fand; es ist der *»am-ba'arez«,* das Volk vom Lande, der sich um ihn schart, aus dessen Kreisen er seine Jünger rekrutiert, das »Plebejertum«, in den Augen der Pharisäer unwissend und unrein – sagt nicht sogar der milde *Rillel:* »Die Grobiane können nicht gottesfürchtig und der -am-ha'arez- nicht heilig sein«>', das Plebejerturn ist gerade für Jesus der richtige Adressat, weil hier die Frage nach Gottes Bemühung um den Menschen akut ist. Wo die »Sünder« sind, kann der Ruf nach Umkehr gehört werden, wo die Schuldigen, die Bereitschaft zur Vergebung. Ohne diese Vorstellungen seiner Umwelt, die zutiefst mit dem jüdischen Leben seiner Zeit verbunden sind, kann die Arbeit Jesu, können seine Lehre und seine Handlungen nicht verstanden werden. Die Bergpredigt, namentlich in den Seligpreisungen, findet ihren Sinn in der Konfrontation mit den Verlassenen und Erniedrigten im Volke Israel. Der Unterschied zwischen Jesus und den Rabbinern seiner Zeit wird kaum besser formuliert werden als in diesen, von einem jüdischen Kenner geschriebenen Worte: »One might put it generally by asserting thar the Rabbis attacked vice from the preventive side; they aimed at keeping men and women honest and chaste. Jesus approached it from the curative side; he aimed at saving the dishonest and the undiaste'".«

JESU NEUFASSUNG DER TORA

Wir haben auf vier Punkte hingewiesen, die ein Minimum an Erfordernissen bilden, um die Stellung jesu zu seiner Zeit zu verstehen: 1. infolge des Aufkommens der mündlichen *Tora* neigte man schon damals zur Milde in der Auslegung des Gesetzes (Hauptsummenl), 2. infolge einer theologischen Unterscheidung zwischen: Gott tat alles »um des Menschen« oder »um seines Namens willen«, fällt einmal das Licht auf die einseitige Gnade *(chesed)* Gottes, das andere Mal auf die vom Menschen zu erfüllende Gerechtigkeit, 3. akut war die Frage: wirkt noch der Heilige Geist? Jesu Hoheitsbewußtsein setzt dessen Charisma voraus, 4. er steht mitten zwischen dem *am-ha'arez,* ißt mit Zöllnern und Sündern, sein Bußruf richtet die Gebrochenen und Gedemütigten auf.

Dabei bleiben die Mahnungen sittlichen Verhaltens durchaus im Rahmen des mosaischgesetzlichen Denkens, eingerechnet den Spielraum der unter 1. erwähnten Erweiterung, nicht eingerechnet die Polemik der Evangelisten, unterhalb deren die Kontroversen Jesu mit dem jüdischen Gesetz gezählt werden'", Umsonst würde man »neue« Worte in den Evangelien suchen, die nicht schon in der älteren judaistisdien Tradition vorhanden sind; der Kommentar von *Strack-Billerbeck* legt davon reichliches Zeugnis ab. Auch die konkre-

33. E. K. Dietrich: Die Umkehr, Stuttgart 1936, S. 246/f.
34. Finkelstein, a.a.O. I, S. 26.
35. Abrahams, a.a.O. I, S. 59.
36. K. Berger: Die Gesetzesauslegung Jesu in der synoptischen Tradition und ihr Hintergrund im Alten Testament und im Spätjudentum, München 1966.

ten Weisungen des alltäglichen Verhaltens bleiben völlig im jüdischen Rahmen: deren Verwurzelung im schriftlich fixierten Gebot Gottes, deren konservative Tendenz zur Bewahrung von Familie, Obrigkeit, Eigentum, Recht, deren vertiefte Betonung von Barmherzigkeit den Armen, Witwen und Waisen, den Feinden gegenüber. Gerade hier scheint die Ethik Jesu nachdrücklich die gewohnten Grenzen zu überschreiten, wie Flusser richtig bemerkt. *Frederic* C. *Grant* hat sich die Mühe genommen, an elf Punkten die tiefe Verbundenheit der Ethik Jesu mit der jüdischen Ethik seiner Zeit aufzuweisen und folgert schließlich: »Thus the -ethics- of Jesus, if we may again use the term, are Jewish, through and through ... That is, his ethics are purely and simply and completely religious, inseparable from his religious faith[37].«

Angenommen, diese Beobachtungen würden alle stimmen, so bleibt jedoch mit *Klausner* zu fragen: woher es dann zu erklären sei, daß von der Verkündigung jesu eine völlig neue Wendung, sei es auch mit dem Judentum tief wesensverwandt, hervorgegangen sei. Ist es der Eindruck der Person Jesu, ist es die Legende der Auferstehung, die seine Wirkung auf die Umwelt des Judentums nicht verfehlt hat, ist der magische Hang des Menschen nach Inkarnation göttlicher Macht? Wir meinen insofern bei Jesus von einer Neufassung der *Tora* sprechen zu können als an ihr die Entdeckung des Menschen als Geschöpf und Sohn Gottes zum Durchbruch kommt. Von Jesus geht der Ruf zur Nachfolge aus, es heißt ein »mir nach«, Die Bergpredigt gibt eine, vom Evangelisten (Mt oder Lk) redigierte Zusammenfassung verschiedener Weisungen, die insgesamt unter dem Vorzeichen der »Seligpreisungen« figurieren. Die »geistlich Armen, die Trauernden, die Sanftmütigen« und wie sie alle von Mt der Reihe nach aufgezählt werden, sie sind die *»Anawim«*, die »Stillen im Lande« (Ps 35, 20 »über die man unfreundlich redet«), es ist der *»am-ha'arez«* und über sie alle wird überraschenderweise ein Wort der Beglückung, des Heiles und der Erfüllung ausgesprochen. »They are congratulations to people on rheir present position'".« Die Struktur der Bergpredigt offenbart die drei Grundelemente der *Tora,* wie diese schon von Simeon dem Gerechten vorgezeichnet waren: Gesetz (5,17-48), Anbetung (6,1-34) und corporative Solidarität (7, 1–12)[39]. Das Ganze jedoch ruht in der Verkündigung einer neuen Gerechtigkeit *(zedaka),* die als Gotteserbarmen über alle kommen wird, die auf das Wort erfüllter Verheißung hören. Die Frohbotschaft integriert die einzelnen Gebote auf den wesentlichen Kern: das liebende Freiwerden für den Nächsten. Damit kommt unvermeidlich in Verwandtschaft mit vielen vom Hellenismus beeinflußten Äußerungen in der apokryphen Literatur eine positive Wertung der Vokabel *Tugend* in Sicht. Unter der Kraft des Wortes Jesu wird es nun möglich sein, die Ehe nicht zu brechen, nicht fälschlich zu schwören, keine Sorgen für die Zukunft zu haben, den Nächsten nicht zu richten und den Splitter im Auge des Bruders aufzuweisen: Klausner hat schon recht, wenn er meint, es käme jetzt alles auf eine individualethische Orientierung mit Vernachlässigung der rituellen und zeremoniellen, auch bürgerrechtlichen Anordnungen an, nur drängt es Jesus hinter all diesen kulissenartigen Weisungen auf den inneren Kern der *Tora* vorzugreifen

---

37. F. C. *Grant:* The teachings of Jesus and the first-century jewish ethics, in: H. R. Willoughby: The study of the bible today and tomorrow, Chicago 1947, S. 298 ff.

38. Manson, a.a.O. S. 51 ff. 39. *P. Aboth,* i, 2.

und dort das Gebot der restlosen mitmenschlichen Solidarität aufzuzeigen. Am prägnantesten wird diese Absicht im Gleichnis des barmherzigen Samariters klargemacht: es könnten sich Priester und Levit aus rituellen Gründen wohl entschuldigen, daß sie sich amtlich nicht mit einer Leiche zu verunreinigen hätten, war doch der Verwundete schon sterbend, nur würde eine Tat barmherziger Hilfe den Buchstaben des Gesetzes durchkreuzen und etwas spürbar machen von der Herrlichkeit, die der *olam haba,* die kommende Welt mit sich bringen sollte. Das hat den Samariter, vielleicht unbewußt, bewogen, für den anderen zum »Nächsten« zu werden. Jesu Universalismus findet sich an diesem Menschen im Gleichnis bewahrheitet, allerdings in nächster Affinität zum talmudischen Gedanken, daß »die Gerechten aller Nationen einen Anteil an der kommenden Welt haben werderr'P.«

Die Neufassung Jesu hinsichtlich der *Tora* bezieht sich auf eine Form der Gerechtigkeit, die sich 1. unter dem Vorzeichen der Nachahmung Gottes zu realisieren hat und 2. den Gedanken der Stellvertretung beinhaltet.

Die Nachfolge Christi trägt legitim biblisch den Charakter einer Nachahmung Gottes. »Ihr nun sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist« (Mt 5,48), und es ist Lukas, der zu dieser »Vollkommenheit- den nötigen Kommentar bietet: »Seid barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist« (6,36). Das Gebot steht im vollen Einklang mit dem Hauptmotiv alttestamentlicher Verkündigung: »Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr euer Gott- (Lev 19,2, u.ö), Das Motiv wandert durch die zwisdientestamentliche Literatur bis tief in den Rabbinismus hineirr". Die Schöpfung des Menschen trägt die vom Menschen nur allzu mißbrauchte Güte in sich, *imago Dei* sein zu dürfen, die *imago Dei* aber verliert ihren Sinn ohne die *imitatio Dei.* Nun skandiert diese *imitatio* jeweils in den Menschen und Worten, in den Ereignissen, die insgesamt die Ökonomie des göttlichen Offenbarungswirkens (»Heilsgeschichte«) umfassen: die Erzväter, Sinai, die Propheten, das Kommen Christi. Aus der Sicht des Evangeliums wird die Nachahmung Gottes zu einem ganz zentralen Ereignis auf der Linie der *Nachfolge:* »Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt- (Joh 1, 14). Auch die Synopse läßt in der »Ethik Jesu« dieses soteriologische Ereignis erkennen. Und insofern kann von einer »neuen Gerechtigkeit« und einer »Neufassung der *Tora«* gesprochen werden. Denn es scheint uns auch für die Synoptiker zu stimmen, wenn angenommen werden darf, daß für alle Weisungen jesu das Kerygma vom gekommenen Gottesgerechten (um die dogmatisch belastete Vokabel Messias zu vermeiden) der »Sitz im Leben« ist. Die Didache ruht in den Evangelien im Kerygma. Das Charisma des Heiligen Geistes (mit der Taufe verliehen?), das Hoheitsbewußtsein, das beansprucht, »gegen die Alten« das »Ich aber sage euch« zu proklamieren, der Rahmen der Dämonenaustreibungen und der Gespräche über das kommende Leiden als des *Ebed JHVH* und viele andere Begebenheiten deuten darauf hin, daß die »Ethik- Jesu eine soteriologisch-escharologische Struktur hat. Man könnte dagegen einwenden, daß viele Worte jesu von einem eschatologischen Rahmen nicht das geringste spüren lassen, wie es etwa von *Hans Conzelmann* behauptet wird[42]. Aussagen wie

---

40. Moore, a.a.O, I, S. 278 f.

41. A. Marmorstein: The imitation of God, in the Haggadah, in: Studies, S. 106 ff.

42. H. Conzelmann: Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, München 1968, S. 135 ff.

»er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte« (Mt 5,45) oder »wenn ihr, die ihr böse seid, euren Kindern gute Gaben zu geben wißt, wieviel mehr wird euer Vater in den Himmeln denen Gutes geben, die ihn bitten« (Mt 7,11) lassen nichts von einem bald zu erwartenden Weltende spüren; sie greifen zurück auf die Güte der Schöpfung, deren Regeln Jesus nun als Weisungen für das Leben empfiehlt. Nach Ansicht Conzelmanns liegen im Neuen Testament die Gebiete der Gotteslehre, der Eschatologie und der Ethik unverbunden nebeneinander. »Irn Zusammenhang des Gottesgedankens fehlt aber der Ausblick auf ein nahes Ende[43].« Wenn nun Conzelmann mit Recht feststellt, daß der Lohngedanke bei Jesus gar nicht ausgemerzt sei und »kein Erdenrest, zu tragen peinlich, sondern ein ursprünglicher Bestandteil seiner Botschafl«, so sollte das doch wohl auch von den vorhin erwähnten allgemein-sittlichen Aussagen gelten! Das heißt jedoch nichts anderes, als daß auch diese unter der Spannung des Weltgerichtes stehen, denn, legitim jüdisch betrachtet, gehören Protologie und Eschatologie aufs engste zusammen. Das Band, das beide verbindet, ist die Gottesgeschichte mit Israel, und wie von dort aus der Anfang als entsprungen aus der *Tora* projiziert wird, so nicht weniger der Abschluß im Gottesgericht: das Ganze redigiert von »Sätzen heiligen Rechtes- *(Käsemann).* Es ist Conzelmann durchaus zuzustimmen, wenn er sagt, es sei bei Jesus eine innere Einheit vorhanden, sie liege in seinem jüdischen Selbstbewußtsein. »Daß Jesus so isolierend einmal von Gottes Walten, einmal von seinem Kommen redet, ist daher zu erklären, daß er seine Lehre nicht frei erdenkt, sondern die vorhandene jüdische Religion, ihren Gottesbegriff, usw. aufnimmt und voraussetzt, daß im Alten Testament richtig von Gott und seinem Gebot gelehrt wird. Er entwirft keine neue Religion, sondern will den Sinn der jüdischen zur Geltung bringen.« Insofern sei Conzelmann durchaus zuzustimmen, alles bis jetzt Ausgeführte zielt in dieser Richtung. Nur scheint uns der folgende Satz fragwürdig: "In dieser (d. h. jüdischen Religion) sind nun die drei Sachgebiete relativ unabhängig voneinander entfaltet worden: der Gottesgedanke in der Frömmigkeit, im Gebet, die Ethik in der Schriftauslegung: die Eschatologie in den freien Entwürfen der Apokalyptik.« In dieser Aussage wird die überkuppelnde Geschichte des Handelns Gottes an Israel aus den Augen verloren und gerade sie ist es, die Jesus die Gelegenheit bietet, seine Person hier »geschichtlich« einzuschalten und als neue, die Verheißung erfüllende Gottesgabe an Israel zu proklamieren. Somit sind nun die drei »Lehrstücke« in ihm personalisiert und inkarniert. Die einzelnen Gebote verlieren an Stringenz, sie bekommen eine neue, integrierte Stellung in der Frage, wie das Gebot der Liebe die wahre Menschlichkeit offenbart. Das ist seine radikale Orientierung über den Gehorsam an die *Tora,* welche die ganze Bergpredigt dominiert. Jede spätere an sie herangetragene Problematik, inwiefern sie vom Menschen zu erfüllen wäre, verblaßt völlig gegenüber der Unbedingtheit der Forderung und des Glaubens, es sei das Reich *Gottes,* das im Kommen ist. Wieso sollte es dann nur Sache des Menschen sein? Der Radikalismus der Liebesforderung läßt sich nur aus der ständigen *praesentia Dei* erklären. So wie der Geist eigentlich immer in der Mitte Israels warr', so wird er auch sein, wo Christus in der Mitte

43. Conzelmann, a.a.O, S. 143.
44. Moore, a.a.O. I, S. 237.

ist und seine Gemeinde lebt. Das läßt das Kerygma nicht aus dem Auge. Die Anwaltschaft des Geistes ist der Einsatz priesterlich-prophetischer Natur, den der Herr von seiner Gemeinde verlangt mitten in der Welt, sie stärkend durch die Vision der Neuschöpfung Gottes (Offb 21, 5: »Siehe, ich mache alles neu«).

Die Nachfolge Christi steht in der Sicht der *imitatio Dei* unter dem Vorzeichen der Stellvertretung. Sie verkündigt den Herrn, der zum Diener wird, sie fordert den Jünger, der Nächster ist. Schon die rabbinische Literatur hat von einer Kondeszendenz Gottes unter den Menschen gewußt. *Moore* macht die Beobachtung, daß einzigartig in der Religionsgeschichte die Niedrigkeit Gottes in der rabbinischen Literatur nicht selten erwähnt wird[45]. Rabbi *Johanan* meint, dort, wo wir die Allmacht Gottes genannt sehen, werden wir sofort ihre Wirkungen auf der niedrigsten Stufe des menschlichen Lebens beobachten dürfen. Er ist eins mit den Witwen und Waisen, mit den Trauernden und Sterbenden, den Kranken und Nackten. Nach Sir 4, 10 wird der ein Sohn Gottes genannt, der sich über die Witwen und Waisen erbarmt. Megillah 31a stellt fest, daß die Kondeszendenz ein Motiv sei, das durch die ganze judaistische Literatur hindurchgeht. Wir denken hier namentlich an den Stellvertretungsgedanken im Leben Mose (Ex 32,32; »Und nun vergib ihnen doch ihre Sünde! Wo nicht, so tilge mich aus deinem Buch, das du geschrieben hast«), an Jes 53, das den Stellvertretungsgedanken im Leiden des *ebed JHVH* scharf hervorhebt; er wird in der paulinischen Theologie im Vokabel der *Kenose* Christi (Phil 2, 5-11) der Gemeinde als Leitbild ethischen Verhaltens dargestellt. Gewiß ist, wenn auch nicht expressis verbis, auch in der Synopse der Stellvertretungsgedanke Christi für die Gemeinde und für die Gemeinde unter sich und für die Gemeinde in der Begegnung mit der Welt unaufhörlich da. Die Nachfolge ist in ihrer radikalen Forderung nicht anders denkbar als in der Aufforderung stellvertretend für den anderen, wer es auch sei, bereit zu sein. Zum Nächsten zu werden.

RÜCKSCHAU

Grants Folgerung (Anm. 37), die Ethik Jesu sei durch und durch jüdisch, müßte man auf Grund der vorherigen überlegungen zustimmen, nur sind bei Jesus Akzentuierungen angebracht, die einen Forscher wie *Klausner* folgern lassen: Jesus stelle sich außerhalb der jüdischen Umzäunung der *Tara.* Und auch *Flusser,* wenn er freilich nicht so weit geht wie Klausner, konstatiert bei Jesus Akzente, die nicht mehr ganz in den traditionellen judaistischen Rahmen passen. Dennoch scheint es bedenklich, wenn man Unterscheidungen wie »typisch-jüdisdi« und »rypisdi-Jesus«[46] durchführen will. Allein schon *Brauns* massive Feststellung, das Gebot der Feindesliebe widerspreche jüdischem Denken, stimmt auf keinen Fall. Denken wir an die leidenschaftlich den Haß ablehnenden Worte in Test. Gad, die den gleichen Geist wie Jesu Verbot des Hasses bezeugen. Schon Ex 23,4f. kennen die Vorschrifl, dem Feinde Gutes zu tun und nichts Böses (vgl. auch Spr20, 22; 24, 29; 25,21f.). Es wäre wohl zu differenzieren zwischen einer Haltung dem persönlichen Feind gegenüber (Gutes tun) und dem Gottesfeind, den man nicht »lieben«, das heißt, den ihm ge-

45. Moore, a.a.O. S. 440.

46. Vgl. *Herbert Braun:* Jesus, Stuttgart und Berlin 1969, S. 35 f. und passim.

hörigen Lebensraum freigeben sollte. übrigens hat C. G. *Montefiore* sicher recht, wenn er konstatiert: »But the really painful part of the matter is thar even as regards personal and private enemies there is little trace on the part of Jesus that he practised what he preadied. Of love towards the Pharisees and Rabbis whom he opposed there is no rracef".« Der diristliehe Judenhaß findet seine Legitimierung reichlich in vielen neutestamentlichen Stellen!

Wir haben versucht den geistigen Raum, in den das Wort Jesu eingreift, in kurzen Zügen zu schildern: es ist die schwer bewegte Zeit, in der mündliche Tradition sich über die schriftlich-fixierte, mosaische Gesetzgebung wölbt und dabei viel Starres und scheinbar Unveränderliches aufzulösen droht. Die Zeit Jesu läßt sich in dieser Hinsicht mit den heutigen Diskussionen im römischen Katholizismus vergleichen, wo plötzlich scheinbar Unbewegliches und Unberührbares ins Wanken gerät und zum Gegenstand heftiger Diskussion wird. Mitten in dieser bewegten judaistischen Epoche stellt Jesus aufs neue die Frage nach dem rechten Gehorsam an die *Tora,* bricht sie aber auf in der Frage nach der rechten Menschlichkeit in Verantwortung vor Gott. Er spricht mit »Madit«: sein Wort setzt ein erneutes Kommen des Geistes an Israel voraus. Hier liegt der große Anstoß zur Diskussion mit den zeitgenössischen Theologen, ja, zu ihrer Ablehnung der Person Jesu. Hier werden tatsächlich Grenzen überschritten, die jüdische Forscher wie Klausner und Flusser aufgewiesen haben. Denn nun wird die Forderung einer neuen, radikalen Gerechtigkeit gehört, einer Nächstenliebe, die in der sachlichen Fassung der goldenen Regel[48] die totale Selbstverleugnung und das Kreuztragen hinter Christus beinhaltet. Sollte Jesus der Hillel-Schule nahestehen, in dieser Radikalisierung geht er einen einsamen, verlassenen Weg. Denn bedeutet diese Forderung noch die Dinge der Welt mit in die Rechnung ziehen? Hat Klausner nicht recht, wenn er meint, es sei die Ethik Jesu weitabgewandt und als einseitiger Ruf an die einzelne Person zu verstehen? Läßt sich auf die Forderung der Selbstverleugnung eine Sozialethik bauen? Hier brechen Fragen auf, die den Zweck dieses Beitrages überschreiten. Er wollte zunächst versuchen, einige Aspekte hinsichtlich des jüdischen Charakters der Lehre Jesu aufzuhellen, die bis jetzt unbeachtet geblieben sind.

Prof. Dr. Hendrik van Oyen *Basel, Thiersteinerrain 134*

47. C. G. *Montefiore:* The synoptic gospels, 2. Aufl., New York 1968, I. Bd., S. 79.
48. Vgl. Jetzt: *H. van Oyen:* Die goldene Regel und die Situationsethik, in: J. *Gründel* und *H. van Oyen:* Ethik ohne Normen?, Freiburg 1970, S. 91-136.

Zur Reform des Eherechts in den Niederlanden

Von

E. L. SMELIK

Wie in den meisten europäischen Ländern, so ist auch in Holland die Reform des Eherechts sehr aktuell. Dabei spielt das Problem der Ehescheidung eine besondere Rolle, weil an dieser Stelle der zivilrechtliche Charakter der Ehe besonders in Erscheinung tritt. Schon seit einem Jahrhundert ist in Holland die Auflösung der Ehe verboten, wenn die beiden Partner sie beantragen. Aber in der Praxis gab es hier - wie anderswo – einen bedenklichen Ausweg: Wenn ein Partner den anderen des Ehebruchs beschuldigt - und dies gilt als legaler Grund für die Auflösung der Ehe -, und der Beschuldigte bestreitet diesen Vorwurf nicht (auch wenn die Beschuldigung falsch ist), wird im Gericht nicht nach Beweisen gefragt, und die Auflösung der Ehe wird auf diesem fiktiven Grund legal vollzogen. Dieser Ausweg ist zur Gewohnheit geworden. Nicht mit Unrecht wird er oft als »die große Lüge« bezeichnet. Es liegt ja auf der Hand, daß auf diese Weise der sittliche Wert des Gesetzes und des Gerichtsspruches untergraben wird. Faktisch handelt es sich bei diesem Ausweg um eine Methode, mit deren Hilfe man dem Wunsch beider Ehegenossen, die Ehe zu scheiden, entgegenkam, ohne eine materielle Beweisführung von ihnen zu verlangen.

Eine neue gesetzliche Regelung zu finden war nicht einfach, weil besonders in Holland die Meinungsverschiedenheiten sehr groß sind. Zur Vorbereitung eines neuen Gesetzentwurfes hat der damalige Justizminister *Samkalden* eine Kommission aus Juristen und Theologen von verschiedenen Richtungen eingesetzt; in ihr waren Protestanten, Katholiken und konfessionslose Humanisten vertreten. Diese Kommission veröffentlichte 1961 einen Bericht, der als »Bericht der Gesprächskommission« bekannt wurde. Auch die »Teldersstiftung« hat einen Bericht veröffentlicht.

Schließlich ist 1969 ein Gesetzentwurf des Justizministers *(C. H. F. Polak)* veröffentlicht worden. Dieser wird als Entwurf der Änderung des Ehescheidungsrechts demnächst dem Parlament zugeleitet werden.

Die wichtigsten Änderungen, die in diesem Entwurf vorgeschlagen werden, sind folgende:

a) Die im bestehenden Gesetz genannten vier »Gründe« für eine Ehescheidung (Ehebruch, böswilliges Verlassen, schwere Verletzung, vierjährige oder längere Gefangenschaft) sind ausgefallen. Als einziger Grund gilt im neuen Entwurf »dauernde Zerrüttung« (duurzame ontwrichting).

b) Die Scheidung kann entweder von einem Ehegenossen oder von beiden beantragt werden.

c) Der Antrag wird abgewiesen, wenn die Zerrüttung überwiegend dem Antragsteller zuzuschreiben ist, und wenn die andere Partei sich deswegen dem Antrag widersetzt. In diesem Falle ist also eine Untersuchung über die Zerrüttung erforderlich; in bestimmten Fällen wird die Trennung von Tisch und Bett der »Ausweg« sein, der nach fünf Jahren zur Scheidung führt.

d) Eine Ehescheidung wird nicht ausgesprochen, wenn seit der Schließung der Ehe weniger als zwei Jahre vergangen sind; außerdem muß zwischen der Antragstellung und dem Beschluß über die Ehescheidung eine Frist von mindestens einem Jahr eingehalten werden.

e) Die Institution der »Trennung von Tisch und Bett« bleibt erhalten. Eine solche vorläufige Scheidung kann nach fünf Jahren in eine definitive Scheidung umgewandelt werden. Es ist dem Ermessen des Richters überlassen, diese Frist zu verkürzen, jedoch darf er nicht unter die im vorigen Punkt genannte Frist von einem Jahr gehen.

Im Parlament werden sicher von verschiedenen Seiten Bedenken angemeldet werden. Allerdings ist nicht sicher, daß von katholischer Seite prinzipielle Einwände gemacht werden. Es geht hier ja um die zivilrechtliche Seite der Ehe. Heute sind viele katholische Fachleute mehr als früher bereit, die kirchliche Auffassung von der Unverbrüchlichkeit der Ehe als Sakrament als etwas zu betrachten, das eine allgemeine bürgerliche Gesetzgebung nicht binden kann. Die römisch-katholische Kirche wird für ihre Mitglieder ein eigenes Kirchengesetz gelten lassen kön-

nen. - Aber in Zeitungen und Fachzeitschriften ist doch eine lebhafte Diskussion in Gang gekommen; hier wurden eine Reihe von Einwänden gegen die neue Gesetzesvorlage vorgebracht.

Die wichtigsten Einwände wurden in einem Gutachten zusammengefaßt, das eine Gruppe von fachkundlichen Instituten kirchlicher und nichtkirchlicher Art an den zuständigen Parlamentsausschuß gerichtet hart.

In diesem Gutachten wird der Unterschied zwischen der Ehe als formale gesellschaftliche Struktur und als zwischenmenschliche Relation besonders hervorgehoben. Der Grundgedanke lautet, daß man die Ehe niemals durch gesetzliche Maßnahmen als zwischenmenschliche Relation zu erhalten suchen soll. Die Relation ist und bleibt Sache der Beteiligten. Wenn im Gesetz von »Zerrüttung- gesprochen wird, geht es um die zwischenmenschliche Relation, nicht um die gesellschaftliche Struktur. Darum sollte man nicht den Begriff der Schuld wieder einführen, nachdem man mit Recht die vier "Gründe« für die Ehescheidung fallengelassen hat. Man sollte auch nicht auf Versöhnung hinzielen, und deshalb auch keinen Termin von zwei Jahren nach der Eheschließung fordern. Aus dem gleichen Grunde sei es abzulehnen, daß der Ehescheidungsprozeß mindestens ein Jahr dauern müßte. Das kann für die Eheleute eine starke psychische Belastung sein und würde sich auch für die Kinder schädlich auswirken. Daß beim Antrag einem der beiden Partner die Zerrüttung bewiesen werden muß, wenn der andere Partner sich dem Antrag widersetzt, wird abgelehnt. Damit würde das ganze Elend einer Prozedur über Intimfragen wiederbelebt werden. Das Gutachten empfiehlt auch die Aufhebung der Institution der»Trennung von Tisch und Betr«, Schließlich wird vorgeschlagen, daß in der neuen Gesetzgebung die Kinder ausdrücklich als Partei betrachtet werden, und daß sie von einer dazu befähigten Person oder Instanz vertreten werden sollen.

Das Moderamen der »Hervorrnde Kerk« erklärt, daß es mit dem neuen Gesetzesvorschlag in vielen Hinsichren zufrieden sei. Es war erfreut darüber, daß der neue Entwurf dem Bericht einer Kommission der reformierten Synode von 1966 Rechnung getragen hat. Diese Kommission, die sich erneut mit der Sache befaßte, bleibt bei ihrer Meinung, daß es nicht erwünscht ist, daß der Richter die Frage nach der Schuld stellt; denn es wäre ihm gar nicht möglich, eine soldie »Schuld- durch ein Urteil festzustellen.

Die Kommission stimmt dem Vorschlag zu, daß eine Ehescheidung frühestens zwei Jahre nach der Eheschließung ausgesprochen werden kann; nach ihrer Meinung sollte aber der Ehescheidungsprozeß nicht mindestens ein Jahr dauern, weil damit Unsicherheit in bezug auf das Ergebnis des Prozesses, und infolgedessen psychische Labilität, Konkubinat und die Erzeugung außerehelicher Kinder gefördert werden würden.

Während des Prozesses sollte der Richter weitere Untersuchungen anordnen können, um dadurch eine Versöhnung in Gang zu bringen oder durch andere in Gang bringen zu lassen. Im Unterschied zum Gutachten der oben erwähnten Institute wird also in dieser Stellungnahme der Vorschlag positiv gewertet, daß während des Prozesses die Möglichkeit zur Versöhnung gegeben werden sollte.

Schließlich empfiehlt die Kommission der »Hervormde Kerk«, daß der Justizminister nach Inkrafl:treten des Gesetzes dem Parlament alle fünf Jahre einen Bericht darüber vorlegen sollte, wie das neue Gesetz sich in der Praxis ausgewirkt hat.

Es ist damit zu rechnen, daß auch die anderen Kirdien in Holland zu diesem Fragenkomplex Stellung nehmen werden.

1. Kath. Büro für geistliche Gesundheitsfürsorge. Nationales Protest. Centrum für geistliche Volksgesundheit. AIIg. centrales Büro für geistliche Volksgesundheit. Nieder!. Federation von Büros für Lebens-und Familienschwierigkeiten. Centrum katholischer Heiratsbüros.

Professor Dr. E. L. Smelik

Bergeyk (bei Amsterdam)

"Trtllhaas, Wolfgang: Sexualethik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 164 S.

Als zweites Supplement zu seiner Ethik hat W. Trillhaas – nach der Schrift »Das Evangelium und der Zwang der Wohlstandskultur« - eine »Sexualethik« vorgelegt. Er will damit weder den empirisdien Arbeiten aus dem bio-[ogischen, medizinischen, psychelogisdien und soziologisdien Bereich Konkurrenz machen noch eine biblische, dogmatische oder historische Theologie der Sexualität schreiben. In beiden Bereichen gebe es zahlreiche Literatur, auf die der Vf. auch Bezug nehme, um der ihm wichtigeren Frage nachzugehen: »Es ist die Frage nadi dem, was wichtig ist.« Oder»Was sollen wir tun?« (8).

Die sechs Kapitel, in denen diese Frage konkretisiert und nach Antworten gesucht wird, sind eingerahmt durch die grundsätzlicheren überlegungen des ersten und achten Kapitels, in denen besonders dem Problem nachgegangen wird: »Was ist in der Sexualethik das Christliche?« (29). Die Berufung auf das Liebesgebot, wie sie besonders in der christlichen Situationsethik erfolge, ergebe kaum konkrete Aussagen. Auch der Hinweis auf die »Offenbarung Gottes« *(N. H. Søe)* helfe nicht weiter. Und schließlich wird ebenfalls die These von der »Königsherrschaft Jesu Christi« als dem Ausgangspunkt theologisch-ethischer überlegung abgelehnt (31). »Tatsächlidi beginnt die Frage einer christlichen Ethik nicht in der Bibel, nicht im Credo, sondern im Drange des Alltags des gelebten Lebens. Alle anderen Behauptungen sind schlechthin unwahr« (32). Dabei müsse das Christliche auch denen »einsehbar sein«, denen die Offenbarung Gottes nicht bekannt ist und die keinen Zugang zu den christologischen Vorstellungen der Theologie haben. Der Vf. spricht in diesem Zusammenhang von einigen Gesichtspunkten, »die sich als Elemente einer tragenden Gesinnung erweisen müssen« (33). Im ersten Kapitel werden zunächst fünf solcher Elemente genannt: »Der Gedanke, daß wir unser Leben nicht von uns selbst haben, sondern daß wir es Gott verdanken- (33). Daran anschließend »der Gedanke der Verantwortung« für dieses Leben (33). Als dritter Gedanke folgt der Hinweis darauf, daß die Vernunft das Medium sei, »in dem sich die christliche Liebe artikulieren muß« (34). Als Gesichtspunkte einer angewandten christlichen Anthropologie bezeichnet der Vf. schließlich die beiden Gedanken, daß jeder Mensch in der Begegnung mit anderen den Ruf eines absoluten Anspruches hören könne und »die Versuchung zum Ausbiegen vor der Entscheidung, das Versagen« (35) oder schlicht die »Sünde«, ob man diese Vokabel benütze oder nicht.

Im Schlußkapitel betont der Vf. zunächst den Charakter der Sexualität als etwas »Vorletztem« (Bonhoeffer): »Anderes ist wichtiger.« Und: »Es gibt größere Sünden als diese« (150). Auf diese Weise könne vom Evangelium »eine Befreiung sowohl von der Faszination durch die Sexualität *selbst* als auch eine Befreiung von der dumpfen Moralisierung, die gerade in der Christenheit umgeht«, ausgehen (151). Daran anschließend werden noch einmal die Fragen nach dem Christlichen in der Sexualethik aufgegriffen und einige »diristliche Grundbegriffe der Sexualitär« entfaltet, wobei noch stärker als im ersten Kapitel der Zusammenhang mit der christlichen Anthropologie beachtet wird. Die Begriffe Narürlidikeir und Wahrhaftigkeit, christliche Nächstenliebe und Geschlechterliebe, Scham und Keuschheit werden aufgegriffen, auf ihre Verwendbarkeit geprüft und, zum Teil mit neuem Inhalt gefüllt, für eine christliche Sexualethik in Dienst genommen. Die Reflexion über solche allgemeinen »Elemente einer tragenden Gesinnung« oder »Grundbegriffe« erscheinen dem Verfasser sinnvoller als überlegungen zu »Formen für die neue Moral« (162). Formen und Konventionen seien zwar notwendig und sinnvoll, aber der »Dienst der Ethik kann nicht der sein, alte oder neue Verhaltensmodelle als solche schon mit einer ethischen Sanktion auszustatten. Solche Verhaltensmodelle sind nicht mehr als Hilfen, als ein Rahmen, der ausgefüllt werden muß. Auch im besten Verhaltensmodell kann das Leben mißlingen- (163).

In den sechs Kapiteln zwischen diesen grundsätzlicheren überlegungen wird das entwickelte Konzept - der Verzicht auf disziplinimmanente

wissenschaftliche Erörterungen, wie auf die offene Konfrontation der empirischen Wissenschaften mit der Theologie und die Forderung nach unmittelbarer Einsehbarkeit der ethischen Aussagen – auf die konkreten Fragestellungen angewandt. Dabei kommen unter anderem der Wandel in den Rollenerwartungen von Mann und Frau, die Zusammenhänge zwischen Sexus, Eros und Liebe, die abnormen Formen der Sexualität, Probleme der Ehe und des Geschlechtslebens vor und außer der Ehe, die Familienplanung und die Sexualerziehung im Elternhaus zur Sprache. Wo die Eingangsfrage »Was sollen wir tun?« eindeutig beantwortet wird, hat man den Eindruck, daß die Antworten durchaus hilfreich sind und – unabhängig von der angewandten Methode – dem entsprechen, was andere, auch nichtchristliche Autoren, heute für notwendig ansehen. So zum Beispiel, wenn der Vf. keine ethischen Folgerungen aus der Unterscheidung von ovulations- und nidationshemmenden Mitteln ziehen will oder wenn er zu dem »zwingenden Urteil« kommt, »daß die Pille auch Unverheirateten zugänglich sein muß« (128).

Daneben aber finden sich unausgesprochene ethische Forderungen in Passagen rein beschreibenden Charakters, in denen die angewandte Methode bedenklich erscheint. Da der Vf. keine Abhandlung über »Sexualität und Theologie« schreiben will (7), kommen die Vorbehalte des Theologen gegenüber der Sexualwissenschaft, vor allem gegenüber der Psychoanalyse der Freudschen Schule (54 u. ö.) und den Statistiken der Soziologie (98) unterschwellig zur Geltung, ohne daß es zu einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung kommt und ohne daß der Leser erfährt, wie der Vf. seinen eigenen Standpunkt wissenschaftlich begründet. Die jeweilige Eröffnung der eigenen Argumentation mit Formulierungen wie diesen: »Aber ist dieses Schuldgefühl nicht viel einfacher zu erklären?« (66) oder »Die Sache ist aber doch viel einfacher« (103) wirkten wie ein Appell an den gesunden Menschenverstand, der die eigenen Erfahrungen und Vorurteile unreflektiert mit dem Anspruch der Allgemeingültigkeit versieht. Bei den Lesern, die des Vf.s Vorbehalte teilen und sich durch die Lektüre bestätigt fühlen, wird auf diese Weise die unmittelbare Einsehbarkeit erreicht, die dieser für eine theologische Ethik fordert. Bei den betroffenen Vertretern der angesprochenen Disziplinen und ihren Anhängern wird eher das Gefühl überwiegen, daß man ihre Arbeit nicht ernst nimmt. Dieses Gefühl wird sich kaum mit der Entdeckung verflüchtigen, daß der Verfasser zwischendurch durchaus auf einzelne Ergebnisse der Fachwissenschaften zurückgreift. Bei den überlegungen zur Entstehung der Homosexualität (77 f.) und zur Sexualerziehung (170) zum Beispiel wird die Psychoanalyse positiv aufgegriffen, bei der Beschreibung der gewandelten Familienstruktur werden neben dem Psychoanalytiker Mitscherlieh die Soziologen König, Oeter und Wurzbacher beispielhaft erwähnt. Um den angedeuteten Gefahren zu entgehen, erscheint es doch notwendig, die rein theologischen sauberer von den empirisch anthropologischen zu trennen.

t». *Dr.* S. *Keil* *Düsseldorf*

Scharfenberg, Joachim: Reife und Sexualität. Gelnhausen: Burchhardthaus-Verlag 1967. 64 S.

In der kleinen Schrift »Reife und Sexualität« des Theologen und Psychoanalytikers Joachim Scharfenberg hat der Burckhardthaus-Verlag eine Artikelserie des Vf.s in einer evangelischen Jugendzeitschrift zusammengefaßt publiziert. Die Ausführungen sind also unmittelbar für die Praxis kirchlicher Jugendarbeit gedacht. Zunächst wird die gesellschaftliche und anthropologische Ausgangssituation beschrieben. Der Vf. stellt dabei die These von der »sexuellen Revolution« (7 f.) in Frage und kritisiert die »Eindämmungsversuche« (9 f.) als unangenehme Mischungen von christlichem Moralismus und konservativem Nationalismus. Das revolutionäre Pathos sei ohne »jeden Kontakt zur menschlichen Wirklichkeit« (11), und profilierte Anhänger der sexuellen Revolution heben im übrigen den zentralen Orientierungspunkt der abendländischen Sexualethik, »die monogame Ehe und Familie« (13), nicht auf, sondern stärken ihn.

Die Beschreibung der menschlichen Sexualität durch den Vf. fußt auf den Erkenntnissen S. *Freuds.* Die Vielgestaltigkeit, die geschichtliche Wandelbarkeit und Reifungsbedürftigkeit

der Sexualität werden beschrieben. Die Geschlechtserziehung müsse sich daher als Reifungshilfe verstehen. Diese sei jedoch nur möglich auf der Basis eines Grundgefühls des Angenommenseins durch die Eltern. »Offensichtlich hat eine Generation von Eltern darin versagt, ihren Kindern das Grundgefühl des Angenommenseins zu vermitteln, weil die Väter sie zu stark als Projektionsfeld für ihre eigenen ehrgeizigen Wünsche sahen oder die Mütter sie (unbewußt) als Ersatzbefriedigung für ungestillte Wünsche mißbrauchten« (29). Der christlichen Gemeinde sei die Botschaft von der »Annahme des entfremdeten Menschen- *(Tillich)* anvertraut. »Sollte sie nicht am besten dafür Sorge tragen können, daß diese Botschaft nicht nur verkündigt, sondern auch gelebt wird?« (31). Könnte dieses Angenommensein nicht in gemischten Gemeindekreisen und -gruppen auch erfahren werden?

Eine weitere wichtige Voraussetzung für die sexuelle Reifung ist die Möglichkeit der Identifizierung, zunächst mit den Eltern, sodann mit anderen älteren Bezugspersonen und schließlich mit einem Partner des anderen Geschlechts, die wiederum in gemischten Jugendgruppen eingeübt werden könnte. Diese Identifizierungen von der frühen Kindheit bis zum Ende der Jugendzeit müßten jedoch immer wieder aufgegeben werden können, um zur Ich-Findung als dem Ziel der Reifung zu gelangen (34). Der Heranwachsende brauche daher auch Gelegenheit zur Auseinandersetzung, die ihm die Eltern nicht oder nur selten geben können. »Christliche Jugendarbeit kann dann Einübungsraum der Geschlechtlichkeit *(Goldstein)* werden, wenn sie der Raum ist, in dem ein junger Mensch bedingungslos angenommen ist, wo er es lernen kann, sich mit anderen zu identifizieren, wo er im Gespräch und in der kritischen Auseinandersetzung sein eigenes Ich entdecken und stärken kann« (36).

In dem Abschnitt Ehe und Ehelosigkeit macht der Vf. deutlich, daß nicht mehr allein das Leitbild der Ehe als Zielpunkt der Geschlechtserziehung angesehen werden kann, »sondern die verantwortliche Partnerschaft von Mann und Frau, die grundsätzlich die Freiheit zur Ehe oder zur Ehelosigkeit einschließen muß« (38). Voraussetzungen dieser Freiheit seien die Freiheit zum Mann- und Frau-Sein und die Freiheit zum Du. Auch unter der Thematik »Verantwortliehe Elternschaft« (47 ff.) spiele der Gesichtspunkt der Freiheit eine entscheidende Rolle, nicht nur in bezug auf die Eltern selbst in ihrer freien Entscheidung für das Kind, sondern auch für die Erziehung und das Freigeben der Kinder. Besonders der letzte Gedanke sei wichtig, denn es gelte, »die Unfähigkeit der Eltern, ihre Kinder hergeben zu können« (54), zu überwinden, wenn lebensfähige Menschen heranwachsen sollen.

Unter der überschrift »Das sechste Gebot als Verstehenshilfe?« (56) wird die Frage nach der Sinnmitte menschlicher Sexualität gestellt. Der Bezugsrahmen der sexualethischen Forderung in der Welt der Bibel und in der Entwicklung der beiden Großkirchen wird dargestellt und kritisiert. Heute könne das sechste Gebot »weder innerhalb des kultischen noch des institutionellen, noch des auf Innerlichkeit abgestimmten Bezugsrahmens der Vergangenheit« (61) eine Verstehenshilfe leisten, sondern nur innerhalb des Bezugsrahmens »personale, liebende Beziehungen« (62). »Menschenwürdiges Dasein in einer Welt des Leistungsprinzips erscheint da gesichert, wo ein Raum vorhanden ist, der den Menschen Annahme, Bestätigung und dauerhafte Partnerschaft bietet« (61).

Dr. Dr. S. *Keil* *Düsseldor]*

Metz, [ob, Baptist: Zur Theologie der Welt. Mainz und München: Matth, Grünewald und Christian Kaiser Verlag 1968.148 S.15,-DM.

Die vorliegende Schrift gehört zum Besten, was man in der heutigen evangelischen und katholischen Theologie über das theologische Problem der Welt lesen kann. Die Problematik der modernen Welt und Gesellschaft beherrscht das an manchen Stellen allzu knapp gehaltene Buch; man möchte über diese mehr von dem Verf. hören, zumal er mit ganz modernen begrifflichen Mitteln arbeitet und die Zwangsrüstung der neuscholastischen Metaphysik abgeworfen hat. Er spricht mit Recht von der nicht nur bleibenden, sondern wachsenden Weltlichkeit der Welt. Metz' Weltbegriff ist geschichtlich, dynamisch und eschatologisch; der Säkularisationsprozeß wird angenommen und bejaht, doch in kriti-

schern Sinne, die sakularistisdi antichristliehen Tendenzen bleiben nicht verborgen. Die eschatologische Theologie des Verf. ist kritische Theologie; seine Intention geht auf eine »politische«, das heißt gesellschaftsbezogene und gesellschaftskritische Theologie bzw. Ethik hin. Die Parallele zur heutigen evangelischen Sozialethik liegt auf der Hand; auch bei der Behandlung von Einzelproblemen ist sie offenkundig, und es ist verwunderlich, daß der Verf. dies nicht selbst ausgesprochen hat (einzelne evangelische Autoren wie Gogarten und Moltmann werden freilich zitiert).

Auch mit den modernen Sozialwissenschaften zeigt er sich wohl vertraut. Die Kennzeichen der modernen Welt, die Metz besonders hervorhebt, sind der Pluralismus (auch des Bewußtseins), die Hominisierung (der Mensch steht in einer von ihm selbst geschaffenen Welt), die Notwendigkeit umfassender Planung und der Primat der Zukunft. Mit den hieraus für die Kirche entstehenden Nöten und Problemen kann nur eine im eschatologischen Horizont stehende, gesellschaftskritische Theologie fertig werden. Beispielhaft wird dies an den Problemen der Säkularisation, der Planung, der Verantwortung für den Frieden und der Verkündigungssprache in präziser Weise erläutert. Existentialismus und Personalismus können die neuen theologischen Probleme nicht lösen, denn sie führen nur zur Privatisierung des Glaubens. Die Kirche - oft spricht der Verf. von der Gemeinde – steht in der Gesellschaft für die Gesellschaft. Sie kann ihrem Auftrag nur dann gerecht werden, wenn sie selbst eine Institution kritischer Freiheit ist. Sie muß ihr dialektisches Verhältnis zur Welt kritisch reflektieren; sie weiß darum, daß auch sie selbst»Welt« ist und dieser nicht nur gegenübersteht. Eschatologisch begriffen ist die Kirche vorläufig. Gerade dann, wenn sie sich so versteht, wird sie mit der befreienden, kritisch-schöpferischen Kraft der Liebe wirken, welche von der Hoffnung nicht getrennt werden kann. Hoffnung und Liebe machen kritisch gegenüber allen Ideologien. Eschatologische Hoffnung und rationale Planung können nicht gleichgesetzt werden, aber die moderne Gesellschaft kann nur in großen, vorgreifenden Planungen der Zukunft leben. Die »hominisierte« Welt muß in allen Bereichen humanisiert werden, damit sie nicht der Ungerechtigkeit, Unfreiheit und damit der Entmenschlichung verfällt.

Der Rezensent kann diesen Grundgedanken nur seine volle Zustimmung geben und den Verf. bitten, er möchte diesem Entwurf eine umfassende »Theologie der Welt« folgen lassen. Metz hat kühn, doch immer mit guten Gründen, die Grenzen überschritten, innerhalb deren sich das II. Vaticanum bewegt hat. Er vertritt eine progressive, doch stets gesellschaftskritische Theologie, welche die Kirche als das eschatologische Gottesvolk ebenso geschichtlich-dynamisch versteht wie die Gesellschaft. In der Position von Metz wird, ganz ähnlich wie bei *K. Rahner,* die tiefste Problemgemeinschaft mit der evangelischen Theologie und Ethik sichtbar, und so trägt seine Schrift durchgehend ökumenischen Charakter.

Prof. D. H.-D. Wendland *Münster (Westf.)*

Der *Regner-Bücherei,* vom jüngst verstorbenen Verleger Lambert Schneider (und Peter Bachern) hervorragend konzipiert und ediert, kommt das Verdienst zu, heute *Texte zum Sozialismus* vorzulegen, die die gegenwärtigen Gruppen im Sozialismus vor historischer Blindheit und das heißt zugleich vor akuten strategischen und taktischen Fehlern bewahren können. Wichtig sind zwei Bände, von *Albrecht Langner* herausgegeben:

Bebel, August: Politik als Theorie und Praxis. Ausgew. Texte aus Reden und Schriften. 1967. 316 S.

Kautsky, Karl: Texte zu den Programmen der deutschen Sozialdemokratie 1891-1925. Köln: Verlag J. Hegner 1968. 336 S.

Viele Diskussionen in der marxistischen und neomarxistischen Linken heutzutage muten wie Reprisen der Debatten und Fraktionskämpfe der verschiedenen sozialistischen Internationalen oder der großen Parteitage der Sozialdemokratie an. Diese Bemerkung will heutige (praktische und theoretische) Teilnehmer an dieser Diskussion nicht als Epigonen diffamieren, sondern nur auf eine durchaus mögliche Klärung und Sekundanz durch historische Reflexion und Erfahrung hinweisen. Langner wählt *aus Bebels Werken* unter anderem seine Rede auf dem Parteitag

n Erfurt 1891, die nach dem Ende des Sozialistengesetzes Bebeis gründliche Auseinandersetzung mit seinen Kritikern brachte. Die linke Opposition hielt eine parlamentarische Tätigkeit der SPD für Verrat am großen Ziel der Gesellschaftsveränderung, für die rechte Seite schien es, als wolle sie mit Funktion und Erfolg einer Reformpartei schon zufrieden sein. Gegen beide Flügel betont Bebel, daß es im Interesse der Arbeiterbewegung und des Gemeinwesens liege und daß es "im besten Sinne dem realpolitischen Wesen unserer Partei nicht zuwider (sei), wenn wir den Weg der Verhandlung betreten und versuchen auf der Grundlage der heutigen Staats- und Gesellschaftsordnung Verbesserungen wirtschaftlicher und politischer Art herbeizuführen«, Allerdings dürfe man auch nicht vergessen: "Die heutige Form zu benutzen, um auf die Gestaltung der morgigen Einfluß zu nehmen. Das muß unsere Aufgabe sein.« Die Widersprüche zwischen der von Bebel nie aufgegebenen Zielorientierung (in der wie bei Kautsky der Gedanke der internationalen Solidarität – trotz expandierender Kolonialreiche! - merkwürdig blaß bleibt) und der notwendigen politischen Praxis spiegeln sich in Bebeis großen Reden oder Stellungnahmen. Sie sind immer praxisorientiert und deuten bereits die späteren Zerreißproben des Sozialismus an. Von besonderer Wichtigkeit heute in der gut zusammengestellten Auswahl ist die Rede vom Hannoverschen Parteitag 1899 zur Revisionismusdebatte. Hier wird Bebels einflußreiche Doppelrolle als getreuer Interpret und Praktiker des Marxismus deutlich.

Karl Kautsky, "der bedeutendste Theoretiker der deutschen Sozialdemokratie in ihrer marxistischen Ära« (Langner), ist in einem Zeitalter christlich-marxistischer Dialoge, eines theoretischen Neomarxismus und der massiven Existenz eines staatlich organisierten Marxismus interessant zu lesen. Kautsky begreift den Sozialismus nicht als "das Produkt einer außerhalb von Zeit und Raum und allen Klassenunterschieden stehenden Ethik«. Eine materialistische Geschichtsauffassung als Basis im Erfurrer Programm von 1891, seinem großen Werk, verankert, bestimmt Kautsky so: "Die Auffassung, daß sich die ökonomische Entwicklung mit naturgesetzlicher Notwendigkeit vollzieht und die Veränderung der gesellschaftlichen Ideen der Menschen bestimmt.« Sowohl seine Gegnerschaft zur bolschewistischen Revolution von 1917 wie seinen im Zusammenhang mit der Ablehnung der Kriegskredite von 1917 verursachten Gegensatz zur Partei brachten den genuinen Marxismustheoretiker Kaursky in eine unverdiente Isolierung. Politische Praxis nicht theorielos sich in Pragmatismus auflösen zu lassen, das war der zentrale Impetus seiner Arbeiten. Die Programme von Erfurt 1891, Görlitz 1921 und Heidelberg 1925 waren von Kautsky in ihren Grundsatzteilen formuliert. Sie stecken den Weg eines demokratischen Sozialismus ab, der nach Godesberg ebenso wie die neomarxistische Linke die Stimme Kautskys nicht ganz vergessen sollte. Daß Langner beide Bände mit einer knappen biographischen und zeitgeschichtlichen Einleitung versah, steigert ihren Wert.

Stud. Leiter M. Stöhr *6381 Arnoldshain*

Buchhinweise

Däumlmg, Adol] Martin, und Kurt Possehl: Selbstbild und Fremdbild der Aufsichtsbeamten im Strafvollzug. In: Beiträge zur Strafvollzugswissenschaft. Heft 6. Stuttgartr Ferdinand Enke Verlag 1970. VIII, 109 S. 22,-DM.

Unter dem Thema dieses Heftes werden die beiden Untersuchungen "Die psychologische Situation der Aufsichtsbeamten im Justizvollzug des Landes Nordrhein-Westfalen 1969« (1) und "Zum Image des Aufsichtsbediensteten im Strafvollzug« (2) zusammen gefaßt. Bei (1) handelt es sich um die Darstellung des Aufbaus des Justizvollzugs in Nordrhein-Westfalen sowie um ein wissenschaftliches Gutachten über ein Berufsbild der Aufsichtsbeamten im Justizvollzugsdienst. Es werden repräsentative Befragungsergebnisse vorgelegt mit einer Interpretation und Diskussion der Hauptbefunde. Der Autor will damit "die Frage nach der derzeitigen psychologischen Situation, d. h, nach konstitutiven Berufscharakteristiken, nach den Motivzusammenhängen zwischen Vollzugsaufgaben und persönlichen Auffassungen und nach den psychologischen Voraussetzungen von Reformen- beantworten.

Der zweite Beitrag ist die überarbeitete Fassung einer Diplomarbeit (jusrus-Liebig-Instirur, Gießen). In ihr wird versucht, ein klares Konzept für die Rolle des Aufsichtsbediensteten im Resozialisierungsstrafvollzug zu entwickeln. Die beiden Beiträge geben wesentliche Impulse zur vieldiskutierten Reform des Strafvollzugs.

Luhmann, Niklas: Zweckbegriff und Systemrationalität. über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1968.269 S. 39,50 DM.

In den hochindustrialisierten Gesellschaften, in denen alles mit allem zusammenhängt (A. Gehlen) und verknüpft ist, genügen in den Wissenschaften Forschungsstrategien, die vorwiegend einzelne Faktoren zum Gegenstand der Analyse machen, nicht mehr. Dies ist einer der Gründe, warum auch in den Sozialwissenschaften Ausgangspunkt für gesellschaftswissenschaftliche Analysen immer weniger die einzelne Handlung als vielmehr Komplexe von einander zugeordneten Handlungen, also: Systeme geworden sind. Den Hintergrund für Systemtheorien und Systemanalysen bildet zumeist das unausgesprochene Interesse, durch Analyse von biologischen, mechanischen und sozialen Systemen die Voraussetzungen für eine rationale Steuerung und Beeinflussung der Gesellschaft zu schaffen. Erst wer die Mechanismen der Systeme versteht, diese sozusagen »auseinandernehmen« und auch »wieder zusammensetzen kann«, verfügt über das »know how« die hyperkomplexen sozialen Systeme mittels einer Sozialtechnologie rational zu planen und zu steuern. Unter diesem Aspekt wird auch der Zweck und seine Funktion in Systemen interessant. Luhmann, der heute bedeutendste deutsche Vertreter systemtheoretischer Forschung in den Sozialwissenschaften, gewinnt seinen Ansatz in Absetzung gegen noch ontologisch orientierte Positionen, wie sie die Systemtheorie etwa bei Taleort Parsens noch bestimmen. Zweck ist für Luhmann nicht mehr Teil des Wesens der Handlung und von daher wissenschaftlicher Fragestellung nicht mehr zugänglich. Zwecke sind Systemen nicht mehr »vorgegeben« als aus dem »Wesen« der Handhing folgend, sondern sie sind eine der möglichen Strategien sozialer Systeme, Komplexität und Veränderlichkeit zu absorbieren. Indem die Funktion von Zwecken mit Hilfe Luhmanns funktional-struktureller Systemtheorie analysiert werden kann, können auch die Bedingungen der Ersetzbarkeit von Zwecken durch andere Symbole, Handlungen und Entwicklungen der Systemerhaltung angegeben werden. Wenn soziale Systeme und Zwecke als Elemente von Systemen die Funktion haben, den Menschen lebens- und handlungsfähig zu machen, indem sie aus der Fülle der unübersehbaren Möglichkeiten und Alternativen bestimmte Möglichkeiten des Handeins auswählen, d. h. Umweltkomplexität reduzieren, dann stehen Zwecke grundsätzlich zur Disposition; wenn andere Strategien der Systemerhaltung sich als »zweckmäßiger« erweisen sollten, sind Zwecke ersetzbar. Die auf diese Weise als fungibel gedachten Systemstrukturen ermöglichen eine hohe Anpassungsfähigkeit von Systemen an sich verändernde Anforderungen der Umwelt. Es ist unmöglich, den Ansatz von Luhmann und das Thema seiner grundlegenden Arbeit zu referieren, das in fünf Kapiteln: Das Handeln und die Spezifikation seiner Zwecke, Systembegriff und Zwecktheorie der klassischen Organisationen, kritische Strömungen und neue Positionen, die Funktion der Zwecksetzung und Zweckprogrammierung behandelt wird. Das Buch, das Grundfragen der Konstruktion sozialer Systeme in der wissenschaftlich-technischen Gesellschaft behandelt, gehört in die Hand eines jeden, der sich mit Fragen der Sozialethik befaßt.

Das gleiche gilt von einer weiteren Arbeit Luhmanns, welche die zentrale sozialethische Kategorie des Vertrauens behandelt:

Luhmann, Niklas: Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität. Stuttgart: Enke Verlag 1968. 105 S. 24,- DM.

Die Zukunft als Möglichkeit unübersehbarer Alternativen übersteigt das Vergegenwärtigungspotenrial des Menschen. Er muß seine Zukunft laufend auf das Maß seiner Gegenwart zurückschneiden und das heißt: Komplexität reduzieren. Vertrauen ist ein Mechanismus der Reduktion von Komplexität. In einer hochkomplexen, arbeirsteiligen und differenzierten Gesellschaft gewinnt die Kategorie des Vertrau-

ens zunehmende Bedeutung. Dies gilt für al1e Bereiche gesellschaftlichen Lebens und ist aktuell zuletzt auch einer breiteren öffentlichkeit anläßlich der »Contergen-Prozesse« und der damit verbundenen Fragen der Produzentenhaftung deutlich geworden. Aber es ist eine ne.ue Art von Vertrauen. Nicht mehr steht so sehr rm Vordergrund das »Personvertrauen«. Dieses wird vielmehr ergänzt durch »Systemvertrauen«. Es ist das angesichts der unüberschaubaren Komplexität der Gesellschaft notwendige Vertrauen in das *Funktionieren* des *Systems.* So setzt derjenige, der in die Stabilität des Geldwertes und in die Kontinuität einer Vielfalt von Verwendungschancen vertraut, im Grund voraus, daß das System funktioniert. Vertrauen als Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität wird in zwölf Kapiteln entfaltet: Das Bezugsproblem: soziale Komplexität. Bestände und Ereignisse. Vertrautheit und Vertrauen. Vertrauen als Reduktion von Komplexität. überzogene Information und Sanktionsmöglichkeiten. Persönliches Vertrauen. Taktische Konzeption. Vertrauen als Chance und Fessel. Vertrauen in Vertrauen. Vertrauensbereitschaft und Rationalität von Vertrauen und Mißtrauen. Luhmann vertritt die Ansicht, daß die Systemtheorie bei der Behandlung des Problems des Vertrauens mehr leisten kann als die Ethik. Diese habe zwar die Frage, ob Vertrauen vernünftig, richtig und moralisch geboten sei, stellen, aber nicht entscheiden können. Wenn auch die Systemtheorie dem Handelnden letzlieh nicht sagen kann, wie er handeln soll und ob er vertrauen soll oder nicht, so hat sie aber doch die Möglichkeit zu klären, wie Systeme eingerichtet werden können, in denen es dem Handelnden überlassen werden kann, ob er vertrauen soll oder nicht. Vertrauen als Systemmechanismus entzieht sich eindeutig ethischer Anweisung, aber durch Klärung seiner Funktion und seiner Leistungen in Systemen kann seine Rationalität erfaßt werden und eine wichtige Vorklärung für zu treffende Entscheidungen erreicht werden. C.

Steinmidler, Wilhelm: Evangelische Rechtstheologie. Zweireichelehre – Christokratie - Gnadenrecht (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 8. Band), erster und zweiter Halbband. Köln: Böhlau Verlag 1968. XXIV, 946 Seiten. Broschiert 98,- DM.

Nach dem Zusammenbruch im Jahre 1945 stellte sich angesichts der tiefgreifenden Wandlungen und Veränderungen der Gesellschaftsstruktur in Sonderheit der Evangelischen Kirche und ihrer Theologie die Frage nach dem Geltungsgrund des Rechts und damit das Problem seiner theologischen Begründung. Die Fragen von Recht und Gerechtigkeit waren hier freilich kaum oder nur wenig durchdacht, so daß eine Neubesinnung systematischer Art auf das bislang vernachlässigte Thema erst einsetzen mußte. So ist im Jahre 1949 auf Veranlassung der ersten ordentlichen Synode der EKD zwischen Theologen und Juristen ein Gespräch über die christliche Begründung des Rechts in Gang gekommen, das in Göttingen begann und über die ökumenischen Naturrechtskonferenzen in Treysa *1950* in die Kommissionsarbeit der Evangelischen Studiengemeinschaft (Chrisrophorusstifl) in Heidelberg einmündete. Im Kontext dieser al1gemeineren Diskussion sind die bedeutenden rechtstheologischen Positionen von Johannes Heckel und seinem Schüler Gustav Grundmann, von Erik Wolf und Hans Dombois entstanden.

Wilhe1m Sreinmüller, katholischer Kirchenrechtler, hat das Verdienst, am Ende der Nachkriegsepoche in seiner grundlegenden Arbeit diese Positionen aufgearbeitet und zugleich einen Beitrag zur Vertiefung des interkonfessionellen kirchenrechtlichen Gesprächs geleistet zu haben. Im ersten Halbband schildert der Verf, nach einem überblick über den Stand der Forschung und die Ansätze der Evangelischen Rechtstheologie die Positionen des Lutheraners Johannes Heckel (Zweireichelehre) und des Barthianers Erik Wolf (Christokratie und Bruderschaft). Der zweite Halbband stellt die mehr vermittelnde Position von Hans Dombois (Gnadenredit) dar. Die Arbeit schließt ab mit einer kurzen Zusammenfassung der erarbeiteten Gemeinsamkeiten der verschiedenen rechtstheologischen Ansätze und mit einer Schilderung der offenen Fragen. Steinmüller konstatiert, daß innerhalb der »juristisdien« Rechtstheologie ein überraschend hohes Maß an übereinstimmung erreicht worden ist und für das deutsche Evangelische Kirchenrecht - nach Reformation und Landeskirchenturn - die dritte große Epoche seiner Ge-

schichte begonnen hat. Ein umfangreiches Sach- und Personenregister wie auch eine umfassende Bibliographie schließen dem Leser den Gegenstand der Abhandlung zusätzlich auf.

Die grundlegende Arbeit Steinmüllers ist ein unentbehrliches Standardwerk für jeden, der sich mit Fragen des Kirchenrechts und der Rechtstheologie zu befassen hat.

Bibliographie

1. Allgemeine Fragen politischer Ethik

Brecht, Bertholt: Politische Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1970. 178 S. 6,80 DM.

Broch, Hermann: Gedanken zur Politik. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1970. 188 S. 6,80 DM.

Bu/lhoff, Heinrich: Zu einer Theorie der politischen Identität. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1970. 112 S. 12,- DM.

Deuerlein, Ernst; Alexander Fischer, Eberhard Menzel und Gerhard Wettig: Potsdam und die deutsche Frage. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik, Berend von Nottbeck 1970. 160 S. 8,50 DM.

Eichborn, Wol/gang von: Freiwillige für den Frieden. Aufgaben und Probleme der Friedensdienste. Stuttgart: Verlag Kohlhammer 1970. 133 S. 8,80 DM.

Ferber, Christian von: Die Gewalt in der Politik. Eine Auseinandersetzung mit Max Weber. Stuttgart: Verlag Kohlhammer 1970. 119 S. 7,20 DM.

Frenzke, Dietrich: Die Anerkennung der DDR. Völkerrechtliche Möglichkeiten und Folgen. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik 1970. 150 S. 8,50 DM.

Freund, Michael: Die Politik der Freiheit. Bremen: Schünemann Verlag 1970. 338 S. 22,- DM.

Friedrich, Carl I.: Politik als Prozeß der Gemeinschaftsbildung. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1969. 550 S. 60,- DM.

Fromm, Eberhard: Politik und Moral. Zur Kritik der imperialistischen politischen Ethik. Berlin: Dietz-Verlag 1971. 160 S. *4,20* M.

Kneutgen, [obannes: Der Mensch ein kriegerisches Tier. Stuttgart: Verlag Kohlhammer 1970. 135 S. 8,80 DM.

Luckmann, Benita: Politik in einer deutschen Kleinstadt. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag 1970. XII, 280 S. 34,- DM.

Maurer, Reinhardt: Platons »Staat« und die Demokratie. Historisch-systematische Überlegungen zur politischen Ethik. Berlin: Walter de Gruyter 1970. 349 S. 78,- DM.

Minogue, Kennetb R.: Nationalismus. München: Nymphenburger Verlagshandlung 1970. 208 S. Paperback 16,80 DM, Ln. 22,- DM.

Naschold, Frieder: Politische Wissenschaft. Entstehung. Begründung und geselIschaftliche Einwirkung. Freiburg l, Br.: Verlag Karl Alber 1970. 88 S. 8,- DM.

Schatz, Oskar (Hg.): Der Friede im nuklearen Zeitalter. München: Manz Verlag 1970. *280* S. 15,80 DM.

Schlau, Wil/ried: Politik und Bewußtsein. Voraussetzungen und Strukturen politischer Bildung in ländlichen Gemeinden. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik 1970. 1000 S. 220,- DM.

Schlemmer, [obannes (Hg.): Krieg oder Frieden? Wie lösen wir in Zukunft die politischen Konflikte? München: Piper Verlag 1970. 244 S. *12,80* DM.

Strack, Heinz: Theorie des Rechtsstaates. Hamburg: Bauhütten Verlag 1970. 244 S. Ln. 19,80 DM, kart, 15,80 DM.

2. Christentum und Politik

Baur, Hannecläre, und' Günter Fölsing (Hg.): Das politische Engagement des Christen heute. Bonn: Bouvier Verlag 1970. 170 S. 9,80 DM.

Bopp, lörg; Hans Bosse und Wo I/gang Huber: Die Angst vor dem Frieden. Stutrgart: Verlag Kohlhammer 1970. 138 S. 8,80 DM.

Collecti]: Evangile, revolution, violence. Brüssel: Doselee de Brouwer-Duculot 1970. 212 S. 22,- F.

Comblin, [oseph: Theologie de la revolution. Paris: Editions Universitaires 1970. 496 S. 43,- F.

Girardi, [ules: Amour direrlen et violence revolutionnaire. Paris: Editions du Cerf 1970. *9,80* F.

Metz, I. B.; I. Moltmann und W.Oelmüller: Aspekte einer neuen »politischen Theologie«. München: Kaiser 1970. *160* S. 9,50 DM.

Smith, Elwyn A. (Hg.): What the Religious Revolutionaries are Saying. Philadelphia: Fortress Press 1971. 160 S. $ 2.95.

Strohm, Theodor: Theologie im Schatten politischer Romantik. München: Kaiser 1970. 240 S. 16,50 DM.

3. Demokratie, Parteien, Verbände

Bärwald, Helmut: Deutsche Kommunistische Partei. Die kommunistische Bündnispolitik in Deutschland. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik 1970. 160 S. 8,50 DM.

Bungenstab, Karl-Ernst: Umerziehung zur Demokratie? Re-education-Politik im Bildungswesen der US-Zone 1945-1949. Düsseldorf: Bertelsmann Universitäts-Verlag 1970. 256 S. 34,- DM.

Fetscher, Iring: Die Demokratie. Stuttgart: Verlag Kohlhammer 1970. 88 S. 7,20 DM.

Hennis, Wilhelm: Demokratisierung. Zur Problematik eines Begriffs. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1970. 58 S. 4,- DM.

Kaack, Heino: Geschichte und Struktur des deutschen Parteiensystems. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag *1970.* 660 S. Karr, 24,- DM, Ln. 38,- DM.

Kaltef/eiter, Werner: Die Funktion des Staatsoberhauptes in der parlamentarischen Demokratie. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1970. 330 S. 35,- DM.

Lehmbruch, G.; K. v. Beyme und I. Fetscher (Hg.): Demokratisches System und politische Praxis der Bundesrepublik. München: Piper Verlag 1970. 470 S. 28,- DM.

Ludz, Peter Christian: Parteielite im Wandel. Funktionsaufbau, Sozialstruktur und Ideologie der SED-Führung. 3. Auf!. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1970. 438 S. 39,- DM.

Mannheim, Karl: Freiheit und geplante Demokratie. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1970. 260 S. Kart. 32,- DM, Ln. 45,- DM.

Meier, Christian: Entstehung des Begriffes »Demokratie«, Vier Prolegomena zu einer historischen Theorie. Frankfurt a, M.: Suhrkamp Verlag 1970. 220 S. 6,- DM.

Rohring und Santheimer (Hg.): Handbuch des deutschen Parlamentarismus. München: Piper Verlag 1970. 800 Sp. 28,- DM.

Sandkühler, Hans jörg, und Rafael de la Vega (Hg.): Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 1970.372 S. 14,- DM.

Schatz, Heribert: Der Parlamentarische Entsdieidungsprozeß. Bedingungen der verteidigungspolitischen Willensbildung im Deutschen Bundestag. Meisenheim: Verlag Artton Hain 1970. XVIII, 259 S. 39,80 DM.

Steffani, Winfried (Hg.): Parlamentarismus ohne Transparenz. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag *1970.* 300 S.

4. Recht

Hoog, Günter: Völkerrecht - Staatsangehörigkeit - Entschädigung. Frankfurt a. M.: Alfred Metzner Verlag 1970. 308 S. 12,80 DM.

Müller-Dietz, Heinz: Strafvollzug und Gesellschaft. Bad Homburg: Athenäum Verlag 1970. 90 S. 8,80 DM.

Scheffler, Erna: Die Stellung der Frau in Familie und Gesellschaft im Wandel der Rechtsordnung seit 1918. Frankfurt a. M.: Alfred Metzner Verlag 1970. 33 S. *3,80* DM.

Schröder, Dieter: Die Drirte *Welt* und das Völkerrecht. Frankfurt a. M.: Alfred Metzner Verlag 1970. 87 S. 13,80 DM.

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Gütersloher Verlagshauses Gerd Mohn, Gütersloh, bei, über die dort erschienene »Büdierei für Erwachsenenbildung«

Schriflleiter: Prof. Dr. W. *Schweitzer,* 4813 *Bethel bei Bielejeld, Bethelweg* 43 . *Buchbesprechungen: Frau* D. *Cbr, Bourbeck, Bad Pyrmont, Bombergallee 15a . Bibliographie: Dr. H. Kühne, Gütersloh, Postfach 643*

Die .Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint zweimonatlich . Preis je Heft im Abonnement 4,- DM; einzeln 4,50 DM. Sonderpreis für Studenten im Abonnement 3,50 DM . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Gesamtherstellung: F. L. Wagener, Lemgo. Printed *in* Germany

Die Gewalt: Kritik ihrer Rechtfertigung*

Von

JOHANNES DE GRAAF

Es hat den Anschein, daß die Menschheit in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts sich der ungeheuren Herausforderung bewußt wird, die die Gewalt in ihren manchen Formen darstellt. Es ist eine Herausforderung an die Menschlichkeit des Menschen. Zur gleichen Zeit werden wir wie nie zuvor mit der anscheinend zunehmenden Quantität und Brutalität der Gewalt in der Welt konfrontiert. Wir leben in der paradoxen Situation, daß jeden Tag zynische Gewaltausübung stattfindet und daß jeden Tag die Entrüstung über Gewaltausübung laut wird. Es sind meistens dieselben Menschen, die tief entrüstet sind über die Gewalt der einen und in Gelassenheit die Gewalt der anderen hinnehmen oder sogar zu rechtfertigen suchen.

Da ist zum Beispiel der militante NATO-Gegner, der für ehe Guevara schwärmt, oder der Martin-Luther-King-Verehrer, der internationale Sicherheit nur von starker Aufrüstung erhofft. Da ist der Kritiker der Theorie des gerechten Krieges, der eine Theorie der gerechten Revolution befürwortet. Da ist die Entrüstung über die Unterdrückung in der Tschechoslowakei bei gleichzeitigem Gutheißen der Invasion in Kambodscha und umgekehrt. Theodorakis wird gefeiert in der Sowjetunion in dem Augenblick, in dem in Rußland neue politische Gefangene gemacht werden. Gewalt auf der Bühne wird als Verstoß gegen die Humanität empfunden von Leuten, die kein Körnchen von Verständnis haben für einen Kriegsdienstverweigerer. Man könnte ins Endlose weitergehen. Ich würde übrigens hier nicht an erster Stelle über Heuchelei reden, die es selbstverständlich in vielen dieser Fälle gibt. Es scheint mir aber wichtiger, festzustellen, daß der Aufschrei gegen die Gewalt und die Rechtfertigung der Gewalt zwei Gegebenheiten des allgemeinen Bewußtseins sind und daß auch die Spannung zwischen den beiden von mehreren Menschen empfunden wird. Hier fängt dann die ethische Problematik der Gewalt aufs neue an.

Dazu kommt auch, daß die Technik der Gewaltausübung wie die Technik überhaupt sich unvorstellbar entwickelt von der Präzision der mehrköpfigen Atomraketen über die chemischen und biologischen Waffen zu der Technik des Manipulierens, der Gehirnwäsche, des »Intimidierens« und »Kondirionierens«: die Gewalt steigt wie eine Welle am Horizont der Zukunft auf und verbindet den Gedanken an Fortschritt mit der Angst und mit der Ratlosigkeit.

Wenn man in diesem Kontext mit einer ethischen Besinnung über die Gewalt anfängt, muß man etwas Mut zur Lächerlichkeit haben, denn die Frage, ob die Vernunft je die Gewalt bewältigen kann, mag vielleicht in der Vergangenheit mit Optimismus beantwortet worden sein, aber für diesen Optimismus besteht heute sicher kein Anlaß.

Wenn aber die Theologie der Hoffnung etwas Richtiges an sich hat, dann jedenfalls auch dies, daß erst die Resignation dem Faktischen normative Kraft verleiht und daß die sittliche Wertung der Gewalt nie dem Faktischen gegenüber zurücktreten darf.

* Referat, gehalten auf der Jahrestagung der Societas Ethica in Hofgeismar am 8. September 1970.

Nicht die Vernunft an sich bildet die Kraft, der Gewalt gegenüber nicht zu kapitulieren - steht ja die Vernunft oft im Dienste der Technik der Gewalt oder der Rechtfertigung der Gewalt -, sondern die Hoffnung, die sich der Resignation widersetzt, kann auch die Vernunft in Dienst nehmen, die Herausforderung der Gewalt gegenüber der Menschlichkeit des Menschen in unserer Zeit denkend zu beantworten und dabei eine neue Richtung einzuschlagen, die keiner Rechtfertigung der Gewalt mehr ähnlich ist.

Es wird sich in diesem Referat weiter zeigen, daß eine seiner Hauptthesen darin besteht, daß die Rechtfertigung der Gewalt in gewissem Sinne fataler ist als das Phänomen der Gewalt selber, weil sie die Auswege blockiert.

Wir fangen jetzt an mit einer Definition der Gewalt in ethischer Sicht. *Gewalt ist die Verletzung der moralischen, psychischen oder physischen Integrität des Menschen.*

Man könnte gleich einwenden, daß diese abstrakte Definition schon ein falscher Ausgangspunkt sei, weil die Gewalt immer im Rahmen einer sozial, politisch, ökonomisch, pädagogisch oder sonstwo bedingter Situation ausgeübt wird und der Kontext und die Zielbedingtheit in die Definition mit hineingenommen werden müssen. Aber es ist in ethischer Sicht äußerst wichtig, daß man a limine die Verschleierung der Faktizität der Gewalt unmöglich macht und das geschieht nur, wenn man die Sache beim Namen nennt. Ich erinnere an das Wort von *Castellio:* »Einen Ketzer verbrennen ist nicht eine Lehre verteidigen, sondern einen Menschen töten.« Oder - aktueller vielleicht - hat es *Régis Debray* im Bolivianischen Gefängnis schreibend formuliert - besonders zu beachten, weil er in letzter Instanz sich der Gewalt nicht entziehen zu können meint: »Selbstverständlich ist die Tragik, daß wir nicht Dinge, Ziffern, abstrakte oder verwechselbare Güter vernichten, sondern gerade auf beiden Seiten unverwechselbare Individuen, im wesentlichen Unschuldige, unersetzlich für diejenigen, die sie liebten, die sie erzeugten, die sie schätzten. Das ist die Tragik der Geschichte, die Tragik jeder Revolution. Es stehen nicht einzelne einander gegenüber, sondern Klasseninteressen und Ideen, aber diejenigen, die fallen, die sterben, sind Personen, Mensdien.«

Also, in welchem Rahmen des Krieges, der Revolution, der Ordnung oder des Kampfes gegen diese Ordnung es auch immer sein mag: Gewalt ist stets Verletzung der psychischen, moralischen, physischen Integrität des Menschen. Das zu vergessen oder zu bagatellisieren ist der erste Schritt in die Barbarei, den zum Beispiel *Régis Debray* sich weigert zu tun. Wenn wir das eigentliche Problem nicht von vornherein unsichtbar machen wollen, müssen wir anfangen mit dieser nicht abstrakten, sondern ethisch realistischen Definition.

Wir beschränken die Gewalt in dieser Definition als Gewalt gegen *Menschen.* Man kann über Gewalt gegen die außermenschliche anorganische und organische Natur sprechen: die Erde wird gepflügt, der Baum umgehauen, das Tier domestiziert. Es gibt auch in diesen Bereichen Probleme der Gewalt und der rücksichtslosen Gewaltausübung, aber die werden hier einfach außer Betracht gelassen. In juristischer Sicht wird auch von Gewalt gegen Sachen (Fensterscheiben z. B.) gesprochen, aber wie Debray sagt: hier handelt es sich um ersetzbare Sachen, nicht um unersetzliche Personen, und die Entrüstung über eine zerschmetterte Fensterscheibe ist meistens Entrüstung der Eigentümer. Hier von gefährlicher Gewalt zu reden und zum Vietnamkrieg zu schweigen, ist etwas verwunderlich.

Das ethische Problem um das es sich in diesem Referat ausschließlich handelt, ist also die Gewalt gegen Menschen. Die Erwähnung des Menschen in der Definition ist alles andere als Abstraktion. Gewalt ist nicht nur Verletzung der physischen Integrität des Menschen, das heißt: ihn töten oder ihn physisch verändern. Es handelt sich auch um Mißbrauch der Macht - Macht im Sinne der Möglichkeit, das Verhalten anderer zu beeinflussen – im psychischen und moralischen Sinne.

Psychologie und Psyche-Soziologie können benutzt werden für psychischen Zwang durch *»Konditionierung«,* durch die das Wollen des Menschen entweder eingeschläfert wird oder unfähig gemacht, über gewisse aufgezwungene Grenzen hinaus zu entscheiden. Diese psychische und moralische Gewalt ist ein Beispiel der Verletzung der psychischen und moralischen Integrität des Menschen. Es ist eine der Formen der Gewalt der Unterdrückung. Das bekannteste Beispiel ist die Versklavung.

Was den Terminus Verletzung der Integrität betrifft, möchte ich hier zur Klärung unserer Definition noch folgendes sagen. Nicht jeder Zwang ist Verletzung der Integrität. Zwang bleibt moralisch, solange als er sich auf der Ebene der Freiheit abspielt, darauf abzielt, den Willen des anderen nicht zu zerstören, sondern ihn sogar hervorzurufen aus dem Chaos der Impulse und Neigungen. In der pädagogischen Situation sehen wir die Grenzen zwischen moralischem und unmoralischem Zwang meistens mehr oder weniger deutlich: Der Wille wächst an, und aus der Begegnung mit dem Widerstand des Willens der anderen, aber bei ungleichem Stärkeverhältnis der Macht soll sich der Machtvollere immer beschränken, damit die Persönlichkeit des Schwächeren (des Kindes in diesem Falle) nicht zerstört wird, mit anderen Worten: daß keine die Willensbildung vernichtende Selbstentfremdung eintritt.

Die Grenze des legitimen Zwanges in der pädagogischen Situation wie im Staat und in der Gesellschaft versuchen wir in dieser Definition der Gewalt zu markieren durch den Gebrauch des Terminus Verletzung der Integrität des Menschen.

Es gibt natürlich immer einen »Grenzbezirk«, wo nicht mehr legitimer Zwang und noch nicht integritätverletzende Gewalt festzustellen ist, aber man weiß dann doch immerhin, daß man einer Grenze ganz nah gekommen ist.

Mit dieser Definition im Auge werden wir jetzt zunächst versuchen, an die Erscheinungsformen der Gewalt in Staat und Gesellschaft heranzugehen. Dann zeigt sich erstens der Unterschied und die Verbindung von latenter, struktureller und öffentlicher Gewalt.

Wenn wir das Wort Gewalt hören, sind wir meistens dazu geneigt, an physischen Zusammenstoß zu denken, wo mit Faust oder Waffen gekämpft wird, wo Männer sich rüsten oder - wie im technologischen Krieg – Rüstung bemannt wird. Aber Gewalt hat auch andere Formen als Schlägerei, Schießen, Bombardieren, Brandstiften. Gewalt hat seinen Sitz auch im Bau jeder bisher bekannten Gesellschaft.

Eine gesellschaftliche Ordnung, die sich auf eine kleine Machtelite stützt, die alle Schlüsselpositionen der Produktion und Distribution in ihren Händen hält, kann von außen ganz friedlich aussehen. Aber es sterben Kinder vor Hunger, Hunderttausende von Menschen sind zu einem Leben bleibender Armut und Unterernährung verurteilt: sie sind die

täglichen Opfer einer Gewalt, die nicht schießt. Wenn aber von oder im Namen dieser Opfer der Versuch zur Veränderung der gesellschaftlichen Ordnung oder zu einer mehr oder weniger radikalen Umgestaltung der Machtverhältnisse gewagt wird, dann werden die Apparate der Gewalt sichtbar, um die bestehende Ordnung für die profitierende Machtelite sicherzustellen. Dann zeigt sich konkret, was es heißt, daß der Staat das Monopol der Gewalt besitzt. Das Monopol der Gewalt ist bekanntlich von *Max Weber* und seinen Schülern als eine der wichtigsten Kennzeichen des Staates angesehen worden. Aber es ist die Machtelite, die im Staat immer am stärksten vertreten ist.

Diese verborgene Gewalt, die plötzlich an das Tageslicht tritt, nennen wir *strukturelle* Gewalt, weil sie im Bau der Gesellschaft ihren festen Sitz hat. Keine Gesellschaft ist ohne diese strukturelle Gewalt. Sie wird akute und öffentliche Gewalt in dem Augenblick, in dem eine tiefgreifende Umgestaltung der Machtverhältnisse und oft auch der Eigentumsverhältnisse droht. Nicht nur der selbst schon gewaltsame Aufstand, auch die gewaltlose Aktion vermag diese strukturelle Gewalt zur Aktion zu provozieren, wie *Ghandi* und die ersten streikenden Arbeiter im vorigen Jahrhundert es erlebt haben. Es gab sehr viel Gewalt in den ersten Zeiten der Arbeiterstreiks in Europa, zumal in Frankreich, aber auch in England (Blutbad von Peterloo, Mandiester 1819). Im Anfang unseres Jahrhunderts hat *Georges Sorel* noch die These verteidigt, daß die Gewalt beim Streik nicht zufällig dazukommt, sondern wesentlich zum Streik gehört: »C'est dans les greves que le proletariat affirme son existenee, je ne puis me resoudre à voir, dans les greves, quelque diese d'analogue à une rupture temporaire de relations eommereiales qui se produirait entre un épicier et son fournisseur de pruneaux paree qu'ils ne pourraient s'entendre sur les prix. La greve est une phenomene de guerre. Gest done eommettre un gros mensonge que de dire que la violenee est un accident appele à disparairre des grevest.« Und er rechtfertigt die Gewalt seitens der streikenden Arbeiter als Gegengewalt gegen die etablierte Gewalt der Bourgeoisie. Sorel hat, wenigstens in dieser Hinsicht, sich im Lauf der Geschichte geirrt.

Es gibt also eine strukturelle etablierte Gewalt in jeder Gesellschaft, die erst in sozialen Konflikten zum Vorschein kommt als akute Gewalt und dann auch wieder Gegengewalt hervorruft.

Viele ziehen aus diesem Tatbestand den Schluß, daß Gewalt immer unvermeidbar sei und daß es darauf ankommt, zu untersmeiden zwischen etablierter, repressiver und revolutionärer, befreiender Gewalt *(Sorel, Marcuse* und viele heutige Theologen der Revolution)2.

Für die meisten Marxisten ist die Gewalt in der Revolution eine Ermessensfrage, und

1. »Im Streik bewährt das Proletariat seine Existenz. Ich kann mich nidre entschließen, in den Streiks etwas Ähnliches zu sehen wie einen zeitweiligen Bruch von Handelsbeziehungen, der sich zwischen einem Warenhändler und seinem Lieferanten von getrockneten Pflaumen ereignen könnte, weil *sie* sich über den *Preis* nicht einigen können. Der Streik ist eine Kriegserscheinung. Man lügt also, wenn man sagt, daß die Gewalt eine Nebensache ist, die dazu bestimmt sei, aus den Streiks zu versdiwinden« *(Georges Sorel:* Reflexion sur la violence, Paris 1919, 4e ed., p. 115).
2. Ich sehe wohl den Unterschied z. B. zwischen *Sorel* und *Marcuse;* letzterer verwirf!: Sorels »Kriegse-These und stellt Forderungen an die befreiende Gewalt im Sinne einer Präfiguration des Zieles schon in den Mitteln, aber das Gemeinsame hier ist die These der Unvermeidbarkeit und die in dem Terminus _befreiende mitschwingende Reditferrigung.

sie werden nie von vornherein und für alle Fälle die Revolution einer gewalttätigen Auseinandersetzung einfach gleichstellen. Aber auch sie *(Marx* schon in seiner Schrift über die Pariser Kommune) stoßen in ihrer Analyse immer auf die strukturelle Gewalt.

Die revolutionäre Gegengewalt kann verschiedene Formen annehmen: blutiger Aufstand in den Städten, Guerilla auf dem Lande, revolutionäre Streitkräfte in der Endphase der Revolution, wenn die Macht der Reaktion schon geschwächt ist, Streitkräfte der schon etablierten Revolution gegen Interventionen. Gegengewalt (wir erinnern an Regis Debray) ist immer auch Gewalt, und die theoretisch von G. Sorel vollzogene Gewaltideologie wird oft praktiziert von den Kämpfern, wie man das aus den Schriften von *Che Guevara* und *Fanon* lesen und aus folgendem Beispiel von *7ich Nath Hanh* in aller Schärfe vernehmen kann:

»Am Neujahrstag 1965 fuhren wir in Ruderbooten stromaufwärts auf dem Thu-Bon-Fluß, um in einigen abgelegenen Dörfern Hilfe zu leisten. Diese Dörfer, Son Thuan, Khuong Binh und Ga Tang, waren exemplarisch hinsichtlich des Leidens, von dem sehr viele vietnamesische Dörfer heimgesucht werden. Häuser waren zu Ruinen geworden, Menschen hatten Söhne, Frauen ihre Männer verloren. Die Bauern in diesen Dörfern haßten beide Parteien. Die Vietcongs befahlen ihnen, Löcher zu graben: die Regierungstruppen verboten das Graben der Löcher, weil die Vietcongs sie in ihrem Widerstand gegen die Regierung benutzen würden. Sie wurden gewarnt: wenn sie sich weigerten, die Löcher zu graben, kämen Repressalien seitens der Vietcong; wenn sie die Löcher graben würden, käme eine Strafexpedition der Regierung. Die Bauern kümmern sich nicht um Ideologie; niemand kann sie einschüchtern mit Erzählungen über den Kommunismus (sie haben keinen Besitz mehr, den die Kommunisten ihnen abnehmen können) oder über Freiheit vom Imperialismus; sie sagen: was nützt Freiheit und Demokratie, wenn man nicht mehr lebt?[3]«

Die Guerilla, heute so oft romantisch verherrlicht von denen, die nie daran teilgenommen haben, noch teilnehmen werden, ist auch Gewalt in entmenschlichender Form. Sie ist meistens eine Operation auf sehr lange Sicht und vervielfacht also die schädlichen Folgen. Oppressive Regierungen (wie in Bolivien) sind über die Rebellion nicht allzu unzufrieden, da sie ihnen Gelegenheit bietet, ihre Gegner zu zerschlagen, und sie darüber hinaus die Verstärkung ihrer Diktatur rechtfertigen können. Was die Widerstandskämpfer betrifft, so bemerkt man oft eine Demoralisierung, gegen die dann wieder mit Exekutionen reagiert wird. Die Soldaten der regulären Armee, die die Guerilleros bekämpft, werden meistens aus der armen Bevölkerung rekrutiert. Was also jahrein, jahraus geschieht ist, daß die Reichen die Armen dazu bringen, sich gegenseitig zu töten. Und, wie wir im Bericht von Nath Hanh hörten, am meisten zu bedauern ist die Ortsbevölkerung, die am Tage vor den »Ordnungskräften«, in der Nacht vor den Partisanen zittert.

Trotzdem kann man verstehen, daß ein *Camilo Torres* gegen die etablierte Gewalt für die Guerilleros gewählt hat, weil er für die Gerechtigkeit entbrannt war.

Deswegen sagte *Helder Camara,* der von sich selber sagt, daß er persönlich es tausend-

---

3. Tieb Nhat Hanh: Vietnam, de Lotus in een zee van vuur, Amsterdam 1967, p. 106.

mal vorzieht, getötet zu werden als selbst zu töten, und der für die gewaltlose Revolution sich entschieden hat: »Ich respektiere jene, die sich im Gewissen verpflichtet fühlen, für die Gewalt einzutreten; nicht die zu leicht genommene Gewalt der Salonguerilleros, sondern derer, die ihre Aufrichtigkeit mit dem Opfer ihres Lebens bewiesen haben. Es scheint mir, daß man Camilo Torres' und Che Guevaras mit gleicher Achtung gedenken muß, wie Martin Luther Kings. Ich klage die wirklichen Initiatoren der Gewalt an, alle, die auf der Rechten oder der Linken die Gerechtigkeit verletzen und den Frieden verhindern.«

Zusammenfassend: Einsicht in das Phänomen der strukturellen Gewalt und Sensibilität für den Unterschied zwischen unterdrückende und revolutionäre Gewalt ist eine Bedingung für die Analyse jeder Gewaltsituation: aber die offene Wunde der unter der Gewalt leidenden Menschlichkeit darf von keiner Theorie der Unvermeidbarkeit oder der befreienden Gewalt zugedeckt werden.

Gehen wir über zu einer anderen Form der Gewalt im internationalen Bereich, die ich Gewalt-im-Vorrat oder Gewalt-im-Effektivbestand nennen möchte.

Michel Amiot sagt in einem Aufsatz über den Unterschied zwischen *Clausewitz* (Krieg ist Fortsetzung der Politik mit andern Mitteln) und der Lehre des Krieges heute, daß jetzt der Krieg in die Politik hineingenommen ist auf absolute Weise, wie es bei Clausewitz noch nicht so der Fall sein konnte:

»Or nous voyons ici que la violence absolue est tout simplement l'horizon proehe qui entoure les manceuvres, les reflexions et les projects de tous les Etats. La violence absolue est interiorisee par les Etats, disponible dans son integralite ₃ eoue instant ... cette violence apocalyptique qu'est la violence atomique, c'est humanisee - je veux dire interiorisee - est devenu culture: alors que pour Clausewitz elle n'etait qu'une nature exterieure à l'homme ... En un sens, cette constatation est assez encourageante car les hommes d'aujourd'hui peuvent se dire qu'ils dominent leur destin beaucoup mieux que les hommes d'autrefois, qui avaient beaucoup a attendre des donnees exterieures, Ce peut être aussi decourageant dans la mesure où l'on peut imaginer qu'il n'est pas extrememente facile à un homme de dominer ce qui est à I'interieur de lui meme-.«

Nehmen wir als Beispiel die heutigen SALT-Verhandlungen. Was geschieht dort?

Wie bekannt, verfügen die USA und die UdSSR über strategische Waffen. Das sind nukleare Waffen, die gegen die strategischen Waffen, die Industrie und die Bevölkerung der Gegner gerichtet sind. Diese Waffen geben jeder Partei die Möglichkeit, die andere ganz zu vernichten, ausgenommen die sogenannten »unverletzbaren« strategischen Waffen.

4. -Wir sehen nun, daß die absolute Gewalt einfach der nahe Horizont ist, der alle Manöver, alles Nadidenken und alle Entwürfe aller Staaten umgibt. Die absolute Gewalt ist von den Staaten -interiorisiertworden, verfügbar in ihrer Ganzheit in jedem Augenblick ... Diese apokalyptische Gewalt, die die nukleare Gewalt darstellt, ist vermenschliche worden - ich meine interiorisiert -, ist Kultur geworden, während sie für Clausewitz nur eine dem Menschen auswendige Natur war ... In einem Sinne ist die Feststellung ziemlich ermutigend, denn die Menschen von heute können sich sagen, daß sie ihr Schicksal viel besser beherrschen als die Menschen von früher, die vieles von auswendigen Gegebenheiten erwarten mußten. Sie kann auch entmutigend sein in dem Maße, in dem man sich vorstellen kann, daß es nicht gerade sehr leicht ist für einen Menschen, dasjenige, was innerhalb seiner selbst ist, zu beherrschen- *(M. Amiot:* Violence et arme nucleaire, in »La violence dans le monde actuel«, 1968, p. 242/3).

Mit dem unverletzbaren Teil seiner Waffen kann der Angegriffene zurückschlagen. Beide Parteien verfügen über eine so große Anzahl unverletzbarer Waffen, daß sie damit als Reaktion auf einen Angriff die Großstädte des Angreifers vernichten können. Man spricht deswegen von dem »Gleichgewicht des Sdrreckens«. Es ist eine Situation, die es fast undenkbar macht, daß eine der beiden Regierungen bewußt einen Krieg gegen die andere entfesseln sollte. Es käme dem Selbstmord gleich.

In den letzten Jahren droht sich nun diese Situation zu ändern. Auf beiden Seiten werden mehrköpfige Atomraketen entwickelt, von denen jeder K6pf das eigene Ziel wählen kann. Die Angriffswaffen können hierdurch verzehnfältigt werden. So entsteht die Möglichkeit, daß eine große Anzahl der unverletzbaren Waffen des Gegners nicht mehr unverletzlich bleiben, auch wegen der großen Präzision, die jeder Atomkopf erreichen kann. Beide Parteien haben auch mit einem Anti-Raketen-System einen Anfang gemacht. Solch ein Anti-Raketen-System kann nicht garantieren, daß die eigenen Raketen gegen einen massiven Angriff sicher sind. Aber wenn ein vollständiges Anti-Raketen-System zum Schutz der Städte aufgebaut worden ist, wird es wohl imstande sein, die wenigen Raketen des Gegners, die nach einem massiven Angriff übriggeblieben sind, zum größten Teil unschädlich zu machen.

Diese jüngsten Entwicklungen eröffnen die Möglichkeit, daß das »Gleichgewicht des Schreckens« zerstört wird. Dann entsteht die Gefahr, daß in Zeiten der Krise – wo jede Partei denken kann, daß der andere vielleicht einen Angriff im Sinn hat - die Neigung entsteht, dem anderen zuvorzukommen, um dadurch eigene Verluste in dem für unvermeidbar gehaltenen Kriege zu beschränken.

Die SALT-Verhandlungen sind vor allen Dingen darauf ausgerichtet, daß dieser äußerst gefährliche Zustand nicht eintreten wird und daß die militärische Situation nicht noch gefährlicher wird als sie schon ist. Man ist also damit beschäftigt, das »Gleichgewicht des Schreckens« wiederherzustellen.

Wir sind jetzt - genau verstanden - also in der paradoxen Situation, daß in internationalen Verhandlungen vor allen Dingen für längere Zeit sichergestellt werden soll, daß die sogenannte »second strike capabiliry- nicht verlorengeht. Second strike capability heißt 'in Klartext: die Möglichkeit, auf einen Angriff antworten zu können durch das Bombardieren von Städten - mit Atomwaffen! Man ist also heute bemüht, die Möglichkeit effektiver Angriffe auf die Zivilbevölkerung sicherzustellen! Das steht dann im Dienste der Wiederherstellung des bedrohten Gleichgewichts des Schreckens, und durch dieses wiederhergestellte Gleichgewicht des Schreckens wird dann die »Gnadenfrist«, wie *von Weizsäcker* das einmal genannt hat, verlängertt,

Es ist klar, daß der alte Gedanke, der etwas Vernünftiges an sich hatte, der Gedanke an Sicherheit durch Waffen, durch die technischen Entwicklungen zu einem absurden System geworden ist, dessen innere Logik der Sicherheit nicht mehr dient und zum Akzeptieren von Situationen und Bereitschaften zwingt - man denke an die in »second strike« gemeinten Angriffe auf die Bevölkerung der Städte –, die unmenschlich sind.

---

5. C. *F. von WeizsäckeT:* Atomernergie und Atomzeitalter, 1957, S. 142.

Diese Paradoxe häufen sich:

1. Es wird mit Waffen gedroht, um sie nie gebrauchen zu dürfen. Aber die Drohung ist nicht glaubwürdig, wenn man nicht bereit ist, sie einzusetzen.

2. Das technologische Wettrüsten wird motiviert mit dem Argument der Sicherheit, aber es vergrößert die Unsicherheit.

3. Um für eine kurze Frist die Sicherheit ein wenig zu retten, muß die Verletzbarkeie der Bevölkerung durch »second strike« »sichergestellt« werden.

4. Die Katholische Kirche und der Weltkirchenrat haben den Krieg mit nuklearen Waffen verurteilt. Die Vereinten Nationen (Resolution 2444, XXIII, 19. Dezember 1968) stellten (ohne Gegenstimme) fest, daß »es verboten ist, Angriffe gegen die zivile Bevölkerung als solche zu unternehmen«.

Kurz gefaßt: Kirche und gesunder Menschenverstand verbieten »Bomben auf Bürger«, Das erste Ziel von SALT ist, zu erreichen, daß »Bomben auf Biirger« möglich bleiben ..,

Diese Gewalt - im Effektivbestand im internationalen Bereich - verurteilt zum »Leben mit der Bombe- (und mit den chemischen, biologischen, meteorologischen Waffen). »Leben mit der Bombe« heißt aber auch leben unter dem ständigen geistigen und moralischen »Fall-out« der modernen Waffen:

»Wenn wir diese Waffen noch immer herstellen und verbessern, was ist dann schon ein bißchen Gewalt auf der Straße? Und wer gibt der Obrigkeit das Recht, die große Gewalt im Effektivbestand für gut und notwendig zu halten und die kleine Gewalt auf der Straße zu verurteilenr«

Oder: »Der Horizont ist vergiftet von der Ausstrahlung der Massenvernichtungswaffen, die einmal explodieren werden, auch wenn niemand es gewollt hat; laßt uns also leben als der zum Tode Verurteilte jenseits von Gut und Böse.«

Oder: »Wir verdanken den Frieden dem Gleichgewicht des Schreckens. Der große dritte nukleare Weltkrieg, von dem so viel die Rede war, kommt doch nie, weil keine Partei es wagt, ihn zu entfesseln. Dann ist also jeder kleine Krieg möglich. Dann können wir viele Vietnams wünsdren.«

All' diese und ähnliche Schlußfolgerungen, mehr oder weniger bewußt vollzogen, gehören zu diesem geistigen Fall-out, der weiter noch besteht aus Fatalismus, Apathie, Absinken des moralischen Widerstandes gegen Gewalt, Absage an Politik und politisches Engagement, »Escapism«.

Aber vielleicht stehen wir doch vor einer kopernikanischen Wende der modernen Gewaltpolitik. Während im ganzen die alte Welt mit ihrer zehntausendjährigen Tradition der Gewaltpolitik scheinbar noch unverändert weiterrollt, ist zum erstenmal in der Geschichte der Fall eingetreten, in dem der Politiker als Politiker sich genötigt sieht, seine eigene traditionelle Gewaltpolitik zu bezweifeln und vielleicht einmal zu verwerfen und sich nach alternativer gewaltfreier Politik umzusehen.

Der Ethiker wird aber in diesem Falle dem Politiker einen schlechten Dienst leisten, wenn er fortfährt, die Gewalt zu rechtfertigen, als ob nichts geschehen wäre. Dies gilt auch und gerade dann, wenn der Ethiker und der Politiker in einem Menschen zusammenweh-

nen, was oft der Fall ist, weil alle Menschen gute oder schlechte Ethiker und Politiker sind und etwas zur Gestaltung des ethischen und politischen Klimas beitragen.

Es gibt eine ganze Reihe Rechtfertigungen der Gewalt und des Gewaltgebrauches. Wir können sie nicht alle wiedergeben und kritisieren, und wir müssen uns beschränken.

Die *kulturphilosophische Rechtfertigung* der Gewalt geht schon zurück auf den viel-zitierten Spruch von *Heraklit* von dem »Kriege als dem Vater aller Dinge«, Fortschritt und Gewalt werden oft gedanklich miteinander verbunden, entweder in den vielen Variationen *Hege/scher* Dialektik (ohne Gewalt als Arbeit des Negativen und der Negation könnte es keine Entwicklung geben) oder in *Nietzscheanischem,* anti-dialektischem Polaritätsdenken dyonisischer Destruktivität und Kreativität (nur die Gewalt wird uns über die Mittelmäßigkeit erheben und in eine Welt des Kampfes versetzen, wo der Mensch sich selbst transzendieren kann).

Es wird auch darauf hingewiesen, daß Fortschritt und Gewalt faktisch in der Geschichte Hand in Hand gehen: sind nicht große Erfindungen der Technik des Krieges zu verdanken? Ist Wiederaufbau nach den Zerstörungen des Krieges nicht immer schneller vor sich gegangen als Aufbau in langen Zeiten des Friedens? übrigens ist das ein wunderlicher Fortschritt, der einer fast absoluten Zerstörung bedarf, um einen Sprung vorwärts machen zu können. - Fortschritt und Gewalt scheinen zusammenzugehören, wer den Fortschritt will, kann die Gewalt nicht loswerden. Und mit dem Fortschritt nimmt auch die Gewalt zu. Ein ungeheures Dilemma taucht auf: Wer den Fortschritt wählt, wählt also am Ende den Untergang durch die Gewalt, wer die Gewaltlosigkeit wählt, versetzt die Welt zurück in Unwissenheit, Armut, Hunger und Unrecht.

Prämisse dieser Art des Denkens ist die eines kausal notwendigen, logischen, dialektischen Zusammenhangs von Fortschritt und Gewalt. Dieser Zusammenhang ist aber nie bewiesen und wahrscheinlich auch nicht beweisbar. Auch wenn es immer so gewesen wäre, daß die Gewaltausübung den Fortschritt inspiriert hat, dann ist das noch keine logische Notwendigkeit. Nicht die endlose Wiederholung der Vergangenheit, sondern gerade die Zukunft mit neuen Möglichkeiten ist Norm des Fortschrittes. Es könnte sein, daß die Negation der Gewaltpolitik in Kriegen und Revolutionen jetzt den wichtigsten Schritt zum wirklichen Fortschritt darstellt, wie einst die Negation der magischen und mythischen Lebensanschauung die Bedingung für die Entwicklung der Wissenschaft gewesen ist. Die Friedensforschung mag ein erstes Zeichen dieser neuen Entwicklung sein.

In der kulturphilosophischen Rechtfertigung der Gewalt steckt etwas Mythisches und Magisches: sie akzeptiert etwas, was der Mensch *tut,* als in den Sternen geschriebenes *Schicksal.* Gewalt ist nicht eine unveränderliche Tatsache, sondern ein Geschehen und ein Tun. Wir stehen jetzt zum Beispiel mitten in einem gigantischen Geschehen: der Raumfahrtentwicklung. Sie ist mitstimuliert worden vom Wettrüsten, aber auch von anderen Motiven. Und die Vorbereitung eines Superkrieges vergrößert jetzt die Kommunikationsmittel in einer Weise, der den Krieg ausschließen würde. So kommt es auf den Menschen zurück, der wählen kann und sich entscheiden muß: Gewalt oder Kommunikation. Beide *technischen* Möglichkeiten sind da, der Fortschritt zwingt nicht in die eine oder in die andere Richtung.

Fortschritt ist viel komplizierter als in dem vereinfachenden Schema der These und Antithese oder der Zickzack-Bewegung von Kreativität und Destruktivität suggeriert wird. Fortschritt ist ein viel komplizierteres Geschehen, und ausgerechnet die Gewalt ist von Natur das Unbehagen an der Kompliziertheit: Gewalt will die Eindeutigkeit des Fortschrittes und der Geschichte retten. Sie ist in einer Welt der Technik das Primitive Kat'exochèn, auch wenn sie technisch perfektionierte Mittel verwendet. Die *Methode* der Gewalt ist das Gegenteil der Methode von Wissenschaft und Technik. Wissenschaft und Technik schalten den Zufall soviel wie möglich aus und sind gekennzeichnet von Geduld: Gewalt ist inkarnierte Ungeduld und spielt mit einer Vielzahl an Unbekanntem. Wissenschaft gleicht dem Schachspiel, Gewalt dem Pokerspiel. Hören wir Che Guevara: »Wartet nicht darauf, daß das Volk zum Bewußtsein erwacht, versetzt es in Situationen, die es zwingen aufzuwachen. Nehmt jeden Freiwilligen auf; das Wesentliche ist nicht, zu wissen, wohin man geht, sondern zu gehen. Und sollten die Amerikaner unser Land im Zuge der Repressalien besetzen, so ist das eine Chance mehr, den Nationalkrieg auszulösen.«

Diese Anweisungen, sagt *Delepierres*, scheinen uns entsetzlich. Sie müssen jedoch auf dein Hintergrund einer noch entsetzlicheren Situation gesehen werden.

Aber sie sind typisch für das Gewaltdenken als Gegenpol von Wissenschaft und Technik. Je länger man über die kulturphilosophische Rechtfertigung der Gewalt als unersetzbares Mittel des Fortschrittes nachdenkt, desto mehr gelangt man zu dem Eindruck ihrer Unhaltbarkeit. Daß wir sie trotzdem hier erwähnen und kritisieren, liegt daran, daß wir ihr auf Schritt und Tritt begegnen, entweder »dialektisdi« aufgeputzt oder ganz einfach als primitiv-mythischer Rest.

Ober die Rechtfertigung der Gewalt im Rahmen der Theorie des *gerechten Krieges*, die man in der kirchlichen Tradition und im roten Büchlein von *Mao Tse-tung* finden kann, können wir uns kurz fassen. Die Frage, ob es jemals gerechte Kriege gegeben hat, kann dahingestellt bleiben. Mit dem Mittel des modernen Krieges kann kein Leben mehr geschützt werden. Und das gilt nicht nur im Falle des weltweiten Nuklearkrieges, sondern auch in den sogenannten Lokalkriegen. Mit Biafra und Vietnam vor Augen kann man schwerlich die traditionellen Bedingungen des gerechten Krieges erfüllt sehen; auch wenn man eine gute Sache auf einer der beiden Seiten zu entdecken fähig ist, bleibt die Realität der zerstörenden Gewalt eine so schlechte Sache, daß die Wortverbindung gerechter Krieg anmutet wie gerechtes Verbrechen.

Die schwierigste Frage scheint heute für die meisten nachdenklichen Menschen in der Problematik der Revolution zu liegen. Berühmt ist *lohn Kennedys* Wort, daß diejenigen, die friedliche Revolution unmöglich machen, gewalttätige Revolution unvermeidbar machen. Wenn wie in Lateinamerika Entwicklungen verhindert werden, dann kommt früher oder später die Revolution als ruckartiges Nachholen dieser verhinderten Entwicklung, wenn die evolutionäre Alternative nicht mehr vorhanden ist.

In einer kürzlich veröffentlichten Dissertation über die Revolution sagt G. *H. ter Schegget*[7]:

6. Cahiers de Reconciliation, Paris, Juli 1969.

7. G. *H. ter Schegget:* Her beroep op de stad der toekcmse, Haarlem 1970. Aus der deutsdten Zusammen-

»Die Gewaltfrage ist eine cura posterior gegenüber der Frage nach einer gerechten Lebensordnung. Leider hat uns aber die natürliche Theologie in dieser Hinsicht blind gemacht. Es ist sinnlos, von der Gewalt zu reden, wenn man vom Zweck abstrahiert. Auch kann man nicht von der geschichtlichen Situation absehen: ein Nein gegen die Revolution, wegen ihrer vermeintlichen Gewalttätigkeit, kann eine Stärkung der am noch viel gewalttätigeren Status quo interessierten Kräfte und der Konterrevolution heißen. Gewaltlosigkeit muß -Meta-Oewalrrätigkeit- sein, denn sie ist ein Verzichten auf das Recht der Selbstverteidigung und setzt insoweit dieses Recht voraus. Revolutionäre Gewalt ist nur die Art der Gewalt, die auf Gewaltlosigkeit als zukünftigen Dauerzustand abzielt '" Eine Erneuerung der Lehre vom *Bel/um justum* in der Gestalt einer *revolutio justa* kommt nicht in Betracht ... Unsere Pläne dürfen mit dem humanitären Ziel Gottes nicht durcheinandergebracht werden, sonst verletzen wir die conditio esdiarologica.«

Gerade, weil hier erstens eine Revolutio-justa-Lehre abgewiesen wird, zweitens die Möglidikeit einer Gewaltlosigkeit als Meta-Gewalttätigkeit offen gelassen wird, drittens das Dilemma Status quo - (gewalttätige) Revolution scharf signalisiert wird und wir es hier also nicht mit einer Mode-Theologie der Revolution zu tun haben, ist hier ein guter Ausgangspunkt für unsere Kritik zu finden. Ter Schegget sagt, daß es sinnlos ist, von Gewalt zu reden, wenn man vom Zweck abstrahiert, und daß die Gewaltfrage cura posterior sei. Implizit heißt das, daß er sich dem allgemeinen Gerede über Gewalt als *Mittel* zu einem Zweck anschließt.

Hier liegt der Grundfehler dieser revolutionären Rechtfertigung der Gewalt. Gewalt ist kein Mittel, nicht einmal ein ungeschicktes oder schlechtes oder »letztes« Mittel, es ist kein Mittel im technischen Sinne des Wortes. Denn ob wir das wollen oder nicht, Revolutionen finden statt, und man kann nur *hinterher* die Bilanz ziehen. über Revolution sprechen in Begriffen von Ziel und Mitteln heißt erst recht abstrahieren von der Situation. Revolutionen sind *als Revolution* gerade das im voraus nicht Kalkulierte und nicht Berechenbare. Und die Gewalt in der Revolution ist wie die Gewalt im Kriege, in der Sprache der Technik geredet, das unberechenbarste Spiel, das es gibt. Gewalt ist Explosion mit vielen nutzlosen Effekten und wenigen Zufallstreffern. Also Gewalt als (erlaubtes oder gerechtfertigtes) Mittel in der Revolution ist ein Satz mit nur Unbekanntem. Was eine Revolution ist, muß immer später - nach der Revolution - festgestellt werden. Revolution hat keine hantierbare Identität. Ob also die Gewalt vom Ablauf der Revolution aus gesehen gerechtfertigt war, kann niemand im voraus sagen. Ich kann Verständnis haben für den Einsatz des Lebens für eine nur erhoffte und nie gewisse Zukunft; aber das ist etwas ganz anderes als die Pseudo-Kenntnis der Geschichte und der Zukunft, die die Gewalt als Verletzung der psychischen, moralischen, physischen Integrität von unersetzbaren Menschen in Kriegen und Revolutionen zu rechtfertigen wagt als das geringere übel. Wenn man in der Geschichte zurückschaut, wie viele Menschen sind für nichts gefoltert, getötet, geopfert worden!

Man sollte die Frage stellen: Warum soll die Gewalt, die so unverkennbar gegen die

---

fassung, S. XV. Mit Abstand das beste Buch, das ich in den letzten Jahren über Theologie und Revolution gelesen habe!

Menschlichkeit des Menschen verstößt, überhaupt *gerechtfertigt* werden? Es ist schon ein entsetzliches übel, daß die Gewalt so das Leben färbt und in seiner modernsten Gestalt als Gewalt-im-Effektivbestand das Fortbestehen der Menschheit bedroht. Muß die Gewalt dann auch noch gerechtfertigt werden?

Wir sind alle an der Gewalt beteiligt. Schon unser Anteil an der Wohlfahrt ist Anteil an Gewalt. Denn Wohlfahrt, die in unserer technischen Welt nur auf einen dritten Teil der Welt beschränkt ist, ist Zur gleichen Zeit ein Stück institutioneller Gewalt. Wir verdanken eine gewisse Ruhe in unserem Leben einer Ordnung, die große Stücke struktureller Gewalt in sich trägt. Wir wissen, daß viele Kriege und Revolutionen in unserem Jahrhundert wirklich möglich und sogar wahrscheinlich sind. Und nun wollen wir bei all diesem Schrecklichen auch noch ein gutes Gewissen haben. Das ist vielleicht die tiefste Ursache der Rechtfertigungen der Gewalt. Den gewaltlosen Menschen gibt es nicht; jeder ist irgendwie daran interessiert, daß Gewalt in gewissen Fällen doch gerechtfertigt sei. Aber die Rechtfertigung der Gewalt ist schlimmer als die Gewalt selber. Sie verringert den Aufschrei des Gewissens gegen die Unmensdilichkeir, Sie kann sich nur durch Verteufelung und Entmenschlichung des Gegners rechtfertigem ich töte keinen Menschen, sondern einen, der den Namen Mensch schon lange nicht mehr verdient. Nicht die Gewalt an sich, sondern die gerechtfertigte Gewalt entfremdet völlig den Menschen vom Mitmenschen, Und es ist die Rechtfertigung der Gewalt, die die Herausforderung der Gewalt weniger fühlbar macht.

Besser als die Rechtfertigung ist wahrscheinlich die oft mißverstandene Gewalt auf der Bühne, die im Wesen Anklage ist, aber ohne jede Rhetorik.

Diese Ethik sollte keine Energie und keinen Intellekt verbraudien für die Rechtfertigung der Gewalt, denn diese Rechtfertigungen blockieren die Auswege, sondern die Ethiker sollten darangehen, eine »ethics of survival« zu entwerfen, die die Kräfte wachsen hilft, die eine gewaltlose Politik zu tragen vermögen.

Ob das möglich sei? - Der von Zweifel durchschnittene Glaube antwortet: Wenn Gott tot ist, ist der Tod Gott – wenn Gott Gott ist, ist der Tod tot.

Prof. Dr.]. *de Graaf* *de Bilt (b. Utrecht)IHolland, Park Arenberg 93*

NACHSCHRIFT

Nach Abschluß dieses Artikels ist das Thema der Rechtfertigung der Gewalt noch in einer besonderen Weise aktuell geworden in der Diskussion anläßlich des Beschlusses der Exekutive des Weltkirchenrates, 200000 US-Dollar für 19 Organisationen bereitzustellen, die gegen den Rassismus kämpfen.

Mit Freude darf man heute feststellen, daß der Zentralausschuß des Weltkirmenrates in Addis Abeba diesen Beschluß ohne Gegenstimme unterstützt hat, aber das Thema der Gewalt und Gewaltlosigkeit auch dringender als je auf die Tagesordnung gesetzt hat, um es durch Studium und Diskussion zu klären.

In vielen Reaktionen, besonders in Deutschland und England - in den Niederlanden haben sich die beiden reformierten Kirehen und die katholischen Bischöfe hinter die öku-

menische Aktion gestellt, um weitere Gelder für die Bekämpfung des Rassismus zu sammeln, selbst die Königin hat schon ihren Beitrag gespendet -, ist das Thema der Gewalt aufgetaucht, weil es unter den genannten Organisationen einige gibt, die auch mit Waffen gegen den Rassismus kämpfen.

Unter den Reaktionen wurde ich besonders getroffen durch die Betonung der Gewaltlosigkeit durch kirchliche Leitungsstellen, die in der Vergangenheit den christlichen Pazifismus immer entweder abgelehnt oder mindestens nur als Privatmeinung toleriert haben.

So hat die Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands am 25. September 1970 erklärt: »... Ausübung von Gewalt und deren ideologische Rechtfertigung, von welcher Seite auch immer, können von der Kirche nicht unterstützt werden.« Das ist eine ganz neue Stellungnahme, deren Konsequenzen ich mit Spannung verfolgen werde, zum Beispiel für die Militärseelsorge.

Macht, Zwang und Gewalt - Notwendigkeit und Entartung"

VON ANNE-MARIE THUNBERG

Den folgenden Ausführungen möchte ich drei Vorbemerkungen voranschicken:

1. Was ich hier vorlege, ist nur eine Skizze, die andeuten soll, in welcher Richtung m. E. das Problem der Gewalt behandelt werden sollte. Bei der Ausarbeitung dieser Skizze ist die Konfrontation mit aktuellen politischen Theorien ein wesentliches Element gewesen.

2. Entscheidend für das Verständnis dieser Skizze ist die Unterscheidung zwischen den Begriffen Macht, Zwang und Gewalt, die bereits in der überschrift angedeutet ist; diese Unterscheidung stellt eine das ganze Referat durchziehende These dar.

3. Eine gewisse Schwierigkeit ist sprachlicher Art, vor allem weil das deutsche Wort Gewalt einen sehr viel weiteren Anwendungsbereich hat als seine Äquivalente in andern Sprachen. Englisch würde ich von »power«, »coercive power or force« und von »violence« sprechen.

Ich gehe davon aus, daß das, was unser Hauptthema (Formen der Gewalt in Staat und Gesellschaft heute und ihre Kritik) aktualisiert hat, vor allem darin zu suchen ist, daß die revolutionäre Gewalt im Zentrum der politisch-sozialethischen Debatte der sechziger Jahre gestanden hat. Unter revolutionärer Gewalt verstehe ich die physische Gewalt, die als legitimes Werkzeug betrachtet wird, um gesellschaftliche Machtstrukturen zu verändern und Voraussetzungen für größere soziale Gerechtigkeit zu schaffen. Die Gewalt will vor allem eine Machtstruktur mit einem anderen Ziel erstreben, als die, die man jetzt zerbrechen will. Es ist aber nicht beabsichtigt, den Gebrauch von Macht überhaupt außer Kraft zu setzen. Es ist mit anderen Worten nicht die Machtfunktion des politischen Sy-

* Referat, gehalten auf der Jahrestagung der Societas Ethica in Hofgeismar am 8. September 1970.

stems, das zweifelhaft ist, sondern die Art, wie diese Macht ausgeübt wird. Während die Gewalt als letzte Instanz in internationalen Konflikten immer fraglicher wird und jedenfalls das ethische Denken, das früher in diesem Zusammenhang vorhanden war, sich als unzureichend erwiesen hat, hat die Gewalt als ein Instrument, das die politische Machtstruktur eines Landes ändern kann, eine Ehrenrettung erfahren.

Dieser Ausgangspunkt ist für meine Betrachtung bestimmend – was auch eine bewußte und klare Beschränkung bedeutet. Meine Analyse behandelt nicht die Macht- und Einflußproblematik der Technologie und ihr kompliziertes Verhältnis zur politischen Macht. Ich behandele auch nicht die Idee der Befreiungsgewalt als eine emanzipierende, heilende Kraft für den Menschen, der Gewalttätigkeiten ausgesetzt war, obwohl ich hier andeuten kann, daß es einen Zusammenhang zwischen ihr und dem Machtkomplex gibt. Denn Macht ist existentiell gesehen das Mittel für den einzelnen, seine Existenz als Individuum zu beweisen. Man muß sich da fragen, ob nicht eventuell Gewalt in einer pervertierten Situation, in der das Individuum keine andere Möglichkeit hat, sich durchzusetzen, auf diese Weise fungieren kann. - Ich werde auch die Fälle von belangloser Gewalt außer acht lassen, die innerhalb der Protestbewegungen in unseren eigenen Ländern vorkommen. Diese haben ja oft als persönliche Emanzipation fungiert und als ein System verschlossener Kommunikation oder eines erstarrten politischen Systems in unserer Gesellschaft.

Beim Behandeln des Themas, so wie ich es begrenzt habe, möchte ich vorerst einmal konstatieren, daß die christliche Sozialethik im großen gesehen auf keine für diese Problematik anwendbare Tradition zurückgreifen kann. Dieser Umstand kann unter anderem durch folgende zwei Ursachen erklärt werden:

a) Die Gewalt ist hauptsächlich als Problem im Rahmen von internationalen *Konflikten zwischen souveränen Staaten* behandelt worden. Das ist bis jetzt so gewesen, obwohl das ideologische Denken, auf das sich die revolutionäre Gewalt bezieht, gar keine neue Erscheinung ist. Die revolutionäre Gewalt als Instrument zum Erreichen politischer Änderungen, wurde zum Beispiel in vielen Ländern aktualisiert durch die Bildung von Arbeiterbewegungen und ihre oft prinzipiell motivierte Wahl von Methoden, die gesellschaftlichen Machtstrukturen zu ändern. Die russische Revolution von 1917 ist ein konkretes Anschauungsbeispiel. – Die Tradition, auf die man bis jetzt zurückgreifen konnte, ist die Lehre vom gerechten Krieg, der ein Echo in der Einstellung zur revolutionären Gewalt hat, die sie als letzten Ausweg betrachtet. Es ist deshalb auch nicht überraschend, daß der traditionelle Gegensatz zwischen Pazifisten und Nicht-Pazifisten auf die Einstellung zur revolutionären Gewalt übertragen worden ist. Wenn also Gewalt und Gewaltlosigkeit als einander ausschließende Alternativen dargestellt werden, geschieht das nicht nur aus ideologischen Gründen, sondern kann durch die Bindung an eine traditionelle Behandlung des Problems der Gewalt erklärt werden.

b) Die *Staatslehre* ist generell gesehen von einem Ordnungsdenken bestimmt, negativ oder positiv einsetzend bei der Lehre vom Sündenfall oder der Lehre von den Schöpfungsordnungen in Verbindung mit dem Gedanken, daß der Staat mit einer göttlichen Autorität bekleidet ist. Diesem Denken gemäß gibt es natürlich Ausnahmen, wenn der Staat die Macht mißbraucht und unter Gottes Gericht steht; dann wird der zugrundeliegende

Loyalitäts- und Gehorsamsanspruch aufgehoben. Aber in normalen Fällen kann der Staat auf Grund seiner von Gott gegebenen Autorität Anspruch auf Gehorsam erheben. Die revolutionäre Gewalt als Instrument zur Änderung der Machtstrukturen, wird dann in erster Linie vor der Frage stehen, inwieweit man das Recht hat gegen den Staat, die legitime Obrigkeit, einen Aufstand zu unternehmen.

Diese durch den Ordnungsaspekt bedingte Staatsauffassung ist bisweilen mit einer von Schöpfungsgedanken aus motivierten Idee von der *Verbundenheit der Menschen* miteinander kombiniert. Diese Idee ist nicht ohne Interesse für die Auffassung von der Macht, die vom Staat ausgeht, und kann leicht in das Strukturdenken, das in den letzten Jahren herangewachsen ist, einbezogen werden. Diese Idee behauptet, daß Gott, durch die menschlichen Relationen, in die wir hineingefügt sind, dem einzelnen mit Ansprüchen auf gegenseitige Fürsorge gegenübertritt. Das gilt natürlich auch in dem Falle, in dem diese Relationen die Form von gesellschaftlichen Strukturen annehmen. All das liegt auf der Ebene des Gesetzes, um als Lutheraner zu sprechen, und setzt gewisses Maß von Zwang voraus, auch wenn der Grad des Zwanges, den der Mensch erlebt, von seinem Konsensus mit den Ansprüchen, die an ihn gestellt werden, abhängig ist.

Die hier kurz skizzierte Grundauffassung enthält in Beziehung zur Problematik Macht, Zwang und Gewalt positive sowie auch negative Elemente. Positiv sehen kann man sicher die Elemente, die mit einer für jedes politische Denken fundamentalen Annahme vereinbar sind: daß nämlich kein politisches System ohne Macht und ohne ein gewisses Maß von Zwang existieren oder aufrechterhalten werden kann. Klaus Hemmerle gibt in *Sacramentum Mundi* folgende distinkte Definition dieser Tatsache:

»Politiscbe, gesellschaflliche Macht ist der *Wille* von einzelnen oder Gruppen, der bestimmenden Einfluß auf das Miteinandersein von mehreren innerhalb eines gemeinsamen Lebensraumes oder Ordnungsgefüges ausübt. Mächtig ist solcher Wille nicht schon, indem er will, sondern indem er sein Gewolltes nach außen durchsetzt. Dieses Außen ist der mehreren gemeinsame Lebensraum, indem diese ihr Dasein vollbringen, ihre ‚Welt<, und ist zugleich ihr Wille, durch den sie sich in ihrer Welt verwirklichen. Wirkt der mächtige Wille über den frei einstimmenden Willen der anderen in den gemeinsamen Sachbereich, so hat die Macht die Gestalt der *Autorität;* rückt er unmittelbar ins sachhafte Außen und legt die Welt der anderen Willen von außen zwingend fest, so hat er die Form der *Gewalt*. Möglichkeit der Gewalt (ich würde hier lieber Zwang und auch Gewalt sagen) gehört zur Macht, doch ist sie um so mächtiger, je weniger Gewalt angewendet werden muß, je mehr die Macht von innen und nicht nur durch zusätzliche Mittel Macht ist. Freilich kann in der faktischen Weltordnung Gewalt nicht völlig eliminiert werden.« Was man an dieser Definition unbedingt beachten muß und was auch vom politischen Theoriendenken bejaht wird, ist die Unterscheidung zwischen Macht, Autorität und Zwang. Wenn in einer Gesellschaft über die fundamentalen Rahmennormen ein Konsensus vorhanden ist, fungiert die Machtausübung als eine von einzelnen freiwillig bejahte Autorität. Der in der gesamten positiven Gesetzesgebung (einschließlich der sozialen und wirtschaftlichen) der Gesellschaft enthaltene Zwang, der in Form von Sanktionen auch mit Gewalt droht, tritt in dieser Situation nicht anders als strafende Sanktion in Ausnahmefällen in Funktion. Der

Zwang besteht in der *Androhung* von Sanktion. Je höher das Maß von Konsensus ist, mit einem um so geringeren Maß von Zwang fungiert die Macht. Aber Zwang ist immer ein Element im Staat als politisches System und ist mit dem Stempel der absoluten Notwendigkeit gekennzeichnet. In diesem Stadium begnüge ich mich, diese Tatsache zu konstatieren, und gehe nicht näher darauf ein, wann die Machtausübung eine solche Form annimmt, daß sie fraglich wird.

Zu den *negativen* Seiten der oben erwähnten Grundidee gehört vor allem die statische Auffassung von den Machtverhältnissen im politischen System, zu der diese Staatsauffassung führen kann. Dieser negative Zug wurde einerseits dadurch verstärkt, daß er seine prinzipielle Ausgestaltung in einer Gesellschaft erhalten hat, die von großen Unterschieden zwischen Obrigkeit und Untertanen geprägt war und in der die verschiedenen Gesellschaftsschichten recht stabil waren; und andererseits dadurch, daß die regierende Funktion sich normalerweise in letzter Instanz auf Gottes Autorität beziehen konnte. Das erklärt auch, daß die Frage nach den revolutionären Änderungen erst spät ein Problem der theologischen Sozialethik geworden ist, und erst aktuell wird, wenn man den säkularisierten Staat akzeptiert. Diese statische Auffassung hat es mit sich gebracht, daß man zwar die Tatsache beachtet hat, daß kein politisches System ohne Macht und ohne ein gewisses Maß von Zwang aufrechterhalten werden kann; daß man aber die für das politische Denken ebenso wichtige Tatsache nicht beachtete, daß nämlich eben diese Notwendigkeit bewirkt, *daß jedes politische System Konfliktmöglichkeiten enthält, und darum für Veränderungen der Machtstruktur offen sein muß.* »Konflikt und Politik sind von Geburt an unzertrennliche Zwillinge«, sagt *Robert A. Dahl* in "Modern Political Analysis«. Ob der Konflikt auf friedlichem Weg verarbeitet und mit Rücksicht auf beide Parteien gelöst werden kann oder ob er zu Zwangsmaßnahmen, in gewissen Fällen sogar in Form von Gewalt, führen muß, hängt von vielen Faktoren ab, aber der wichtigste Faktor sind die Machtverhältnisse der Gesellschaft. Je gleichmäßiger die Macht verteilt ist und je offener die Gesellschaft ist, das heißt, je mehr sie dazu bereit ist, auch neue Gruppen an der Machtausübung zu beteiligen, desto weniger Zwang braucht man in einer Konfliktsituation und desto weniger besteht das Risiko, daß sich die Konfliktursachen akkumulieren und gemäß dem marxistischen Muster zu einem offenen Konflikt mit Gewalt führen müssen. Die Erfahrung zeigt außerdem, daß die Gesellschaften, die am stärksten an inneren Konflikten leiden und davon bedroht sind, daß Gewalt von der einen oder von beiden am Konflikt beteiligten Parteien gebraucht werden kann, durch ein geschlossenes oder statisches Machtsystem gekennzeichnet sind. Nicht einmal die Demokratien entgehen ganz einer solchen Charakteristik.

Gestützt auf diesen Hintergrund möchte ich jetzt meine *Hauptthese* formulieren: *Jedes Gewaltproblem eines politischen Systems hat seinen Ursprung in verborgenen oder offenen Konflikten, die dann entstehen, wenn die Macht in der Form von Zwang und sogar Gewalt gegen einzelne oder Gruppen ausgeübt wird, weil sie ungerecht verteilt ist.* Es kann sich um Macht handeln, die vom Staat oder von anderen politischen Institutionen ausgeübt wird. Diese These bedeutet nicht, daß Konflikte immer zu Gewalt führen müssen. Viele Gesellschaftsordnungen haben in ihr System eingebaute Mechanismen, um auf friedlichem Weg Konflikte lösen zu können, so daß angemessene Rüdesicht auf die verschiede-

nen Parteien genommen wird, und sie führen außerdem auch eine allgemeine Politik, zum Beispiel in ausgleichender Richtung, die überhaupt ein Entstehen von starken Interessengegensätzen und folglich Konflikten verhindert. Wenn aber ein Konflikt zur Gewalt führt, fungieren in der Regel die politischen und wirtschaftlichen Machtstrukturen der Gesellschaft so, daß sie eine Lösung des Konfliktes, die auf die verschiedenen Parteien Rücksicht nimmt, verhindern. Deshalb ist eine Änderung der Machtstrukturen das erste Ziel einer Revolution; damit soll ein Weg zur Lösung des ursprünglichen Konfliktes angebahnt werden. Der Satz, daß Gewalt Gewalt erzeugt, ist demnach eine allzu einfache Behauptung. Denn bevor es zu irgendeiner Gewalttätigkeit kommen kann, gibt es erstens eine Ursache für einen Konflikt und zweitens eine Machtstruktur, die die Bearbeitung des Konfliktes verhindert. Es sind somit diese beiden Faktoren, die die Gewalt erzeugen.

Das bedeutet, daß die Frage von Gewalt auf verschiedenen Stufen und mit Hilfe einer nuancierten Begriffsterminologie behandelt werden muß. Es handelt sich hier um eine gleitende Skala von Arten der Machtfunktion bis zu dem Punkt, an dem Zwang in Gewalt übergeht. In der gegenwärtigen Diskussion haben einflußreiche Revolutionstheorien eine starke Tendenz gezeigt, diesen Zusammenhang zu verdunkeln, indem sie für jede Abstufung einen und denselben Begriff verwenden, nämlich Gewalt. Dies geschieht gemäß folgendem wohlbekannten Schema: erstens die Gewalt, die das System ausübt; zweitens die Gewalt, die sich gegen die im System enthaltene Gewalt wendet, und zuletzt die repressive Gewalt, die gebraucht wird, um die gegen das System gerichtete Gewalt niederzuschlagen. Das Problematische an diesem Schema ist das erste Glied, die Systemgewalt oder die verborgene Gewalt, die meistens hinter nachweisbaren Formen von sozialer Unterdrückung steckt. Natürlich kann man dieser Situationsanalyse eine Zeitlang zustimmen. Die langfristigen Konsequenzen eines Systems mit sozialer Unterdrückung, das die Menschen zu einem Leben in Armut, harter Arbeit und Hunger verurteilt, unterscheidet sich nämlich im Grunde nicht von der akuten physischen Gewalt. Dennoch ist Gewalt in diesem Falle - im Unterschied zu einem System, das sich der Folter bedient und auch im Unterschied zur revolutionären Gegengewalt und der repressiven Gewalt – als *Konsequenz* einer schon in verletzender Weise verteilten Macht anzusehen und nicht so sehr als zweifelhaftes *Mittel* einer an sich legitimen Machtausübung.

Vielleicht finden einige, daß dieser Unterschied so fein ist, daß er keine Bedeutung mehr für die Problematik als solche hat. Auch wenn die Gewalt eine Konsequenz und nicht ein Mittel ist, so handelt es sich doch um eine Situation, die in sich Gewalt verbirgt, und die Verantwortung dafür müssen die Machthabenden tragen. Trotzdem muß man sich fragen, ob nicht gerade diese Ansicht die ethische Beurteilung auf eine falsche Spur geführt hat. Verleitet von der Revolutionsideologie hat man die Aufmerksamkeit nur auf das äußerste Ende der Machtskala gerichtet und eine *Legitimität für diejenige Funktion der Macht* gesucht, nämlich die Gewalt, die doch *ein Ausdruck der pervertierten Macht* ist. Dieser Versuch, die Gewalt zu legitimieren, hat auch ernste Konsequenzen für die ethische Analyse der komplexen Machtverhältnisse, in denen die soziale Ungerechtigkeit enthalten ist. Denn wenn man diesem Schema folgt: die verborgene, passive Systemgewalt (wie unter anderem die soziale Unterdrückung) - revolutionäre Gegengewalt – staatliche Repres-

sion - ist die Gefahr groß, daß man den Kampf gegen soziale Ungerechtigkeit dem Aufruhr gegen den Staat gleichstellt. Dies um so eher, als die passive Systemgewalt, die soziale Ungerechtigkeit und Unterdrückung, die Gegengewalt ja legitimiert. Damit konzentriert sich die Diskussion auf die Frage, wann der Staat seine Befugnisse überschreitet, so daß ein legitimer Anspruch auf Gegengewalt oder Aufruhr vorliegt. Was wir erhalten, ist eine moderne Parallele zur früheren Diskussion über das Widerstandsremt. Auf dieser Grundlage kann man nur eine Entscheidung darüber herbeiführen, wann die legitime Macht mißbraucht wird, so daß sie dadurch ihre Legitimität verliert, *während man die Machtfunktionen in einem früheren Stadium nicht in Frage stellt:* Und das ist eben das Problematische.

Betrachtet man das Ergebnis einer solchen Argumentation, so zeigt sich bald, daß diese in einer Sackgasse gelandet ist. Um das zu beweisen, möchte ich die Kriterien untersuchen, die gewöhnlich angeführt werden, wenn es darum geht, den Punkt zu bezeichnen, von dem an eine bis dahin legitime Macht ihre eigene Legitimität jeweils verliert.

1. Das erste Kriterium ergibt sich aus der Prüfung der Frage, ob die Menschenrechte verletzt worden sind oder nicht. Die Ansichten darüber schwanken. Einige sehen die Grenze schon dort erreicht, wo soziale Rechte verletzt werden. Andere sehen die Grenze erst dort, wo die menschliche Integrität rechtlich (juridisch) auf dem Spiel steht. Da diese beiden Formen der Verletzung des Menschen gewöhnlich Hand in Hand gehen, ist nach diesem Kriterium Gegengewalt in einer Reihe von lateinamerikanischen Staaten, in Südafrika, in Mozambique und anderwärts legitim.

2. Das zweite Kriterium fordert, daß alle Möglichkeiten für die Änderung der Verhältnisse mit gesetzlichen Mitteln erschöpft sein müssen. Dies Kriterium ist nur anwendbar, wenn eine gründliche Analyse der legalen Strukturen des betreffenden Staates und der in ihnen enthaltenen Knderungsmechanismen vorangegangen ist; in diese Analyse müssen auch weitere Kräfte der Gesellschaft einbezogen werden, die Knderungen fördern oder hemmen können. Es liegt auf der Hand, daß eine Analyse solcher Art nicht leicht zu eindeutigen Ergebnissen kommen kann – und daß es entsprechend schwierig ist, aus der Analyse eindeutige Schlußfolgerungen zu ziehen. Man muß zum Beispiel fragen, ob dieses Kriterium nur in bezug auf die unmittelbaren Möglichkeiten der nächsten Zeit angewandt werden soll oder ob es vornehmlich um die Möglichkeiten auf lange Sicht gehen soll? Wenn man zum Beispiel die absolute Einschränkung der Freiheit der Meinungsäußerung als die entscheidende Grenze ansieht - weil durch sie Veränderungsmöglichkeiten auf weite Sicht blockiert werden –, so muß man sich einschränkend doch sofort klarmachen, daß es jetzt kein einziges Land mehr gibt, in dem die Opposition *keine* Kanäle finden kann, die internationale öffentliche Meinung zu erreichen, wie begrenzt die Möglichkeiten innerhalb des betreffenden Landes selbst auch sein mögen. Betrachtet man dagegen das Organisationsrecht als äußerste Grenze, ergeben sich wieder andere Schlußfolgerungen - und so weiter.

3. Das dritte Kriterium bezieht sich auf die Erfolgsaussichten, es ist »effektivischer« Art: Ist mit einiger Wahrscheinlichkeit damit zu rechnen, daß die Gegengewalt Erfolg haben wird, und zu welchem Preis ist das möglich? Dieses Kriterium erschlägt in der Regel

die beiden andern. Denn dort, wo man auf Grund des ersten oder auf Grund des zweiten Kriteriums zu dem Ergebnis kommt, daß Gegengewalt in einem gegebenen Falle legitim ist, behält doch die Erwägung ihr Gewicht, daß die Gegengewalt auf Grund der Überlegenheit der etablierten Macht aller Voraussicht nach zum Mißerfolg verurteilt ist. Dazu kommt die Schwierigkeit, die Konsequenzen der Gegengewalt vorauszusehen: man muß mit der Tendenz zur Eskalation und mit der Emanzipation von Kräften rechnen, die nicht kontrolliert werden können. Gerade da, wo es besonders einleuchtend zu sein scheint, daß Gegengewalt mit guter Begründung angewendet werden kann, ist es meistens unter dem effektivischen Gesichtspunkt eine Unmöglichkeit. - Die einzige Schlußfolgerung, die man mit Sicherheit ziehen kann, ist wohl nur im Bereich der individual-ethischen Überlegung möglich: Vor allem im Blick auf das erste Kriterium kann man die Menschen moralisch nicht verurteilen, die in einer bestimmten Situation zur Gewalt greifen. Aber weiter kommt man mit diesen Kriterien nicht.

Statt alle Aufmerksamkeit auch weiter auf die Gewalt zu konzentrieren, möchte ich nun die Behauptung in meiner Hauptthese weiterentwickeln, daß die Analyse der ganzen Gewaltproblematik mit einer Analyse der Machtstrukturen einsetzen muß. Das ist jedoch theologisch eine schwierige Aufgabe. Es gibt ja nur embryoartige Ansätze für eine Analyse dieser Problematik, und diese Ansätze stammen vor allem von denen, die dadurch, daß sie für ein gewaltloses Verhalten eintraten, dazu gezwungen wurden, die vorrevolutionäre Situation zu analysieren. Von diesen Ausnahmen abgesehen, wird das Denken über die Macht nach wie vor dominiert durch eine immer noch mitgeschleppte Bindung an die Idee der Macht des souveränen Staates oder an die Vorstellung der Macht als einer Art mystischer Größe, die eines Tages dämonische Züge annehmen kann; nach dieser Vorstellung wird *dann* allerdings die Zeit reif sein für ein Duell der Mächte. In dieser Lage möchte ich nicht den Anspruch erheben, mehr als nur einige präliminare Gedanken anzudeuten, die vielleicht weiterentwickelt werden können - und sei es dadurch, daß sie wenigstens Widerspruch herausfordern. Eine zusätzliche Schwierigkeit bestand für mich darin, daß weder die Soziologie noch die Staatswissenschaft etwas anderes zu bieten haben als eine Anzahl verschiedener Theorien darüber, wie die Machtstrukturen der Gesellschaft funktionieren. Da wir jedoch speziell auf das Problem der Gewalt zusteuern, scheint es möglich zu sein, einen andern Ausgangspunkt für weitere Überlegungen zu finden.

Ich habe bereits gesagt, daß die Ursache für Gewalt in einer Machtstruktur zu suchen ist, die eine Lösung von entstehenden Konflikten wegen der Rücksicht auf die verschiedenen Parteien verhindert. In der Tat hat die Machtstruktur in solchen Situationen eine Form, die bewirkt, daß es der stärkeren Partei an einem Motiv mangelt: deshalb tut sie nichts anderes, als den Konflikt entweder herunterzuspielen oder ihn mit Zwangsmitteln aus der Welt zu schaffen, im schlimmsten Fall mit Gewalt. Die Macht über alle wichtigen Funktionen in einer Gesellschaft wird nämlich von einer *dominierenden* Gruppe ausgeübt. In den meisten lateinamerikanischen Ländern triffi: dies zu auf die Regierungsmacht, die Militärs, die Gerichte, die Massenmedien, die Eigentümer des Landes und der Industrie und so weiter. Das gleiche gilt für Südafrika, wo die Gesetzgebung, die Justiz und die wirtschaftliche Macht bei den Gruppen angehäuft sind, die nur ein einziges Interesse haben:

den Schwarzen die Machtbasis, die eine Änderung der Machtstrukturen herbeiführen könnte, vorzuenthalten. In beiden Fällen ist die Machtstruktur eng verbunden mit der sozialen Struktur und der Verteilung der sozialen Güter. WirtschafHiches Elend, Mangel an Ausbildungsmöglichkeiten und dergleichen, aber auch die Aberkennung solcher Rechte wie das Organisationsrecht und das Streikrecht sind so gesehen nur ein Mittel, um den einzelnen *die Grundlage für das Ausüben von Macht* zu entziehen. So gesehen kommt es zur Gewalt meist dann, wenn von unten her der Versuch gemacht wird, eine veränderte Machthasis zu erstellen und um von da aus die gesamte Machtstruktur zu verändern. Die Bildung von Bauernbünden in Lateinamerika, die stark genug sind, um den mächtigen Grundbesitzern entgegentreten zu können, ist ein typisches Beispiel - ähnlich den Versuchen, Gewerkschaften zu bilden, die den Arbeitern die Möglichkeit geben, den Arbeitgebern Arbeitskräfte zu entziehen. Wenn solche Versuche durch Gewalt unterdrückt werden, ist die Gewalt nicht ein Ausdruck von Macht, sondern ein Ausschalten der »authentischen« Macht oder *eine* aus Angst hervorgegangene Antwort auf *die* Infragestellung der (etablierten) Macht. Selbstverständlich löst eine Analyse, die den eben kurz angedeuteten Linien folgt, keine ethischen Probleme. *Sie verlegt aber das ethische Problem auf die Frage nach der authentischen Machtbasis* und lenkt *sie* ab von dem Punkt, an dem Macht in die Ohnmacht der Gewalt übergeht. Entscheidend wird nun die Frage, ob man ethische Kriterien dafür finden kann, wann es wünschenswert und legitim ist, Machtstrukturen zu ändern, indem man versucht, die Basis für die Machtfunktionen zu erweitern. Man kann hier verschieden argumentieren. Ich begnüge mich, zwei typische Überlegungen hervorzuheben:

1. Man kann erstens vom einzelnen und von seinem Recht als Mensch und von der Vorstellung ausgehen, was die Humanität des einzelnen Menschen fordert. Wenn ich recht sehe, ist dies das Argument, das in den sozialethischen Dokumenten der ökumenischen Bewegung am häufigsten benutzt wird, auch wenn man bisher dem Humanitätsprinzip noch keinen konkreten Inhalt durch eine Art Definition der Humanität des einzelnen zu geben vermochte. Es genügt jedoch, mit der Grundbedingung aller menschlichen Existenz zu arbeiten, nämlich mit dem Recht auf physische Existenz, um Beispiele dafür geben zu können, wann eine bestimmte Verteilung der Machtfunktionen für bestimmte Menschen eine konkrete Bedrohung ihrer menschlichen Existenz darstellt. Ein relativ einfaches Typen-Beispiel *ist* eine feudale Gesellschaftsordnung, in der das Grundeigentumsrecht die einzige Basis für wirtschaftliche Macht ist. In einer solchen Gesellschaft ist die Existenz des besitzlosen Landarbeiters ständig bedroht, denn er ist ja vollständig vom Land des Großgrundbesitzers abhängig und hat keine andern Machtmittel, um eine eigene wirtschaftliche Aktivität entfalten zu können. Sein Existenzproblem ist eine Frage der Erweiterung der Machtbasis.

Als zweites Beispiel kann man auf jenen Grundgedanken der christlichen Anthropologie hinweisen, demzufolge der Mensch als verantwortliches Wesen stets zu andern Menschen Beziehungen hat, für die er verantwortlich ist. Wenn man sagt, daß diese Verantwortung der Menschen füreinander zum Wesen des Menschen gehört, dann muß man auch sagen, daß er in seiner Existenz bedroht ist, wenn ihm Beteiligung an der Machtausübung und

Einfluß auf die sozialen Machtstrukturen versagt sind. Man kann hier darauf verweisen, welche Bedeutung auf der ökumenischen Konsultation in Sagorsk 1968 dem Gedanken beigemessen wurde, daß jeder Mensch einen Anspruch an der Beteiligung an der Gesellschaft und den ihr zugänglichen Gütern einschließlich dem Bereich der Macht hat; dieser Anspruch ist natürlich vor allem für die wichtig, denen diese Beteiligung versagt wird. Zusätzlich verweise ich auf die Theorie von *Paavo Sepponen* über die Rolle der Deprivation beim Entstehen einer revolutionären Situation (vgl. Lutherische Rundschau 1969(1). Deprivation bedeutet Vorenthaltung der Beteiligung auf verschiedenen Ebenen der Gesellsdiafb - von der Situation des ausgeprägten Elends bis zur Nicht-Beteiligung an einem Entsdieidungsprozeß. Ob der einzelne sich seiner Deprivation bewußt ist oder nicht, hängt in hohem Maße von ideologischen Faktoren ab. Es ist aber nicht zu bezweifeln, daß gerade die Humanitätsidee entscheidend dazu beigetragen hat, daß man sich der Deprivation als einer Bedrohung der Existenz des einzelnen immer stärker bewußt wurde.

2. Das Kriterium der Einschätzung des Menschen oder der Humanität kann jedoch zweckmäßigerweise mit einem andern Typ der Argumentation in Verbindung gebracht werden. In diesem Falle ist der Ausgangspunkt nicht in erster Linie der einzelne Mensch, sondern die soziale Gemeinschaft. Dazu geht man davon aus, daß es für die soziale Gerneinsdiafl von Bedeutung ist, wenn eine politische Struktur entsteht, in der die Machtfunktionen gleichmäßig verteilt sind, und wenn die Möglichkeit besteht, daß auf verschiedene Interessen Rücksicht genommen werden kann, so daß die Konfliktsursachen, die zu einem Machtkampf mit Gewalt führen können, in größtmöglichem Umfang eliminiert werden. Als ein Grund für diesen Satz ist die Tatsache anzusehen, daß es einer Gesellschaftsordnung auf lange Sicht nicht möglich ist, das Wissen über vorhandene Deprivation und den damit verbundenen Anspruch auf Teilnahme an der Machtbasis zu unterdrücken. Als ein weiteres, noch stärkeres Argument kommt die Erkenntnis hinzu, daß auf Grund der tedmischen und wissensdiafllichen Hilfsquellen, die der Menschheit heute zur Verfügung stehen, soziale, politische oder wirtschaftliche Verhältnisse keineswegs noch weiterhin als etwas ein für allemal Gegebenes angesehen werden können. Armut, soziale Unterdrückung, politische Unmündigkeit und dergleichen sind nicht mehr ein Schicksal, das bestimmten Leuten auferlegt ist - so stellte es sich in den älteren, statischen Gesellschaftsordnungen dar -, sondern sie sind die Folge von bewußten Entscheidungen derer, die in gegebenen Entscheidungssituationen die planende und ausführende Macht in der Hand haben. In dem Maße, in dem Veränderlichkeit oder Mobilität eine Komponente im Verhältnis der Menschen zu ihren Lebensbedingungen darstellt, muß jede faktische Deprivation als Zeichen von Machtausübung durch dominierende Gruppen verstanden werden. Je mehr dies erkannt wird - das heißt also: wenn deprivierte Menschen sich ihrer Lage bewußt werden -, desto mehr verbindet sich diese Erkenntnis mit der Erkenntnis der Möglichkeit, die Lage zu verändern, und dies wiederum löst eine Gegenmacht aus, die den Status quo in Frage stellt und die in ihren Ansprüchen eine neue Machtstruktur antizipiert. Man könnte vielleicht sogar sagen: schon das Wissen davon, daß jede Gesellschaft geändert und wenigstens in gewissem Umfang den Bedürfnissen der einzelnen angepaßt werden kann, stellt in Verbindung mit einem zunehmenden Bewußtsein, einer möglichen Anteil-

nahme an der Macht beraubt zu sein, faktisch eine Machtbasis dar. In dieser Lage entsteht ein Konflikt, der nicht anders gelöst werden kann als entweder planlos durch repressive Gewalt oder - auf längere Sicht - durch eine Umgruppierung der Macht. Im ersten Fall führt der Konflikt zu einer immer größeren Deprivation und infolgedessen zu immer größerer Unzufriedenheit und dazu, daß die Konfliktursachen sich anhäufen. Im zweiten Fall löst der Konflikt Xnderungsmechanismen in einer bestimmte Ansprüche befriedigenden und deshalb humanisierenden Richtung aus.

Selbstverständlich kann kein politisches System *mit einer* vollständigen Harmonie rechnen. Wo eine solche vorzuliegen scheint, handelt es *sich* oft nur um eine Illusion. Aber wenn *die* Mobilität der Gesellschaft für eine Machtverteilung ausgenutzt wird, kann *die* Gesellschaft *ihre* Strukturen in übereinstimmung mit den Bedürfnissen der Mehrheit revidieren und dadurch Raum für einen schöpferischen statt eines zerstörerischen Pluralismus schaffen. Erst dann *wird* Macht zu Macht im eigentlichen Sinne. Denn eine in Frage gestellte Macht, die zur Gewalt greifen muß, ist eine bedrohliche Macht. Macht kann nämlich nicht daran gemessen werden, wieweit sie Zwang und Gewalt anwendet, durch die sie sich zu behaupten sucht, sondern sie muß daran gemessen werden, in welchem Umfang und wie sinnvoll sie die totalen Resourcen, die zu ihrer Verfügung stehen, gebraucht. Heute wird diese Totalität der Resourcen nur dann in Gebrauch genommen, wenn die Möglichkeiten zur Veränderung der Lage auf dem ganzen Feld, auf dem dies Verfahren anwendbar ist, durch verantwortungsbewußte Beschlüsse ins Spiel gebracht wird. Dies geschieht jedoch nicht in politischen Systemen, in denen die Deprivation dominiert und in denen die Humanisierung auf die Zukunft verschoben wird. Aus der Erkenntnis der Veränderlichkeit der Verhältnisse erwächst der Humanitätsanspruch; wenn dieser geltend gemacht wird, kann er um der Wohlfahrt der sozialen Gemeinschaft willen eigentlich nur durch *eine* gerechtere Verteilung der Macht - ohne Gewalt - beantwortet werden.

Doz. Dr. Arme-Marie Thunberg *SigtunalSchweden, Box 68*

NACHWORT DES SCHRIFTLEITERS

Frau Dr. Thunberg hatte uns freundlicherweise ihr in deutscher Sprache verfaßtes Manuskript zur Verfügung gestellt. Bei der Vorbereitung auf den Druck erwies es sich als unumgänglich, sprachliche Glättungen in erheblichem Umfang vorzunehmen. Falls dabei gelegentlich der im schwedischen Original (das hier nicht vorlag) gemeinte Sinn nicht eindeutig getroffen sein sollte, geht dies nicht zu Lasten der Verfasserin. Wegen der Dringlichkeit der hier behandelten Fragen gerade in der gegenwärtigne Diskussion in Deutschland, haben wir uns mit der Korrektur der Fahnen durch Frau Dr. Thunberg begnügen müssen.

Wessen Macht unterstützen wir?

Erwägungen zum bisherigen Verlauf der Diskussionen um das Anti-Rassismus-Programm des Weltkirchenrates*

VON WOLFGANG SCHWEITZER

Nachdem der Streit um das Anti-Rassismus-Programm des Weltkirchenrates durch die Beschlüsse des Zentralausschusses bei seiner Tagung in Addis Abeba vom 10. bis 21. 1. 1971 und durch die Resolution der EKD-Synode in Berlin-Spandau vom 18. bis 21. 2. 1971 hoffentlich endgültig von gewissen Emotionen befreit und in ein 'sachliches Geleis überführt worden ist, dürfte es an der Zeit sein, den Versuch einer Bestandsaufnahme der dabei aufgetauchten Grundsatzfragen zu machen. Nur unter diesem Gesichtspunkt ist das Thema hier zu behandeln. Wir beschränken uns dabei auf die Diskussionsbeiträge, die in Westdeutschland eine Rolle gespielt haben[1].

VERKEHRTE FRONTEN UND SPRACHVERWIRRUNGEN

Daß es in Addis Abeba zu einmütigen Beschlüssen kam, denen auch bisher kritische Vertreter nicht widersprachen, darf als Symptom dafür angesehen werden, daß man einzusehen beginnt: der Streit wurde in den vergangenen Monaten mit verkehrten Fronten geführt und er wurde unnötig verschärft durch eine Sprachverwirrung hinsichtlich der Absichten des Weltkirchenrates, die die eigentlichen Grundsatzfragen verdeckte. Daß diese Grundsatzfragen mit den Stichworten »Gewalt« oder »Gewaltlosigkeit« nicht ausreichend umschrieben werden können - und auch in Addis Abeba nicht so umschrieben wurden - wird noch zu zeigen sein. *In der Oekumene steht nicht das Problem der »Getoalt« an erster Stelle, sondern hier geht es zunächst um die Voraussetzungen, die jeder Gewaltanwendung zugrunde liegen: um die realen Machtverhältnisse,* von denen die einen profitieren und unter denen die anderen zu leiden haben. Erst im Konfliktsfalle wird daraus Gewaltanwendung seitens der Machthaber und seitens der Unterdrückten. *Wie* kam es, daß diese Fragestellung bei uns weitgehend auf Unverständnis stieß?

Hier muß zunächst daran erinnert werden, daß die Auseinandersetzungen um das Anti-Rassismus-Programm des Weltkirchenrates zwar anläßlich des bekannten Beschlusses seines Exekutivausschusses in Arnoldshain vom 2. 9. 1970 gewisse dramatische Höhepunkte erreichten, aber keineswegs plötzlich entbrannt sind: sie bahnten sich an in der Bewertung, die die ökumenische Konferenz über *»Kirche und Gesellscbafi« in Genf 1966*

---

* Überarbeitung eines vor dem Bielefelder Pfarrkonvent am 17. Februar 1971 gehaltenen Vortrages.

t. Vgl, *K. M. Beckmann* (Hg.): Rasse, Entwicklung und Revolution. Der Noteing-Hill-Report und zugehörige Dokumente. Beiheft zur Okum, Rundsch. Nr, *14/15,* 3. Auf!. 1971; dazu: Dokumentation des Evang. Pressedienstes, Zentralredaktion Frankfurt a. M., *40170; 45/70;* 51/70; *3/71* und *6/71;* Evang. Kommentare, 4. Jg. 1971, S. 461f. enthält ebenfalls den Notting-Hill-Report; S. 1051f. auch die Texte von Addis Abeba. – Einige Texte wurden veröffentlicht in »Junge Kirche«, 31. Js- 1970, H. 10-12, und 32. Js- 1971, H. 1 u. H. 2; zur Ergänzung sind unentbehrlich die Zentralausgabe des epd und der Okum. Pressedienst-

hierzulande erfuhr[2], und sie waren vorbereitet durch eine zunehmende Entfremdung zwischen dem Denken »kirchlidier« Gruppen und dem, was »in Genf« vorherrschend zu sein schien, Die Probleme der Dritten Welt wurden in der Oekumene ursprünglich unter dem Gesichtspunkt der Mission behandelt. Der missionarische Gedanke wurde zunehmend ergänzt durch die Erkenntnis der diakonischen Verpflichtung gegenüber den Völkern, mit denen die weißen Christen in Berührung gekommen waren. Seitdem in der Oekumene die Erkenntnis Raum gewann, daß Diakonie auch vorsorgende politische Diakonie sein muß - und darum ging es in Genf 1966 - wurde die Kritik an der ökumenischen Bewegung bei uns immer lauter. Das ist offensichtlich darin begründet, daß die Grundfrage nach dem Stellenwert politischer Aussagen in der kirchlichen Verkündigung bei uns nach wie vor verschieden beantwortet wird.

Während man in Genf 1966 die Probleme der Entwicklungsländer unter zahlreichen fruchtbaren Aspekten zu sichten versuchte - zum Beispiel unter dem Aspekt der »protective« und der »productive function« des Rechts[3] - drang hier fast nur das erregende Stichwort »Theologie der Revolution« an die öffentlichkeit; es mußte einerseits an den Rausch der »Deutsdien Christen« von 1933 erinnern, die Gottes Handeln in der Geschichte in neuer Weise entdeckt haben wollten – und es traf ab 1967 in eine scheinbar revolutionäre Situation in unserm eigenen Land: Das konnte das Verständnis von deurschen Theologen und Kirchenführern für die Genfer Diskussion kaum fördern. Der zunehmenden Entfremdung entsprechend wurde bei uns kaum beachtet, daß die Vollversammlung des Weltkirchenrates in *Uppsala* 1968 mit wichtigen Beschlüssen die Ergebnisse von Genf 1966 aufnahm und daß dem dann der Zentralausschuß auf seiner Tagung in *Canterbury* 1969 und der Exekutivausschuß in *Arnoldshain 1970* lediglich Folge leisteten. Den Ergebnissen der ökumenischen Konsultation in London (Norting Hill) vom Mai 1969, die für die Entscheidungen von Canrerbury und Arnoldshain maßgebend waren, ging es nicht viel besser.

Bekanntlich beschloß der Exekutivausschuß in Arnoldshain am 2. 9. 1970 den Empfehlungen eines Sonderausschusses folgend 19 anti-rassistische Organisationen in verschiedenen Erdteilen durch Zuwendungen von insgesamt 200 000 Dollar aus einem Sonderfonds zu unterstützen. Zwar sind unter diesen Organisationen drei Befreiungsbewegungen, die seit einiger Zeit gegen die in ihren Ländern herrschenden weißen Minderheitsregierenden Gewalt anwenden; aber diese hatten wie die andern Empfänger versichert, daß die ihnen zur Verfügung gestellten Mittel nur für humanitäre Zwecke verwandt werden würden (zum Beispiel zur Förderung von kulturellen und medizinischen Maßnahmen in Gebieten, die sie bereits kontrollieren). Die Sprachverwirrung setzte ein, als dieser Beschluß mißdeutet wurde.

Zuerst schien alles gutzugehen. In einer vorn Evangelischen Pressedienst am 3. 9. 1970 veröffentlichten Erklärung begrüßte Präses D. *H. Thimme,* daß der ökumenische Rat Organisationen »gezielte Unterstützung« gewährt, die gegen Rassenunterdrückung an-

2. Vgl. *H. E. Tödt:* Bedeutung und Mängel der Genfer Weltkirchenkonferenz, in: ZEE, 11. Jg. 1967, S. 2/f.
3. H. Krüger (Hg.): Appell an die Kirchen der Welt, 1967, S. 157f.

geherr', Bezeichnenderweise berichteten über den Beschluß von Arnoldshain aber nu ganz wenige westdeutsche Zeitungen. Man hatte offenbar den Eindruck, daß nichts ge schehen war, was wesentlich über die traditionelle Diakonie der Kirche hinausging. Dani aber kam der Protest des südafrikanischen Ministerpräsidenten *Vorster.* Der Berline epd-Redakteur *Henkys* berichtete darüber im Deutschlandfunk: "... So präsentierter am 5. September zahlreiche deutsche Zeitungen den in Deutschland gefaßten ökumenischer Beschluß ihren Lesern im Kapstädter Apartheid-Zerrspiegel.« In einer AP-Meldung wurdi berichtet: »,Die Entscheidung des Weltrates der Kirchen, kommunistischen Organisationer und Terroristen Zuschüsse zu gewähren, ist, milde ausgedrückt, bestürzende, erklärte der Regierungschef« (Vorster). Henkys sagte dazu mit Recht: »Die Oekumene unterstützt _ auch mit deutschen Kirchensteuern - Kommunisten und Terroristen: das sind die Reiz. worte, die seitdem die ... Auseinandersetzung mit dem Arnoldshainer Beschluß in dei Presse der Bundesrepublik, aber auch in kirchlichen Körperschaften und Zusammenschlüssen, weitgehend prägent..

Wohlgemerkt: es geht nicht darum, wieweit Kommunisten aus dem Freiheitsstreben unterdrückter Rassen Vorteile zu ziehen suchen: daß sie dies tun, ist nicht zu bestreiten - so wie andererseits nicht zu bestreiten ist, daß koloniale Vorherrschaft seit dem Zweiten Weltkrieg sehr oft damit verteidigt wird, daß man sagt: es geht darum, den Kommunismus am Vordringen zu hindern (wobei der politische Effekt zwangsläufig der ist, daß Befreiungsbewegungen bei den kommunistischen Weltmächten Hilfe suchen). - Schlimmer ist schon, daß es Vorster gelang, durch das Stichwort »Terroristen« wieder einmal von dem Terror abzulenken, den seine Regierung ständig ausübte, - Das eigentlich Beschämende aber ist, daß sich nach dieser Presse-Notiz auch zahlreiche Synoden und solche Gremien wie der Verteilungsausschuß von »Brot für die Welt« auf die Stichworte »Gewalt und Terror« fixieren ließen. Auch wo dies in der Form geschah, daß man sich von jeder Unterstützung von Gewalt und Terror ausdrücklich abgrenzte/, mußte es indirekt als eine Bestätigung des Verdachtes wirken, den Vorster geäußert hatte.

Der einmal eingetretenen Sprachverwirrung folgte der merkwürdige Kampf mit verkehrten Fronten. Dieselben Kreise, die es 1958 abgelehnt hatten, mit kirchlichen Voten

4. - Plan eines ökumenischen Programms zur Bekämpfung des Rassismus« in der in Canterbury vom Zentralausschuß am 21. August 1969 angenommenen Form Ziff. G, 3b (vgl. Beckmann - s, Anm. 1 - S. 111): Die Zielsetzung der unterstützten Organisationen soll »mit den allgemeinen Zielen des Okumenischen Rates« bzw. seiner beiden Abteilungen für zwisdienkirdrlidre Hilfe und Weltrnission (soweit deren Geld verwendet wird) »vereinbar« sein. »Durch diese Maßnahme sollen die Gruppen in ihrem Kampf um wirtsdrafbliche, soziale und politische Gerechtigkeit unterstützt werden.« Thimmes Erklärung im epd vom 3. 9. 1970 zeigt, daß er den in Amoldshain gefaßten Beschluß in der Linie dieser vorausgegangenen Entscheidungen sah. - Zum .Identifikations-Problem. weiter unten Anm. 27.
5. Vortrag im Deutschlandfunk am 2. Dezember 1970 (zitiert nach zugesandter Photokopie des Manuskriptes).
6. Vgl. das Interview des Generalsekretärs des Weltkirmenrats, *E. C. Blake,* mit dem »Spiegel« (24. jg. Nr. 43, 19. 10. 1943, S. 102) sowie P. *Randall:* Die Todesstrafe und die Kirche in Südafrika, epd - Dokumentation 1/71. Hinweis im epd vom 9. 1. 1971: .1968 wurden 118 Menschen in Südafrika hingeriditet.«
7. Text des Beschlusses des Verteilungsausschusses von »Brot für die Welt. vom 29. 10. 1970 zuletzt bei *H. Thimme:* Wege und Irrwege, in: Botschaft u. Dienst, 1971, H. 2/3, S. 27; vgl, Kurzfassung im epd, 31. 10. 1970.

gegen eine mögliche atomare Ausrüstung der Bundeswehr Stellung zu nehmen, wurden jetzt nicht müde zu betonen, daß die Kirche immer nur Gewaltlosigkeit zu predigen habe. Umgekehrt erschienen diesen Kreisen die Friedensbemühungen der Oekumene dadurch desavouiert zu sein, daß man auf dieser Seite plötzlich Sympathien für Guerillas zeigte, die inzwischen sogar die europäischen Flughäfen unsicher machten. - Die »Notgemeinschaft Evangelischer Deutsdier«, die im Zusammenhang mit der Ostdenkschrift von 1965 entstanden war mit dem Ziel, angeblich zeitlose deutsche Rechtsansprüche gegenüber reiner Machtpolitik des Ostens zu verteidigen, sah nun keine Veranlassung, sich für das Recht unterdrückter Minderheiten in den portugiesischen Kolonien oder in Südafrika einzusetzen, sondern drückte die Befürchtung aus, daß künftig »in unsern Bibelstunden zelotische Pastoren Geld zur Ermordung hottentotischer Frauen und deutscher Farmer« in Südwestafrika sammeln könntent,

Dies alles wird nur verständlich, wenn man sich klarmacht: Diejenigen, die sich verleiten ließen, gegen den Beschluß von Arnoldshain Front zu machen, sind nach wie vor *durch eine theologische Tradition geprägt, die der »Obrigkeit« grundsätzlich ohne Vorbehalt das Monopol der physischen Gewalt zugesteht* - selbst dann, wenn diese Obrigkeit als Vertretung einer fremden Rasse in einem andern Erdteil auftaucht! Das war die Haltung eines *F. [, Stahl,* als sich die Schleswig-Holsteiner gegen die dänische Vorherrschaft wehrtent: kann es wirklich noch heute unsere Grundhaltung sein? Wie würde sich die EKD verhalten, wenn nicht nur deutsche Siedler, sondern auch deutsche »Sdiutz«-Truppen in Südwestafrika ständen wie zur Zeit des Herero-Aufstandes, der ja noch keine siebzig Jahre her ist? Sind wir uns darüber im klaren, welche Wirkungen die bisherigen Äußerungen unserer Synoden in Afrika haben mußten?

Aber man braucht gar nicht so weit zu gehen. Es genügt, wenn wir der gerade in diesen Monaten oft gestellten Frage wirklich auf den Grund gehen, welche Folgerungen sich für uns aus der »Erfahrung unserer Sdiuld« in der Hitlerzeit ergeben müssen'P, Denken wir dabei genügend an die Erfahrungen, die unsere Nachbarn in Ost und West in jener Zeit gemacht haben? Müssen wir nicht endlich an diesem Punkt den ökumenischen Dialog mit der ernsthaften Bereitschaft aufnehmen, auf die andern zu hören, von ihnen zu lernen? Denn von dieser Bereitschaft lebt die ökumenische Bewegung, wie *W. A. Visser 't Hooft* nicht müde wird zu betonen.

Für Bischof *Berggrau* in Norwegen und für viele holländische Kirchenführer (um nur diese Beispiele zu nennen) war es zwischen 1940 und 1945 nicht zweifelhaft, daß die Kirche gegen die Unrechtstaten und Grausamkeiten Front zu machen hatte, die in ihren Ländern von Deutschen geübt wurden. Wollen wir etwa nachträglich auch sie desavouieren oder ihnen nachträglich nur eine Unterstützung gewaltlosen Widerstandes geraten haben!t?

8. epd, 27. 10. 1970.
9. Vgl. *R. Wittram:* Das Nationale als europäisches Problem, 1954, S. 131; dazu *W. Schweitzer:* Der entmythologisierte Staat, 1968, S. 336.
10. So zuletzt der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof D. *Dietz/elbinger,* vor der Synode am 18. Februar 1971 in Berlin-Spandau (nach vervielfältigtem Manuskript).
11. Vgl. *A. H. oan den Heuoel* (Leiter der Presseabteilung des Oekumenischen Rates): .Während des Zweiten

Vieles, was in westdeutsdien Kirchen in den letzten Monaten über die Oekumene gesagt wurde, erinnert sehr fatal an die Skepsis, mit der deutsdie Theologen vor und nach der Stockholmer Weltkirmenkonferenz 1925 über den amerikanischen Social Gospel und seine »Weltverbesserungsplälle« urteilten, in denen die biblische Eschatologie keinen Raum hatte. Daß dieser Social Gospel von Traditionen der amerikanischen Revolution von 1776 mit beeinflußt war -, daß diese amerikanisdie Revolution ein wesentliches auslösendes Moment für die Französische Revolution von 1789 war - und daß audi wir heute noch von den Errungenschaflen dieser beiden Revolutionen zehren, ist theologisch bei uns kaum verarbeitet worden. Es wird nicht einmal in Ruhe bedacht, daß die Freiheitskriege gegen Napoleon ihr Pathos und ihren Elan dem französischen Vorbild verdankten. Wollen wir etwa die Freiheitskämpfer *(Schill, Lützow, Andreas Hofer)* jener Zeit jetzt doch fallenlassent-, weil sie ohne Befehl der Obrigkeit gehandelt hatten? - Damit stehen wir vor der Frage:

SIND MACHT UND GEWALT NUR AUF DER SEITE DER OBRIGKEIT THEOLOGISCH ZU RECHTFERTIGEN?

Sehr viele kirchliche Äußerungen der letzten Monate in Deutschland könnten den Eindruck erwecken, als hätte *Lutber* in seiner Zwei-Reiche-Lehre den Christen absolute Gewaltlosigkeit empfohlen. Jeder Kenner weiß, daß davon nicht die Rede sein kann. Aber ist das in der öffentlichkeit genügend deutlich geworden?

Richtig ist - um es so kurz wie möglich auszudrücken -, daß Luther das Evangelium nicht mit Gewalt verbreitet oder geschützt haben wollte. Die Kirche 5011 das Evangelium »non vi sed verbo« - nicht mit Gewalt, sondern durch die Kraft der mündlichen Predigt - in die Welt hinein wirken lassent>: die Absage an die Kreuzzugs-Vorstellungen des Mittelalters ist eindeutig. Und man wird sofort hinzufügen müssen: *Gegen jedes Wiederaufleben einer Kreuzzugsideologie* wird sich eine lutherische Theologie mit Recht auch in der Oekumene zu wehren haben. *Das würde auch für eine revolutionäre Kreuzzugsideologie gelten.* Aber steht das hier denn zur Diskussion?

Bleiben wir noch einen Augenblick bei Luther: Daß er die Androhung und Ausübung von Gewalt im weltlichen Reich für unentbehrlich hielt, ja, daß er dies für ein wesentliches Kennzeichen dessen hielt, was in diesem »Reidr« vor sich geht, läßt sich nicht übersehen. Ebenso läßt sich nicht übersehen, daß er die Christen zu seiner Zeit ermuntert hat, Gott im weltlichen Reich dadurch zu dienen, daß sie sich für obrigkeitliche Ämter zur Verfügung stellten. Konkret bedeutete das für ihn: daß auch Christen das Schwertamt mit

Weltkrieges haben viele von uns europäischen Christen gewaltsamen Widerstand gegen ein Unterdrükkungsregime geleistet ... Waren wir nur -Terroristen-P Nein, wir fühlten uns als Freiheitskämpfer« (epd-Dokumentation 40/70, S. 39).

12. Ähnlich argumentieren *H. Gollwitzer* in: Junge Kirche, 1970, H. 11, S. 641, und *H. E. Tödt* in: Ev. Kommentare, 1970, H. 12, S. 725.

13. Vgl. den mündlichen Bericht von Präses D. *H. Thimme* vor der Westfälischen Landessynode am 12. 10. 1970, Nachdruck S. 33, Kurzfassung in: Unsere Kirche (Evang. Sonntagsblatt für Westfalen u. Lippe» 25. 10. 1970. Thimme erklärte, der Weltrat der Kirchen habe durch seine Entscheidung die von Luther gesetzte Grenze (non vi sed verbo) »mißachtet und verwischte. »Hier ist klare Ablehnung am Platze.«

gutem Gewissen führen sollten um des Nächsten willen, der den Schutz des Schwertes braucht.

Hier liegt nun allerdings auch die Grenze, die sidi Luther vor allem in der Auseinandersetzung mit den Bauern und mit den Schwärmern gezogen hatte: Nach seinem Verständnis von Röm 13 ist nur die von Gott gesetzte Obrigkeit berechtigt, das Schwert in die Hand zu nehmen - nicht etwa der »Herr omnes«, die Masse des Volkes. Der Gedanke, daß eine Obrigkeit demokratisch legitimiert sein müßte, war für Luther abwegig. Er rechnete zwar damit, daß obrigkeitliche Personen in einzelnen Fällen auch ihr Amt mißbrauchen könnten, und in bestimmten Grenzfällen hielt er es auch für möglich, daß mit juristisch sinnvollen Mitteln gegen eine solche Obrigkeit vorgegangen werden könnte: alle diese Fragen sind bei uns nach 1945 - vor allem im Rückblick auf den *20.* Juli 1944 – fast bis zum Oberdruß diskutiert wordentt: aber sie haben für das, was jetzt in der ganzen Welt auf der Tagesordnung steht, keine hilfreichen Antworten erbracht. Woran liegt das?

Wir können hier auf einen Satz in dem Beitrag von Frau *A. M. Thunberg* im vorliegenden Heft der ZEE zurückgreifen: »Armur, soziale Unterdrückung, politische Unmündigkeit und dergleichen sind nicht mehr ein Schicksal, das bestimmten Leuten auferlegt ist - so stellte es sich in den älteren, ‚statischen Gesellschaftsordnungen dar -, sondern sie sind die Folge von bewußten Entscheidungen derer, die in gegebenen Entscheidungssituationen die planende und ausführende Macht in der Hand haben[15].« Daß Luther in einer *statischen Gesellschaftsordnung* lebte, sollte man ihm nicht zum Vorwurf machen (bekanntlich gibt es allerdings Stimmen, die ihm vorwerfen, daß er schon damals in dieser Hinsicht die Zeichen der Zeit nicht recht erkannt hat). Unser Verhängnis scheint zu sein, daß in vielen Äußerungen zur politischen Ethik in unserer Zeit Röm 13 noch immer so ausgelegt wird, als lebten *wir* noch in einer statischen Gesellschaftsordnung; die Relativierung solcher Auslegung durch *E. Käsemann* scheint weithin ungehört verhallt zu sein[16]. Zumindest für den Satz *H. D. Wendlands* hätte man aber doch Verständnis aufbringen sollen, der eine deutliche Korrektur der traditionellen lutherischen Obrigkeitsfrömmigkeit enthält: »Es gibt nicht nur den Mißbrauch der Ämter, in die Gott Menschen gesetzt hat, durch diese menschlichen Amtsträger, sondern auch verderbte, ungerechte und zerstörte Ordnungen und Institutionen, von denen Fluch, Zerstörung und Verderben in die ganze menschliche Gesellschaft dringen und das Verhältnis von Mensch und Mitmensch vergiften[17].« *P.* tuue, Verständnis moderner »Dämonien« klingt hier an - genauso wie in dem »Plan eines ökumenischen Programms zur Bekämpfung des Rassismus« in der Fassung, in der er am 21. August 1969 in Canterbury vom Zentralausschuß des Oekumenischen Rates angenommen wurde: »Wir kämpfen nicht gegen Fleisch und Blut; gegen die ‚Mächte und Gewalten-, die Mächte des Bösen, die tiefverwurzelten teuflischen Kräfte der Rassen-

14. Vgl. die Lire-Angaben zu den Artikeln »Zwei-Reiche-Lehre« *(F. Lau)* und »Staat, III« (W. *Schweitzer)* in der RGG, 3. Aufl., Sa, VI. 1962.

15. S. oben S. 149.

16. *E. Käsemann:* Röm 13,1-7 in unserer Zeit, in: ZThK. 56. Jg., 1959, S. 316-376. *Ders.:* Grundsätzliches zur Interpretation von Röm 13, in: Exeget. Versuche und Besinnungen, Bd. 11, 1964, S. 204–222. Dazu *W. Schweitzer:* Der entmythologisierte Staat, 1968, S. 29 f. (Anm.).

17. *H. D. Wendland:* Die Kirche in der modernen Gesellschaft, 1. Aufl. 1956, S. 82.

vorurteile und des Hasses müssen wir ankämpfen. Es geht darum, den Teufel auszutreiben. *Die* Dämonen bedienen *sich* unserer sozialen, wirtsdiafllichen und politischen Strukturen«18 ... Diese Terminologie müßte doch wenigstens bei einigen in Deutschland auf Verständnis stoßen ...! Freilich, man hört den Einwand bereits im voraus: gegen Dämonen geht es doch wirklich nur »non vi sed verbo ...«, Aber gerade so hat es *P. Tillich* nicht gemeint, und so meinen es auch seine aktiven Schüler in den USA nicht. Sondern das moderne Problem *ist* nüchtern und sachlich das Problem der »Neuverteilung der Madit«.

Schon die Vollversammlung des Oekumenischen Rates in *Uppsala* hatte - in Aufnahme von Gedanken der Genfer Konferenz von 1966 - eindeutig gefordert, daß »die Kirche ... eine *Neucerteilung der Macht* ohne jegliche Diskriminierung aktiv fördern« muß. Der eingangs erwähnte zunehmende Abstand zwischen der innerdeutschen Diskussion und der ökumenischen Thematik wird schlaglichtartig daran deutlich, daß *Hugo Schnell* schon dieses Stichwort für sehr suspekt hält und um seine Auslegung bittet, so als hätte Generalsekretär *Blake diese* Begriffe erst jetzt in *die* Debatte eingebracht. Blake hatte, als das Problem der Gewalt oder der Gewaltlosigkeit über Gebühr in den Vordergrund gerückt worden war, mehrfach darauf hingewiesen, daß es doch zunächst einmal um Univerteilung der Macht geht: offenbar waren aber die meisten Kirchenmänner in Deutschland *nicht in der Lage, dem etwas anderes zu entnehmen als eben die Forderung, mit Gewalt die Macht-'Verhältnisse zu ändern.* Daß die Voraussetzung dafür, daß eine politische Machtveränderung überhaupt zustande kommen kann, *Änderungen in dem Bereich* sind, den Frau Thunberg in ihrem Aufsatz die *»Machtbasis«* nennt, konnte in Deutschland offensichtlich einfach nicht verstanden werden'", Hier fehlt die Phantasie für die tatsächliche Lage der rassisch unterdrückten Minderheiten. Es fehlt die Einsicht, daß es zunächst darum geht, die unterdrückten Menschengruppen wirtschaftlich und sozial wenigstens so weit zu stärken, daß irgendeine Art von Widerstand - und das heißt gerade auch: daß gewaltloser Widerstand überhaupt erst möglich wird.

Das gegenseitige Unverständnis ist zum Teil dadurch bedingt, daß *die Begriffe 'Verschieden gebraucht* werden. Im deutschen theologisch-kirchlichen Sprachgebrauch dürfte nach wie vor die Definition *Max Webers* maßgebend sein: »Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzu-

---

18. Vgl. *K. M. Beckmann:* Rasse ... (vgl. Anm. 1), S. 111.

19. Uppsala-Zitat: Bericht aus Uppsala 1968, S. 51 (Sekt. In, 23). Ohne sich direkt auf Uppsala zu beziehen, sprach *E.* C. *Blake* in einem Schreiben an den Rat der EKD von einem »neuen Faktor-s, der bei der Mittelverteilung berücksichtigt worden sei. Dabei benutzte er die in Caneerbury 1969 (in Anlehnung an das Magnifikat) beschlossene Formel: »Umverteilunge (bzw. »Neuverteilung«) »der ... Macht von den Mächtigen auf die Maditlosen«; vgl, den Canterbury-Besdtluß nach Evang. Kommentare 1971, H. 2, S. 106 (Ziff. c) mit Blakes Sdireiben nach epd 8.10. 1970.-Zur Anfrage des Präsidenten des Lutherischen Kirdienamtes in Hannover, *Hugo Schnell,* an Generalsekretär Blake vgl. epd 28. 10. 1970. - Ein Beispiel dafür, daß bei jenen Formulierungen die wirtschaftlichen und sozialen Aspekte der »Madttbasis« zunächst *nicht* gesehen werden, ist die Erklärung von Bischof Dr. *F. Hübner* vor der Sdtieswig-Hoisteinisdten Landessynode laut epd vom 9. 11. 1970: »Die Theologie der Revolution könne als Verwandlung der Verhältnisse aus der gewaltlos-revolutionären Kraft des Glaubens oder als theologisch begründete We!trevolution zur Umverteilung der Macht von den Madtthabern an die Machtlesen verstanden werden.« Zur Sache oben weiter unter a).

setzen, gleichviel worauf diese Chance beruht[20].« Wenn ich recht sehe, wäre dies im Englischen »coercive force«, während im Begriff »power« gewöhnlich gerade noch nicht die Vorstellung enthalten ist, daß andere »widerstreben«, also mehr oder weniger unterdrückt werden-t, Damit hängt es zusammen, daß sich im internationalen Sprachgebrauch der Begriff »structural power« eingebürgert hat und dann von »actual power« unterschieden wird: Strukturelle Gewalt »meint jene durch konkrete Macht- und Herrschaflsverhältnisse stabilisierte Unterdrückung, die allerdings erst die Bedingung der Möglichkeit akuter Gewaltanwendung ist«22: dies dürfte - sozusagen in entmythologisierter Form - das sein, was oben im Anklang an Eph 6 zitiert wurde ...!

Es stehen demnach folgende Unterscheidungen auf der Tagesordnung:

a) Die Verhältnisse im Bereich der *»Machtbasis«*. Hier geht es um die wirtschaftlichen und sozialen Lebensbedingungen im weitesten Sinne. Jede Benachteiligung in diesem Bereich hat politische Folgen. Umgekehrt *kann die wirtschaftliche und soziale Stärkung einer unterdrückten Menschengruppe ebenfalls politische Folgen haben. In diesem Sinne* zielen die Maßnahmen des Oekumenisdien Rates nicht auf Gewaltanwendung, sondern *»nur« auf die »Umoerteilung der Madr:«.* Selbstverständlich hat jede Förderung von Entwicklungsprogrammen, wie sie »Brot für die Welt« auch in Gebieten mit rassischen Spannungen vorhat, ebenfalls langfristig politische Wirkungen, die entweder auf eine Neuverteilung der Macht hinauslaufen, oder die lediglich der Stabilisierung bestehender Machtstrukturen dienen; in vielen Fällen mögen solche Hilfsmaßnahmen im Zwielicht zwischen beiden Möglichkeiten stehen: sie werden vielleicht von den herrschenden Gruppen (zum Beispiel einer weißen Minderheitsregierung) geduldet, obwohl abzusehen ist, daß auf lange Sicht Machtverschiebungen die Folge sein könnten. Eine solche herrschende Gruppe wird derartige Hilfen freilich um so eher willkommen heißen, je sicherer sie ist, daß es nur um Hilfen in akuten Notlagen geht: sie rechnet dann damit, daß die Hilfsmaßnahmen zur Stabilisierung ihrer Herrschaftsstrukturen beitragen. Genau von diesem Punkte an werden diese Hilfsmaßnahmen ethisch problematisch.

b) Aus den wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen haben sich jeweils bestimmte *Machtstrukturen* entwickelt. Es sind dominierende Gruppen entstanden, die natürlicherweise die Tendenz haben, an der Macht zu bleiben. Hier wäre M. Webers Definition anzusiedeln, ebenso aber auch der Begriff der »strukturellen Gewalt«, der sich von jenem Begriff vor allem dadurch unterscheidet, daß er weniger personbezogen ist. Diese Verfeinerung der Definition ist allerdings gerade für die traditionelle deutsche Staats-Theologie wichtig im Sinne der Erkenntnis, daß es Strukturen gibt, die als solche (also nicht erst auf Grund des Mißbrauchs ihrer Amtsträger) Menschen knechten. Außerdem muß diese Definition ergänzt werden durch die Einsicht, daß Machtstrukturen in unserer Zeit nicht mehr als etwas Unveränderliches, womöglich als etwas Gott-gegebenes angesehen werden

20. Zit. nach *E. Brunner:* Das Gebot und die Ordnungen, 1932, S. 651, Anm. 12; vgl. zu M. Weber jetzt: *ehr.* '11. *Ferber:* Die Gewalt in der Politik. Auseinandersetzung mit Max Weber, Urban Taschenbücher 804, 1970.

21. Vgl. oben die Eingangs-Bemerkungen zu dem Aufsatz von *A. M. Thunberg,* S. 141.

22. Resolution der *E'II. Theol. Fakultat Mainz* (zum Anti-Rassismus-Programm), Ziff. 2, 3, in: Junge Kirche, 32. Jg. 1971, H.1, S. 7; vgl, auch *A. M. Tbunbetg,* hier S. 147 f.

dürfen, sondern daß die Strukturen ihre jeweilige Gestalt ganz bestimmten Entscheidungsprozessen verdanken, an denen viele von uns bewußt oder unbewußt teilnehmen. An dieser Stelle wird freilich auch deutlich, daß wir es wohl oft mit einem Teufelskreis zu tun haben (und vermutlich wurde deshalb im Zentralausschuß in Canterbury 1969 auf Eph 6 hingewiesen): auf Grund der vorhandenen Machtstrukturen werden die Entscheidungsprozesse fast ausschließlich durch diejenigen bestimmt, die natürlicherweise die Tendenz haben, an der Macht zu bleiben. Die Frage ist also, ob es den einzelnen Christen und den Kirdien überhaupt gelingen kann, diesen Teufelskreis durch wirtschaftliche und andere humanitäre Maßnahmen so zu durchbrechen, daß künftig die unterdrückten Gruppen am Entscheidungsprozeß teilnehmen können, daß sie also auf Grund (noch zu gewinnender!) wirtschaftlicher und sozialer Macht nicht länger von diesen Entscheidungen ausgeschlossen werden können. Man könnte hier leicht resignieren. Gerade die Art, in der in der Bundesrepublik Deutschland die Diskussion bisher geführt wurde, zeigt, wie kräftig der Teufelskreis bis in entfernte Gegenden hinein wirksam ist.

c) Erst wenn alles dies bedacht ist, sollte das Thema der akuten *Gewaltanwendung* zur Sprache kommen. Und sobald es dann behandelt wird, muß man sich klarmachen, daß die Kirche wohl fast immer *kritisch nach beiden Seiten* hin reden (und handeln) muß: kritisch sowohl denen gegenüber, die ihre politische übermacht dazu mißbrauchen, andere Menschen gewaltsam von politischen Entscheidungen auszuschließen und damit ihre Interessen besser zu vertreten als bisher; kritisch also in diesem Falle gegen den Mißbrauch der Gewalt durch die Regierungen und ihre Organe. Ebenso wird es aber auch immer wieder notwendig sein, vor unverantwortlichen revolutionären Aktionen zu warnen - nicht zuletzt deshalb, weil nach allen Erfahrungen der Neuzeit revolutionäre Bewegungen dazu neigen, die Gewaltanwendung ständig zu steigern und immer radikalere Forderungen zu erheben. Nach beiden Seiten ist ständig die Frage nach den *Zielen* und die Frage nach den *Mitteln* zu stellen. Die Kirche wird weder den Status quo unbesehen als gottgewollt akzeptieren können, noch wird sie in einer Revolution jeweils sofort Gott am Werke sehen oder von einer Revolution paradiesische Zustände erwarten. Es ist durchaus möglich, und es gibt bereits Beispiele genug dafür, daß die Kirche nach einer Revolution alsbald die neuen Machthaber als Tyrannen denunzieren muß. Freilich. man kann von einer revolutionären Bewegung zunächst nicht mehr erwarten, als daß sie ihre Ziele klar angibt: eine Garantie dafür, daß der künftige Zustand gerechter sein wird als der bisherige, vermag sie im voraus nicht zu geben. Im Falle der Befreiungsbewegungen in Afrika ist nun die Frage nach den Zielen eindeutig genug beantwortet worden. Insofern ist es unverständlich, weshalb man noch immer fragen kann, "was sie eigentlich anstreben, wenn sie einmal im Besitz der Macht sind[23]«. Ein Afrikaner kann doch darauf nur antworten: wir wollen jedenfalls uns selbst regieren und nicht von Fremden regiert werden! Seit wann fällt es ausgerechnet uns Deutschen schwer, diese Forderung nach Selbstbestimmung zu verstehen? Politische Ordnungen, die das verhindern, können nicht dem Willen Gottes entsprechen. In einer solchen Lage muß die Kirche die Machthabenden dringend warnen, ihre Macht nicht zu mißbrauchen. Sie muß sich für Gesellschaftsstrukturen einsetzen, die

23. Pastor *E. Warmers* (Wolfenbuttel): Kirdie und Gewalt, in: Botschaft u. Dienst 1971, H. 2/3, S. 31.

jede Art von Machtmißbrauch durch Kontrollen der Macht und Verhinderung von Machtanhäufung auszuschalten suchen.

Gilt dies im Blick auf dominierende Gruppen und deren politische Macht, so gilt es zweifellos auch im Blick auf Gruppen, die mit Gewalt zur Macht drängen. Deshalb kann sich der Oekumenische Rat in der Tat niemals mit irgendeiner Befreiungsbewegung vollständig identifizieren: das hat er nie getan, weder in Uppsala noch in Canterbury 1969 und auch nicht in Arnoldhain 1970. Es war von Anfang an klar, daß die Unterstützung nur in »gezielter« Weise vor sich gehen dürfe. Nicht die Frelimo-Kämpfer an der Aufstands-Front in Mozambique, sondern das Frelimo-Instirut in Tansania soll unterstützt werden-t!

Lutherische Theologen werden im ökumenischen Gespräch mit Recht darauf zu achten haben, daß jede begrenzte Rechtfertigung revolutionärer Gewalt[25] von allen denkbaren Elementen einer »theologia gloriae« freibleibt. Für eine lutherische »theologia crucis« kann es sich immer nur darum handeln, daß die Kirche für Leidende und Benachteiligte eintreten muß. Luthers oft mißverstandene Haltung im Bauernkrieg, aber audi seine Auslegung des Magnificats bieten für diese Grundhaltung ein gutes Vorbild.

Dankenswerterweise liegen die Resolutionen des Zentralausschusses vom Januar 1971 (Addis Abeba) durchaus auf dieser Linie; sie sind eine genaue Analyse wert. - In Addis Abeba wurde erklärt, »daß die Kirchen stets auf der Seite der Befreiung der Unterdrückten und der Opfer von Gewaltmaßnahmen, die grundlegende Menschenrechte verletzten, stehen rnüssen«. Solche Opfer gibt es in allen Teilen der Welt. Zwar ist das ökumenische Programm aus gutem Grund vor allem dem weißen Rassismus gegenüber kritisch (denn dieser Rassismus wird sehr oft mit dem Christentum identifiziert). Es werden aber audi koreanische und chinesische Minderheiten in Japan unterstützt, deren Einwanderung in dies Industrieland durch ein neues Gesetz bedroht wird>.

Der eben zitierte Satz zeigt bereits deutlich, in welcher Perspektive der Zentralausschuß das Problem der Gewalt sieht. Der unmittelbar anschließende Satz unterstreicht dies: »Er (der Zentralausschuß) weist auf die Tatsache hin, daß in vielen Fällen Gewalt der Aufrechterhaltung des Status quo inhaerent ist.« Man sollte sich das in Westdeutsdlland merken: hier wird nicht zuerst die Gewalt von Befreiungsbewegungen problematisiert, sondern hier wird ausdrücklich zuerst die Gewalt derer genannt, die nichts anderes tun, als den Status quo aufrechtzuerhalten - und die eben damit die Menschenrechte anderer verletzen. Dieser Aspekt muß in der Tat zuerst gesehen werden, wenn sich die Kirche nicht - im Gegensatz zu einer echten »theologia crucis« - auf der Seite der Unterdrücker finden will.

24. Vgl. dazu in diesem Heft die Dokumente, S. 169 ff.

25. Vgl. dazu unten S. 164 u, Anm. 31 (Erklärung der VELKD).

26. epd-Dokumentation 40/70, S. 5; ergänzend ist hinzuweisen auf eine ebenfalls in Addis Abeba verabsdiiedete Erklärung gegen politische Prozesse mit harten Urteilen, bei der vermutlich an die kurz zuvor ergangenen Urteile in Conakry und Leningrad gedacht wurde; vgl. epd 20. 1. 1971. Das Dokument Nr. 55 von Addis Abbeba, das hier zitiert und im folgenden weiter analysiert wird, trägt die überschriA:: ,.Programm zur Bekämpfung des Rassismus (PCR) (in der vom Zentralausschuß ohne Gegenstimmen und ohne zu Protokoll gegebene Stimmenthaltung am 18. Januar 1971 angenommenen Fassung)«; zitiert wird nach epd-Dokumentation 6/71 vom 27. 1. 1971, S. 2.

In dieser Perspektive lag als nächstes die Frage nahe, ob die in den zitierten Sätzen bereits ausgesprochene Ablehnung bestimmter Machtstrukturen der Rassendiskriminierung darauf hinauslaufe, daß sich der Oekumenische Rat mit den gegen diese Machtstrukturen kämpfenden Freiheitsbewegungen völlig solidarisiere. Dem wird mit dem nächsten, sorgfältig formulierten Satz vorgebeugt: »Dennoch« - das heißt: obwohl man es auf Grund des bisher Gesagten eigentlich erwarten könnte - »kann und will der OeRK sich nicht vollständig mit einer politischen Bewegung identifizieren, noch richtet er die Opfer des Rassismus, die zwangsläufig zur Gewalt greifen, weil sie die Ultima ratio zur Wiedergutmachung erlittenen Unrechts ist und somit den Weg zu einer neuen, gerechteren Sozialordnung öffnet.« Es wird also wiederholt, was Generalsekretär *Blake* bereits früher in seiner Auslegung des Beschlusses von Arnoldshain gesagt hatte: die humanitäre Unterstützung einzelner Vorhaben der Organisationen, die sich gegen den Rassismus wenden, darf *nicht als eine vollständige Identifikation* des Weltkirchenrates mit solchen Organisationen mißdeutet werden. Diese Klausel ist aber im gleichen Satz verbunden mit der Erklärung, daß man sich keineswegs etwa deswegen nicht mit diesen Organisationen völlig identifiziere, weil sie gegen die ständige Gewalt der Machthaber keinen andern Ausweg sehen als den, nun ihrerseits ebenfalls zur Gewalt zu greifen. - Anders ausgedrückt: es gibt allerlei gute, auch theologische Gründe dafür, daß die Christenheit sich nicht einem bestimmten politischen Programm verschreibt. Sie muß allen Programmen gegenüber kritische Distanz wahren. Und erst recht muß sie die Freiheit haben, einzelne und Gruppen, die sie vielleicht in bestimmten Beziehungen unterstützt hat, in andern Beziehungen vor dem Mißbrauch von Macht und Gewalt zu warnen. Das ergibt sich aus dem Grundsatz, daß die Kirche stets auf der Seite der Unterdrückten stehen muß. Aus diesem Grundsatz ergibt sich aber *nicht, daß Befreiungsbewegungen deswegen abgelehnt werden müßten* - und dann aus der Liste der zu unterstützenden Organisationen gestrichen werden müßten - *weil sie* dort, wo der Kampf unausweichlich wurde, *zur Gewalt gegriffen haben.* Dies dürfte die einzig mögliche Deutung dieses Beschlusses sein; und damit ist allerdings manchem direkt widersprochen worden, was dazu in Westdeutschland vorher gesagt worden war[27]. Man kann nur dankbar registrieren, daß es die opponierenden Vertreter auf

27. Präses D. *H. Thimme* erklärte dem epd am 12. 9. 1970, »daß wir unser Geld nur für solche Freiheitsbewegungen ausgeben dürfen, welche sich grundsätzlich vom Waffengebrauch fernhalten«; ähnlich vor der Westfäl. Synode am 12. 10. 1970. - Ausschlaggebend war für ihn also die Wahl des *Mittels:* Gewalt. In Canterbury hatte aber der Zentralausschuß die Prüfung der *Ziele* gefordert (vgl. oben Anm. 4); es half nichts, daß *Blake* dies dahin interpretierte, daß der Oekumenische Rat »nicht die allgemeinen Programme der Organisationen unterstütze- (epd 14. 11. 1970) und daß immer wieder betont wurde: die Unterstützung bezieht sich in jedem Falle nur auf humanitäre Programm-Maßnahmen. Man redete aneinander vorbei, solange die westdeutschen Teilnehmer an dem zuerst genannten Kriterium festhielten. - Davon ist nun seit Addis Abeba Gott sei Dank nicht mehr die Rede, wie Thimmes Erklärung vom 28. 1. 1971 (epd) und der Beschluß der EKD-Synode vom 21. 2. 1971 zeigen. Die Formel *»nidit vollständig ... identifizieren«* entspricht dem, was Blake laut epd vom 14. 11. 1970 gesagt hatte. Thimme schließt jetzt die Unterstützung von Bewegungen, die Gewalt gebrauchen, nicht mehr ausdrücklich aus, sondern spricht von einer »begrenzten Kooperation« und unterstreicht, daß es sich nicht um »Solidarisierung und Identifizierung« handeln könne; vielmehr sei in Addis Abeba eine »Abgrenzung gegenüber den sogenannten Freiheitsbewegungen« beabsichtigt gewesen. Das freilich hatte man dort gerade vermeiden wollen (und deshalb wurde das Wort »vollsrändig« offenbar gegen Thimmes Wunsch nicht gestrichen, ähnlich wie die Westfälische Synode am 16. 10. 1970 von »nicht distanzieren« gesprochen hatte). Leider muß man wohl

afrikanischem Boden nicht mehr für möglich hielten, *gegen* diese Erklärung zu stimmen. Alles kommt nun freilich darauf an, ob unsere Kirchenleitungen und unsere Synoden den Mut haben werden, daraus Konsequenzen zu ziehen. Und die erste Konsequenz muß allerdings grundsätzlicher Art sein: zu den unauslöschlichen Lehren, die wir Deutschen genauso wie unsere Nachbarn in Europa aus der Hitlerzeit ziehen müssen, gehört die Einsicht, daß jede Gewaltanwendung, die eine Regierung übt, mindestens genauso problematisch ist wie die Versuche, durch revolutionäre Gewalt MachtverhäItnisse zu ändern. Die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Gewaltanwendung ist jeweils neu zu stellen und neu zu beantworten. Wir können zwar ohne die »Androhung und Ausübung von Gewalt« unser menschliches Zusammenleben nicht friedlich regeln: das ist unbestritten. Rechtsbrecher müssen durch die Organe des Staates in ihre Schranken gewiesen werden. Aber nidtt jeder, der den gerade Regierenden als Rechtsbremer erscheint, hat wirklich Unrecht: es könnte jemand sein, der für eine bessere Gerechtigkeit streitet und der unsere Unterstützung verdient, weil er »den Weg zu einer neuen gerechteren Sozialordnung« öffnen wi1P[8].

In Addis Abeba wurde anschließend an diese Grundsatzerklärung festgestellt, *»daß die Frage der Gewalt im Rahmen der Rassenfragen nicht völlig ausdiskutiert oder gelöst werden kann«*; zugleich wurde der Weltkirchenrat aufgefordert »eine *Studie über gewaltlose und gewaltsame Methoden des sozialen Wandels* durchzuführen«, Auch hier ist die Formulierung bemerkenswert. Der übergeordnete Gesichtspunkt ist offensichtlich der, daß wirksame Methoden des sozialen Wandels gefunden werden müssen. Der Satz muß demnach im Zusammenhang mit dem in Addis Abeba ausdrücklich bestätigten Beschluß des Zentralausschusses aus dem Jahre 1969 (Sitzung in Canterbury) gesehen werden, in dem es heißt: »Der Kampf gegen den Rassismus muß zur *Neuverteilung* der sozialen, wirtschaftlichen, politischen und kulturellen *Macht* von den Mächtigen auf die Machtlosen führen.« In Addis Abeba ist dies im Dokument Nr, 10 festgehalten worden - und dies Dokument gehört zu denen, die nun auch die Synode der EKD in Berlin-Spandau im Februar 1971 »bejaht« hat. Allerdings ist diese Bejahung verknüpft mit einer bestimmten Interpretation der in Addis Abeba erfolgten »Klärungen« durch die Synode: »Diese Klärungen« (in Addis Abeba!) »besagen 1. Der Kirche ist jegliche Sanktionierung von Gewalttätigkeit verwehrt; aber die Grundsatzfragen über den Gebrauch von Gewalt in Gebieten sozialen Umbruchs bedürfen gründlicher und umfassender ökumenischer Untersuchungen.« Hier ist nicht davon die Rede, daß sozialer Wandel aktiv gefördert werden muß, sondern nur davon, daß es »Gebiete sozialen Umbruchs« gibt. Und hier geht es nidtt darum, welche Methoden den Wandel am besten fördern, sondern als übergeordneter

auch »sogenanntee sagen, wenn man sich mit gutem Gewissen von einer Freiheitsbewegung distanzieren und zugleich begrenzt mit ihr kooperieren will. - Die EKD-Synode blieb dem Wortlaut der Resolution von Addis Abeba näher; sie hat sidi damit begnügt, die »Klärung« von Addis Abeba so zu umschreiben. »Die Kirdie kann im Dienst an notleidenden und unterdrückten Menschen audr mit politischen Bewegungen zusammenarbeiten, darf sich aber nicht vollständig mit ihnen identifizieren oder zu ihrem Vorspann mißbrauchen lassen.« Der Nachsatz könnte auch einmal innenpolirisch bedeutsam werden ... - Zu den anderen »Klärungen« unten mehr.

28. Zur Frage des Redres auf Revolution ausführlicher in meinem Buch: Der entmythologisierte Staat, 1968, S. 126ff.

Gedanke erscheint wieder die Absage an jegliche »Sanktionierung von Gewalttätigkeit«, so als wäre das in Addis Abeba eindeutig ausgesprochen worden; dort hatte man aber umgekehrt der noch durchzuführenden Untersuchung insofern vorgegriffen, als man erklärte: die Frage der Gewalt kann in diesem Zusammenhang weder ausdiskutiert noch gelöst werden! Während die EKD-Synode den Eindruck erweckte, als habe man sich in Addis Abeba grundsätzlich zur Gewaltlosigkeit bekannt, zeigt der folgende vierte Satz der Grundsatzerklärung von Addis Abeba, daß man sich der ethisch nicht zu rechtfertigenden Folgen einer konsequenten, einseitigen Empfehlung der Gewaltlosigkeit sehr bewußt war: Der Zentralausschuß forderte nämlich den Stab auf, »zu prüfen, wie verhindert werden kann, daß die Träger des Status quo bei einer Konfrontation mit gewaltlosen Aktionen und Demonstrationen Gewalt anwenden«.

Auf Grund der Berichte aus Addis Abeba dämmerte wohl einigen Synodalen in Berlin, daß sich die deutsche Christenheit in eine gefährliche Isolierung bringen würde, wenn sie noch länger dem ökumenischen Programm zur Bekämpfung des Rassismus Widerstand leisten würde. Als Ausweg bot sich der Beschluß von Addis Abeba an, eine besondere Studie - nicht: über die Gewalt, sondern: - über »gewaltlose und gewaltsame Methoden des sozialen Wandels« durchzuführen. Aber die Schwierigkeiten, in die man sich durch die Fixierung auf das Thema »Gewalt und Terror« gebracht hatte, lassen sich so kaum beseitigen. Es ist kein Zufall, daß die westdeutsche öffentlichkeit angesichts der Beschlüsse der EDK-Synode mit einer gewissen Ratlosigkeit reagierte. Was hat eigentlich nach den monatelangen Auseinandersetzungen – man denke nur an den Fehlschlag der Gespräche zwischen Vertretern des ökumenischen Rates und der EKD in München am 1. und 2. Dezember 1970[29] - bewirkt, daß nun die EKD-Synode »dem Rat, den Gliedkirchen und den Gemeinden« das ökumenische Programm zur Bekämpfung des Rassismus doch »zur Beaditung« empfiehlt? Das schließt die Aufforderung ein, den Sonderfonds des Weltkirchenrates entsprechend den Beschlüssen von Arnoldshain vom September zu unterstützen, wie dies schon im Herbst die deshalb viel gescholtene Synode von Hessen-Nassau getan hatte! Waren die zum Teil dramatischen Auseinandersetzungen der letzten Monate so etwas wie ein Kampf gegen Windmühlenflügel? Sie waren es gewiß nicht, wenn wir in Westdeutschland bereit sind, auch aus diesen »Erfahrungen« einige notwendige Lehren zu ziehen. Die Interpretationen, die die EKD-Synode den »Klärungen« von Addis Abeba gab, erwecken aber eher den Eindruck einer halben Rechtfertigung dieser gespenstischen Vorgänge. Und insofern besteht leider die Gefahr, daß uns diese Interpretationen nicht wirklich weiterbringen, daß sie also den ökumenischen Dialog nicht fördern.

Allerdings muß erwähnt werden, daß der Zentralausschuß denen, die gegen das in Arnoldshain angenommene Programm Bedenken hatten, an *einem* Punkt ein wenig entgegengekommen ist. In Addis Abeba ist beschlossen worden, daß nicht nur der Sonderfonds auf *500000* £ aufgefüllt werden soll, sondern darüber hinaus »die Mitgliedskirchen zwecks Unterstützung auf Sonderprojekte und -programme aufmerksam zu machen« sind. Für manche in Westdeutschland wird dies ein hilfreicher Ausweg sein[30]. Der

29. epd-Dokumentation 51170, S. 3; Junge Kirche, 32. Jg. 1971, S. 10 ff.
30. In dem die Erklärungen von Addis Abeba interpretierenden Beschluß der Synode der EKD ist die

Unterschied wird minimal, wenn man bedenkt, daß auch der Sonderfonds nur einzelne »gezielte« Projekte unterstützt.

Mit dem zuletzt Gesagten sind wir bereits zu dem Thema gekommen, das am Ende dieser Skizze noch besonders hervorgehoben werden muß:

Die Verstrickung der Kirchen in Macht- und Gewaltpolitik

Der Grundsatz, daß die Kirche ihre eigenen Ziele niemals mit Gewalt fördern lassen darf, ist unbestritten. Ebenso ist in den Diskussionen der letzten Monate immer wieder betont worden, daß die Kirche einer Neuverteilung der Macht auf dem Wege der *Gewaltlosigkeit* den *Vorzug* geben muß gegenüber gewaltsamen Methoden, obwohl auch diese in bestimmten Lagen nicht ausgeschlossen werden können, wie das eine abstrakte Prinzipienethik am liebsten möchte. Es sollte doch nicht übersehen werden, daß selbst die Generalsynode der VELKD jedenfalls dem einzelnen Christen zugesteht, es könne für ihn »geboten sein«, »das Recht des Nächsten notfalls auch mit Gewalt zu verteidigen oder zu erkämpfen«[31]: der Unterschied zu Luthers Auffassung ist nicht zu übersehen. Liegt hier – nun im Gegensatz zur Spandauer Interpretation der in Addis Abeba erfolgten »Klärungen« - nicht doch eine Art »Sanktionierung von Gewalttätigkeit« durch eine Kirche vor?

Eine solche »Sanktionierung« bedeutet nicht, daß die Gewalt in irgendeinem Sinne religiös verherrlicht werden darf. Damit hängt zusammen, daß es keinesfalls die Aufgabe der Kirche sein kann, Mittel zur Gewaltanwendung *direkt* zur Verfügung zu stellen: trotz der Propaganda von Ministerpräsident Vorster ist das in der Oekumene nie umstritten gewesen.

Bleibt die Frage, ob sich die Kirche – im Unterschied von ihren Gliedern – von den »politisdien Verstrickungen« freihalten kann, denen die einzelnen Christen ausgeliefert sind[32]. In vielen Äußerungen schimmert zwar das Traumbild einer solchen Kirche durch, die in völlig unpolitischer Weise nichts anderes tut, als den Menschen »das Evangelium« zu predigen. Entspricht dem aber die Wirklichkeit, kann sie ihm entsprechen?

Schon die Tatsache, daß gerade diejenigen, die bei uns eine völlig unpolitische Predigt fordern, immer wieder die Bestätigung ihrer herkömmlichen Vorstellungen durch die Kirche erwarten, muß Bedenken gegenüber jenem Traumbild wecken. Entscheidend ist aber, daß »das Evangelium« in jedem Fall konkret gepredigt werden muß, das heißt: es muß in Beziehung gebracht werden zu den Lebensbedingungen der heutigen Menschen, denen es zu verkündigen ist - und diese Verkündigung kann ihrerseits nicht gelöst werden von dem Leben dessen, der sie ausführt. Sogar eine Predigt, die ihre einzigen Konkretionen – wie es

---

Unterstützung des Sonderfonds versteckt im Hinweis auf die .Dokumente 10, 24 und 55« von Addis Abeba. Vorher heißt es: »Aus Verantwortung den Spendern gegenüber müssen auch klar umgrenzte Projekte angeboten werden.« In der vorangehenden Diskussion war der Versuch gernacht worden, hier das »auch« zu streichen – was einer Absage an den Sonderfonds gleidigekommen wäre.

31. Generalsynode der VELKD in Eutin, epd 10. 10. 1970.
32. Landesbisehof D. *Dietzjelbinger* sprach in seinem Beridie als Ratsvorsitzender am 18. 2. 1971 in Berlin-Spandau vom »Wissen darum, daß auch der Christ nidrt aus politischen Verstrickungen gelöst ist« (vervielfältigter Text, S. 9).

ja leider-recht beliebt ist - im Lebensbereich »Ehe und Familie« sucht, ist, bereits zugleich eine Predigt über politische Verhaltensweisen, ob sie das will oder nicht!

Im Zusammenhang mit dem Anti-Rassismus-Programmen des Weltkirchenrates ist in der westdeutschen öffentlichkeit oft darauf hingewiesen worden, der Auftrag der Kirche müsse in erster Linie die Predigt der *Versöhnung* sein - diese nun verstanden im Gegensatz zu aller Rechtfertigung von Gewalt. Zweifellos muß dieser Auftrag in der evangelischen Ethik des Politischen einen hohen Stellenwert behalten; und das heißt: er muß auch in revolutionären Situationen durchgehalten werdenv, Man sollte in diesem Zusammenhang aber nicht die Warnung der lateinamerikanischen katholischen Bischofskonferenz von Medillin vom August 1968 vergessen, daß die Machthaber nicht die »Friedliche Haltung« der Kirche ausnutzen sollten, »um sich passiv oder aktiv den tiefgreifenden Umformungen zu widersetzen, die nötig sind«34.

So wie im NS-Regime schon das Bekenntnis zu Christus »dem Herrn« - durchaus zutreffend - als Angriff auf »den Führer« gedeutet wurde, so ist auch das der Kirche aufgetragene Wort von der Versöhnung Gottes mit den Menschen und der daraus notwendig· folgenden Versöhnung der Menschen untereinander nicht davon freizuhalten, daß die Kirche in der Ausrichtung ihrer Predigt Partei ergreifen muß. »Das Wort« kann man nicht steril verkündigen! Und die wahrhaftig nicht neue Erkenntnis, daß das Wort nicht zu einem Prinzip werden kann, sollte gerade in diesen Fragen nie vergessen werden. Als die EKD in den Auseinandersetzungen um die Ostdenkschrift 1965/66 das Versöhnungswort als theologische Rechtfertigung ihres Handelns in den Mittelpunkt stellte, konnte dies auch nicht als zeitloses Prinzip proklamiert werden. Deshalb mißdeuteten alle die die Stellungnahme der Kirche, die meinten, es habe sich um eine konsequente Buß-Ethik oder um konsequente Liebes- bzw. Gesinnungsethik gehandelt, der dann im Stile *M. Webers* eine politische Verantwortungsethik entgegenzusetzen wäre. Nein, es ging in politischer Verantwortung um Parteinahme für das bedrohte Recht der andern; und da dieses Recht durch angeblich zeitlose Rechtsansprüche unseres Volkes bedroht wurde, mußte in diesem Falle gesagt werden: die Bereitschaft zur Versöhnung, die Liebe zum Nächsten erzwingt ein anderes Rechtsverständnis. Im Blick auf die Oder-Neiße-Grenze sah sich die EKD dem Vorwurf ausgesetzt, sie gebe durch ihr Wort der Versöhnung deutsche »Rechtsansprüche« preis. In Lateinamerika und anderswo muß die Kirche fürchten, daß ihr Versöhnungswort einen anhaltenden Unrechtszustand verlängern und verschärfen könnte[35]: das machte die Warnung der lateinamerikanischen Bischöfe notwendig.

Mit ihrer Predigt kann die Kirche auch den von ihr angeredeten Politikern nicht Rezepte vermitteln, die eine von allen Schuldverstrickungen freie Politik ermöglichen würden. Die Bundesrepublik kann nicht mit einem Schlage sämtliche wirtschaftlichen und poli-

33. Vgl. *W. Sdnueitzer:* Thesen zum Thema »Revclurion«, ZEE, 13. Js- 1969, S. 228 (4. These, Ende).

34. Zit. nach *H. Lüning:* Camilo Torres, 1969, S. 168.

35. Der Unterschied zur Lage der Vertriebenen bei uns dürfte mit G. *Siegmund* so zu bestimmen sein: .Je fester die neue Generation in der neuen Heimat Wurzel schlägt, desto mehr schwächt sich auf der andern Seite ihr natürlicher Anspruch auf die frühere Heimat ab« (zit, nach ZEE, 7. Jg. 1963, S. 51). Von einer Abschwächung des Anspruches der Afrikaner auf Selbstregierung oder der Massen in Südamerika auf Verbesserung ihrer sozialen Lage kann nicht die Rede sein.

tischen Beziehungen zu Ländern abbrechen, in denen Menschenrechte verletzt werden. Sicher kommen in vielen Fällen solche Beziehungen sogar den Unterdrückten zugute. Das muß jeweils genau geprüft werden. Die Kirche hat aber die Pflicht, davor zu warnen, daß politische Entscheidungen ohne Berücksichtigung der Folgen für Bedrohte oder Unterdrückte gefällt werden. **In** diesem Sinne muß sie politisch predigen, und unter diesen Aspekten ist jede Predigt Teilnahme an politischer Verantwortung und an politischen Entscheidungen.

Bedenkt man, daß zum Wort der Kirche ihre *diakonische Tat* unbedingt hinzugehört. so wird die unvermeidliche politische Verstrickung noch deutlicher. Jede Bekämpfung von Notständen hat politische Wirkungen, wie oben bereits angedeutet wurde (5. 158). Will man nicht dies Handeln wieder aufgeben, so muß man solche Wirkungen mit in Rechnung stellen. Die Maxime darf doch aber gewiß nicht lauten: der barmherzige Samariter soll nur dort tätig werden, wo er sich im Einklang mit der Polizei befindet und wo seine Hilfe die bestehenden Machtverhältnisse unterstützt! Sie muß doch lauten: er muß helfen, auch wenn dadurch Gewaltanwendung der einen oder der andern Seite *indirekt* unterstützt wird. Und dann wird er allerdings Prioritäten setzen müssen '"

Durch die ökumenische Diskussion der letzten Monate und Jahre werden wir nun auf einen zusätzlichen Aspekt der Verstrickung der Kirche in die Politik aufmerksam gemacht: *Unsere verfaßten Kirchen sind so in das Wirtschaftsleben unserer Völker verflochten, daß sie an allem teilhaben, was unsere Völker im Guten und im Bösen andern Völkern wirtschaftlich antun.* **In** der seinerzeit ausführlich zitierten, schließlich vom Zentralausschuß des Weltkirchenrates in Canterbury im August 1969 angenommenen »Begründung eines ökumenischen Programms zur Bekämpfung des Rassismus« heißt es u. a.: »Wir müssen betroffen erkennen, daß die Bedrohung durch den Rassismus – ungeachtet des Kampfes, den Kirchen, Missionsgesellschaften und Kirchenräte unter oft heroischem, persönlichem Einsatz gegen ihn geführt haben – heute größer ist als je zuvor. Wir müssen weiter betroffen bekennen, daß sich Kirchen an der Rassendiskriminierung beteiligt haben. Viele religiöse Institutionen in der weißen, nördlichen Hemisphäre haben von rassenausbeuterischen Wirtschaftssystemen profitiert. Viele Kirchenglieder merken nichts vom Rassismus und sind sich auch nicht bewußt, daß ihre kirchlichen und sonstigen Einrichtungen zur Konsolidierung des Rassismus beitragen ... Sie tun zu wenig, und das Wenige zu spät[36].« Zweifellos ist damit sehr genau die Lage vieler Christen in unserm Land beschrieben.

Die Industrienationen der nördlichen Halbkugel der Erde verdanken einen großen Teil ihres heutigen Wohlstandes der Tatsache, daß sie jahrzehntelang als Kolonialmächte sehr billig wertvolle Rohstoffe aus den jetzigen Entwicklungsländern beziehen konnten. Ob die Entwicklungsländer diesen sagenhaften Vorsprung je einholen können, ist mehr als fraglich. An dem Vorsprung, den unsere Völker haben, nehmen wir nicht nur als einzelne, sondern auch als verfaßte Kirchen teil - zum Beispiel dadurch, daß die Höhe der Kirchensteuern von dem Wohlstand abhängt, der bei uns erreicht wurde. Es würde sich wahrscheinlich lohnen, einmal nachzurechnen, wie viele Kirchensteuermittel den Gewinnen ent-

36. Text bei *K. Beckmann* (vgl. Anm. 1), S. *107.*

stammen, die westdeutsche Firmen in »Übersee« gemacht haben – und dann diese-Summe zu vergleichen mit der Summe, die der Weltkirchenrat den Anti-Rassismus-Organisationen zur Verfügung stellt! Es könnten sich daraus Argumente ergeben, die sehr *für* die Verwendung von Kirchensteuern auch für diese Zwecke sprechen: moralische Argumente, die dann wohl höher einzustufen wären als formaljuristische ... Aber das ist nur ein Nebenaspekt der ganzen Frage, der grundsätzlich keineswegs so interessant ist, wie manche das anzusehen scheinen. Auch wenn unser sehr problematisches Kirchensteuersystem durch ein (gewiß auch nicht unproblematisches) System freiwilliger Beiträge ersetzt würde, wäre jene Verstrickung noch vorhanden. Und damit bliebe es auch dabei, daß unsere Kirchen sehr oft indirekt, aber doch nicht wirkungslos zur Konsolidierung rassischer Diskriminierungen beitragen.

Wenn man das unter den Gesichtspunkten der Afrikaner betrachten will, muß man sich zunächst klarmachen: unsere westdeutsche Regierung und damit unser Volk gelten bei den afrikanischen Befreiungsbewegungen als »Feinde«37, die zum Beispiel Portugal unterstützen. Da unsere Kirchen bisher nichts gegen Waffenlieferungen an Portugal oder gegen den Bau des Cabora-Bassa-Staudamrns in Mozambique unternommen haben, da wir hier also keinen gewaltlosen Widerstand zugunsren der Afrikaner organisieren"; müssen in deren Augen die meisten bisherigen Äußerungen aus dem kirchlichen Raum in Westdeutschland als eine indirekte Unterstützung Portugals verstanden werden. Das heißt also: in ihren Augen unterstützen unsere Kirchen eine bestimmte Gewalt – die Gewalt des Status quo, der zum Beispiel in Angola und Mozambique seit der Berliner Konferenz von 1885 bzw. seit der Jahrhundertwende besteht[39] und der dort seit 1961 bzw. seit 1964 durch Aufstandsbewegungen in Frage gestellt wird; in Angola wird jetzt seit zehn Jahren ein Kolonialkrieg geführt, von dem freilich in unserer Presse wenig zu lesen ist ...

In den Augen der Afrikaner haben unsere Kirchen die Möglichkeit längst verspielt, *nur* diejenigen zu unterstützen, die *keine* Gewalt anwenden. Für sie kann es nur noch um die Frage gehen: *Sind die westdeutschen Kirchen* vielleicht doch bereit, eine »Umverteilung der Macht« durch humanitäre und wirtschaftliche Hilfe zu unterstützen, die im Dienste der Gerechtigkeit stünde?

Erst wenn man versucht, die Dinge in solcher Weise mit den Augen von Afrikanern zu sehen, wird man erkennen, daß nichts Geringeres auf dem Spiel steht als die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft. Offensichtlich haben solche Erwägungen die Mitgliederversammlung des Deutschen Evangelischen Missionstages im Herbst 1970 daran gehindert, die Beschlüsse von Arnoldshain abzulehnen-P. Dagegen hat die im Springer-Verlag erscheinende »Welt am Sonntag« in einem Leitartikel erklärt: »Die Buhlerei um den schwar-

---

37. 50 l- *A. Shissano,* Mitglied des Zentralkomitees der sFrelimoe, laut epd vom 30. 11. 1970.
38. Vgl. dazu *R. Henkys* in: Botschaft und Dienst 1971, H. 2/3, 5. 18. - Zum Thema Waffenlieferungen an Portugal für Afrika vgl. den Brief von]. *Hilk* an Bischof *Dietzjelbinger* vom 27. 11. 1970 in: Luth, Mon.Hefte 1971, H. 1, 5. 36f.; dort genaue Belege.
39. Vgl. *H. W. Florin* (Hg.): Gewalt im südlichen Afrika. Ein Bericht, 5. 45 (in diesem Heft der ZEE besprodien auf S. 185).
40. Rundsdreiben des Vorsitzenden des Deutsdien Evang. Missions-Rates, Bischof D. *H. H. Harms* vom 28. 1. 1971 (Wiedergabe des Beschlusses des Missionstages).

zen Mann ... dürfte so wenig Früchte tragen wie die Judasdienste, mit denen amerikanische Missionare während des Aufstandes in Angola den Portugiesen in den Rücken fielen. Die Kirche irrt, wenn sie meint, heute mit den Schwarzen gegen die Weißen schwimmen zu können wie gestern mit den Weißen gegen die Sdiwarzen-t.« Was soll man dazu sagen? Von jener Sorge weiß der Verfasser wohl nur vorn Hörensagen. Er kann das Vorgehen des Weltkirchenrates nur als Taktik werten, und damit tut er denen, die es ernst meinen, gewiß bitter unrecht. Aber selbst diese Erwägungen enthalten einen Gedanken, den man beachten sollte: es könnte zu spät sein! Nur wenige Wochen, nachdem dies geschrieben worden war, verübte der evangelische Entwicklungshelfer *Seihold* angeblich Selbstmord in einern Gefängnis in Guinea. Sind wir Christen in Westdeutschland ganz unschuldig an seinem Tode? Haben wir so geredet und gehandelt, daß die Regierung von Guinea auf keinen Fall denen glauben konnte, die ihr anscheinend eingeredet haben, daß westdeutsche Entwicklungshelfer, gerade auch, wenn sie bewußte Christen sind (und das scheint von Seibold gegolten zu haben), potentielle Verbündete der Kolonialmacht Portugal sind?

Zur Menschlichkeit der Kirche gehört es offenbar, daß sie das Wort von der Versöhnung nur in irrtumsfähiger. nicht unparteiischer Gestalt ausrichten kann, die so oder so politische Wirkungen hat. Das gleiche gilt von ihrem diakonischen Handeln. Schließlich kann die Kirche auch als Institution den wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Verflechtungen der Menschen nicht entgehen, die die Kirche *sind;* sie kann nicht als platonisches Gebilde oberhalb gesellschaftlich-politischer Konflikte »da sein«, sondern sie ist in diese Konflikte verstrickt. Dazu gehören die Rassenkämpfe innerhalb der sich anbahnenden Weltgesellschaft. Wahrscheinlich kann es kaum noch gelingen, den Afrikanern klarzumachen, »daß Christentum schlechterdings nichts mit weißer Vorherrschaft zu tun hat,,42. Aber wir sollten versuchen, über Grenzen hinweg brüderliche Solidarität mit denen zu praktizieren, deren Unterdrückung auch durch unsere Bindungen gefördert wird. Der Schuld, die wir als Glieder unserer weißen Gesellschaft ständig auf uns laden, können wir uns gerade als Kirche nicht entziehen. Im Vertrauen auf Gottes Gnade können wir nur versuchen, weiterer Anhäufung von Schuld durch uns dadurch entgegenzuwirken, daß wir kleine Schritte zur Befreiung der Unterdrückten unterstützen. Wir würden uns als verblendete Gefangene unseres Wirtschafts- und Gesellschaftssystems erweisen, wenn wir selbst das nicht wagten. (Abgeschlossen am 4. 3. 1971.)

Prof. Dr. W. *Schweitzer* *4813 Bethel, Bethelweg 43*

41. Zit. nach epd 21. 9. 1970.
42. H. E. Tödt im Interview mit Evang. Kommentare (3. Js- 1970, S. 726).

Zum Anti-Rassismus-Programm des Weltkirchenrates: Die Befreiungsbewegung für Mozambique, »FRELIMO« (Frente de Libertacao de Mocambique) und ihr Institut in Dar-es-Salaam *

1. Allgemeines

Die Befreiungsfront Mozambique, FRELIMO, schloß sich infolge internen und externen Drucks aus drei nationalen Bewegungen, UDENAMO, MANU und UNAMI, zusammen. Den internen Druck hatte das Massaker an mehr als 500 Teilnehmern einer friedlichen Demonstration in Mueda 1960 hervorgerufen. Zu jener Zeit begannen viele, für welche Gewaltsamkeit als Mittel nicht in Betracht gekommen war, »friedlichen Widerstand als aussichtslos zu brandmarken« (Eduardo MondIane: The Struggle for Mozarnbique, Penguin African Library, Penguin Books 1969, S. 117 f.), Externer Druck kam aus der Konferenz der Nationalen Organisationen der Portugiesischen Territorien (CONCP) in Casablanca 1961. Heute kontrolliert FRELIMO die Provinzen Cabo Delgado und Niassa und Teile von Tete; aber mit der Entscheidung, den Kampf in Gang zu setzen, hat man es sich nicht leicht gemacht ... Eduardo MondIane, der ermordete Leiter von FRELIMO, sagte:

»Um 1961 war zweierlei klargeworden. Erstens: Portugal würde weder das Prinzip der Selbstbestimmung und Unabhängigkeit noch irgendeine Ausdehnung der Demokratie unter seiner Herrschaft zulassen, obwohl die portugiesischen Lösungen für unsere unterdrückte Situation, wie etwa Assimilierung durch mehrrassige Kolonate, mehrrassige Schulen, lokale Wahlen usw., sich als sinnloser Schwindel erwiesen hatten. Zweitens: Das Ergebnis von gemäßigter politischer Aktion, wie z, B. Streiks, Demonstrationen und Eingaben, war immer nur die Vernichtung derer, die an ihnen teilgenommen hatten. Uns blieben daher folgende Alternativen: unter einem repressiven imperialistischen Regime endlos weiterzuexistieren, oder gegen Portugal Gewalt so einzusetzen, daß Portugal empfindlich getroffen würde, ohne daß wir selbst zugrunde gingen« (a.a.O. S. 125). Weiter: »Entsdrlossen, alles in unserer Macht zu tun, um die Unabhängigkeit mit friedlichen Mitteln anzustreben, waren wir in diesem Sta-.dium doch schon überzeugt, daß ein Krieg nötig sein würde. Wir sind von Leuten, die mit der Taktik anderer Kolonialmächte vertrauter waren, beschuldigt worden, ohne gebührenden Grund zur Gewalt gegriffen zu haben. Das wird zum Teil widerlegt durch das Schicksal jedweder legaler demokratischer und reformerischer Aktivität, die in den letzten vierzig Jahren versucht wurde« (a.a.O. S. 123).

Neben der Aufgabe, den Krieg gegen die Kolonialmacht zu führen, stand für FRELIMO von Anfang an die Aufgabe, des »Aufbaus eines neuen Lebens in den befreiten Gebieten- - wie er zum Beispiel auf dem zweiten FRELIMO-Kongreß 1968 geplant wurde. Es heißt dazu in einer Resolution des Kongresses:

»Ineins mit der Produktion werden wir Binnen- wie Außenhandel entwickeln. Wir sollten auch die Entwicklung von Erziehung und Gesundheitsdiensten fördern. Zugleich sollten wir unsere nationale Kultur durch das Entwickeln der positiven Werte unserer regionalen Bräuche fördern, die nun bereichert werden durch unser Bemühen, eine neue Wirklichkeit zu schaffen: ein geeintes und freies Mozambique.«

Im einzelnen wurde u. a, beschlossen:

a) Die *landwirtschaftliche Produktion* soll so gefördert werden, daß der Eigenbedarf an Nahrung und die Rohstoffe für Kleidung gedeckt werden können. Dazu heißt es in einem Bericht, der der Kommission des Okumenischen Rates der Kirchen für Entwicklung am 10. 6. 1970 vorgelegt wurde:

»Die Kolonisierung Mozambiques durch Portugal begann Ende des 15. Jahrhunderts. Die kalkulierte Ausbeutung des Territoriums als Kolonialbesitz nahm in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts schwerere Formen an, nach-

* Auszüge aus einer Dokumentation des Okumenisehen Rates der Kirchen, Genf, November 1970; FRELIMO erhielt aus dem Sonderfonds des Okurnenisdien Rates zur Bekämpfung des Rassismus für sein Institut 15000 Dollar.

dem Afrika bei der Berliner Konferenz 1884/85 aufgeteilt worden war, wenn auch erst Anfang der zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts die Portugiesen den bewaffneten afrikanischen Widerstand endgültig zerschlugen. Erst nachdem die politische und verwaltungsmäßige Stellung der portugiesischen Regierung gefestigt und die geistliche -Befriedung- der afrikanischen Bevölkerung in die Hand der katholischen Kirche gelegt war, wurde der wirtschaftlichen Ausbeutung der Kolonie koordinierte Aufmerksamkeit zugewendet '"

Das Salazar-Regime führte eine noch wissenschaftlichere Ausbeutung der Kolonie herauf. Dem Kolonisierungskonzept lag die traditionelle Auffassung der Wirtschaftsbeziehungen zwischen dem -Mucrerc-Land und der Kolonie zugrunde; die Kolonie wurde zum Lieferanten billiger Rohmaterialien für das Mutterland, und die Kolonialmacht wurde in der Kolonie ihre billigen Industriegüter los. Die Interessen Portugals und der weißen Siedler rangierten weit vor denen der afrikanischen Mehrheit. Die Salazar-Regierung reduzierte zwangsweise den Anbau von Feldfrüchten, die traditionell von afrikanischen Farmern angebaut werden, -entmutigte- afrikanische Genossenschaften und setzte sich als Richtlinie, landwirtschaftliche Handelsgüter zu produzieren ...

Der Anbau von hauptsächlich zweierlei wurde den afrikanischen Farmern vorgeschrieben: Baumwolle und Reis. Die Regierung zwang die Farmer, diese Pflanzen auf zugewiesenem Land oder auf ihren eigenen traditionellen Feldstükken zu ziehen. Einen wirtschaftlichen Anreiz für den Anbau dieser Pflanzen gab es nicht, denn die Preise wurden kontrolliert - und auf ein Niveau unter dem des Weltmarkts festgesetzt. Die früheren Rechtsverordnungen über afrikanische Arbeitskraft dienten dem Zwangsanbau gut. (1899 war ein Dekret erlassen worden, das besagte: -Alle Eingeborenen von porugiesisdien überseeischen Provinzen unterliegen der Verpflichtung - moralisch und rechtlich -, sich zu bemühen, die Mittel, die ihnen zur Selbstversorgung und Besserung ihrer sozialen Lage mangeln, durch Arbeit zu erwerben«)

Das Freie Mozambique hat heute im wesentlichen eine Subsistenzwirtschaft, begleitet von einem gewissen Güter-Tauschhandel. Die landwirtschaftliche Produktion ist lebenswichtig – an ihr hängt das bloße überleben des Volkes.

Nach dem Weggang der Portugiesen kehrten die Leute zum Anbau traditioneller Nahrungspflanzen zurück – Mais, Hirse, Bohnen, Cassava, Erdnüsse und verschiedene Gemüse. Zwei Faktoren brachten die Ausdehnung der Produktion schnell voran: erstens stand den Farmern nun frei, Nahrungsmittel zu produzieren, die ihren Familien zugute kommen würden; zweitens stieß das Zureden, einen überfluß herauszuwirtschaften für die Landsleute, die portugiesische Einfälle heimatlos gemacht hatten oder deren Felder bei portugiesischen Militäraktionen ausgebombt worden waren, auf ein positives Echo. Immer mehr Land wurde gerodet, so daß nun trotz der Unsicherheiten des Krieges mehr Land kultiviert ist als in der Zeit der portugiesischen Besetzung bebaut war ...

Der Güterexport von Mozambique nach Tanzania und das Beschaffen der Grundutensilien für Haus und Garten leiden unter dem unzureichenden Transportsystem. Nur wenige Tauschzentren im Landesinneren sind eingerichtet worden; es mangelte an Kapital, das in Vorräte für die Läden hätte investiert werden können. Das bedeutet, daß ein für den Export Produzierender, der weit von einem solchen Zentrum entfernt wohnt, eine lange Reise unternehmen muß, um seine Güter gegen die benötigten Produkte einzuransehen. Weder in der Provinz Cabo De1gado noch in der Provinz Niassa gibt es Lasttiere; alle Güter müssen auf den Rücken der Menschen transportiert werden. 1969 betrug der Export der Hauptprodukte allein aus Cabo Delgado: Acajounüsse 53041 kg, Sesamsamen 414 782 kg, Erdnüsse 530159 kg. Manchmal laufen die Menschen von tief im Landesinneren zu den Tauschläden zwei bis drei Wochen. Diese Transportmethode verbraucht Unmengen an menschlicher Energie; das heißt, oft sind vier Menschen nötig, um einen 50-kg-Sack Acajounüsse zu tragen, davon zwei zur Ablösung ...

Während einige wenige neue landwirtschaftliche Methoden erlernen, kann eine sehr viel größere Zahl erfahrener Farmer zu Ausbauarbeit in Gebieten herumreisen, die in der Landwirtschaftstechnik besonders zurückliegen oder in denen neue Feldfrüchte eingeführt werden

können. Was wir brauchen ist, daß das bereits bekannte Werkzeug diesen Arbeitern und der Bevölkerung, *mit* denen sie arbeiten, verfügbar gemacht wird. Sogar die altgewohnten landwirtschaftlichen Werkzeuge sind äußerst knapp. Handmühlen für Dorf-Farmen und Mühlen mit Dieselantrieb für Genossenschaftsfarmen können von der mühsamen Arbeit des Maismahlens und Reis- und Nüsse-Schälens entlasten, so daß mehr Zeit zum Roden, Pflanzen, Pflegen, Wässern usw. verwandt werden kann ...

Mozambique hat akute Schwierigkeiten *bei* der Versorgung mit Bekleidung, und in einigen Teilen des Inlandes haben die Menschen keine andere Wahl, als sich in ein Stück Rindenstoff zu hüllen. Die Kosten für den Import von Stoffen und Kleidung sind hoch; unser Ziel ist, diese Importe mit der Zeit zu verringern und bei einfachen Fertigwaren mehr zur Selbstversorgung überzugehen, bis in anderen Sektoren ausreichend Überschüsse herausgewirtschaftet werden, so daß wir uns die Einfuhr dieser Güter in einer weniger angespannten wirtschaftlichen Lage erlauben können. alsamen auszuführen, während man Speiseöl einführt, ist eine bekannte wirtschaftliche Anomalie, die sich aber beheben läßt. Mit einer Zuckerpresse kann im Dorf Zucker hergestellt werden, statt daß man allen Zucker einführt. Jede Reduktion der Importe ist einem neuen Export gleichwertig und gibt den Menschen mehr Zutrauen zu ihren eigenen Fähigkeiten.

Wenn es irgendeinen -großen Ruck vorwärtsgeben sollte, dann auf dem Gebiet der Viehhaltung. Wir hatten zuerst vor, die Einführung von Last- und Zugtieren mit dem Maultier zu beginnen, aber ließen uns beraten, daß im tropischen Klima, wo die Tsetsefliege vorkommen kann, der Esel viel resistenter gegen die Krankheit ist als das Maultier, das Pferdeblut hat ..."

b) Zur *Förderung des Erziehungswesens* wurde 1968 ebenfalls ein umfassendes Programm entwickelt: Bau von Volksschulen, Lehrerausbildung, Alphabetisierungskampagnen usw. - In dem Bericht, der 1970 dem Okumenischen Rat vorgelegt wurde, heißt es dazu u. a.:

»Wenn Veränderungen stattfinden sollen, dann ist es von höchster Wichtigkeit, in was für einer Gesellschaft dies geschieht. Bei einem sich hinziehenden Kampf – und der Freiheitskampf des mozambikanischen Volkes wird wahrscheinlich ein solcher sein - ist eine gefestigte Zielstrebigkeit im Gesellschaftlichen, Politischen und Wirtschaftlichen im Volke notwendig, während das Territorium Zentimeter um Zentimeter befreit wird. Folglich hat die Entwicklung von Schulen, Krankenhäusern und Sozialdiensten auf der Skala der nationalen Prioritäten weit oben gestanden. Von der Rolle eines völlig unterdrückten Volkes, für das alle Entscheidungen außerhalb der Gesellschaft gemacht und durchgesetzt werden, in die neue Lage überzuwechseln, in der es für schöpferische Prozesse, die unter allen Umständen konkrete Ergebnisse haben müssen, die Initiative zu ergreifen hat, ist ein so radikaler Wandel, wie man ihn von einer menschlichen Organisation fast nicht verlangen kann. Dennoch findet dieser Wandel im Augenblick mit außerordentlicher Geschwindigkeit statt.«

c) In bezug auf die *medizinische Versorgung und soziale Betreuung* der Bevölkerung wurden ebenfalls umfangreiche Maßnahmen eingeleitet. Hierzu heißt es in einem Bericht:

»Irn Gesundheitswesen lag uns immer daran, unsere heilmedizinischen Programme mit präventivmedizinischen Kampagnen zu begleiten. So wie sich unsere Gesundheitszentren entwikkein, hoffen wir, mehr Aufmerksamkeit der Präventivmedizin zuwenden zu können. Wir glauben uns hier in übereinstimmung mit den modernsten Prinzipien, denen die spezialisierten Organisationen aller Länder der Welt folgen.

In den letzten drei Jahren sind etwa 150 000 Menschen in den befreiten Gebieten gegen Pokken geimpft worden. Unter portugiesischer Herrschaft ist nie vergleichbares geschehen. Man sollte darauf hinweisen, daß wir dies in Kriegszeiten erreichten. Die Erfolge auf diesem Gebiet haben uns allerdings nicht annähernd befriedigt, und wir haben vor kurzem allgemeine Reihenimpfungen gegen Pocken angefangen, die innerhalb eines Jahres, wie wir hoffen, die ganze Bevölkerung der befreiten 'Gebiete immunisieren werden. Das ist ein recht ehrgeiziges Vorhaben und in vielen schon unabhängigen Ländern noch nicht erreicht, aber wir trauen es uns als praktisch möglich zu. Die Hauptschwierigkeit beim Durchführen solcher Reihenimpfungen ist in den meisten Teilen Afrikas eigentlich, daß

aus Mangel an Gesundheitserziehung die Bevölkerung mit den Impf-Teams nicht voll kooperiert und diese bis in entlegenste Gegenden oder gar an jedes einzelne Haus vordringen müssen. Da unsere Leute durch den Streß des Krieges beweglicher geworden sind, scheint uns diese Schwierigkeit großenteils zu überwinden zu sein ..,

Nun zu einem Projekt auf einem anderen Arbeitsgebiej r Gesundheitswesen.

In Mrwara, einer großen Stadt in Süd-Tauzania, steht nun unser Krankenhaus. Ende 1967 wurde mit dem Bauen begonnen, und vor Ende dieses Jahres wird das Hauptgebäude des Krankenhauses mit 75 Betten zur Belegurig bereit sein .., Die Fertigstellung des Krankenhauses wird das konkrete Ergebnis unserer Anstrengungen zugunsren der Gesundheit unseres Volkes sein. Die portugiesischen Kolonialisten haben schlimm versäumt, unserem Volk Gesundheitsdienste zukommen zu lassen, nicht einmal die Behandlung normaler Krankheiten. Infolgedessen besteht ein Überhang von Krankheiten, die der Behandlung bedürfen, wie man mit auch nur ein wenig Verständnis einsehen kann: Lepra, Himbeerseuche, Tumore, Trachom, Schlafkrankheit, um nur wenige zu nennen ...

Daher wird das Krankenhaus nicht nur als Ort der Heilung dienen, sondern auch als Schulungszentrum für Arzthelfer ." Nach Abschluß des Kurses können die Arzthelfer für eine Medizinstation verantwortlich oder in einem Krankenhaus im Landesinnern stationiert oder auch in einer der Schulen tätig sein, in der viele Kinder zusammenkommen. Dieses paramedizinische Personal muß nicht nur Kriegsfolgen-Fälle behandeln, sondern, wie schon erwähnt, parasitische und infektiöse Krankheiten, die die Energie, wenn nicht das Leben unseres Volkes aussaugen. Die Kolonialregierung, die an der Gesundheit unseres Volkes nie Interesse hatte, war noch weniger daran interessiert, uns als Fachkräfte dafür auszubilden oder anzulernen. In unserem Land praktiziert kein einziger afrikanischer Arzt, und wie knapp für das Land als ganzes gerechnet afrikanische Schwestern sind, ist erschütternd. So fiel uns die Verantwortung zu, die Zahl der medizinisch geschulten Kräfte so schnell wie möglich zu verrnehren.«

2. Das Mozambique-Institut in Dar-es-Salaam.

Der ökumenische Rat der Kirchen hat aus seinem Sonderfonds 15000 Dollar für das Institut Mozambique in Dar-es-Salaam (Tanzania) zur Verfügung gestellt. Dazu folgende Informationen aus dem "Profil" des ökumenischen Rates:

»... 1962, nach der Gründung von FRELIMO, als das Ehepaar *Mondlane* wußte, daß sie in Tanganyika (jetzt Tanzania) wohnen würden, stellte *[anet Mondlane* einen Antrag an die Ford Foundation in New York, den Bau eines Schülerheims zu finanzieren, in dem junge mozambikanisdie Flüchtlinge in Dar-es-Salaam wohnen könnten, während sie die höheren Schulen Olm Ort besuchten. Die Ford Poundarien entsprach dem Antrag und gewährte dazu noch einen Fonds, der für die laufenden Kosten des ersten Jahres reichte. Es wurde ein solides Gebäude mit Platz für 50 Studenten. Doch sofort tauchten Probleme auf ..., für die es offenbar nur eine Lösung gab: eine eigene Oberschule nach mozarnbikanisdiem Curriculum mit Portugiesisch als Unterrich\ssprache und Englisch als Lehrfach. Es kostete uns viel Mühe, die Oberschule aufzubauen; jedes Jahr kam ein neues Klassenniveau hinzu, bis letztes Jahr das neunte Schuljahr begonnen wurde. Unsere Lehrer sind in der Mehrzahl Emigranten mit Fadiausbildung; sie kommen aus der ganzen Welt - Schweden, Inder, Amerikaner, Engländer, Tschechen, Deutsche, weiße Mozambikaner, und natürlich schwarze Mozarnbikaner. Aufgabe der Lehrer an der Oberschule war nicht nur zu lehren, sondern mitzuhelfen bei der Neuentwicklung eines ganzen Oberschul- und Grundschul-Curriculums zum Gebrauch in Schulen für Flüchtlinge und im Freien Mozambique, wo jetzt 20000 Kinder in der Grundschule sind. Wir kamen nicht umhin, überhaupt das ganze Erziehungssystem neu zu machen; denn unsere Kinder hat man nie etwas über ihr eigenes Land oder über Afrika gelehrt - nur über Portugal. Wir nutzten jede uns offenstehende Hilfe und haben auf diese Weise ein Schulprogramm entwickelt, das internationalen Ansprüchen genügt und zugleich die Bedürfnisse eines Kindes befriedigt, das in einem Befreiungskampf auf-

wächst, dessen Ziel der Aufbau einer freien Nation ist, in der es selbst Regierungsverantwortung übernehmen wird ...

Als die Bedürfnisse der Flüchtlinge stiegen und die befreiten Zonen sich stabilisierten und aufblühten, bat uns die Befreiungsfront um Hilfe beim Aufstellen von Lehrprogrammen für Verwaltungspersonal, Grundschullehrer, Schwestern, von beschleunigten Grundschulkursen für künftige Hilfskräfte in Genossenschaften, ländlichen Gewerbebetrieben usw. Das Mozambique-Institut half beim Bau unseres ersten Krankenhauses mit Schwesternschule in Mtwara in Tanzania.

Letztes Jahr begann das Institut damit, Hilfe im Bereich der Sozialfürsorge zu leisten - Versehrte, Vertriebene und Waisen. In jeder Gesellschaft gibt es Krüppel, aber in Kriegszeiten, wie jetzt in Mozambique, finden sich viele Männer, Frauen und Kinder außerstande, die normale Arbeit zu tun, die sie tun würden, wenn ihre Körper heil wären. Und die Vertriebenen - Menschen und Familien, die vor dem rücksichtslosen Verbrennen ihrer Dörfer durch die portugiesische Kolonialarmee fliehen und sich neu in Landstrichen unter anderen Dörfern, die gleichfalls neu sind, ansiedeln mußten. Die Waisen? Das sind die verlorenen Kinder, für die, weil sie krank sind oder unter akuter Fehlernährung leiden, besonders gesorgt werden muß, bis wir sie wieder gesund und stark machen können und dann vielleicht eine Familie finden, zu der sie gehören dürfen.

Nächstes Jahr wird auf dem Gelände des Mozambique-Insrituts in Dar-es-Salaam ein Verlagshaus entstehen, das für unsere Schulen alle Schulbücher druckt ...

Auf den vorhergehenden Seiten haben wir die Arbeit umrissen, von der das Mozambique-Institut in Anspruch genommen wird. Das Institut hat sich seit jenen frühen Tagen von 1963, als sein Zweck nur die Oberschulbildung war, außerordentlich verändert. Das Institut hat seine Kraft eingesetzt, den sich entwickelnden Bedürfnissen des mozambikanischen Volkes zu dienen, indem wir uns zu der Freiheit vorkämpfen, die zu Recht die unsrige ist. Um die Funktion des Instituts präzise zu bestimmen: es ist eine Institution für Finanzierungs- und technische Hilfe für die schulischen, kulturellen, medizinischen und sozialen Dienstleistungen des mozambikanischen Volkes. Das Mozambique-Institut arbeitet eng zusammen mit der Abteilung für Erziehung und nationale Kultur, dem Direktorium der Gesundheitsdienste, dem Wohlfahrtsamt, der Informationsabteilung und der Frauensektion der Befreiungsbewegung von Mozambique.

Juristisch ist das Institut ein unter tanzanianischem Recht eingetragener Verein und als solcher getrennt von der Befreiungsfront Mozambique, die ebenfalls in Tanzania als Verein eingetragen ist. Das Institut hat einen eigenen Treuhänderausschuß, der den Hoffnungen und Plänen der Befreiungsfront für die Entwicklung unseres Volkes zugestimmt hat. Manche haben gefragt, warum das Institut in gewisser Weise von der Befreiungsfront abgesetzt ist, wenn doch seine ganze Arbeit in ihr stattfindet, ihren Prinzipien folgt, in ihre Struktur integriert ist. Die Gründe sind deutlich:

Die Befreiungsfront Mozambique hat zwei Ziele: den Befreiungskrieg gegen den portugiesischen Kolonialismus zu Ende zu führen, so daß unser Volk eines Tages von der verwünschten Kolonialherrschaft frei sein wird; und das Land wirtschaftlich und sozial zu einer Nation zu entwickeln, die unter den Nationen der Welt ihren Platz einnehmen kann. Es gibt viele Organisationen und Regierungen, die mit beiden Zielen übereinstimmen und uns bei beiden Aufgaben unterstützen. Es gibt aber auch viele Organisationen, die das Recht des Menschen, um Unabhängigkeit zu kämpfen, bejahen, es aber aus politischen oder taktischen Erwägungen für bedenklich halten, direkt kriegerische Bemühungen zu unterstützen. Sie sind an dem Fortschritt unseres Volkes ernstlich interessiert, genau wie an der Entwicklung anderer Nationen der Welt. Das Institut bietet mit seiner Arbeit in Gesundheitswesen, Erziehung und Wohlfahrt einen Weg, auf dem man die Entwicklungsprogramme der Befreiungsbewegung unterstützen kann und dabei volle Sicherheit hat, daß die so zweckgebundenen Gelder nicht auf das militärische Gebiet abgezweigt werden. Die Geschäftsbücher des Instituts werden jedes Jahr geprüft, die Spender haben das Recht zu verlangen, daß über ihre für Hilfszwecke bestimmten Schenkungen und Zuschüsse dabei Rechenschaft abge-

legt und der Bericht darüber ihnen ausgehändigt wird. In dem Maße, in dem die Befreiungsfront das Vertrauen der Welt als die faktische Regierung des mozambikanischen Volkes gewinnt, wird die Notwendigkeit für das Mozambique-Institut schließlich verschwinden. Bis dahin wird das Institut weiter neben der Befreiungsfront die täglichen Zukunftsaufgaben zugunsten von Gesundheit und Wohlstand einer neuen Nation erfüllen.«

Diskussionsbeiträge zum Thema: Gewalt und Macht

Vorbemerkung des Schrifileiters: Auf der Tagung der Societas Ethica in Hofgeismar im September 1970 wurden die Referate von *J. de Graaf* und *A. M. Thunberg* (hier in diesem Heft der ZEE S. 129 ff. und S. 141 ff.) zunächst in kleinen Gruppen diskuiert, die nach der jeweils vorherrschenden ökumenischen Sprache zusammengesetzt waren (englisch, französisch, deutsch). Auf Beschluß der Herausgeberkonferenz der ZEE und im Einverständnis mit den Teilnehmern der Tagung werden einige schriftlich erarbeitete Anfragen dieser Gruppen an die Referenten hier im Auszug veröffentlicht. Vielleicht sind sie als Anregungen für weitere Diskussionen (zum Beispiel in Seminaren) nützlich. *W. Sch.*

I. Anfragen an das Referat von J. de Graaf

1. Müßte man nicht zwei Begriffe von Rechtfertigung unterscheiden: absolute Rechtfertigung ist das Gerechtwerden des Menschen vor Gott - von dem ist hier nicht die Rede-;

dann die relative Rechtfertigung, das heißt die vernünftige Begründung einer Handlung in einer gegebenen Lage für das Gewissen eines Menschen? - Von der allein wäre also hier die Rede.

2. Wenn der Gebrauch von Gewalt als immer verwerflich angesehen wird, geschieht das: a) weil dieser in jeder Lage immer unvernünftig wäre? b) oder weil er nach einem absoluten Maßstab immer verwerflich wäre?

3. Ist die Integrität des einzelnen Menschen höchster und absoluter Maßstab? Wenn ja, wäre Zwang doch gerechtfertigt, wenn er den Willen des anderen Menschen nicht zerstört, sondern nur herausfordert. Aber was heißt das praktisch?

4. Zwang sei gerechtfertigt im Bereich der Erziehung, da er nicht den Willen des anderen verletzen, sondern ihn hervorrufen will, hieß es im Referat. Erzieher und Zöglinge haben im Idealfall ein gemeinsames Beziehungs-System, so daß Zwang nicht als Gewalt empfunden wird.

a) Diese Voraussetzungen wurden von einigen schon im Bereich der Erziehung in Frage gestellt (antiautoritäre Erziehung!).

b) Der übergang von dieser Rechtfertigung des Zwanges zur Rechtfertigung von Gewalt im politischen Bereich scheint fließend zu sein: Was den einen als Erziehung von versklavten Volksrnassen zum Bewußtwerden ihrer Lage erscheint (daher gerechttrtigte Gewalt), erscheint anderen - im Sinne des Referates - als nicht zu rechtfertigende Gewalt.

5. Welchen Stellenwert hat »Kalkulabilität« in der Beurteilung von Gewalt? Es geht vor allem um sinnvolle Kalkulationen für die Zukunft.

6. Die formalen Kriterien am Eingang des Referates (Gewalt als Verletzung der Integrität des Menschen) scheinen, wenn man sie auf konkrete Situationen anwenden will, der Relativierung von Gewalt (smehr oder weniger Gewalt«) nicht zu entgehen.

7. Sind ethische Situationen denkbar, in denen man mit *gutem* Gewissen Gewalt anwenden kann?

8. »Gewalt ist inkarnierte Ungeduld- (Referat). Frage: Kann jeder es sich leisten, unbegrenzt Geduld zu haben? Gibt es eine sittlich-gerechtfertigte Ungeduld?

9. Die Folgen von Gewalt sind unvorausberechenbar und entziehen sich der Kontrolle (Referat). Auch die Folgen *gewaltlosen* Handelns werden von den Handelnden nicht beherrscht.

10. Wir vermissen einen Hinweis auf die Bedeutung moderner Forschungen zur menschlichen Aggression (z. B. *K. Lorenz)*. Es ist Aufgabe der Ethik, die Frage des Verhältnisses von Triebstrukturen des Menschen und ethischen Entscheidungen erneut zu durchdenken.

11. *De Graaf* hat die Paradoxa, wie sie angesichts der SALT-Verhandlungen und dergleichen bestehen, schlagend dargestellt. Hier muß aber die Ethik weitergehen. Sie muß zeigen, wie die aus Hoffnung lebende Rationalität Strukturen entwirft, durch welche die erwähnten Paradoxa überwunden werden können. Nur dann kann der Schluß des Vortrags (Gott tot - Tod Gott - Gott lebt - Tod tOt) überzeugen. Dieses Theologoumenon hätte im Vortrag mehr zum Tragen kommen sollen.

12. Die von de Graaf vorgetragene Forderung erscheint uns als zu einfach, sie berücksichtigt zu wenig die strukturelle Komplexität der Gesellschaft (auch theologisch gesehen, nicht nur soziologisch!): aus dem Protest der Ethik gegen Gewalt muß der Entwurf einer die *Freiheit* sichernden Struktur hervorgehen.

13. Ter Schegget (Konferenzteilnehmer, vgl. oben S. 138, Anm. 7) erläutert seine Kritik-der-Kritik: Gewalt ist accidens, nicht integrierender Aspekt der Revolution. – b) Die Nur-Ablehnung der Gewalt kann zur Blockade von Lösungen werden (wie die Gewalt auch). – e) Die Tatsache, daß hinter revolutionärer Aktion auch eine Ideologie steht, läßt Revolution als durchaus teilweise harrtierbar erscheinen; der Vorwurf der Nur-Abenteuerlidikeir trifft die Revolution nicht mehr als andere historische Phänomene.

14. Wir melden die Frage nach der hinter de Graafs Position stehenden Anthropologie an. Dem Leiden unter Gewalt und an Gewalt könnte eine positivere Bedeutung zukommen.

II. Anfragen an das Referat von A. M. Thunberg

1. Wäre der Grundbegriff nicht eher die *Autorität* als die Begriffe Macht, Zwang, Gewalt? Autorität enthält nämlich ethische Werte. - Das unlösbare Problem wäre dann, wie Autorität mit Gewalt verbinden? Wäre nicht Autorität ohne Gewalt reine Utopie? Befestigt immer Verzicht auf Gewalt die Autorität?

2. Inwiefern konnte das Okonomische heute in einer Analyse der Macht ausgeschaltet werden? (Z. B. in den unterentwickelten Ländern, wie kann Verteilung der Macht zu einer Besserung führen?)

3. In den reichen Ländern können wir voraussehen, daß ein Klassenkampf entstehen wird zwischen der Minorität der Technokraten und der breiten Masse, die sich leiten lassen muß.

4. Inwieweit ist *H. Ahrendts* Unterscheidung eine hilfreiche Ergänzung des Referates: *Macht* muß *legitimiert* werden - *Gewalt* bedarf der *Rechtfertigung* (vor allem im Blick auf die Zukunft)?

5. »Der Konflikt«: Grob gezeichnet sind zwei Ansichten vom Konflikt festzustellen:

a) Funktionalistische: Konflikt erscheint als Störung der Gesellschaft und ist nach Möglichkeit zu vermeiden. Positive Resultate sind von einem gesellschaftlichen Konflikt nicht zu erwarten.

b) Sogenannte integralistische Ansicht: Konflikt ist mit der Tatsache der Gesellschaft gegeben. Die Gesellschaft entwickelt einen Mechanismus der Kontrolle und Kanalisierung.

Je nachdem, welche Ansicht im Vordergrund steht, wird auch die Gewalt verschieden zu werten sein, wird auch die Rolle der Macht verschieden verstanden.

Fragen: 1. Welche Konflikt-Theorie vertritt die Referentin? 2. Wie sieht sie den Zusammenhang: Konflikt-Theorie und Würdigung der Gewalt?

6. »Der Staate: a) Die Gruppe kritisiert, daß der Staat zu positiv-funktionalistisch (eventuell sogar: technokratisch) gesehen wird.

b) Als gesellschaftliche Sadi-Organisarion soll der Staat 1. demokratisch sein - durchsichtig, der öffentlichen Kontrolle unterstehen etc.; 2. funktionsspezifisch die Demokratisierung aller Bereiche der Gesellschaft ermöglichen - anstreben – rechtlich anordnen. - Hier kommt die u. E. gerade in der theoretischen Betrachtung unerläßliche Frage des Rechts zum Zuge.

Fragen: 1. Sieht die Referentin eine Staatscheorie, in welcher einerseits das Gewaltmonopol des Staates deutlich wird, andererseits aber

die gesellschaftliche Demokratisierung erreicht/geordnet werden kann? 2. Wie stellt sich die Referentin zum Problem der Information? Die Gruppe sieht die Verfügung über Informationsmittel als zentrales Problem der Demokratie an.

7. »Der ökonomische Faktor«: a) Die Gruppe sieht die Wirtschaft als einen gerade auch für das Problem der Gewalt zentralen gesellschaftlichen Bereich an.

b) Ebenso wird gerade in der Wirtschaft die Demokratisierung entscheidend sein im Hinblick auf offene Strukturen, Machtverteilung, Neuverteilung der Macht etc.

Fragen: 1. Wie stellt sich die Referentin zu der unter uns geäußerten Ansicht, die wirtschaftliche Gewaltausübung sei primär, die vom Staat geübte Gewalt sei sekundär, im Sinne einer Stützung der wirtschaftlichen Strukturen? 2. Welche Rolle wird - ethisch gesehen - das Argument der wirtschaftlichen Schädlichkeit revolutionärer Gewaltanwendung spielen können?

Christliche Gemeinsamkeit im Durchschnitt

Von

TRUTZ RENDTORFF

Die Stellungnahme »Zur öffentlichen Diskussion über die Reform des Eherechtes und des Strafrechtes«, die der Vorsitzende des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof Dietzfelbinger, zusammen mit dem Vorsitzenden der Katholischen Bischofskonferenz der öffentlichkeit vorgelegt hat[1], hat ein lebhaftes Echo hervorgerufen und ist auf scharfe Kritik gestoßent. In der Tat ist den Kirchenführern mit dieser Stellungnahme eine überraschung gelungen. Ohne Beteiligung der Kommissionen, die sich die Evangelische Kirche in Deutschland in den letzten Jahrzehnten für solche Zwecke geschaffen hat, aber auch ohne nähere Beteiligung des Rates der EKiD ist ein Text vorgelegt worden, der angeblich zeigt, »wie weitgehend gerade im Grundsätzlichen die übereinstimmung im Urteil und in der Sorge unter den Christen ist«. Auf welchem Wege allerdings der Vorsitzende des Rates und der Vorsitzende der Bischofskonferenz eine so allgemeine und weitreichenIe übereinstimmung ermittelt haben, bleibt um so geheimnisvoller, wenn man die sonstige Vorsicht in Rechnung stellt, die gerade diese Kirchenführer gegenüber konfessionsübergreifenden Gemeinsamkeiten, wie sie von anderer Seite behauptet werden, walten lassen. Zur Erklärung dieser Gemeinsamkeit verdient die entwaffnende Naivität, mit der einer der Autoren dieser Stellungnahme, Oberkirchenrat Erwin Wilkens, deren Intention formuliert hat, ausdrücklich festgehalten zu werden: "Es sollte dargelegt werden, an welchen wichtigen Punkten die nach Auffassung der Verfasser *durchschnittliche Auffassung der Kirchen* von der anderer Gruppen und Gremien abweicht« (in: Evangelische Kommentare Nr, 2, 1971, S. 97). Offenbar ist es diese mysteriöse "durchschnittliche Auffassung der Kirchen«, die die Basis abgibt, "zur grundsätzlichen Frage nach dem Gesetz des Staates und der sittlichen Ordnung eine gemeinsame christliche Aussage zu formulieren«, wie es im bischöflichen Vorwort heißt. Die Tatsache, daß höchste Kirchenführer der Offentlichkeit eine Stellungnahme vorlegen, die nicht auf dem ge-

1. Das Gesetz des Staates und die sireliehe Ordnung. Mit einem Vorwort, herausgegeben von]ulius Kardinal Döpfner und Landesbischof D. Hermann Dietzfe1binger. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, Paulinus-Verlag, Trier 1970, 30 S.
2. Das Gesetz der Moral und die staatliche Ordnung. Gegendenkschrift zur »gemeinsamen diristliehen Aussage« von]uHus Kardinal Döpfner, Landesbischof D. Hermann Dietzfe1binger und deren Autorenkollektiv. Mit Beiträgen Von Dr. Klaus Lefringhausen, Dr. Horst Zilleßen, Dr. Helmut Simon, Dr, Arnim Volkmar Bauer, Dr, Traugott Wulfhorst, Dr. Martin Goldstein und Dr, Siegfried Meurer. Im Anhang eine Dokumentation.]ugenddienst-Verlag, Wuppertal1971, 122 S.

ordneten Wege ihrer Kommissionen und ihrer eigenen verfassungsmäßigen Organe zustande gekommen ist, läßt nur den Schluß zu, daß die Kompetenz zu grundsätzlicher Äußerung, die zugleich das allgemeine christliche Bewußtsein artikuliert, in das Belieben einer politischen Entscheidung gestellt ist. Denn um einen sehr massiven politischen Schritt handelt es sich bei dieser Publikation ohne jede Frage. Aus dieser Stellungnahme spricht die Sorge, die offiziellen Ratgeber der Kirchen, ihre Kommissionen und Beschlußgremien würden nidir mit der deutlidien Schärfe und politisch gezielten Polemik ihre Stimme erheben, wie sie in der gegenwärtigen politischen Konstellation vonnöten sei. Die bewundernswerte Sicherheit, mit der in dieser Schrift der Anspruch erhoben wird, »das Grundverhältnis von sittlicher Ordnung und staatlichem Gesetz« auf wenigen Seiten zu behandeln, ist wohl nur damit zu erklären, daß die sechs Verfasser ihre Meinung als Durchsdmittswert der kirchlichen Auffassung ansehen. Man sieht, wie schnell die Probleme des innerkirchlichen und des zwischenkirchlichen Konsensus gelöst werden können, wenn nur der nötige politische Wille dazu vorhanden ist. Was das aber wohl sei, eine »durdisdmittlidie Auffassung der Kirdien«, das fragt sich der interessierte diristliehe Zeitgenosse und wird in den Zweifel gestürzt, ob er über oder unter dem Durchschnitt liege, wenn er an dieser Stellungnahme Kritik übt, ob dagegen diejenigen, die ihr beipflichten, durchschnittliche Christen sind! Da sowohl die Stellungnahme selbst wie auch die inzwischen erfolgten Erläuterungen durch die Autoren und die Herausgeber bekunden, daß mit dieser Stellungnahme den Äußerungen der offiziellen kirchlichen Kommissionen und Beschlußgremien nicht vorgegriffen werden soll, kann in der Tat die politische Absicht dieser Stellungnahme nur darin liegen, einen allgemeinen Eindruck zu erzielen. Die grundsätzliche und die durchschnittliche Auffassung sind identisch hinsichtlich der politisehen Funktion, die soldie Stellungnahme in der gegenwärtigen Erörterung der Strafrechtsreform ziemlich eindeutig einnimmt. Die Kritik hat diesen Sachverhalt auch sofort herausgestellt.

Auf den zweieinhalb Seiten, die das selbstgewählte Thema dieser Stellungnahme unter der überschrift »Das Verhältnis von Recht, Moral und Erhik« behandeln, sind es zwei Sätze, mit denen die grundsatzliehe Klärung unternommen wird: »Fiir die Ordnung von Reche und Gesellschaft gibt es sittliche Wertvorstellungen, die von allgemeiner Gültigkeit sind« (S. 12). »Jede Rechtsordnung stellt eine geschiehrlich geprägte Ordnung dar. Für unsere Ordnung ist anzuerkennen, daß sie von dirisrlichen Überzeugungen geprägt wurde und geprägt wird, auch wenn dies vielen nicht mehr bewußt zu sein scheint- (S. 13). Diese beiden Sätze enthalten eine ziemlich präzise Problemanzeige, die genau diejenigen Gründe benennt, die es unmöglich machen sollten, in dieser Form, wie es geschehen ist, eine so einseitige Gemeinsamkeit im Grundsätzlichen zu behaupten. Denn auf welche Weise und auf welchen Wegen unsere gegenwärtige Rechtsordnung von diristliehen Überzeugungen geprägt *wird,* dies als eine Aufgabe erkannt zu haben, die sidi nicht durch die Berufung auf selbstverstandliehe Herkunftsorientierungen erledigt, sondern intensiver und verantwortlicher Arbeit bedarf, das ist genau der Gewinn, den die EKiD in den letzten beiden Jahrzehnten mit dem differenzierten Instrumentarium ihrer Beratungsinstitutionen erzielt hat. Im Verhältnis zu den Denkschriften, die auf diese Weise zustande gekommen sind, bleibt diese Stellungnahme weit unter dem Niveau der in der Kirche selbst geltenden Maßstäbe. Sie streift damit an die Grenze der Verantwortungslosigkeit. Man kann deshalb nur hoffen, daß sie möglichst bald vergessen wird.

Es sollte kein Zweifel daran bestehen, daß die sittliche und moralische Struktur unserer Gesellschaft, wie sie in grundlegenden Gesetzesreformen thematisch wird, einer ernsthaften religiösen Deutung bedarf. Es kann auch nicht bezweifelt werden, daß die Kirchen die primäre Verantwortung für solche'Deutung haben. Aber die Wirklimkeit der Kirdien in unserer Welt sollte ebenso zweifellos zu der Einsicht veranlassen, daß der Reformwille, auch in bestimmten dezidierten Ausprägungen, genauso Ausdruck gemeinsamer christlicher Auffassung ist wie die Sorge gegenüber solchen Reformen, zu deren dezidiertem und einseitigem Sprecher

sich diese Stellungnahme gemacht hat. Die Stellungnahme provoziert ausdrücklich Grenzziehungen im Zusammenhang einer gemeinsamen Aufgabe unserer Gesellschaft und wird darum der Wirklichkeit der Kirche und dem Bewußtsein derer, die in ihr leben, nicht gerecht. Gemeinsamkeit im Grundsätzlichen, die nicht zum produktiven Umgang mit den Reformproblemen der gegenwärtigen Gesellschaft anleitet, Produktivität und Initiative vielmehr denjenigen überläßt, von denen sie sich abgrenzt, um desto deutlicher warnen zu können, ist so abstrakt und tot, wie es ein Durchschnittswert nun einmal ist.

Das erfreuliche Ergebnis der Publikation dieser Stellungnahme ist es allerdings, daß das öffentliche christliche und kirchliche Bewußtsein solche kirchlichen Äußerungen nicht mehr einfach akzeptiert, sondern als das nimmt, was sie sind, eine durchschnittliche Meinung.

Prof. Dr. T. Rendtorff

8 München 71, Linastraße 3

Zur Studie »Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung« - zwei zusätzliche Stellungnahmen

1. Offener Brief an den Vorsitzenden des Rates der EKD, Herrn Landesbischof D. *Hermann Dietzfelbinger*

Betriffl: »Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung.«

Mit Erstaunen haben wir die Stellungnahme des evangelisch-katholischen Autorenkreises zum Gesetz des Staates und der sittlichen Ordnung zur Kenntnis genommen, eine Stellungnahme, der Sie durch Ihr Vorwort offiziösen Charakter verleihen.

Mit Verwunderung lesen wir, daß die obengenannte Stellungnahme von Ihnen als Erweis einer weitgehenden übereinstimmung »im Grundsätzlichen« - in Urteil und Sorge - unter den Christen betrachtet wird.

Mit Befremden nehmen wir wahr, daß das Vorwort für die Stellungnahme implizit den Anspruch erhebt, eine Stellungnahme der Christen zum Ehescheidungsrecht, zur Pornographie und zum Schwangerschaftsabbruchzu sein.

Mit Nachdruck stellen wir demgegenüber als Christen fest, daß wir diesem Warnruf an die gesetzgebenden Organe unseres Staates unsere Stimme nicht zu leihen vermögen, daß wir dem Urteil, das die Stellungnahme fällt, nicht zustimmen können, daß die Sorge, die uns bewegt, nicht die Sorge dieser Schrift, vielmehr die Sorge über diese Schrift ist, und daß die behauptete übereinstimmung sich mithin als Fiktion erweist.

Wir sind der Ansicht, daß diese Stellungnahme - was die Form angeht - sich stellenweise im Ton vergriff, und - was den Inhalt anbelangt - sachlich und theologisch Töne zum Erklingen bringt, die bedenklich stimmen.

Wenn man dem Staat »schwächliche Duldung« angeblichen Unrechts (5. 25) und der Rechtsprechung »nachlässige Handhabung« gegebenen Rechtes zum Vorwurf macht (5. 26),

wenn man eine Gruppe von Juristen mit dem Titel ,.Außenseiter« belegt (S. 15), einer anderen Gruppe »Lebensfremdheit« (S. 22) bescheinigt, denen, die sich auf Erfahrungen in einem Nachbarland berufen, unseriöse Diskussion vorwirft (5. 24) und bei anderen weltanschauliche Enge und Einseitigkeit zu entdecken vermeint (5.10),

wenn man gesellschaftlichen Frieden beschwört (5. 15), das Menetekel der Selbstzerstörung des Staates und der Gesellschaft an die Wand malt und mit Wendungen wie ,.Automatisierung« (des Scheidungsvorgangs) und »unkritische Wissensdtaftsgläubigkeit« (5. 14 und 24) Aversionen weckt,

dann verbinden sich diese Töne zu einer Melodie, die man in der seriösen Diskussion der EKD-Denschriften bisher nicht zu Gehör bekam und deren Instrumentalbegleitung gewissen Häusern der Boulevardpresse entliehen scheint.

Aber auch sachlich erscheint uns diese Stellungnahme als Rückschritt gegenüber einer EKD-Denkschrifl: wie der »Zur Reform des Ehescheidungsrechts« . aus dem Jahre 1969. Während dort – mag man nun mit den Konsequenzen einverstanden sein oder nicht - abgewogen wird, wird hier verworfen; während man dort argumentiert, wird hier dogmatisiert.

Wie groß der Unterschied zwischen den beiden Schrifl:en ist, das zeigen einige Beispiele:

1. Die Denkschrift von 1969 wurde von einer Gruppe kompetenter Fachleute verfaßt, die als Mitglieder der Familienkommission der EKD offiziell von der Synode dazu beauftragt waren. Trotz solcher offiziellen Beauftragung haben sie ihre Denkschrift mit der Bemerkung eröffnet, daß es hier »nicht um eine Stellungnahme mit dem Anspruch kirchlicher Lehrautoritär« gehe, sondern um einen Beitrag, der »an die vernünfl:ige Einsicht« appelliere. Eine derartig vorsichtige Formulierung fehlt in der ausgesprochen bestimmt, wissend und lehramtlich formulierten neuen Schrift ganz, obwohl es sich diesmal nicht um einen offiziell von der Synode beauftragten Verfasserkreis handelt.

2. Gegenüber den früheren, an »vernünfl:ige Einsidit« appellierenden Denkschrifl:en ist in der neuen Schrift die ganz offen ausgesprochene Drohung mit der Macht der Kirche unerhört. Denn daß die evangelische Kirche sich »genötigt« fühlen könnte, »ihr Verhältnis zur standesamtlichen Eheschließung '" neu zu bedenken« (5. 15), kann nur als Erpressung verstanden werden und bedeutet eine totale Verkennung des evangelischen Verständnisses von Ehe. Denn daß sich evangelische Grundsätze und Weisungen Jesu nicht einfach mit staatlichen Gesetzen durchsetzen lassen, sollte sich in der evangelischen Kirche herumgesprochen haben. Die Denkschrift von 1969 formuliert entsprechend: Jesu Scheidungsverbot »enthält keine Anweisung für die Rechtspraxis, sondern ein neues Ethos, das mit den Maßstäben gesetzlicher Erörterung und Entscheidung nicht faßbar ist« (5. 10). Offensichtlich nicht sehr tief beeindruckt von diesen evangelischen Einsichten, haben sich die Verfasser der neuen Schrifl: ihre Munition wieder aus der Waffen- und Rumpelkammer des mittelalterlichen Naturrechtsdenkens geholt.

3. Die Tendenz zu einem aus dem Mittelalter und päpstlichen Enzykliken bekannten Naturrechtsdenken zeigt sich schon in der Wortwahl: Die Schrift wird nicht müde, den Begriff der »sittlichen Ordnung« zu variieren: »sirrliche Wertvorstellungen von allgemeiner Gültigkeit« (Vorwort u. S. 12), »sittlidies Bewußtsein unseres Volkes- (5. 10), »sittlidie Wertordnung im Volke« (5. 12), »Krafl: zu sittlicher Entscheidung in einem Volke- (5. 14) usw. Wer auch nur ein wenig in der evangelischen Ethik bewandert ist, weiß, daß es kein Zufall ist, wenn derartige Begriffe in der Denkschrift von 1969 kein einziges Mal vorkommen. Dieser sprachliche Unterschied macht die große Kluft deutlich, die zwischen den beiden Schriften besteht. Während die Denkschrifl: von 1969 sich bemüht, das Problem der Ehescheidung von der konkreten Situation der Betroffenen her zu durchdenken. diese Situation im Lichte des Evangeliums zu sehen, und die Probleme deshalb in ihrer Vielfalt darstellt, muß die Kirche demgegenüber mit ihrer neuen Schrifl: den Eindruck erwecken, sie habe sich nun aus dem Kreis der Menschen entfernt, den Talar umgeworfen und die Kanzel bestiegen, um von dort oben abzukanzeln, was hier unten sich bewegt.

Die Beteuerung, sich nur an der allgemeinen Meinungsbildung beteiligen zu wollen, und das Bekenntnis zum Pluralismus erscheinen unglaubwürdig, wenn zugleich der Anspruch erhoben wird, daß die Prämissen dieser kirchlichen Stellungnahme sittliche Wertvorstellungen von allgemeinverbindlicher Gültigkeit sind, ein Anspruch, der um so unverständlicher erscheint, als er von Protestanten erhoben wird, die sich bisher auf Luthers Zwei-Reiche-Lehre zu berufen pflegten.

Wir bedauern, daß der erste Versuch einer öffentlichen Erklärung beider Kirchen dieses Ergebnis hatte. Wir alle, die wir die ökumenische Zusammenarbeit der Kirchen dringend wünschen, sind der Meinung: Diese ökumenische Arbeit ist nur möglich und sinnvoll in einem gemeinsamen Weg nach vorne, in die Zukunfl:, nicht aber in einem gemeinsamen Schritt zurück ins Mittelalter.

(Dieser Offene Brief hat bis Ende Februar etwa 250 Unterschrifl:en erhalten. Sein Initiator ist Dr. *K. H. Lütcke,* 7 Stuttgart 70, Kremler-

straße 55. Die Veröffentlichung in der ZEE geschieht mit seinem Einverständnis. W. *Sch.)*

2. In einem Kommunique der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) heißt es:

»Die Kirchenleitung begrüßte die Schrift -Das Gesetz und die sittliche Ordnung- als einen wichtigen kirchlichen Diskussionsbeitrag zur Reform des Eherechts und des Strafrechts. Es sei das Recht und die Pflicht der einzelnen Christen und verantwortlicher Kreise in der Kirche, sich zu gesellschaftlichen Vorgängen zu äußern. Gerade die Kirche habe nach den sittliehen Grundlagen zu fragen, auf denen die staatliche Gesetzgebung beruht. Der sich andeutende Trend auf einen ethischen Minimalismus hin trage große Gefahren für die Gesellschaft in sidi. Öffentlichkeit und Staat dürfen nicht der Diktatur ideologischer Minderheiten, die Fragen der Sittlichkeit relativieren, unterworfen werden. Speziell der Begriff -sozialsdiädlich- bedürfe einer eindeutigen Definition.«

Hannover, 6. Februar 1971

Buchbesprechungen - Buchhinweise

Rem/tarif, Trutz, und Arthur Rich (Hg.): Humane Gesellschaft. Beiträge zu ihrer sozialen Gestaltung. Hamburg: Furche Verlag, Zürich: Zwingli Verlag 1970.330 S.

Die »humane Gesellsdiafl« als Leitidee einer »progressiven« - das heißt gesellsdiaflspolirisch relevanten - Theologie und nicht nur der Sozialethik zu verstehen, ist einer der zentralen Diskussionspunkte in der ökumenischen Theologie. Mit der Sammlung von 20 Aufsätzen wollten die beiden Herausgeber zu dieser Diskussion einen Beitrag liefern, der zugleich *H.-V. Wendland* - einem der »Promotoren« der ökumenischen Sozialethik - als Festgabe zum 70. Geburtstag überreicht wurde.

Dabei ist es den Herausgebern gelungen, die ganze Breite der theologischen Diskussion – vom rein exegetischen bis zum wirtsdiaflspolieisdien Beitrag - in einem Band zu vereinigen. Zugleich ist damit auch der interdisziplinäre Charakter besonders der Sozialethik deutlich geworden. Ob jedoch mit der Frage nach der Ethik schon eine neue »Gemeinsamkeit in der sozialethischen Thematik« erreicht ist, bleibt dem Rezensenten auf dem Hintergrund der zerbrochenen Einheit der Theologie und der Desolarheit ihres Selbstverständnisses zumindest fragwürdig.

Mit sechs fremdsprachigen Beiträgen und den jeweils anderssprachigen Zusammenfassungen am Ende der Aufsätze ist der ökumenische Horizont der Diskussion gut abgesteckt worden. Die Breite der Beiträge spiegelt aber auch die Breite der theologischen Arbeit des »Gefeierten« direkt wider, wie sie sich in der Fortführung der Bibliographie H.-D. Wendlands von 1959 ab am Schluß des Bandes zeigt.

Der erste Beitrag - unter der Kapitelüberschrift »Zur Theologie des Humanum« - hat mit seiner allgemeinen Thematik »Das -Humanurn- als Leitbcgriff der Sozialethik« einleitende Funktion. *A. Rieh* geht dabei von der Tatsache aus, daß unsere Welt heute einer immer größer werdenden Vereinheitlichung zustrebt, woraus die Notwendigkeit erwächst, eine »gemeinsame Grundlage sozialethischer Entscheidungen für jeden Menschen- (14) zu schaffen, Diese Grundlage ist für ihn mit der Frage nach dem »Humanum«, nach dem, »was der Mensch in Wirklichkeit ist und sein soll« (15) gegeben. Die damit gestellte Frage nach einer Anthropologie ist aber nidu nur empirischen Methoden zugänglich, Die Voraussetzung für die theologische Frage nach dem »Humanum« ist die »christliche Verstehenstradition« (18), die ihre Basis im »Christenzeugnis in der Heiligen Schrift« (18) hat. Indem diese» Versteheristraditionen« gegen eine empirische Analyse abgesetzt werden, entzieht sie Rich aber einer notwendigen ideologiekritischen Betrachtung.

Auf Grund des Zeugnisses der Schrift fällt

die Humanität mit der Liebe im Sinne von Agape zusammen, deren Grundkriterien Sachlichkeit und Mitmenschlichkeit sind, die in den Rechts- und Machtstr'ukturen durch die Partizipation aller an allem zum Tragen kommen. Gegenüber säkularen Humanitätsbegriffen erweist das »Humanum aus Glauben« seine Spezifität in den genannten Kriterien (38). Der Konvergenzbereich zwischen den Humanitätsbegriffen liegt auf der Ebene der »mittleren Axiome-s. Das Problem des Richschen Ansatzes liegt in dem Umschlag bzw. der Verbindung von soziologischer Analyse und theologischer Reflexion. Solange diese Verbindung wissenschaftstheoretisch nicht abgeklärt ist, steht die theologische Aussage in der Gefahr, der Beliebigkeit anheimzufallen. Zum anderen ist die Abgrenzung der Humanitätsbegriffe gegeneinander fragwürdig, ja vielleimt erweist sich die durchgeführte Unterscheidung als rein sophistisch.

In dem einzigen exegetischen Beitrag geht *J. H. Elliott* von der These aus, daß Anthropologie und Christologie im Kerygma korrelieren (47). Dies untersucht er an den Menschensohnworten des Markusevangeliums und kommt zu dem Ergebnis, daß Jesus als Mensehensehn Gottessohn in Solidarität mit den Menschen ist (58).

Hat Ridi den Versuch unternommen, das »Humanum« zum Leirbegriff der Sozialethik zu machen, so stellt *W. Dantine* in seinem Beitrag »Humanität und Krearürlichkeit« die Frage, »ob der anthropologische Horizont der -Schöpfung- Ansätze für die Humanität anbietet« (62). Damit muß die alte Verbindung von Schöpfungslehre und »theologia naturalis« hinfällig werden. Die Vermittlung von Schöpfungslehre und Humanität geschieht durch den Begriff der »Kreatürlichkeit«, worunter Dantine das »Berufensein in den geschichtlichen Gesamtvollzug der Schöpfung« (69) versteht, das heißt der Gedanke der eschatologisch ersdilossenen Schöpfung kommt der Geschöpflichkeit als solcher zu. Der Mensch erhält somit eine große gesdiichtliche Verantwortung, die nicht nur humanitäre Gesinnung erzeugt, sondern die konkrete Gestaltung des Lebens erfordert. Indem Dantine den Samverhalt der Humanität in den theologischen Rahmen der Schöpfungslehre einordnet, muß er das »Humanum« in Beziehung setzen zu dem »geschichtlichen Gesamtvollzug der Schöpfung« und bleibt damit doch wieder innerhalb der alten Schöpfungslehre.

Chr. Walther, H. Ringeling und *T. Rendtorff* wenden sidi dem Theorie-Praxis-Problem zu, um die notwendigen Grundlagen für die Frage nach dem »Hurnanum« als theologische Kategorie zu legen.

Für *Chr. Walther* (»Die Welt des Menschen verantworten«) steht die Frage zur Diskussion, »unter welchen Bedingungen theologische Zielvorstellungen, .", praktisch intendierbar werden können« (76). Der Theologie weist er eine dreifache Aufgabe zu: 1. Von der zentralen Problemstellung der Frage nach der Wahrheit des Menschen und für den Menschen (80) muß sie nach ihrer Tradition fragen, wobei »die christliche Subjektivität gleichsam erst im geschichtliehen Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Sein einsehbar wird« (81); 2. Die Theologie muß eine »Prüfung der Kräfte der sozialempirischen Situation« (82) vornehmen; 3. Sie muß die Sinnfrage stellen. Um nun das Problem der praktischen Inrendierbarkeit begründeter Zielvorstellungen lösen zu können, muß die Theologie »eben auch die Realisierungsmöglichkeiten und Realisierungsfaktoren selber in den Umkreis ihrer Erwägungen mit einbeziehen. (87). Hierzu ist das Zusammenspiel der beiden ersten Aufgaben der Theologie notwendig, woraus dann die inhaltliche Explikation »der aus diesem Zusammenspiel gewonnenen Erkenntnisse an einem zur Entscheidung disponierenden Modell« (89) entstehen soll.

Ringeling geht in seinen Ausführungen zu dem Thema »Begriff und Bedeutung einer kritischen Religiosität« von dem Begriff der »privaten Religion« aus, wie er in der Aufklärung geprägt wurde. Dazu gehört, daß die Religion »an ihrem historischen Gegenstand blieb, nämlich die kritische Bindung an die öffentliche Religion niehr verleugnete, so daß sie die innere Seite einer – ... – distanzierten Kirchlichkeit darstellte- (93). Die gegenwärtige »distanzierte Kirdilidikeir« entsteht dadurch, daß die Kirche heute nicht mehr von der »Sorge des einzelnen um seine Identität«, was Ausdruck der »kritischen Religiosität« ist, entlastet. Diese wird dann zum »Pathos der radikalen Sorge um den

Menschen in der modernen Gesellschaft und so zum Grund für die enttäuschten Gebildeten unter den Christen, sich neu zu orientieren: im Niemandsland zwischen Kirche und Gesellschaft« (97). Damit die Kirche aber ihre Aufgabe als »fundierende Sprachhilfe für die zeitbedingte Aussage der Wahrheit« (99) wieder erhalten kann, muß sie sich auf ein Gesamtbewußtsein beziehen und zu einer metapolitischen Institution werden, das heißt, sie muß die »kritische Religiosität« als »distanzierte Kirchlichkeit« institutionalisieren und legitimieren.

In seinem Beitrag »Theologie oder Prophetie?« geht *Rendtorff* davon aus, daß das Selbstbewußtsein, das sich in der Fage nach dem »Humanum« ausspricht, ein politisches Selbstbewußtsein ist. Wird die Frage nach dem »Humanum« als theologische Frage verstanden, dann muß die politische Dimension mit in die überlegungen einbezogen werden. Rendtorff tut dies, indem er die gegenwärtige aktuelle ökumenische Diskussion in eine Problemgeschichte der neuzeitlichen Theologie einordnet. Dabei kommt er zu der Folgerung, daß » ... jeder theologische Entwurf des Glaubens und seiner Wahrheit ... zugleich auch immer eine Vorstellung seines Lebens, der Verfassung ..., in der sich dieser Glaube oder diese Wahrheit ausbilden sollen- (122), in sich trägt. Um die impliziten politischen Momente wahrnehmen zu können, muß die Theologie die von der Aufklärung gewonnene Unterscheidung von Kirche und Christentum aufnehmen und ihr Selbstverständnis in Richtung auf eine »Christentumswissenschaft« hin verändern (128). Nur so kann die Theologie die in ihrer Geschichte aufbewahrte Freiheit entfalten. »Irn 20. Jahrhundert ist die protestantische Theologie Ausdruck einer neuen Stufe des historischen Bewußtseins, das eine neue Gestalt des vom christlichen Glauben motivierten Freiheitsbewußtseins ist« (133). Damit muß die Theologie die Probleme der Welt als ihre eigenen begreifen.

Walther fordert das Zusammenspiel von Hermeneutik und Empirie für die Theologie: er übersieht dabei, daß dieses Zusammenspiel implizit immer schon vorhanden war, heute vielleicht aber erst bewußt reflektiert werden kann. Auch muß man fragen, ob die von ihm vorgenommene Zuweisung der Hermeneutik zur Tradition und der Empirie zur Gegenwart nicht ein Trugschluß ist. So aufschlußreich der Zusammenhang von »kritisdier Religiosität« und »disranzierter Kirchlichkeit« bei Ringeling ist, so wäre er doch durch die Bestimmung beider als soziale Phänomene über die bloße Forderung einer Liberalisierung der Theologie und der kirchlichen Strukturen hinausgekommen. Formal unverständlich bleibt bei Rendtorff, warum sein Beitrag unter der Kapitelüberschrift »Zur Kritik der Gesellschaft« steht, da er doch die wissenschaftstheoretische Vorarbeit für die Frage nach dem »Humanum« leistet. Inhaltlich wäre zu fragen, ob nicht dort über ihn hinaus zu gehen ist, wo er Theologie als »Christentumswissenschaft« bestimmt. Gerade wenn sich Theologie ihres politischen Inhaltes bewußt ist, wäre die Möglichkeit gegeben, Theologie im Rahmen eines religionssoziologischen Ansatzes zu betreiben.

Ein weiterer Beitrag stammt von *j. Bennett.* Er stellt den Konsens und Dissens zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Weltrat der Kirchen in einer Reihe politischer Fragen dar.

R. Mehl hat unter dem Titel »Inregration et Contestation- einen in seinem soziologischen Teil interessanten Aufsatz geschrieben. Mit Hilfe des genannten Begriffspaares will er unsere Gesellschaft durchsichtiger machen und gerade auch die studentische Protestbewegung als legitime Äußerung dieser Gesellschaft verstanden wissen. Unter Integration versteht er die Eingliederung von gesellschaftlichen (Rand)-Gruppen in das Ganze der Gesellschaft. Auf einer bestimmten Stufe der Integration entsteht dann notwendig die Kontestation, die radikale Infragestellung der Gesellschaft. Indem Mehl nun der Theologie die Aufgabe zuerkennt, im »Worte Gottes-e Analogien zur Erhellung unserer Gegenwart zu suchen, findet er beide - Integration und Korirestation – auch in der Bibel. Die eschatologische Sammlung des Gottesvolkes ist die Integration Gottes mit den Menschen und das Kreuz der Ort der Kontestation der Menschen gegen Gott. Beide Momente möchte er in einer Ethik verbunden wissen, zu der er Ansätze in der Ethik D. Bonhoeffers findet. Ähnlich wie bei Rich liegt auch hier das Problem im Übergang von soziologischer Ana-

lyse zu theologischer Reflexion. Erhält die Bibel nur Analogiecharakter, wird sie damit nicht zum beliebigen - das heißt bedeutungs- und gesdiichtslosen - Interprerament der jeweiligen Gegenwart?

Zwei Beiträge beschäftigen sich mit der Stellung des Christentums und seines Humanitätsgedankens in einer sozialistischen Gesellschaft. G. *Nagy* sieht in der Humanität die gemeinsame Handlungsgrundlage für Christen und Marxisten. Die diristliehe Kirche hat aber ihre Spezifika im Evangelium, dem Glauben und der Nädistenliebe. An Hand der Situation der CSSR zeigt *I. M. Lochman* die Möglichkeit eines gegenwärtigen Zusammengehens von Marxismus, der sich seiner humanitären Intention bewußt wird, von Liberalismus, der seine demokratisdie Tradition einbringt, und von Christentum, das die Perspektive der Hoffnung festhält, auf.

Wirtschaftsethische und wirtschsflspolitische Probleme handeln G. *Brakelmann, H. Weber* und *Th. Strohm* in ihren Beiträgen ab. Brakelmann zeigt an dem tschechoslowakischen Modell eines freiheitlichen, humanen Sozialismus einerseits den Zusammenhang von Okonomie und Gesellsdiaflspolitik und andererseits die Möglichkeit einer Synthese von Sozialismus und Demokratie auf. Weber geht am Beispiel der »konzerrierten Aktion« der Frage nach, ob eine »kritisdie Solidarität« in einer freien Wettbewerbswirrschafl möglich ist. Indem er unter Solidarität die »ständige Überwindung der ständig neu auftretenden Konflikte« (288) versteht, kann er seine Frage mit »Ja« beantworten. Das ethische Problem der Interessenorganisation steht im Mittelpunkt der Ausführungen von *Strobm.* An Hand einer Analyse der Auseinandersetzung zwischen Kapital und Arbeit seit dem Ersten Weltkrieg möchte er dem Wandel der organisierten Interessen der Sozialpartner nachgehen. Als sozialethisches Problem ergibt sich für ihn das Verhältnis von Wirtschaftssubjekt, Gruppenkollektiv und politischer Offentlimkeit, das im Sozialstaat mit dem Gleichheitsgrundsatz gelöst wird. In der »solidarisdien Kooperation und Mitverantwortung« im Rahmen einer»Weltfriedensordnung« liegt für ihn die sozialethische Leitlinie. Anders als Weber sieht Strohm zwar die Möglichkeit einer dialektisdi-materialistischen Betrachtung der Wirtschaft, bleibt aber letztlich mit Weber der bürgerlichen Nationalökonomie verhaftet.

»Die Revolte und das Lidit« heißt der Beitrag von *W.-D. Marsch,* der das Werk A. Camus' unter dem Gesichtspunkt behandelt, ob nicht in der nihilistischen Grundhaltung Camus' doch Momente christlicher Hoffnung enthalten sind. »Die griechische Einverständigkeit mit der Welt - ... - wird nadichrisrlich vermittelt mit der leidend zugrunde gehenden Gebärde der Revolte- (183). In dem Gedanken der »leidend revolutionierenden Liebe« geht Camus nach Marsch über seinen nihilistischen Standpunkt hinaus und eröffnet die stets auf dem Spiel stehende Hoffnung, daß»Jesu Kreuz, dieses Symbol der leidenden Liebe, sich um Gottes Willen -Iohnt-« (183). Marsch öffnet damit einen Bereich der Wirklimkeit - die dezidiert nichtdiristliehe Literatur - für die Theologie, der oft übersehen wird. Er beläßt aber Camus leider nicht in seiner nachchristlichen Position, sondern re-christanisiert ihn entgegen seinen eigenen Aussagen.

Die Unmenschlichkelten der Welt und deren sozialethische Bewältigung durch das Festhalten an der Unterscheidung von Schöpfung und Erlösung sind das Thema des Beitrages von *W. H. Lazareth.*

I. Asheim versucht in seinem Aufsatz den Gedanken der Humanität als religionspädagogisdies Problem aufzuzeigen. Die Aufgabe des Religionsunterrichtes sieht er einerseits darin, den jugendlichen die Welt nahezubringen, andererseits darin, jene Distanz zu wahren, »die sich ergibt, wenn die Gottesfrage das ihr gebührende vorrangige Gewicht behält« (245).

Der dritte Teil des Buches steht unter der Überschrift »Zur Humanität gesellsehaflspolitisehen Handelns«, In dem ersten Beitrag versucht O. *H. von der Gablentz* den Begriffen »Gemeinwohl« und »Staatsräson« für uns heute eine neue Bedeutung zu verleihen. Gemeinwohl ist dann ein Zustand, »in dem alle Kräfte des Gemeinwesens den für dauerhafte friedliche Entfaltung günstigen Gleichgewichtszustand erreichen« (261). Demgegenüber weist er der »Staatsräson« im Verhältnis der Nation zur »Weltpolitik« nur eine untergeordnete Bedeutung zu.

D. *Munby* will nachweisen, daß das Christentum schon immer von geschichtlichen Tatsachen abhängig war und daß die Sozialethik heute ohne die Berücksichtigung der quantitativen Analysen der Okonomie nicht arbeiten kann.

Die Schwierigkeiten, Grenzen und Fehler der kirchlichen Entwicklungshilfe analysiert *K. H. Pfeffer* in seinem Beitrag »Der ferne Nächste - die ökonomisch-soziale Entwicklung der armen Länder als ethische Aufgabe«, Er geht davon aus, daß die Staaten den Kirchen schon immer Grenzen in ihrer internationalen Arbeit gesetzt haben. Dies hat heute zur Folge, daß die Christenheit faktisch darauf drängt, »daß die Weltbankiers Kredite geben und daß die arrivierten Geschäftspartner ihre unerfahrenen oder schwachen Gegenüber nicht über Gebühr, sondern nur nach akzeptablen Usancen ausnutzen« (309). Die Ernsthaftigkeit der kirchlichen Arbeit wird sich erst dann erweisen, wenn die Kirchen sich gezwungen sehen, über die von den Staaten gesetzten Grenzen hinaus zu gehen. Pfeffer fragt aber auch, ob die Kirchen überhaupt genug Informationen haben, um die Wirkungen und Konsequenzen ihrer Arbeit abschätzen zu können, bzw, ob sie gewillt sind, diese Konsequenzen auf sich zu nehmen. Der kirchlichen Entwicklungshilfe stehen bekanntlich viele Ressentiments seitens der Gemeindeglieder entgegen, wobei oft die Frömmigkeit als ideologische Verbrämung handfester Interessen mißbraucht wird. Die Kirchen müssen sich aber trotzdem um die Änderung der Welt bemühen und dazu Positionen jenseits der politischen und wirtschaftlichen Interessen aufbauen. - Diese berechtigte Kritik offenbart das Dilemma der kirchlichen Entwicklungshilfe. Sind aber Standpunkte jenseits dieser Interessen möglich? Ist dazu nicht die Verflechtung mit den politischen und wirtschaftlichen Interessen schon zu groß?

Den letzten und leider auch einzigen Beitrag aus der sogenannten »Dritten Welt« lieferte *M. M. Themas.* Er geht der Frage nach, welche Art von machtpolitischem Einfluß ausgeübt werden muß, damit eine Änderung der Gesellschaft möglich wird. Die beiden Vertreter der Gewaltlosigkeit - *Gandbi* und *Martin Lutber King* – dienen ihm als Beispiel. Bei *Gandhi* weist Thomas den Zusammenhang von Gewaltlosigkeit und Anthropologie - der Abwertung des Leibes - nach. Dadurch war er nicht in der Lage, die Frage nach der Macht zu stellen. Kennzeichnend für ihn ist die Verbindung von Gewaltlosigkeit und Liebe. *M. Luther King* geht demgegenüber von der Notwendigkeit der politischen Macheausübung aus. Ihm geht es um die gerechtere Verteilung der Macht. In engem Zusammenhang damit steht für King das christliche Liebesgebot. Beide – sowohl Gandhi als auch King - geben nach Themas wesentliche Anregungen für eine Humanisierung der Weltgesellschaft. Diese Anregungen müssen jedoch im Lichte der christlich-positiven Auffassung vom Leiblichen interpretiert werden. Für uns heute stellt sich aber dann die Frage, ob es nicht eher um gerechtfertigte und nicht-gerechtfertigte Gewalt geht.

Wegen aller Differenzen zwischen den Beiträgen in diesem Band und trotz aller Kritik, die im Detail geübt worden ist und noch zu üben wäre, gibt er doch die Breite, Vielschichtigkeit und Uneinheitlichkeit der gegenwärtigen Diskussion in der Theologie und speziell der Sozialethik wieder. Einige Grundprobleme schälen sich jedoch beim Lesen heraus:

1. Wie können gesellschaftliche Analysen in eine theologische bzw. ethische Reflexion so eingebracht werden, daß beide ihre Eigenart bewahren und dadurch trotzdem nicht der Beliebigkeit verfallen?

2. Welches können für uns heute die konkreten Ziele sein, durch die die Humanisierurig vorangetrieben werden kann?

3. Wie muß eine Theologie bzw. Sozialethik beschaffen sein, damit sie sich nicht mit ihren Leitlinien an die gegenwärtigen Aporien der Gesellschaft ausliefert, sondern in sich ein alternatives Denken ermöglicht?

4. Welche konkrete Gestalt muß das kirchliche und gesellschaftliche Handeln gewinnen, um nicht zur Unfähigkeit auf Grund der gesellschaftlichen und ökonomischen Zwänge verdammt zu sein? Kritisch wäre zu dem Band anzumerken, daß die Unterteilung des Buches in drei Kapitel sich als nicht gut erwiesen hat. Viele Beiträge lassen sich nicht stringent einern Kapitel zuordnen, weshalb in der Rezension die Dreiteilung öfter durchbrochen worden ist.

Der Wert dieser Aufsatzsammlung liegt nicht so sehr in der Beantwortung der vielfältigen Fragen, sondern in der Darstellung der gegenwärtigen theologischen und gesellschaftspolitischen Probleme und ihrer verschiedenen Lösungsversuche.

F. Martiny *355 Marburg/Lahn*

Florin, Hans W. (Hg.): Gewalt im südlichen Afrika. Ein Bericht. Frankfurt a. M.: Verlag O. Lembeck 1971. 147 S.

Dies ist die deutsche Fassung des Berichts einer Arbeitsgruppe, die von der Abteilung für internationale Angelegenheiten beim British Concil of Churches und der Konferenz Britischer Missionsgesellschaften eingesetzt worden war; er wurde in England 1970 veröffentlicht. Der deutsche Herausgeber, Pfarrer Dr. *H. Florin* (ehemaliger Südafrika-Missionar) hat die Originalfassung im Einverständnis mit den Herausgebern um einige Anmerkungen und wenige Hinweise auf Deutschland bzw, Europa erweitert. Der Bericht erscheint genau zur rechten Zeit bei uns und kann nicht dringend genug empfohlen werden.

Der Bericht ist in *sechs Teile* gegliedert: I. »Das südliche Afrika« - eine kurze Einführung in die Grundproblematik des Gebietes, das untersucht wurde; in ihm werden 30 bis 31 Millionen Menschen von ca, 4 Millionen Weißen regiert. Gegen flüchtige Eindrücke von Besuchern weisen die Verfasser auf ihre gründliche Kenntnis der Lage hin. - 11. »Die fünf Gebiere« (auf die sich der Bericht beschränkt): »Soziale und historische Bedingungen.« Es geht um Südafrika, Südwestafrika, Rhodesien, Angola und Mosambik (hier in dieser Schreibweise). Schon auf S. 17 wird mit der bei uns weit verbreiteten Fehlinformation aufgeräumt, als wären die ersten weißen Siedler am Kap der Guten Hoffnung auf keine Afrikaner gestoßen; das heißt also: die Weißen seien »eher dagewesen« als die schwarzen Bewohner des Kontinents. Richtig ist, daß vor den Weißen jahrhundertelang Hottentotten (Hirten) und Buschmänner (Jäger) dort lebten. Aber auch die von Norden einwandernden Bantus (Bauern) waren schon vor 1652 im Lande, nur stießen die Europäer zunächst nicht auf sie, da die Europäer sich anfangs (wie überall in Afrika) nur an den Küsten aufhielten. Die eigentliche Unterdrückung durch die weißen Minderheiten beginnt mit der Ansiedlung von Farmern im Landesinnern - wogegen sich die Afrikaner ab 1750 erbittert wehrten. - In bezug auf die jetzige Lage ein Satz über Südafrika: »Südafrika hat die Alternative der Integration verworfen und hat sich zugleich geweigert, den für die -getrennte Entwicklung- erforderlichen Preis zu zahlen« (S. 29). Dazu eine Aussage *N. Mandelas* in seinem berühmten Prozeß aus dem Jahre 1964: "Die harten Tatsachen besagen, daß fünfzig Jahre der Gewaltlosigkeit dem afrikanischen Volk nichts einbrachten als immer mehr repressive Gesetze und immer weniger Rechtee (S. 32).

Sehr wichtig, da bei uns viel zu wenig beachtet, sind die knappen Informationen über Angola und Mosambik. »Die Hauptschauplätze der Kämpfe zwischen der portugiesischen Armee und Afrikanern (in Angola) seit 1961 lagen im nördlichen und zentralen Luanda. In gewissen Gebieten wurden die protestantischen Kirchen weitgehend in den Untergrund getrieben« (was auf deren Sympathie für die Befreiungsbewegungen zurückzuführen ist: S. 46 mit Anm.), Das ist die Kehrseite der Betrachtungsweise, zu der die »Welt am Sonntag-s deutsche Christen verführen will (in diesem Heft S. 167 f.)! Auch zwischen der Befreiungsbewegung in Mosambik und der Kirche (in diesem Falle anscheinend auch der katholischen) besteht »eine deutliche Verbindung« (S. 48). Zum Thema: Wechsel von Gewaltlosigkeit zur Gewalt ist wichtig der Hinweis auf den »Zwischenfall in Mueda« (nördliches Mosambik) "im Jahre *1960«:* eine große Protestversammlung des Landvolks wurde dort »durdi Truppen zerstreut ..., die mehr als *500* Demonstranten töteten« (S. 49). Der oben zitierte Sonderauftrag des Weltkirchenrates (hier S. 152) muß im Lichte solcher Ereignisse gesehen werden.

Der Abschnitt 111. "Lebensbedingungen für 30 Millionen Menschen- schildert die Lage der schwarzen und farbigen Mehrheiten in Südafrika und seinen Nachbarstaaten, die mehr und mehr ein Block werden. Hier sind die wichtigsten Bestimmungen über Wahlrecht, Wohnsitz und Arbeitsplatz, Beschränkung der Bildungs-

möglichkeiten authentisch und übersichtlich zusammengefaßt. Hier wird auch der beliebte Mythus zerstört, als gäbe Portugal den Afrikanern gleiche Rechte wie den weißen Kolonialisten, Am Ende wird vorgeschlagen, den Ausdruck»Terroristen- jedenfalls für die Freiheitsbewegungen nicht zu verwenden; an sich »beschreibt der Ausdruck sehr genau die Regierungen dieser Länder, die mit viel größerem Erfolg Terror verbreiten und ihre Macht aufrecht erhaltene. Andererseits ist noch nicht abzusehen, wieviel Freiheit die afrikanischen Bewegungen wirklich vermitteln werden, wenn sie einmal siegen sollten. Der typisch englische Vorschlag: man sollte einen wertneutralen Ausdruck verwenden, etwa »Guerilla-Kämpfer«, »Aufständische« oder »bewaffnete Revolutionäre« (5. 77): nur sind diese Ausdrücke für deutsche Untertanen leider nicht wertneutral!

Abschnitt IV. »Was bringt die Zukunfl« enthält eine sehr nüchterne Analyse der Möglichkeiten, die Lage der Afrikaner zu ändern. »Unter den gegenwärtigen Bedingungen ist ein militärischer Sieg unwahrscheinlich« (5. 80); nur in Mosambik gibt es da einige Chancen. Auch ein Generalstreik würde nicht zum Ziele führen. Wirtschaftliche Sanktionen von außen können die südafrikanischen Regierungen ebenfalls nicht in die Knie zwingen. Der Bericht empfiehlt den Christen in den nördlichen weißen Industrieländern, auf verschiedene Arten ihre Regierungen zu veranlassen, zum Beispiel auf Portugal Druck auszuüben: Drohung der Anerkennung der Aufständischen als Kriegführende, Androhung des Ausschlusses aus der NATO (hierzu wäre kritisch wohl leider anzumerken, daß das Interesse der Partner Portugals an seinem Verbleib in der NATO größer ist als das entsprechende Interesse Portugals: ein Blick auf die Landkarte zeigt, daß Portugal auch ohne Zugehörigkeit zur NATO von deren Bestand profitieren kann!). — Weiter wird empfohlen, die UNO-Resolutionen in der Offentlichkeit stärker zu unterstützen, die die Waffenausfuhr nach Südafrika untersagten. Außerdem sollte ein »allgemeines Handels- und Investitionsverbot« in Erwägung gezogen werden (obwohl eine völlige wirtschaftliche Blockade« unmöglich ist: S. 89). – »Inzwischen könnten die Kirchen selbst Firmen, die in Südafrika Interessen vertreten, boykottieren« (5. 89). Der Bericht legt also den Ton auf das, was unsererseits jetzt geschehen kann.

Abschnitt V. »Revolution, die Kirche und das Reich Gottes« enthält unter anderem die überlegung, daß eine »Ethik der totalen Liebe« wohl imstande wäre, die Apartheid zu zerschlagen, »gewiß, nicht ohne daß viele auf dem Wege zum Sieg gekreuzigt würden, aber vermutlich mit viel weniger Gewalt und Leiden, als der SOnst unvermeidliche Rassenkrieg mit sich bringen würde. Da wir aber wissen, daß sich vermutlich nur wenige einzelne zur opferbereiten Gewaltlosigkeit bereitfinden, können wir in ihr nicht das praktische Mittel zur Erreichung eines Zieles sehen. Es ist nicht« (eine klärende übersetzung hätte wohl lauten müssen: "Das ist ja auch gar nicht«) »die Ethik der weißen -diristlichen. Gewalthaber, die ihre Religion nach Afrika mitbrachten. Und es wäre glatte Heuchelei, wenn reiche, in Sicherheit lebende weiße Kirchen im Süden Afrikas, die nicht pazifistisch eingestellt sind und die! bereit sind, die sittliche Möglichkeit bewaffneter Gewaltanwendung zu ihrer eigenen Verteidigung zu akzeptieren, den unterdrückten Menschen raten wollten, die andere Backe hinzuhalten« (5. 92 F.). Grundsätzlich muß die Kirche nach der Meinung der Verfasser bereit sein, »sidi selbst als ein Instrument radikaler Veränderung zu verstehen (und zwar zu Hause wie in übersee) und nicht nur als moralischen »Schiedsrichter in den Konflikten anderer- (5. 96). Entsprechende, möglichst konkrete Empfehlungen werden am Schluß des Büchleins (Abschnitt VI) zusammengefaßt. Ein Anhang von über 30 Seiten enthält eine Reihe von sehr wichtigen Texten, zum Beispiel eine Erklärung des Friedens-Nobel-Preisträgers *A. J. Luthuli* zum Prozeß gegen *N. Mandela* und andere aus dem Jahre 1964 und eine Bibliographie.

Der Bericht ist durchzogen von der wohl »typisch englischen« Maxime, »to face the Facts«: gerade ihr kann man sich bei deutschen Lesern nur größere Beliebtheit und Verbreitung wünschen, als dies bisher der Fall ist. Abstrakt

1. An dieser Stelle ist in die übersetzung leider ein sinnentstellendes »nicht« eingedrungen.

theologische oder wissenschaftstheoretische überlegungen sind gewiß nicht überflüssig. Hier aber muß etwas *geschehen!*

Prof. Dr. W. Schweitzer *Bethel*

Schwedhelm, Karl (Hg.): Propheten des Nationalismus. München: List Verlag 1969. 320 S. Brosch, 16,- DM.

Unsere Beziehung zum eigenen Volk ist unter uns unter dem Vorzeichen des Nationalismus in einer tiefgreifenden Weise gestört und pervertiert worden. Seine Endstation wurde markiert durch Tote, Trümmer und Tränen. Allgemeine Verdammungsurreile zu fällen, ist leicht, aber wenig wirksam; manchmal gerät man bei solchen pauschalen Urteilen im Zug einer die Realität völ1ig verkennenden *Maßlosigkeit* in ein ähnliches Fahrwasser wie die vom Nationalismus charakterisierte Strömung. Deshalb gilt es, in ausgewogener Sachlichkeit und mit echter Betroffenheit nach den Wurzeln dieses giftigen Gewächses mit seinen schrecklichen Früchten tief zu graben, um diese Wurzeln bloßzulegen und sie verdorren zu lassen.

Das vorliegende Buch läßt die ganze Heerschar von verschiedenartigen Propheten aufmarschieren, die durch Wort und Tat der Maßlosigkeit und Unmenschlichkeit dem deutschen Nationalismus entsprechende Impulse vermittelt haben. Ein erster Grundzug der hier sich meidenden Geisteshaltung ist eine *erschreckende Vberheblichkezt.* Charakterliche Festigkeit wird mit deutschem Wesen gleichgesetzt. »Charakter haben und deutsch sein ist ohne Zweifel gleichbedeutend« (Johann Gottlieb Fichte, 17). Damit wird aber auch einer über die anderen hinausragenden Elite al1es zugespielt; denn nur die Wenigen wissen, was echtes Deutschtum ist (100). Die Fixierung al1er Werte auf das deutsche Wesen als Gütezeichen und Echtheitsmarke wird brandgefährlich in dem Augenblick, in dem von diesem Maßstab her das Handeln bestimmt wird. »Ethik ist nur relevant, insofern sie dem Anpassungsprozeß der Art, des Volkes, der Rasse nützt« *(Guido Kolbenheyer, 200).* Die darin zum Ausdruck kommende überschätzurig des eigenen Volkes schlägt sich auch sofort nieder in einer abgrundtiefen Verachtung alles Nichtdeutschen. Hier werden vor al1em gegen die Völker Osteuropas recht unmenschliche Töne angeschlagen. »Osterreidi muß der Kolonialstaat Deutschlands werden. Die Völker in seinem weiten Reich sind mit Ausnahme der Deutschen und Südslawen politisch wertlos. Sie sind nur *Material fur germanische Neubildungen.* Je schneller sie untergehen, desto besser für uns und für sie- *(Paul de Lagarde, 66).* Kann man sich wundern, wenn derartige Äußerungen bei den umliegenden Völkern Angst und Haß auslösen? Der französische Religionswissenschafller *Ernest Renan* hat (1871) in beschwörender Weise die Deutschen auf die damit heraufziehende Gefahr aufmerksam gemacht; seine prophetischen Worte sind ohne Echo verhallt. Er führte aus: »Anstelle von Maßstäben einer liberalen Politik habt ihr Deutschen ethnographische und archäologische Maßstäbe in die Waagschale geworfen. Das wird euer Verhängnis sein, denn die Slawen werden sich eure Politik begeistert zu eigen machen. Viel1eicht werden sie einmal das mit euch tun, was ihr jetzt mit anderen tut ... Was werdet ihr dann sagen, wenn sie kommen und das eigentliche Preußen, Pommern, Schlesien und Berlin beanspruchen, weil deren Namen slawisch sind? Deutschland hat ein übermütiges Roß bestiegen, das es hintragen wird, wohin es nicht wil1«(80).

Dieses die anderen Völker auf die Seite schiebende Sendungsbewußtsein zeigt sich auch in der überzeugung, daß *Gottes Plan und der Auftrag des Deutschtums* eine Einheit bilden. »Was ich von der Ewigkeit des deutschen Volkes und der welterlösenden Sendung des Deutschtums geschrieben habe, ist ein sittlicher Glaube, der sich selbst in der Niederlage und im Heldentode eines Volkes bewähren kann« (*Walter Flex,* 137). Die von daher sich ergebende Heilsbedeutung des deutschen Volkes verdichtet sich in dem bekannten Wort *Emanuel Geibels,* daß an dem deutschen Wesen noch die Welt genesen müsse (80).

Dieses Heil ist von mannigfachen Feinden bedroht; es muß gegen deren Widerstand unerbittlich durchgesetzt werden. Deshalb ist ein wesentlicher Aspekt des Nationalismus die *Gewalttätigkeit.* Man kann hier etwa als Motto vernehmen: »... Der Gedanke der Gerechtigkeit selbst ist ein Trug. Es gibt nichts als die Gewalt« (G. *Kolbenheyer,* 232). Dieser Ton klingt

in ungehemmter Wildheit auf in jenem Vers von *Heinrich von Kleist* – und man kann ähnliche Reimereien aus den Liedern erheben, die von den Sturmabteilungen des Nationalsozialismus gesungen wurden –: »Sdilagt ihn (den Feind!) tot! Das Weltgericht - fragt nach euren Gründen nidre« (13). Diese bodenlose Unmenschlichkeic im Dienst einer als sakral bezeichneten Aufgabe der Volkstumspflege kann nur Massaker und Katastrophen heraufbesdrwören. Im Zeichen dieser Verherrlichung der Gewalt und der einem Blankoscheck gleichenden Absolution von aller Unreinheit (»... Sollte ein Krieg mit *Napoleon* kommen, unsere Hände sind rein« *(Heinrich von Treitschke,* 75) muß jeder Störenfried - ob Pazifist, Jude oder Christ - an die Wand gedrückt werden. Hier bricht in gefährlicher Weise die - oft verharmloste - Aggressivität dieses Nationalismus durch, der in seinem Furor kaum mehr zu bändigen und zu bremsen ist.

Dabei fällt auf, daß diese oft geschwollenen Redensarten Ausfluß einer *bestürzenden Borniertheit* sind. In einer dummen, kleinlichen Art wird zum Beispiel das Erlernen einer fremden Sprache mit dem Bann belegt. »Wer seinen Kindern die französische Sprache ... lehren läßt, ist ein Irrender, wer darin beharrt, sündigt gegen den heiligen Geist (l) Wenn er aber seinen Töchtern französisch lehren läßt, ist das ebensogut, als wenn er ihnen Hurerei lehren läßt« (31). Diese Torheit wird zur *gefährlichen Dummheit,* wenn die Verherrlichung des eigenen Standpunkts durch sklavisches Parieren abgesiehert werden muß. »Der einzelne soll ein Glied des Staates sein, und daher den Mut haben, auch die Irrtümer des Staates auf sich zu nehmen. Vom Redrt des Widerstandes gegen eine Obrigkeit, die ihrer Meinung nach unsittlich ist, kann gar keine Rede sein« *(H. o, Treitschke,* 72). In diesem Zusammenhang ist VOm »unbedingten Gehorsam gegen die Gesetze« *(H.v.T.,* 86) die Rede. »Niemand darf mit Berufung auf seinen Glauben einem Gesetz den Gehorsam verweigern oder eine staatliche Pflicht versäumen« *(H.v.T., 86).*

Mit derartigen Aussagen wurde eine Haltung vorbereitet und geprägt, die auf die bedingungslose, das Gewissen und die Menschlichkeir ausschaltende Unterordnung unter einen Diktator hinauslief, der als eine Verkörperung dieser Sehnsucht und dieses Heils angesehen wurde. Daß dabei auch die dieser Heilsentfaltung widerstreitende Macht der Finsternis als feindseliges Hindernis entlarvt und beseitigt werden mußte, versteht sich von selbst. Dieser Feind waren die Juden; durch das sie prägende Zeichen der Erwahlung ist ihnen ein Nonkonformismus als Ermöglichurig der Freiheit eigen, und schon seit Jahrhunderten war der Haß und die Abneigung gegen diese Minderheit in der Christenheit geschürt worden. Darum gehört der *Antisemitismus* als Ablehnung und Ausmerzeng der Juden in das Programm dieses alles Fremde verdammenden Nationalismus hinein.

Das Vorgehen gegen die Juden ist »eine Existenz frage der modernen Völker« *(Eugen Dühring,* 50). Die Juden werden als *Gefahr* gebrandmarkt. »Die Juden sind unser Unglück«; dieses, das Impressum des antisemitischen Hetzblattes »Der Stürmer« zierende Schlagwort, stammt von Heinrich von Treitschke (86). Diese Bedrohung werde "durch den Instinkt der Massen« *(H.v.T.,* 86) richtig eingeschätzt. Denn die Juden sind die »Mächte der Finsternis" (Dietrich Eckart, 171), die mit ihren Weltherrschafl:splänen (175; 223; 224) alle Nichtjuden unterjochen wollen. Darum wird die Judenfeindschaft als angeblich berechtigte Gegenwehr begründet und derartige Argumente fallen auch heute noch (oder schon wieder?) auf fruehtbaren Boden. Darum wird zunächst eine *radikale Einschränkung der Juden* durch gesetzliche Bestimmungen verlangt, um dadurch ihren verderblichen Einfluß aufzuhalten und einzudämmen. »Die Juden dürfen weder staatsbürgerliehe Rechte eines Deutschen besitzen noch sie erwerben. Die Juden in Deutschland dürfen keine öffentlichen Ämter bekleiden noch öffentliche Funktionen ausüben ...« *(Adolf Bartels,* 184). Diese aus der Zeit der Christenheit übernommene und wieder neu gebildete Einengung wird aber gleichzeitig schon überholt von der klaren Forderung nach einer *totalen Vernichtung. Eugen Dühring* spricht von »Ausrnerzung« (52) und meint: »Sie (die Völker) wollen die Ausbeuter, vor allem in erster Linie die Juden, *unschädlich* gemacht wissen« (54). Und es klingt nach den hinter uns liegenden schreck-

lichen Ereignissen der judenausrottung fast wie blutiger Hohn, wenn *Hans Blüher* schreibt: »Das Weltpogrom kommt zweifellos. Deutschland wird das einzige Land sein, das vor dem Morde zurückschreckt« (213).

Man muß dankbar dafür sein, daß in den verschiedenen Beiträgen diese tödlichen Irrwege so schonungslos aufgedeckt werden. Man müßte aus der Lektüre dieses Buches die Konsequenz ziehen, von allen derartigen Äußerungen auch heute abzurücken und allen Anfängen eines Nationalismus zu widerstehen, der in seiner Maßlosigkeit nur unmenschlich sein kann. Dieses Buch sollte nicht fehlen, wenn über die Fragen unserer jüngsten Geschichte gesprochen wird; die hier zur Sprache kommenden Autoren haben die Vorgeschichte geprägt, die zu einer unheilvollen Auffahrtsrampe geworden ist.

Oberpf. D. *R. Pfisterer* *Schwäbisch Hall*

Beckmann, Klaus-Martin (Hg.): Rasse, Entwicklung und Revolution. Der Notting-Hill-Report und dazugehörige Dokumente (Beiheft z, ökum. Rundschau 14/15). Stuttgart: Evang. Missions-Verlag. 3. Aufl. 1971. 138 S.

Hier wird die offizielle deutsche Fassung des Berichts über eine vom ökumenischen Rat im Mai 1969 veranstaltete Studientagung vorgelegt. Der Herausgeber hatte in der ZEE bereits im Jahrgang 1969 (S. 305 ff.) einen kurzen Bericht über die gleiche Tagung gegeben, die inzwischen große Bedeutung gewonnen hat: anknüpfend an die Entscheidungen von Uppsala 1968 wurden hier die Grundlagen für die Beschlüsse des Zentralausschusses vom Herbst 1969 und des Exekutivausschusses vom Herbst 1970 über das Anti-Rassismus-Programm des Weltkirchenrates gelegt. Zu den im 11. Teil abgedruckten Texten der Oekumene gehört auch das auf S. 104 ff. abgedruckte wichtige Dokument "Plan eines ökumenischen Programms zur Bekämpfung des Rassismus«, das der Zentralausschuß 1969 angenommen hat; S. 104 und S. 127 wird leider der Eindruck erweckt, als sei dies aus Notting HilI hervorgegangen. Das sollte eindeutiger formuliert werden. Es ist dankenswert, daß im I!. Teil auch das bekannte "Schwarze Manifest« amerikanischer Neger vom Frühjahr 1969 abgedruckt wurde und so leicht zugänglich ist. Auch das »Background Document« von Uppsala 1968 verdient besondere Beachtung (S. 65 ff.), Der Dokumententeil endet mit einer "Erklärung der Jahrestagung der ökumenischen Referenten (der Landes- und Freikirchen, kirchlichen Werke und Dienste in Deutschland) in Arnoldshain« im Oktober 1969: wäre man in Deutschland diesen Empfehlungen gefolgt - zum Beispiel der Empfehlung, eine intensive »Informationspolitik« in Sachen Rassismus einzuleiten! - so wäre uns viel Aufregung erspart geblieben. - Im 111. Teil stellt K.-M. Beckmann die notwendigen Zusammenhänge her und verhilft zu einer gut abgewogenen Auslegung der Texte. - Es wäre zu wünschen, daß das weitere Material - von Arnoldshain 1970 über die Münchener Konsultation bis zur Tagung des Zentralausschusses in Addis Abeba und der Erklärung der Spandauei; Synode der EKD vom Februar 1971 bald in ähnlicher Form vorgelegt werden könnten.

Prof. Dr. W. Schweitze. *Betbel*

Buchhinweise

Engelhardt, Paulus (Hg.): Zur Theorie der Praxis. Interpretationen und Aspekte (Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie. Philosophische Reihe, Bd. 4). Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1970. X, 213 S. 25,- DM.

Der Herausgeber geht in seiner Sammlung von Aufsätzen zu theoretischen Erörterungen der Praxis von dem Gedanken aus, daß überlieferte Fragen sich als handlungsrelevanter erweisen als distanzlose aktuelle Diskussionen: Handeln und Denken müssen ineinandergreifen, um die für "das menschenwürdige Leben notwendige Selbstorganisation in Gang zu bringen«. Mit Beiträgen sind u. a, vertreten: Johannes Lohmann (Theorie und Praxis im Lichte der europäischen und der allgemeinen Begriffsgeschichte), Fernando Inciarte (über den Strukturwandel der praktischen Philosophie beim jungen Hegel), Manfred Riedel (Das Verhältnis von Theorie und Praxis bei Ludwig Feuerbach), Albert Esser (Zur Logik des Begriffs bei Kar! Marx, Zeit und Arbeitszeit), Dietmar Eickelschulte OP (J.-P.

Sartres Weg zu einer Philosophie der konkreten Praxis), Hans joadiim Kraus (Glaube und Politik bei Martin Buber), Klaus Lampe (Wissenschaflsorganisation und Zukunftsbewältigung. Das Verhältnis von Theorie und Praxis in der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation).

Kaspar, Walter: Glaube und Geschichte. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1970. 448 S. 39,- DM.

Unter dem Leitgedanken, daß die Geschichte innerhalb einer evolutiven und geschichtlichen Welt zum umfassendsten Frage- und Verstehenshorizont der Theologie geworden ist, wird in der vorliegenden Sammlung von Vorträgen und Aufsätzen das Verhältnis von Schrift, Tradition und Verkündigung, von Amt und Gemeinde, das Problem der christlichen Mission neu untersucht. Im Mittelpunkt der Erörterungen steht die gegenwärtige Glaubenssituation. Eine Vermittlung zwischen Glaube und Geschichte sieht Kaspar in der Freiheit, die dem Menschen durch Gottes Handeln in der Geschichte zugesprochen ist. Diese Freiheit wird als Verheißung und Aufgabe gesehen in einer Situation, in der von einer postgeschichtlichen Epoche gesprochen werden muß. »Als Verheißung gibt die Freiheit dem Glauben die ungeschichtlieh scheinende Zukunftsdimension der Hoffnung, als Aufgabe läßt sie dem Glauben - auch in seiner kirchlichen Verwirklichung - zur Provokation aller bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse werden.«

Martin, Gerhard M.: »Wir wollen hier auf Erden schon ...« Das Recht auf Glück. Mit einer Einführung von Jürgen Moltmann. Kohlhammer T-Reihe. Stuttgart, Berlin, Köln und Mainz: Verlag W. Kohlhammer 1970. 100 S. 6,80 DM.

»Ein Kapitel der Konfrontation von Spiel und Arbeit, Glück und Elend, Gott und Gesetz-e nennt. Moltmann in seiner Einführung die Untersuchung von G. M. Martin. Es werden Thesen zu den Themen »Glück« (Unabhängigkeitserklärurig der USA, Huxleys Brave New World, der Eudämonismus-Begriff Marcuses) »Jdentirär« und »Ästhetik« (Kierkegaard, Schiller, Bloch) entwickelt, an denen die traditionelle Zukunftsfixiertheit des »Evangeliums« kritisch überprüft wird. Die Auseinandersetzung mit Literatur und Subkultur, mit Psychologie, Religionsphilosophie und Revolutionsideologie erfolgt unter dem Gesichtspunkt, daß das, was »Evangelium« meint, immer wieder neu bezogen und konkret gesagt. werden muß. Dabei kommt Martin zu ganz neuen Fragestellungen.

Schmidt, Wilhelm (Hg.): Gesellschaftliche Her- . ausforderung des Christentums. Vom Kulturprotestantismus zur Theologie der Revolution. München: Claudius Verlag 1970. 138 S. 7,-DM.

Das auf eine Sendereihe des Deutschlandfunks zurückgehende Symposion gibt eine Einführung in die wichtigsten sozialethischen Modelle, die die evangelische Theologie in diesem Jahrhundert entwickelt hat. In 13 Beiträgen (von Trutz Rendtorff, Reinhard Neubauer, Hans-Joachim Birkner, Dietrich Rössler, Karl-Wilhelm Dahm, Hans-Walter Schütte, Hermann Fischer, Dieter Stoodt, Axel von Campenhausen, joachim Matthes, Wolf-Dieter Marsch, Jan Lochmann und Hermann Ringeling) wurden die folgenden Themen behandelt: Kulturprotestantismus, Social Gospel, Religiöser Sozialismus, Theologie des gesellschaftlichen Desinteresses, Christenturn und Nation, Zwei-Reiche-Lehre, Christengemeinde als Modell der Bürgergemeinde, Naturrecht in protestantischer Sicht, Säkularisation, Demokratisches Bewußtsein, Kirche in der kommunistischen Gesellschaft, Theologie der Revolution.

Bibliographie

1. Ehe, Familie, Sexualethik

Aubert, !ean-Marie: Sexualite, amour et mariage. Essai sur le mariage vu sous l'angle du diretien, ses realites terrestres et divines. Paris: Beauchesne 1970. 144 S. 12 F.

Celibat et sexualite, Colloque de Centre catholique des medecins francais. Etude des raports entre la pratique medicale et la foi diretienne. Paris: Verlag Le Seui11970. 240 S. 24 F.

Fogarty, Michael Patrick, Rhona Rapoport und Robert N. Rapoport: Sex, Career and Family, Political and Economic Planing. London: Allen & Unwin 1970. 568 S. 5 £ 75 p.

Greenwald, Harold: The Elegant Prestitute. A Soeial and Psychologieal Study. New York: Walker 1970.305 S. $ 6.95.

Havas, Loslo, und Louis Pauwels: Die letzten Tage der Monogamie. Wien: Molden 1970. 304 S. 19,80 DM.

Hyde, Harford Montgomery: The Love That Dared Not Speak Its Name. A Candid History of Homoseeuality in Britain, London: Little Brown 1970. $ 6.95.

Kaiser, [ürgen: Familie und Jugendkriminalität. Jugenddelinquenz in rollentheoretischer Sicht. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag 1970. 131 S. 25,-DM.

Locht, Abbé Pierre de: Mariage et saerement de mariage. Paris: Le Centurion Foi er Spiritualire 1970.248 S. 17,45 F.

Ranke, Hanspirg, und Hans Dombois (Hg.): Probleme der künstlichen Insemination. Forschungen und Berichte der Ev. Studiengemeinschaft. Bd. 18. Stuttgart: Verlag Klett 1970. 56 S. 5,80 DM.

Ropp, Robert Sylvester de: Die sexuelle Triebkraft in Tier und Mensch, in Geschichte und Zukunft. München: Nymphenburger Verlagsbuchhandlung 1970. 278 S. 25,- DM.

Rosenboom, Enno, Karl-Heinz Sohn und Lothar Wiedemann (Hg.): Kirche und Sexualstrafrecht. Stuttgart und Berlin: Kreuz Verlag 1970. 100 S. 5,80 DM.

Schmidt, Günter, Volkmar Sigusch, Eberhard Schorsch: Tendenzen für Sexualforschung. Stuttgart; Ferdinand Enke Verlag 1970. VII, 126 S. 25,- DM.

SchueUer, Th.: La femme et le saint. Paris: Editions Ouvrieres 1970. 312 S. 27 F.

Sexualität ohne Tabu und christliche Moral. Gespräche der Paulus-Gesellschaft. München: Kaiser Verlag 1970.192 S. 14,- DM.

Sigusch, Volkmar: Exzitation und Orgasmus bei der Frau. Physiologie der sexuellen Reaktion. Stutegart: Ferdinand Enke Verlag 1970. 107 S. 21,-DM.

Steininger, Viktor: Peut-on dissoudre le mariage? Paris: Ed. du Cerf 1970. 192 S. 17,50 F.

The Right to Abortion. A Psychiatrie Review. Group for the Advaneement of Psychiatry. New York: Charles Seribners Sons 1970. $ 3.95.

Valente, Michael: Sex. A Radieal View By a Catholic Theologian, New York: Maemillan Company 1970. 198 S. $ 2.95.

Wetzei, Norbert (Hg.): Die öffentlichen Sünder oder Soll die Kirche Ehen scheiden? Mainz: Matthias Grünewald 1970. 302 S. 22,80 DM.

Yates, Wilson: Family Planning on a Crowded Planet. Minneapolis: Augsburg Publishing House 1971. 96 S. $ 2.50.

2. Anthropologie, Psychologie, Psychiatrie

Allport, Gordon WiUiarl: Gestalt und Wachstum in der Persönlichkeit. Meisenheim: Verlag Anton Hain 1970 XXI. 589 S. 69,- DM.

Bender, Hans: Parapsychologie – Ihre Ergebnisse und Probleme. Bremen: Verlag Schünemann 1970. 105 S. 9,80 DM.

Menaker, Ester und WiUam: Ich-Psychologie und Evolutionstheorie. Stuttgarrr Verlag W. Kohlhammer 1970. 220 S. 15,80 DM.

Selg, Herbert, und Werner Bauer: Forschungsmethoden der Psychologie. Stuttgart: Verlag Kohlhammer 1970. 260 S. 5,80 DM.

Stadter, Ernst: Psychoanalyse und Gewissen. Stuttgart: Verlag Kohlhammer 1970. Ca. 260 S. 7,80 DM.

3. Pädagogik

Eggers, Philipp: Erziehung und Gesellschaft heute. Stuttgarr: Verlag Kohlhammer 1970. 91 Seiten. 7,20 DM.

Erikson, Erik H.: Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel. Stuttgart: Verlag Klett 1970.344 S. 29,50 DM.

Fink, Eugen: Erziehungswissenschaft und Lebenslehre. Freiburg: Verlag Rombach 1970. 240 S. 21,-DM.

Fisch, Rudolf: Konfliktmotivation und Examen. Meisenheim: Verlag Anton Hain 1970 X. 112 S. 18,50 DM.

Hauke, Harry (Hg.): Aspekte der künftigen Schule. Pädagogische und bildungspolitische Gegenwartsfragen. Heidenheim: Heidenheimer Verlagsanstalt 1970.208 S. 14,80 DM.

.Heckhausen, Heinz, Oskar Anweiler, Albrecht Dihle, Clemens Menze und Siegfried Penselin: Lehrer

1980. Lehrerbildung für die künftige Schule. Empfehlungen der Lehrerausbildungskommission des Hodisdrul-Planungsbeirats des Kultusministers des Landes Nordrhein-Westfalen. Düsseldorf: Bertelsmann Universitätsverlag 1970. 160 S. 12,- DM.

Kaufmann, Hans-Bernbard, und Herbert Schultze: Fortbildung - Fernstudium - Medienverbund. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1971. 138 S. 14,80 DM.

Lohmar, Vlrich: Politik in der Hauptschule. Ergebnisse einer Befragung von 4000 Hauptschülern in Duisburg. Düsseldorf: Bettelsmann Universitätsverlag 1970.56 S. 9,80 DM.

Reform-Universität oder Kader-Hochschule? Ein Screirgesprädi mit Ludwig von Friedeburg, Volker von Hagen, Wilhelm Hennis, Erwin K. Sdieudi, Thomas von der Vring. Vollständiger Wortlaut der Diskussion aus der Reihe »Zur Sadie« des ZDP am 30. 7. 1970. Bremen: Verlag Schünemann 1970. 48 S. 2,50 DM.

Siebert, Horst: Erwachsenenhildung in der Erziehungsgesellschaft der DDR. Zur Geschichte und Theorie der sozialistischen Erwachsenenbildung. Düsseldorf: Bettelsmann Universitätsverlag 1970. 334 S. 38,- DM.

Wegenast, Klaus (Hg.): Religionsunterricht - wohin? Neue Stimmen zum Religionsunterridrt in öffentliehen Schulen, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1971. 304 S. 26,- DM.

Wolkow, Henrich Nikolaeri,: Soziologie der Wissenschaft. Berlin: Dietz Verlag Berlin 1970. 392 S. 8,50M.

Mitteilung der »Societas Ethica«

Die Jahrestagung 1971 der Societas Ethica findet vom 1. bis 3. Juni 1971 in der Evangelischen Akademie Stiflsgärden, Bästad (Schweden), statt. Zu dem Thema "Die ethischen Implikarionen biologischer und medizinischer Erkennmisse« werden sprechen: Prof. Dr. *P. J. Tung,* Leiden, und Prof. Dr. *Ernst von Weizsäcker,* Heidelberg. Die anschließende Gruppenarbeit wird auf Deutsch, Französisch und Englisch durchgeführt.

Anfragen sind zu richten an Doc. Dr. teol. *H. Aronson,* Lauritz Weibulls väg 1, S 22365 Lund/Schweden.

Mitteilung des Schriftleiters

Im Einvernehmen zwischen den Herausgebern und dem bisherigen Kreis der "Ständigen Mitarbeiter« der ZEE ist dieser Kreis jetzt erheblich verändert, und das heißt: verjüngt worden. Wir danken allen, deren Namen im Impressum nicht mehr erscheinen, für jahrelange intensive Förderung unserer Arbeit, und wir danken den neu Hinzugekommenen für ihre Bereitschaft, sich zur Verfügung zu stellen.

W. Sch.

Einer *Teilauflage* dieses Heftes liegt eine Buchkarte •Weyer, Kirche im Arbeiterviertel- des Gütersloher Verlagshauses Gerd Mohn, Gütersloh, bei

---

Schriftleiter: Prof. Dr. W. Schweitzer, 4813 Bethel bei Bielejeld, Bethelweg 43 . *Buchbesprechungen: Frau D. ehr. Bourbeck, Bad Pyrmont, Bombergallee 15a . Bibliographie: Dr. H. Kühne, Gütersloh, Postfach* 2368

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik. erscheint zweimonatlich . Preis je Heft im Abonnement 4,- DM; einzeln 4,50 DM. Sonderpreis für Studenten im Abonnement 3,50 DM . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 2368.
Gesamtherstellung: F. L. Wagener, Lemgo. Printed in Germany

Ethik und Tiefenpsychologie

Einführende Bemerkungen

»Tempora mutantur nos et mutamur in illis« kann man getrost auf die Einschätzung der Bedeutung ethischer Kategorien für die tiefenpsychologische Forschung anwenden. Es ist noch nicht sehr lange her, daß man im Hochgefühl naturwissenschaftlicher Erkenntnisse konstatierte, man habe sich nun von ethischen Vorurteilen völlig freigemacht. *Hans Heimann* erinnert in seinem Aufsatz »Über die Bedeutung ethischer Begriffe für die Psydiiatrie«! daran, daß der Vater der klinischen Psychiatrie, *W. Griesinger,* 1861 feststellte, das Tun des Irren könne niemals unter einem sittlichen Gesichtspunkt fallen; 1918 bestätigte *E. Kraepelin* in »Hundert Jahre Psychiatrie« diese Meinung und sagte aus, man könne nur mit naturwissenschaftlichen Methoden in die Problematik des seelisch kranken Menschen vordringen. Nach *Karl [aspers,* der bekanntlich sehr den Begriff der »reinen Wissenschaft« befürwortete, haben ethische Begriffe in der psychopathologischen Forschung nichts zu suchen. Er identifiziert diese sofort mit Wertungen, die moralisierend und theologisierend von »Sünden und Leidenschaften« sprechen, durch die die Geisteskrankheiten angeblich entstehen sollten". Damit trete Weltanschauungslehre, wie sehr auch an sich bedeutend, in die psychologische Diskussion ein und verzerre das objektivierende Erkennen, das »eine ruhige Versenkung in die Tatsachen des Seelenlebens> ohne gleich Stellung zu nehmen, erfordert«. Erkennen und Werten sollen also sauber getrennt werden, nur durch den Prozeß der Existenzerhellung werde der Patient dem Arzt in seinen Erlebnisaspekten zugänglich und vertraut.

Zunächst wurde es nur scheinbar anders in der Verwertung sittlicher Begriffe, als *Sigmund Freud* eine ganze Reihe davon in seine Forschung aufnahm, ja diese sogar zum Hauptgegenstand seiner Untersuchungen machte. Nun erhalten Vokabeln wie Gewissen, Schuld, Reue, Liebe die volle Aufmerksamkeit, nur läßt sich nicht übersehen, daß sie alle einer genetischen, triebdynamischen Erklärung im Rahmen einer phylogenetischen Evolution der Menschheit entgegengeführt werden, wobei der einzelne Mensch ontogenetisch als Exemplar der Ganzheit auftritt. Von zwei Schicksalsmächten, Eros und Tod, beherrscht, werden Menschheit und Individuum »naturhaft« miteinander und ineinander verschlungen. Die einzige Hoffnung bleibt, sich heroisch der Realität des Todes zu stellen. *»Si vis vitam para mortem«,* wie Freud am Schluß seines Aufsatzes »Zeitgemäßes über Krieg und Tod« zusammenfaßt".

Indessen halten wir es nicht für ausgeschlossen, daß die Freudsche Forschung im Anschluß an ethische Vokabeln eine sehr nachhaltige Auswirkung auf die Frage hatte, inwiefern ethische Kategorien vom Psychiater mit in Rechnung gezogen werden müssen. Gerade eine Reihe von mehr oder weniger abtrünnigen Freud-Schülern setzten sich mit dieser

---

1. *Hans Heimann:* Ober die Bedeutung ethischer Begriffe für die Psychiatrie, in Confinia Psychiatrica XXX. 1958, Vol. 1, No. 2, S. 90-112.
2. *Karl Jaspers:* Allgemeine Psychopathologie, Heidelberg, 5. Aufl., 1948. S. 14.
3. Zit. nach *Heimann,* S. 104.

Frage auseinander: *Karen Horney, Erich Neumann,* J. C. *Flugel, Erich Fromm* und, weiter von Freud entfernt, *Ludwig Binswanger,* C. G. *Jung, E. von Gebsattel, Heinz Häfner, Victor Frankl, [gor Caruso, Konrad Wolff* und viele andere.

Greifen wir allein schon den so entscheidenden Begriff des Schattens heraus, wie er namentlich seit C. G. Jung zum festen Vokabular der psychopathologischen Terminologie geworden ist, so begeben wir uns *in medias res* der Ethik. Nach der Auffassung C. G. Jungs ist der Schatten der allgewaltige Archetypus, der alles Verworfene und Unterdrückte, und damit ganz besonders die unmoralischen Regungen, das »Böse« in uns lebendig erhält. *Die* Neurose kommt sehr oft in die abwegige Tendenz, allen Einflüssen, die uns bewußt oder unbewußt als unmoralisch bzw. als gefährlich vorkommen, zu entfliehen oder sich in eine Verteidigungsstellung zu begeben, die krampfhaft ist und manchmal zu Ausbrüchen eines »Auslebens« drängt. Von der christlichen Theologie her ist keineswegs zu bestreiten, daß die evangelischen Gebote zu einer unerträglichen seelischen Belastung werden mußten *in* dem Augenblick, wo sie scheinbar eine vollkommene Integrität der Person erforderten. Damit wird das Ich auf einen Thron erhoben, auf dem es sich nur maskenhaft, in ständiger verlogener Identifizierung mit seiner Persona behaupten kann. Mit Recht stellt *Erich Neumann* fest[4]: »Die inflationistische Ich-Erhöhung muß geopfert werden, und es wird für das Ich notwendig, mit dem Schatten in irgendeiner Weise zu *einem* Gentleman-Agreement zu kommen, eine Tendenz, die sich sehr unterscheidet von der Absolutheits- und Vollkornmenheitsrichtung der alten Ethik.« Es muß leider gesagt werden, daß im großen und ganzen die Struktur der theologischen Ethik immer noch auf eine Radikalisierung des Liebesgebotes ausgerichtet ist. Es wird gerade von den um *Dorothee Siille* gescharten Theologen dem Menschen wieder ein neues Gesetz aufgebürdet, das schon längst durch *die* tiefenpsychologische Forschung fragwürdig geworden ist.

Die »Einmischung« der Tiefenpsychologie in das Handwerk des theologischen Ethikers sollte diesem ein willkommener Anlaß sein, sich auf die Frage nach der Durchführbarkeit der Normen in Konfrontation *mit* dem handelnden Subjekt einerseits und der zu bewältigenden Situation anderseits zu konzentrieren. Ein Mann wie *Paul Tillich* hat sich weitgehend dieser Aufgabe unterzogen und sich in verschiedenen Veröffentlichungen seiner letzten Jahre davon Rechenschaft abgelegtt,

Die ZEE ist vielleicht etwas spät dran, sich in einigen Beiträgen auf die Beziehung zwischen Ethik und Tiefenpsychologie zu besinnen. Eine in die Augen springende Analogie könnte *bei* diesem Verfahren beobachtet werden. *Die* Verkündigung christlicher Erlösung liegt primär in der Erweckung des »o Gott, sei *mir* Sünder gnädig«. Wenn nun das christliche Gebot der Liebe grundsätzlich die Selbstliebe enthält - den anderen so zu lieben, wie wir unwillkürlich uns selbst lieben -, dann heißt das nichts anderes als, wie Jung bemerkt, den Fuß ins Maul einer Schlange stecken. Man wird sich dann nämlich über das Schicksal des Sünders erbarmen müssen, der man selber *ist.* Er wird »einen Freundschaftsvertrag« mit dem Bösen in sich abzuschließen haben, bevor er imstande sein wird, liebend in Gemeinschaft mit anderen zu treten. Die Befreiung aus der Neurose als Annahme des eigenen

4. *Erub Neumann:* Tiefenpsychologie und neue Ethik, Zurich 1949, S. 70.
5. Vgl. *Paul Ttlluh:* Offenbarung und Glaube, Gesammelte Werke, Bd. VIII, Stuttgart 1970, S. 304-335.

Schattens steht theologisch nicht weit entfernt vom Focus der christlichen Erlösungslehre, wo es heißt, daß die Verkündigung des Kreuzes Christi ein Wort ist, das in erster Linie *pro me* ausgerichtet wird. Es wird in der Kirche millionenhaft gehört, über die ganze Welt zerstreut, nur sind es altbekannte Töne, und die Wirkung dieser Verkündigung scheint selten durchschlagend. Im Schatten dieses Versagens arbeiten Psychiater, um in individueller Betätigung mit ihren Patienten die Realität des *pro me* zu konkretisieren. Was am Sonntagmorgen Theorie bleibt, könnte in der Sprechstunde eine Ergriffenheit werden, die zum neuen Leben und neuen Dienen Wege erschließt. Vielmehr als in einer bloßen Analogie scheint sich das Zusammentreffen zwischen christlicher Verkündigung und tiefenpsychologischer Therapie dort anzubahnen, wo beide letzte Nöte und Bedürfnisse des Menschen ersdiließens, Hier ist dann die naturwissenschaftliche Methode doch wohl längst überholt. Sie hat einer ganzheitlichen Erschließung der menschlichen Fragen Platz gemacht.

Die Beiträge von *Gaetano Benedetti* und C. *T. Frey-Wehrlin* zeigen, wie der Psychotherapeut dabei behilflich sein kann, das »komplexe« Böse beim seelisch gestörten Menschen aufzusuchen und je nach gewählter Methode zu korrigieren und oft störende Schuldgefühle und -verdrängungen zu lösen. "Was den Psychiater in der Einzeltherapie bewegt, ist dasselbe, was ihn seinen Beruf ergreifen ließ: ein Versuch, den Menschen in seinem Scheitern durch eine erhellende Beziehung aufzusuchen« (Benedetti). Wir sind der Meinung, daß nicht-moralisierende, situationsbezogene theologische Ethik und Tiefenpsychologie sich in einer derartigen Begegnung mit dem Menschen ergänzen können.

Prof. Dr. H. van Oyen *CH 4059 Basel, Thiersteinerrain 134*

6. Man könnte hier vielleicht von einer »Parallel-Akeion« sprechen, nach *Robert Mustls* sMann ohne Eigenschaften«, wo es allerdings anders gemeint ist.

Tiefenpsychologie und Ethik

Von

C. T. FREY-WEHRLIN

Die folgenden Ausführungen beruhen im wesentlichen auf der Komplexen Psychologie C. G. *Jungs.* Immerhin wurde versucht, so nahe als möglich an den Phänomenen zu bleiben und jeglichen Fachjargon auszuschalten, da nur so eine Basis zu einem interdisziplinären Gespräch geschaffen werden kann. Und es scheint auch, daß die verschiedenen tiefenpsychologischen Schulen in der Praxis oft bedeutend weniger differieren als in Terminologie und Theorie. Jedenfalls liegt es im Sinne der Themastellung, eher das Verbindende als das Trennende zu betonen.

I.

Es erscheint zweckmäßig, in aller Kürze auf den geistesgeschichtlichen Zusammenhang einzugehen, in welchem die heutige Tiefenpsychologie steht. Dabei ist, im Hinblick auf den besonderen Zweck unserer Darstellung, eine gewisse Einseitigkeit nicht zu vermeiden.

Kant hat die *Aufklärung* bezeichnet als »Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit«, Aufklärung, in *Kants* Sinne, ist also ein Prozeß. Im Verlaufe dieses Prozesses kommt es unter anderem zu immer neuer Auflösung tradierter Bestände und Gefüge. Dieser Prozeß kann weiterhin charakterisiert werden als eine Entwicklung zur Säkularisierung, das heißt Verweltlichung einerseits und zur Verinnerlichung anderseits, womit die Auflösung äußerer Autoritäten und ihre Ersetzung durch innere gemeint ist. Zur Illustrierung dieser »terrible simplification« diene:

- auf religiösem Gebiet die Entwicklung vom Katholizismus über den Protestantismus zu den vielen einzelnen, die, keineswegs areligiös, sich auf ihr Gewissen als letztgültige Instanz berufen;
- im Gebiete der Kunst die Auflösung der objektiven Gegenständlichkeit in Abstraktion und Kubismus sowie, in der Musik, die Zersetzung der Tonalität;
- in der Wirtschaft der Trend vom Goldstandard zum freien Spiel von Angebot und Nachfrage der Einzelwährungen;
- in der Wissenschaft das Zurücktreten der traditionellen mechanistisch-kausalen Denkweise zugunsten statistischer Gesichtspunkte.

Selbstverständlich sind damit die erwähnten Entwicklungen nur äußerst rudimentär angedeutet, und ebenso offensichtlich ist, daß sie keineswegs abgeschlossen sind. Immerhin lassen sie sich in erster Annäherung damit charakterisieren, daß sie eine *relativierende und perspektivistische Tendenz* aufweisen.

Es ist schon hier ausdrücklich zu betonen, daß der Aufklärungsprozeß keineswegs reibungslos abläuft, sondern regelmäßig beträchtliche emotionale Begleiterscheinungen aufweist. Die Geburt neuer Ideen, ihr allmähliches Reifen und Erstarken, ihre schließliche überwindung älterer Auffassungen lösen bei den Beteiligten je nach Standort Befriedi-

gung oder Unwillen, Lust oder Angst aus. Der Vergleich mit den durch den sogenannten Generationenkonflikt ausgelösten Affekten läßt sich kaum abweisen.

Diesem jahrhundertelangen Prozeß konnte sich selbstverständlich auch die Psychologie nicht entziehen. Hatte die Aufklärung mit der Installierung der Deesse Raison zunächst einen »himmelstürmenden« Aspekt, so stellte *Freud* seiner 1900 erschienenen »Traurndeutung« das Motto voraus: »Flectere si nequeo superos Acheronta movebo«, womit die neue Richtung zur »Tiefenpsychologie« bezeichnet war. Die oben erwähnten reaktiven Affekte waren, mindestens in ihrer Breitenwirkung und Dauer, beispiellos, vor allem wohl deshalb, weil durch den Nachweis der Determination des Menschen und seines Tuns durch die Triebsphäre *jeder* sich aufs empfindlichste betroffen fühlen mußte. Auch hier wurde, wie übrigens auf allen anderen Gebieten, das Neue zunächst vor allem als *Störung* empfunden.

Zieht man die Heftigkeit in Betracht, mit der jeweils neu auftauchende aufklärerische Ideen bekämpft werden, die Intensität, mit der sie Bewährtes und Bestehendes unterhöhlen, so müßte erwartet werden, daß mit ihrem schließlichen Durchbruch die Existenz des wissenschaftlichen, wirtschaftlichen und sozialen Gefüges aufs äußerste bedroht ist. Dies triffi: zweifellos auch weitgehend zu, doch zeigt sich auch, daß Neues und Altes in einer Synthese zusammenkommen können, die eine Weiterexistenz erlaubt. Immerhin – und dies ist ja unsere Hauptsorge – kann aus den bisher gelungenen Synthesen nicht auf die prinzipielle Harmlosigkeit der weiteren Entwicklung geschlossen werden. Die Beispiele dafür liegen vor in den großen politischen und wirtschaftlichen Katastrophen. Ich möchte daher im folgenden kurz zeigen, von welchen Bedingungen die lebensfähige Integration des Neuen in das Bestehende, vom Blickpunkt meines engeren Fachgebietes, der analytischen Psychotherapie, gesehen, abhängt.

11.

Doch zuvor sei es erlaubt, in einem Exkurs zu zeigen, daß nicht nur das uns beschäftigende Problem keineswegs neu ist, sondern daß im Gegenteil unsere modernen psychotherapeutischen Methoden grundsätzlich übereinstimmen mit der Art, in der schon immer versucht wurde, mit den Mächten des Bösen umzugehen. Damit wird gleichzeitig der engere psychologische und soziale Blickpunkt erweitert, und das Problem erweist sich nicht zuletzt auch als ein religiöses. Denn mögen auch die Instrumente der Bedrohung scheinbar materieller Art sein, so weist schon eine oberflächliche Analyse die sie manipulierenden Kräfte als geistige aus, die, sofern sie sich der Beherrschung durch den Menschen zu entziehen vermögen, als außermenschliche schon immer *dämonisch* genannt wurden.

Nun ist dieser Begriff des Dämonischen ja nicht von der Art, daß er ohne weiteres den Ansprüchen der modernen Wissensmaft zu genügen vermöchte, Wenn wir ihn daher in dem uns hier aufgegebenen Zusammenhang mit der modernen Psychologie verwenden wollen, ist eine vorhergehende nähere Bestimmung seiner Bedeutung unumgänglich. Wir tun dies, indem wir ihn wenigstens in größten Umrissen durch unsere geistesgeschichtliche überlieferung hindurch verfolgen.

Ein überblick - wir stützen uns dabei im wesentlichen auf *Tambornino* - über die Art,

wie der Begriff des Dämonischen im antiken und christlichen Kulturbereich verwendet wurde, führt uns ohne weiteres auf das weite Feld der *Besessenheitszustände.* Diese umfassen zunächst einmal die ekstatischen Erscheinungen der Mysterienkulte, etwa des Dionysos oder der Magna Mater, dann gehören hierher die Phänomene der inspirierten Prophetie im weitesten Verstande. Die von einer solchen »hiera mania« Befallenen werden »entheoi« genannt; sie sind »vom Gotte erfüllt«. Denn die Trennung des Dämonischen vom Göttlichen überhaupt ist eine relativ späte Entwicklung; noch bei Homer fallen die Bedeutungen von »Daimon« und »Theos« zusammen. Wenn also die Vorstellung besteht, daß ein göttliches oder dämonisches Wesen in den Menschen eintreten kann, so sind doch die Wirkungen, die davon auf die Besessenen ausgehen, höchst mannigfaltig. Den erwähnten ekstatischen Zuständen nahe verwandt sind offensichtlich die Geisteskrankheiten, unter denen die »heilige Krankheit« der Epilepsie eine Vorzugsstellung einnimmt. Noch *Hippokrates* überliefert eine ganze Reihe von Gottheiten, deren Einfluß die epileptischen Symptome zugeschrieben werden: Poseidon, Apollo, Ares, Hekate, Pan, aber auch die Seelen von Verstorbenen. - Einen Schritt weiter finden wir auch die Körperkrankheiten, so Fieber und andere, von Dämonen verursacht, ja, diese Krankheiten werden geradezu als Dämonen verstanden. Natürlich entspricht es dieser Anschauung, wenn sich daraus eine ganze »Wissenschaft« des Exorzismus entwickelt, auf die wir indessen hier nicht eingehen können.

Die im Hellenismus wirksamen Einflüsse orientalischer Kulturen, vorab der assyrischen und persischen, führten zu einer geradezu ungeheuerlichen Ausdehnung des Dämonenglaubens. In diese Situation hinein findet sich das junge Christentum gestellt, das den bereits vorhandenen nun auch seine eigenen Elemente hinzufügt. Sowohl das Alte wie das Neue Testament kennen eine Mannigfaltigkeit gottfeindlicher Mächte, die sich oft in Besessenheitszuständen manifestieren. Dazu kommt, daß es eine ganze Anzahl christlicher Sakramente gibt, die stark an einige der früher erwähnten antiken Auffassungen erinnern. Ich erwähne das Abendmahl, das ja auch ein Sich-Einverleiben des Göttlichen ist, oder die Taufe, deren reinigende Wirkung unverkennbar an bereits vorhandene Vorstellungen anknüpft. Auch die hier zu erwähnende Ansicht, daß die Häresien auf dämonische Einflüsse zurückzuführen sind, bringt kaum etwas grundlegend Neues; die Praxis, reumütige Häretiker vor ihrer Wiederaufnahme in die Kirche einem Exorzismus zu unterwerfen, ist nur konsequent.

Halten wir hier einen Augenblick inne, um uns des gemeinsamen Moments in dieser Mannigfaltigkeit von Erscheinungen bewußt zu werden. Allen diesen Formen von Besessenheit ist wohl eines gemeinsam: nämlich die Durchkreuzung der Absichten des Ich durch ein Etwas, das dieses Ich als ein ihm völlig Fremdes, als ein, um mit *Rudolj Otto* zu sprechen, »ganz Anderes« erlebt. Dieses Moment der Durchkreuzung des Ich ist vorhanden, ob es sich nun um einen ekstatischen Rauschzustand handelt, der das Ich »außer sich bringt«, um eine eigentliche Krankheit des Geistes oder des Körpers oder auch um eine prophetische Berufung, die ja, gerade wenn sie echt ist, in den seltensten Fällen mit den ichhaften Strebungen harmoniert. - Und dieses Merkmal der Durchkreuzung des Ich ist ebenso regelmäßig begleitet von einer zweiten Erscheinung: nämlich einem äußerst starken, geradezu

als überwältigend empfundenen Affekt. Dies will nichts anderes besagen, als daß in allen den erwähnten Zuständen - Rausch, Krankheit oder Berufungserlebnis - eine starke emotionale Komponente, zum Beispiel Angst oder auch einfach das Gefühl des überwältigtseins, vorhanden ist. Die Verbindung der beiden Momente ist so innig, daß sie eigentlich als *eines* gesehen werden müssen, und zwar so, daß es der Affekt ist, der die Absichten des Ich durchkreuzt. Den Affekt als dämonisches Wesen zu sehen ist durchaus keine Eigentümlichkeit des antiken oder des frühchristlichen Bewußtseins, sondern eine Betrachtungsweise, die auch in den sogenannten »primitiven« Kulturen zu finden ist.

Wenn wir uns von diesen geistesgeschichtlichen Zusammenhängen nunmehr der modernen Psychologie zuwenden mit der Frage, was sie uns dazu zu sagen hat, so ist zunächst auf Beobachtungen hinzuweisen, welche die Psychologie in ihrem Fachgebiet anstellt und die nun in der Tat von bemerkenswert analoger Art sind. Nehmen wir als Beispiel das Assoziationsexperiment, das *Jung*, damals Mitarbeiter der Zürcher Universitätsklinik »Burghölzli«, zu Beginn unseres Jahrhunderts von *Aschaffenburg* übernommen hat. Dieser Versuch - neuerdings zusammenfassend dargestellt von *Meier* (1968) - besteht darin, daß man einer Versuchsperson den Auftrag erteilt, auf ihr zugerufene Reizwörter (z. B. »Kopf«, »schön«, »arbeiten«) möglichst rasch mit dem ersten ihr einfallenden Wort zu antworten. Man hatte schon früher beobachtet, daß es bei diesem Versuch zu Störungen zu kommen pflegt, indem nämlich der Versuchsperson zu einem bestimmten Reizwort die Antwort entweder gar nicht oder doch erst nach auffallend langer Zeit einfiel. Als *Jung* sich dem eingehenderen Studium dieser Störungen zuwandte, bemerkte er zweierlei: erstens ließen sich die Reizwörter, die bei einer bestimmten V.P. Störungen hervorriefen, in der Regel zu größeren, ein bestimmtes Thema umschreibenden Gruppen zusammenfassen. Bei näherer Befragung zeigte sich regelmäßig, daß dieses Thema bei der betreffenden V.P. von besonderer und sehr aktueller Problematik war. Und zum zweiten stellte sich heraus, daß die Störungen nicht auf die Verlängerung der Reaktionszeit beschränkt waren, sondern gleichzeitig von affektiven Veränderungen in der V.P. begleitet waren, welche durch das psychogalvanische Phänomen regelmäßig auch körperlich nachgewiesen werden konnten. Diese Beobachtungen führten *Jung* dazu, in der Psyche die Existenz sogenannter gefühlsbetonter autonomer Komplexe anzunehmen. »Gefühlsbetont«: eben wegen des von ihnen hervorgerufenen Affekts; »autonom«: weil sie vom Ich unabhängig sind, das heißt seine Absichten durchkreuzen können. Dies ist die eine Parallele, die die Psychologie zu den Erscheinungsformen des Dämonischen beizutragen hat.

Wir kennen aber außerdem ein sehr großes Erfahrungsgebiet, in welchem sich beobachten läßt, wie das Ich von Faktoren durchkreuzt wird, die nicht der sogenannten »Außenwelt« angehören. Im unmittelbaren Erleben unserer *Träume* stoßen sie uns zu als Menschen oder Umstände, die oft unseren Absichten entgegengesetzt sind, also ebensowenig »uns« zugehören wie die Menschen, Dinge und Verhältnisse unseres Taglebens. Und auch die entsprechenden Affekte fehlen keineswegs, hat doch jeder seine Erfahrungen mit Alpträumen gemacht! Damit taucht die Vermutung vor uns auf, daß die uns im Traume zustoßenden Dinge und Erlebnisse dämonischer Natur sein könnten, genau wie die vorher erwähnten Komplexe. Dafür sprechen einerseits der überreichlich belegte Consensus om-

nium, nach welchem beispielsweise Alpträume die Wirkung von incubi seien – es sei an *[, H. Füsslis* bekanntes Gemälde erinnert - anderseits die Tatsache,' daß die analytische Psychologie die Traumbilder als anschauliche Darstellungen von Komplexen versteht. Wir dürfen also, mindestens für unseren gegenwärtigen Zweck, die Ausdrücke »Komplex«, »Traumbild« und »Dämon« synonym verwenden.

Hier kommen wir nun vor eine Frage, die für unser Thema von größter Wichtigkeit ist: Ist die Wirkung der Komplexe - nämlich die Absichten des Ich zu durchkreuzen – immer von negativer Art? Auch hier sei jeder zunächst auf eigene Erfahrungen verwiesen. Man erlebt es doch, daß einem ein Traum einen gewöhnlichen Alltag in einem besonderen Lichte erscheinen läßt. Es gibt auch Träume - die sogenannten Primitiven bezeichnen sie als »große Träume« -, deren Einfluß sich auf ein ganzes Leben richtung- und sinngebend erstreckt. Wieder anderer Art sind Traumerlebnisse, für die *August Kekulé,* der Entdecker des Benzolringes, ein Beispiel gibt: »Wieder gaukelten die Atome vor meinen Augen ... Mein geistiges Auge, durch wiederholte Gesichte ähnlicher Art geschärft, unterschied jetzt größere Gebilde von mannigfacher Gestaltung. Lange Reihen, vielfach dichter zusammengefügt: Alles in Bewegung, schlangenartig sich windend und drehend. Und siehe, was war das? Eine der Schlangen erfaßte den eigenen Schwanz, und höhnisch wirbelte das Gebilde vor meinen Augen. Wie durch einen Blitzstrahl erwachte ich ...« (zitiert bei *Meier [1968],* S. 31 f.). Hier haben wir den Bericht eines offenbar geübten Beobachters über Vorgänge, die dem zugrunde liegen, was wir als Einfall bezeichnen. Wie ja schon das Wort sagt, handelt es sich um etwas, das »hineinfallt«, nämlich in das Ich, und es besteht offenbar die Annahme, daß das Ich sich dabei ziemlich passiv verhält und das »Eingefallene« dankbar als Geschenk entgegennimmt.

Es ist nicht zuletzt dieser Aspekt, der uns die Etymologie des Wortes »Daimon« verständlich macht. Es bedeutet eigentlich »das Zuteilende«, »Austeilende«, und diese Bedeutung wurde wohl immer mitempfunden; denn in späterer Zeit heißt »Därnon- auch dasselbe wie »Fatum«, Schicksal. In seinem ursprünglichen Sinne verstanden, ist das Dämonische also keineswegs etwas nur Negatives, Schlechtesbringendes, sondern durchaus neutral.

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß das, was in früheren Zeiten als Dämon aufgefaßt wurde, heute in der Gestalt seelischer Komplexe auftritt. Daher ist die ethische Qualifizierung eines Komplexes zunächst nicht ohne weiteres möglich. An dieser Stelle wollen wir uns nun endlich der Praxis der analytischen Psychotherapie zuwenden, da sie sich ja in erster Linie mit den in Rede stehenden Phänomenen auseinanderzusetzen hat. Dabei darf beiläufig auch noch daran erinnert werden, daß der Ausdruck»Therapie« früher auch »Kult« bedeutete. Als »Psychotherapeuten« betreiben wir also den Kult der Seele und ihrer Manifestation, was *Meier* (1949) in seiner Monographie über Antike Incubation gezeigt hat.

In.

Der Patient, der die analytische Sprechstunde aufsucht, erscheint zunächst als ein *»Gestörter«.* Die Störung drückt sich aus in dem, was wir ein Symptom nennen; es mag im seelischen Bereich liegen als Depression, Zwang, Wahn etc., im körperlichen als Funktions-

störung mit oder ohne erkennbare organische Ursache oder audi im zwisdienmensdilidren Bereich als Konflikt mit der näheren oder weiteren Umwelt.

In aller Kürze einige *Beispiele* zur Illustration:

Ein angesehener Anwalt wird vom Internisten an den Analytiker verwiesen wegen plötzlich aufgetretener Angina pectoris (im EKG nachweisbar). Da er neben seiner anspruchsvollen Praxis auch an der lokalen Hochschule als Dozent wirkt, war ihm empfohlen worden, seine Tätigkeit einzuschränken bzw. seine Dozentur aufzugeben, wozu er sich aber vorerst nicht entschließen konnte. Die Träume sind häufig erotischer Natur, wobei sich zunehmend eine sadistische Komponente zeigt. Er folgt der Empfehlung, seine lustvollen Phantasien darzustellen, wobei ihm sein zeichnerisches Talent sehr zustatten kommt. So produziert er auf Anhieb in jeweils mehrstündiger Arbeit einige farbige Bilder, die äußerst realistische Folterszenen darstellen und - beiläufig bemerkt – an technischer Gekonntheit und Einfallsreichrum die meisten Erzeugnisse des einschlägigen schwarzen Marktes weit übertreffen. Trotz dieser zusätzlichen »Arbeitsbelastung« verschwinden die anginösen Beschwerden augenblicklich und können auch bei späterem Wiederauftreten jedesmal auf dieselbe Weise coupiert werden. Dabei läßt sich beobachten, daß die Brutalität der Zeichnungen deutlich abnimmt, während das Leben des Analysanden auf verschiedenen Gebieten eine Bereicherung erfährt.

Der zweite Fall betriffi: eine Dame, die von ihrem Mann zur Behandlung geschickt wurde. Sie hatte, durch ihr selber unbegreifliche Handlungen, seine Stellung in der öffentlichkeit gefährdet. Nach einiger Zeit lernte sie, ihre Furcht vor der autoritativen Art ihres Mannes und das damit verbundene Ressentiment zu überwinden und ihm in direkter Konfrontation gegenüberzutreten. Diese durmaus normalen »hauslidien Szenen- machten die symptomatischen Revancheakte bald einmal überflüssig.

In beiden Fällen erscheint dasselbe typische Motiv: der Patient muß bisher für ihn gültige moralische Gebote übertreten, ein Tabu brechen. Dabei scheint eine gewisse Maßarbeit der Neurose vorzuliegen, indem der respektable Anwalt pornographische Zeichnungen machen, die brave Hausfrau aber gegen ihren bisher fraglos anerkannten Eheherrn rebellieren muß. Regelmäßig wird der hinter dem Symptom stehende Anspruch als Zumutung, genauer als Versuchung erlebt, führt aber in günstigen Fällen nicht nur zur Befreiung vom Symptom, sondern gleichzeitig zu einer Erweiterung des Bewußtseins und einer Bereicherung des Lebens. Man kann nicht umhin, an die Versuchung im Paradies zu denken, wo der Tabubruch ebenfalls aus dem Stadium des Gehorsams in dasjenige des Wissens um Gut und Böse führt. Die Analogie stimmt auch insofern, als durch die Verletzung des Tabus das Leben gleichzeitig reicher *und* komplizierter wird.

Man würde vielleicht erwarten, daß die Aufforderung, moralische Hemmungen zu überwinden, von den Patienten mit Erleichterung aufgenommen wird. Dies ist nun aber in den weitaus meisten Fällen keineswegs so. Im Gegenteil, die Forderung zur übertretung eines dem Individuum wesentlichen moralischen Gebotes ist stets mit beträchtlicher Angst verbunden, und so wird der Traum eines Patienten zu Beginn der Behandlung verständlieh, der schlicht lautet: »Der Teufel ist in meinem Zimmer; ich habe entsetzliche Angst.s Daß solche Angst durchaus nicht gegenstandslos ist, zeigen jene Fälle, in denen die Kon-

frontation in Psychose oder Suicid endet. - Am Rande sei vermerkt, daß nach neueren ethologischen Forschungen schon auf tierischer Ebene so etwas wie eine '»moralische« Hemmung beobachtet werden kann *(Kummer),* so daß deren Verankerung im Instinkt mindestens nicht unwahrscheinlich erscheint.

Als drittes und letztes Beispiel diene der FaII eines KoIIegen, der an Depressionen und Schlafstörungen litt. Auch hier dachte man zunächst an Entlastungsmaßnahmen, Reduktion der Praxis, Ferien und dergleichen. In einem Traum sah er den noch nicht ganz geschlossenen Sarg der Frau seines Freundes; er konnte auch noch ihre Atemzüge hören. Er beschrieb die Frau als sehr besorgt um ihren schriflstellerisch tätigen Mann, dem sie aIIe Störungen und Belästigungen aus dem Weg räume. Im weiteren Gespräch zeigte sich, daß auch der KoIIege schriflstellerisdie Ambitionen hatte und nur aus Zeitmangel eine ihm am Herzen liegende Arbeit nicht schrieb. Indem er die ihm durch die Schlaflosigkeit geschenkte zusätzliche Zeit zum Schreiben benützte, verschwand die depressive Verstimmung und nach Abschluß der Arbeit die Schlafstörung. - Dieser letzte Fall sei angeführt als Beispiel dafür, daß der zugleich störende und heilende Faktor nicht nur triebhafte, sondern auch geistige Interessen vertreten kann'.

Noch einmal sei bemerkt, daß die Auswahl der Beispiele nicht repräsentativ für therapeutischen Erfolg ist, sondern lediglich zeigen sollte, unter welchen Bedingungen ein Erfolg überhaupt erwartet werden kann.

IV.

Es sei nun versucht, aus den Erfahrungen der analytischen Praxis einige *Folgerungen* zu ziehen.

1. Die genauere Untersuchung von Kranken mit psychischen oder psychosomatischen Störungen zeigt, daß diesen Störungen bestimmte Inhalte (Bilder, Emotionen) zugrunde liegen, die triebhafter oder geistiger Natur sind.

2. Diese Inhalte erscheinen dem *objektiven Beobachter* als geeignet, eine Einseitigkeit des Bewußtseins auszugleichen.

3. Die gleichen Inhalte erscheinen jedoch dem *betroffenen Bewußtsein* als derart unpassend und fremd, daß ihre Nähe Angst und Abwehr erregt. Das Bewußtsein empfindet sie als »böse«, das heißt unverträglich mit seinen bisherigen moralischen Auffassungen. Es ist, als ob es Angst hätte, »gefressen«, das heißt von diesen Inhalten assimiliert zu werden. Man könnte hier an das bei den Kolonisten geltende Tabu des »going black« denken.

4. Gelingt es aber dem Bewußtsein, sich mit diesen Inhalten zu »befreunden«, so tritt in der Regel eine zweifache Wirkung ein:

die negativen Wirkungen (Symptome) verschwinden und

- die Persönlichkeit wird erweitert, bereichert und im allgemeinsten Sinne produktiver.

1. Diese, in der analytischen Psychorherapie immer *wieder* zu machende Erfahrung führte *Jung* dazu, den Geist als eigenständiges und gleidibereduigres Prinzip dem Trieb gegenüberzustellen, während *Freud* bekannelieh den Geist als sublimierten Trieb, das heißt als Epiphänomen, auffaßte. Für *Jung* erstreckt sich das Seelische zwischen den Bereichen des Organischen und *des* Geistigen, die somit beide, von den entgegengesetzten Enden des seelischen »Specrrums« aus, auf die Psyche einwirken. Vgl. dazu insbesondere »Theoretische überlegungen zum Wesen des Psydiisdiene in *Jung (1954).*

5. Es scheint demnach, daß über die Qualifikation eines Inhaltes als »gut« oder »böse« nicht seine Qualitäten an sich entscheiden, sondern seine Assimilierbarkeit durch das Bewußtsein. Oder umgekehrt: die Assimilationskraft des Bewußtseins ist wesentliches Kriterium für die moralische Qualität eines Inhaltes.

Unter einem anderen Gesichtspunkt könnte man sagen:

- die Assimilation eines Inhaltes durch das Bewußtsein führt zu positiven Wirkungen (Erweiterung der Persönlichkeit, Produktivität);
- die Assimilation des Bewußtseins an einen Inhalt führt zu negativen Wirkungen (Einengung der Persönlichkeit, Besessenheit, Fanatisierung, Psychose, Kriminalität, Suicid).

6. Die Frage nach Gut und Böse kann also nicht mehr nur auf Grund eines durch überlieferung erworbenen Wertsystems beantwortet werden, sondern verlangt eine je individuelle Beantwortung. Das Individuum, der einzelne Mensch, hat wesentlichen Anteil an der ethischen Entscheidung; er tut damit einen weiteren Schritt zur übernahme der Rechte und Pflichten seiner Mündigkeit im Sinne *Kants.*

V.

Es ist nun die Frage, ob und wie weit sich die an Hand der individuellen Psychologie und Psychotherapie gewonnenen Einsichten auf kollektive Verhältnisse übertragen lassen. Ich bin mir bewußt, an dieser Stelle den Rahmen meines Fachgebietes zu überschreiten und stelle die folgenden abschließenden überlegungen zur Diskussion.

Auch im kollektiven Bereich sind es zunächst auffallende und beunruhigende Störungen, die auf das Vorhandensein eines tiefer liegenden Problems hinweisen. Tiefer liegend deshalb, weil sich die störenden Manifestationen nicht mehr mit den traditionellen Mitteln behandeln lassen. Die in Rede stehenden Phänomene umfassen ein weites Feld, zum Beispiel das Lärmproblem, das Profitdenken, die Jugendunruhen, die Zunahme gewisser spezifisch menschlicher Krankheiten etc, In all den genannten Bereichen ist es heute nicht mehr möglich, mit den traditionellen Denkschemata bzw. Gesetzen gründliche Abhilfe zu schaffen; diese reichen höchstens noch aus zur temporären Unterdrückung der Symptome.

In Analogie mit den Verhältnissen in der individuellen Psychologie wäre zu erwarten, daß man bei näherer Betrachtung der Symptome auf Inhalte stoßen würde, die den herrschenden Vorstellungen, vor allem - aber nicht nur – auf moralischem Gebiete widersprechen, sie bedrohen und mit ihnen die Grundlagen der Gemeinschaft in Frage stellen.

Das Kollektivbewußtsein - wenn es gestattet ist, diesen etwas fragwürdigen Begriff zu benützen - empfindet also das Neue, Unbekannte als fremd, gefährlich und böse. »Böse« ist auf dieser Stufe oder in dieser Phase der Entwicklung durchaus synonym mit »Neu«, eben, um es nochmals zu sagen, weil sich das Neue nicht ohne weiteres in den Zusammenhang des traditionell Bekannten einfügt. Um eine zugespitzte Formulierung zu gebrauchen: die herrschende Moral ist immer von gestern und daher für die Bewältigung der wirklich aktuellen Probleme ungeeignet. Dies führt audr regelmäßig dazu, daß die Exponenten der neuen Ideen als potentielle Zerstörer der Moral und damit des Gemeinwesens empfunden werden; ihre Denunziation als Nihilisten gehört zum ständigen Inven-

rar nicht nur des politischen Kampfes. Und, wie leicht zu ersehen ist, nicht einmal zu Unrecht; denn der Zusammenprall genügend inkompatibler Gesichtspunkte kann sehr wohl zur Zerstörung aller Formen überhaupt führen.

Es geht in derartigen Situationen also vor allem darum, die gewaltsame Konfrontation zu vermeiden, um zunächst zu versuchen, die neuen Ideen dem traditionellen Bewußtsein einzuordnen. Dies wird allerdings auch im günstigsten Falle nicht ohne dessen Bereitschaft zu Wandlung und Anpassung, das heißt aber zu echter Infragestellung seiner selbst möglich sein. Erst dieser Versuch, das Neue dem Bestehenden einzuordnen, nicht als bloße Addition, sondern in einem gegenseitigen Durchdringungsprozeß, der beide in ihrer Substanz wandelt - erst dieser Versuch kann zu einem differenzierten Urteil über Gut und Böse führen. Statt der Identifizierung des Traditionellen mit dem Guten einerseits und des Neuen mit dem Bösen andererseits könnte sich eine »Vereinigung« der Standpunkte dadurch ergeben, daß Altes und Neues sich zu einem Ganzen zusammenfinden, welches sich seiner dunkeln Seiten bewußt ist - und ihnen Rechnung trägt! Daß ein solcher Zustand fruchtbarer ist als das Gegenüberstehen sich ständig verschärfender gegensätzlicher Positionen, die sich wechselseitig als »böse« denunzieren, dürfte einleuchten. - Selbstverständlich ist der Grad der möglichen Annäherung an das eben beschriebene Ideal in jedem konkreten Falle verschieden.

Sollte es erlaubt sein, die Analogie zur individuellen Psychologie noch zu strapazieren, dann wird allerdings eine grundsätzliche Verschiedenheit der Rollen deutlich, die Altes und Neues in dieser Auseinandersetzung zu spielen haben. Das Neue und sein Angriff auf das Bestehende wäre zu verstehen als ein unreflektierter, sozusagen rein biologischer Vorgang. Demgegenüber wäre das Alte in der Rolle des Bewußtseins, das sich - nötigenfalls unter dem Zwang vitaler Bedrohung - dem ihm so Fremden und Angsterregenden zu öffnen hätte - zunächst in der Diskussion, schließlich durch Aufnahme und Gewährung von Teilhabe an der Macht. Dies verlangt jedoch zweierlei, nämlich zugleich Opfer und Selbstbehauptung, wenn anders die Kontinuität der Entwicklung nicht gebrochen werden und im Chaos eines völligen Neubeginns untergehen soll.

Hier scheint das Schwergewicht der Verantwortung zu liegen, nämlich auf der *Seite* der Mächte des Bestehenden, auf der Seite des - sit venia verbo! - »Establishment«, Und zugleich wird ein weiteres klar: das ethische Problem der Verantwortung entzieht *sich* dem eigentlich wissenschafl:lichen Zugriff; vielmehr geht es quer durch alle wissenschafllichen Disziplinen hindurch. Es verlangt Verantwortung des Bestehenden gegenüber sich selber und gleichzeitig den Mut, dieses Bestehende, also sich selbst, radikal in Frage zu stellen. Das richtige Verhältnis zu bestimmen, in dem diese offenbar gegensätzlichen Einstellungen gleichzeitig ins Spiel zu bringen sind - wenn man will: ein Paradox -, kann kaum Sache des Computers sein, sondern ist nach wie vor die Entscheidung jener Instanz, die seit jeher Gewissen hieß und die immer nur in die Hand des *einzelnen* gelegt ist. Denn es ist immer das Individuum, das den dunkeln Mächten, sei es des Triebes oder des Geistes, gegenübersteht. - Und im Hinblick auf das Kollektiv bleibt nur zu hoffen, daß Zahl und Gewicht dieser einzelnen ausreichen mögen, um die wahrhaft entscheidenden Fragen unserer Zeit richtig zu beantworten.

Freud, S.: Die Traumdeutung, Leipzig und Wien *1900,* Gesammelte Werke, Bd, II/III.
Hippokrates: De morbo sacro,
jung, C. G. (Ed.): Diagnostische Assoziationsstudien, 2 Bände, Leipzig 1915.
jung, C. G.: Von den Wurzeln des Bewußtseins, Psychologische Abhandlungen, Bd. IX, Zürich 1954.
jung, C. G.: Das Gewissen in psychologischer Sicht, in: Das Gewissen, Studien aus dem C. G. Jung-Institut, Bd. VII, Zürich 1958.
Kant, I.: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Berlinische Monatsschrifl:, Dezember-Hefl: 1784, Werke, Bd. IV. ed. Cassirer, Berlin 1922.
Kummer, H.: Social Organization of Hamadryas Baboons. A Field Study, Basel 1968.
Meier, C. *A.:* Antike Inkubation und moderne Psychotherapie, Studien aus dem C. G. Jung-Institut, Bd. I, Zürich 1949.
Meier, C. *A.:* Die Empirie des Unbewußten. Lehrbuch der Komplexen Psychologie C. G. Jungs, Bd. I, Zürich 1968.
Otto, R.: Das Heilige, Breslau 1917, Neuaufl. München 1936ff.
Tambornino, J.: De antiquorum daemonismo. R.G.V.V. VII.3. Gießen *1909.*

t». *phil.* C. *T. Frey-Wehrlin* *Klinik und Forschungsstätte für Jung'sche Psychologie, 8032 Zürich, Dolderstraße 107*

Das Böse in der Sicht des Psychiaters

Von

GAETANO BENEDETTI

Beim Versuch, *einen* Überblick auf *die vielseitige* Problematik zu vermitteln, *die in diesem* Thema enthalten *ist,* werde ich einige schematische Darstellungen vorausschicken. Freilich sollen diese als bloße Hinweise dienen. Das Problem des Bösen, auch *in* der *Sicht* der Psy*chiatrie* und Psychotherapie, muß erlebt werden, um wahr zu sein.

In drei *Abschnitten* werde ich das objektiv Böse, das subjektiv Böse und das unbewußt Böse aus der Sicht des Psychotherapeuten darstellen, das heißt in *drei verschiedenen Dimensionen,* die jeweils die Situation bestimmen können, in der uns dieses Problem er*scheint. In einem vierten und letzten Abschnitt* werde ich auf die Frage der Psychotherapie in dieser Situation eingehen.

I.

Das *objektiv Böse* ist, wie überall im Leben, auch in der Psychiatrie in erster Linie eine aggressive Tat: Entweder kaum sichtbar und verdeckt durch die Konventionen unseres gesellschaftlichen Lebens oder diese sprengend; von der menschlichen Unzulänglichkeit der Eltern, die aus ihrer psychischen Defizienz heraus das eigene Kind physisch und geistig mißhandeln, bis etwa zum unberechenbaren Mord des schizophrenen Kranken reichend.

Freilich werde ich hier keine Kasuistik bringen. Das Spektrum des Möglichen ist weit.

Jeder Psychiater, der mit den Gestalten des objektiv Bösen konfrontiert wird, muß, bevor er psychotherapeutisch einzugreifen versucht, sich die *diagnostische Frage* stellen, Ordnung und Klarheit in die Einsicht der Gründe und Motivationen gewinnen, die allein uns ein Verständnis des Ganzen liefern können.

Dabei unterscheiden wir:

a) eine volle Unzurechnungsfähigkeit;

b) eine teilweise Unzurechnungsfähigkeit;

c) eine psychiatrische Zurechnungsfähigkeit.

ad a) Taten, die in voller Unzurechnungsfähigkeit begangen werden, sind dem Psychiater allzuwohl bekannt. Sie sind vornehmlich in der *Psychose* zu finden. Sei es, daß der Kranke nach begangener Tat keine Erinnerung mehr an sie trägt, wie zum Beispiel der Epileptiker; sei es, daß zum Beispiel der Schizophrene sie retrospektiv in allen Einzelheiten zwar darstellen kann, dabei jedoch eine völlig absurde, groteske, sinnlose Motivierung gibt: Unsere Schlußfolgerung bleibt dieselbe. Die Tat kann freilich auch psychologisch vom Patienten motiviert oder von uns so verstanden werden. Sie steht aber in keinem Verhältnis zum Bewußtsein des Kranken, mit seinem aktuellen Erleben, mit seiner früheren ethischen Persönlichkeit.

Eine schizophrene Mutter tötet zum Beispiel ihr Kind. Sie verkennt es als Kind des Teufels. Wir können die Psychologie dieses Mordes vielleicht verstehen: Das Kind war die Frucht eines unehelichen Verhältnisses, welches die junge Frau enttäuschte, überforderte und die latente Psychose aktivierte. Das *Kind* war *in* den Augen der Mutter die Verkörperung des gefühlskalten Vaters und der eigenen, demütigenden Liebesunfähigkeit usw. All dieses psychologische Verstehen ändert aber nichts an der Tatsache des *Wahns,* der absurden Verkennung der Realität, der Geisteskrankheit, in der sich die Täterin zur Zeit der Tat befand. Gerade dieses Unverständliche - nur Erklärbare - entschuldigt mehr als alles Verstehen, weil es die *Krankheit,* das vielleicht auch biologisch mitbegründete Unvermögen des Geistes voll zeigt.

ad b) Die *teilweise Unzurechnungsfähigkeit* ist überall dort gegeben, wo die psychiatrische Diagnose - zum Beispiel einer schweren Neurose - uns das abwegige Verhalten zwar verstehen läßt, jedoch *nicht* das Vorhandensein jenes Persönlichkeitskernes ausschließt, der auch mitten in einer psychischen Krankheit, welche die Einsichtsfähigkeit nicht ganz aufgehoben hat, verantwortlich bleiben *kann.* Eine schwere Neurose, eine unglückliche Vorgeschichte, eine miserable Erziehung, ein Aufgewachsensein in einer an Liebe und moralischen Grundsätzen armen Umgebung entlastet zwar den Täter, aber nur teilweise. Insofern dieser räsonierend bleibt, unserem Kreise denkender und wissender Menschen in *seinem Verstande* nicht entzogen ist, können wir ihm die Verantwortung, die er mit seiner Tat auf sich nahm, nicht ganz abnehmen. Wir können nur - in Anbetracht der mildernden Umstände - milde urteilen.

ad c) Schließlich gibt es die *psychiatrische Zurechnungsfähigkeit,* die uns zwar nicht das Recht gibt, ein endgültiges Urteil über das Wesen des betreffenden Menschen zu fällen, jedoch die volle Anwendung der juristischen Maschinerie zum Schutz der durch den Täter gefährdeten Gesellschaftrechtfertigt.

Das sind, kurz skizziert, die drei psychiatrischen Hauptkreise, welche sich im Prinzip eindeutig trennen lassen, sich aber in der Praxis nicht selten schmerzlich überschneiden und manchmal die bange Frage nach einer adäquateren Beurteilung unbefriedigend beantworten. Jeder, der mit dem objektiv Bösen konfrontiert ist, muß in das Wirkungsfeld einsteigen. Hieher gehört auch das Gefühl der Empörung, das zwar gerechtfertigt, jedoch nicht selten eine aggressive Gegenübertragung ist, die ein Wort der Hilfe verunmöglicht. Besonders in der Psychotherapie, wo eine *gelassene Distanz* die Vorbedingung jeglicher Behandlung ist, muß man dieses Gefühl überwinden, das heißt auch die Not und die menschliche Gefangenschaft des Täters vor Augen haben. Einfühlung' in diese Not, in die bewußte oder unbewußte Lage des anderen ist Voraussetzung der Psychotherapie.

II.

Nachdem wir das Problem des objektiv Bösen aus dem Erfahrungskreis des Psychiaters kurz skizziert haben, wenden wir uns dem zweiten Thema, dem *Problem des subjektiv Bösen,* zu.

Für den Psychiater besteht dieses subjektiv Böse in einem dem Subjekt mehr oder weniger bewußten *Gewissensproblem.* Der äußere Gegenstand unserer Besinnung bleibt derselbe: Insofern aber die Psychotherapie diejenige Seite der Psychiatrie ist, welche sich vornehmlich mit der *Innerlichkeit* des Patienten beschäftigt, erweitert sich das vorher skizzierte Problem um eine zweite Dimension, die uns zusammen mit der ersten eine doppelsinnige Sicht vermittelt.

Die Art, wie ein Mensch, welcher den Psychotherapeuten bewußt aufsucht oder mit diesem unvorhergesehen, durch die eigene Problematik gedrängt, in Kontakt kommt, auf die Situation des Bösen reagiert, kann mannigfaltig sein.

Unterscheiden wir zunächst zwei Grundsituationen:

1. Der Patient leidet unter der vermeintlichen Bosheit der Mitmenschen.

2. Der Patient ist aufgerufen, sich zu einer von ihm selbst begangenen Bosheit zu verhalten.

1. Die erste Situation ist nicht einfach; in ihr müssen wir wiederum *zwei typische Möglichkeiten unterscheiden:*

a) Der Patient, ein psychisch Leidender, ist deformiert, eingeengt, benachteiligt, unterdrückt durch eine soziale, meistens eine familiäre Situation, die er vielleicht, wie im Falle einer schweren Neurose, nicht einmal ganz überblickt und aus der er sich nicht mehr zu befreien vermag, da durch den Prozeß der Introjizierung Äußeres und Inneres verschmolzen sind. Besonders wenn der Patient ein Jugendlicher oder gar ein Geisteskranker ist, ergeben sich dann jene Situationen der aktiven Betreuung, wo der Psychotherapeut seinen »Schiitz-Iing« symbolisch oder real vor dem Bösen verteidigen muß; wo er ihn zum Beispiel im extremen Fall von seiner Familie entfernt und in adäquateren sozialen Verhältnissen unterbringt; wo er ihm manche seiner Schuldgefühle als Folge von ungerechten Vorwürfen deutet und ausredet; wo er also versucht, dem Patienten durch das ermutigende, klärende Gespräch ein neues Selbstvertrauen zu ermöglichen.

b) Die andere Möglichkeit sieht aber schematisch wie das Umkehrbild der ersten aus - und wir wollen der Klarheit wegen schematisieren, auch wenn wir wissen, daß die Mehrzahl der realen Situationen sich in kein Schema fügen lassen, sondern aus verschiedenen Komponenten bestehen.

Ein schematischer Fall soll uns als Paradigma gelten: *Ein* neurotischer Patient neigt dazu, seine nächste Umgebung für eigene, unbewältigte Konflikte verantwortlich zu machen, um sich durch eine solche Verschiebung der Schuld zu entlasten. Er sieht gerne den Splitter im Auge des anderen, um nicht den Balken *im* eigenen Auge sehen zu müssen. Der Psychotherapeut muß hier eine nicht so einfache »Operation« durchführen, die ihm zunächst den Widerstand des Patienten einbringt: Er muß ihn mit seinem eigentlichen Verhalten und seinem tieferen Problem konfrontieren; freilich nicht in dem Sinne, daß er die Schuld von der Umgebung bloß zurück auf den Patienten verschiebt, ihn schlecht macht usw., sondern indem er ihm trotz seines hier oft ansetzenden Widerstandes zeigt, wie er selbst, ohne sich dessen voll bewußt zu sein, an den sozialen Ereignissen, über die er sich beklagt, zum Beispiel der Ablehnung, des allgemeinen Ärgers, beteiligt ist; wie er sein tieferes Anliegen im Grunde verrät, indem er es so vertritt, daß er den anderen die Ablehnung nahelegt. Es ist immer ein mageres Geschäft, wenn man die Schuld für manche eigenen Schwierigkeiten simplifizierend auf andere Menschen verschiebt, anstatt die Gründe des eigenen Versagens zu analysieren und in mühsamer Selbsterkenntnis zu überwinden. Selbstverständlich kann der Psychotherapeut diese »Kritik« seines Patienten nur wagen, wenn er ihn gleichzeitig auch tiefer akzeptiert als seine Umgebung und so in dessen Augen auch glaubwürdig wird.

Wir haben hier also die zwei schematischentgegengesetzten Varianten der ersten Grundsituation gezeigt, wo der Patient subjektiv hauptsächlich unter der vermeintlichen oder realen Schuld der anderen leidet.

2. Die zweite Grundsituation ist die der Einstellung in einer im Erleben des Patienten selber begangenen Schuld. Auch hier müssen wir differenzieren. Selbstverständlich lassen wir die »gesunde« Variante dieser Situation außer acht, wo das »sdilechte Gewissen« adäquat, ja die Voraussetzung der Einsicht, der Reue ist. Diese »gesunde« Variante geht mehr den Pädagogen und den Seelsorger an. Ob die vergebende Instanz die Eltern sind oder die Gesellschaft oder Gott, hängt mit dem Alter des Patienten und seiner metaphysischen Verwurzelung zusammen, geht also über den psychiatrischen Rahmen hinaus. Der Psychotherapeut muß aber vielmehr die folgenden pathologischen Varianten im Auge behalten:

a) Die Situation, in welcher der Patient auf das von ihm in seinem Agieren oder in der Phantasie begangene Versagen mit einem *übertriebenen,* ja krankhaften Schuldgefühl reagiert;

b) die umgekehrte Situation, wo der Patient mit keinem moralischen Gefühl auf sein Versagen reagiert;

c) die mehr medizinische Situation, in der der Patient auf solche Probleme mit psychosomatischen oder sonstigen Krankheitssymptomen reagiert.

Wir wollen hier die ersten beiden betrachten:

ad a) Das *übertriebene Schuldgefühl* ist die typische neurotische Situation. Sie reicht

von der neurotischen Variante, wo der Patient sich mit sterilen Gewissensbissen unnötig quält, bis zu der psychotischen Variante, wo die Schuldgefühle in einer derartigen Diskrepanz zum Begangenen stehen, daß wir berechtigt sind, von einem Wahn zu sprechen. Außer acht lassen wir hier freilich diejenigen Fälle des depressiven Versündigungswahns, der (oft zusammen mit einem Verarmungswahn oder einem hypochondrischen Wahn) Ausdruck einer sog. endogenen, das heißt wesentlich leiblich-vital bedingten Depression ist, die deswegen vor allem eine somatische Therapie erfordert. Wir legen dagegen den Akzent auf die neurotische Depression.

Die Behandlung solcher Fälle kann verschieden sein. Man kann sie im Sinne der *Psychoanalyse* behandeln, indem der Analytiker seinem Patienten während vieler Therapiestunden auf Grund seiner Träume und Assoziationen zeigt, wie zum Beispiel sein Mechanismus des sich Anklagens in der Vergangenheit typischer Situationen und Zwecke liegt: Zum Beispiel den Zweck, auf diese selbstanklagende Weise die innere Verbindung mit der einstigen, früher real anklagenden Stimme des Vaters oder der Mutter, an die der neurotische Patient gebunden geblieben ist, aufrechtzuerhalten; oder den Zweck, durch die vorschnelle Selbstanklage die eigene Verantwortung abzulehnen: Man macht sich vor den Mitmenschen klein und schuldig, um ihrer Forderung auszuweichen; man entwertet sich selbst zum vorneherein, um dem Risiko auszuweichen, vom anderen geprüft zu werden usw. Der unbewußte Zweck kann aber auch so aussehen: Man klagt sich selber in einer ungerechten Weise an; man meint aber dabei gewisse unausgesprochene Phantasien und Triebwünsche, die zwar vom Bewußtsein entfernt sind und den Patienten aber doch entwerten. Die Selbstanklage kann auch eine Art »Täuschungsmanöver« sein, das sich selber und die anderen irreführen will: Man zwingt zum Beispiel die Mitmenschen, die sonst aggressiv sein könnten, zum Mitleid für den »armen Kranken«, der auf diese Weise um die Fürsorge wirbt, auf das Verständnis ein Recht erhebt, weil er sich sonst von allen verlassen fühlt. Kurz, die Mechanismen sind mannigfaltig, und es ist eine Fachausbildung nötig, um sie zu erkennen und beim Patienten keinen zusätzlichen Schaden anzurichten.

Freilich ist der psychoanalytische Weg nicht die einzige Behandlungsmöglichkeit. Auch menschlich begabte Seelsorger können depressiven Patienten helfen, indem sie solche Menschen ernst nehmen, sie lange anhören, ihnen zum Beispiel beipflichten, ja, es stimme, was sie von eigenem menschlichen Versagen immer jammern, der Mensch sei sogar noch schlechter als sie meinen, nur gebe es eine vergebende und aufnehmende Instanz, die das alles trage und für die man offen werden dürfe. Inwieweit in solchen Fällen Heilung durch transzendentale Kräfle oder durch mitmenschliche, nicht moralisierende Liebe oder durch beides erwirkt wurde, soll uns hier nicht weiter beschäftigen. Es soll uns genügen, zu wissen, daß es auch diese Möglichkeit gibt.

ad b) Ganz anders ist nun diejenige psychotherapeutische Situation, in welcher der Therapeut keineswegs mit einem skrupulösen, krankhaft übertriebenen Gewissen, sondern mit einer scheinbaren Gewissenlosigkeit konfrontiert ist.

Denken wir zum Beispiel an jene Jugendlichen, die ihrem Gewissen bewußt trotzen, weil sie sich von der moralischen Frage, die ihnen keinen Halt in einer unmoralischen Welt gegeben hat, betrogen fühlen. Oder denken wir an jene Patienten, die aus scheinbar ganz

anderen als moralischen Gründen in die Psychotherapie gekommen sind, hier Probleme moralischer Art entwickeln, die sie aber nicht wahrhaben wollen, weil sie eine bestimmte Beziehung oder ein bestimmtes Weltbild nicht ändern wollen. Währenddem es Menschen gibt, die in solchen Konfliktsituationen subjektiv sehr leiden, weichen andere der schweren Frage durch eine scheinbare Gewissenlosigkeit aus.

Auch hier muß man deuten und konfrontieren, freilich immer so, daß man als Psychotherapeut bereit ist, den Widerstand des anderen nicht einfach zu überfahren, sondern sorgsam und umsichtig anzugehen und dann auch die sich schließlich auf den Therapeuten selber ausrichtende Aggressivität des Patienten ohne Ungeduld und Gegenaggressionen zu ertragen. Nur dann kann dieser sich ändern. Selten erscheint uns dabei in der Psychotherapie das Böse mit großem »B«, das diesen Namen verdient. Viel häufiger sind es Situationen des menschlichen Versagens, welche selber aus einer menschlichen Leidensgeschichte oder charakterlichen Unvollkommenheiten stammen, die man eher nur verstehen möchte, wenn sie nicht den großen Nachteil hätten, daß sie sich auf die in der Intimsphäre mitlebenden Partner doch sehr ungünstig bis verhängnisvoll auswirken können. Betrachten wir nun stichwortartig einige dieser Situationen:

Das moralische Versagen der Eltern kann zum Beispiel das folgende Verhalten zeigen:

- Machtsucht und Rechthaberei
- Eigensucht, die Kinder für sich zu haben
- Einmischung in deren Intimsphäre, in der Tendenz, alles wissen zu wollen
- sich verbinden mit den Kindern gegen den anderen Elternteil
- Neid in der unnötigen Kompetition mit dem heranwachsenden Kinde, das man als Rivalen erlebt
- Mangel an der nötigen Zärtlichkeit
- Mangel an Konsequenz
- Angst vor der Verantwortung.

Daß diese Situationen des Versagens sich bei manchen Menschen auch mit einem vordergründigen konventionellen Glauben verbinden mögen, ändert nichts an der Tatsache, daß der Ehepartner oder die Kinder darunter leiden müssen. Selbst die scheinbare Einsicht des eventuell gerne vorgetragenen Schuldgefühles ist im Grunde genommen ein Betrug:

- man kann sich an dem Martyrium des Leidens berauschen;
- man kann mit dem Schuldgefühl andere dominieren;
- man kann in einer narzistischen, das heißt selbstliebenden Sorge durch eine solche Ausrichtung auf sich selber und die eigene Schuld befangen bleiben, so daß man unfähig wird, zu lieben, unfähig, dem anderen etwas Besseres zu geben als das eigene Gejammer;
- man kann, wie zum Beispiel in manchem besonders neurotischen Falle, Vergebung und Verständnis bei den Kindern suchen, denen man doch die eigenen schrullischen Launen aufzwingt. Ein Schuldgefühl, das sich in der Psychotherapie als scheinbare Einsicht meldet, sich jedoch dabei nicht wandelt, durch Aussage, Deutung, Meditation nicht ändert, ist selber ein neurotisches Phänomen.

III.

Wenden wir uns nun unserem dritten Thema, dem *unbewußt Bösen*, zu. Freilich sind solche Begriffe wie objektiv Böses, subjektiv Böses, unbewußt Böses Kreise, die sich notwendigerweise gegenseitig überschneiden.

In diesem dritten Abschnitt wird der Akzent vor allem auf den Zustand der *Unbewußtbeit* gelegt. Wir denken hier an vier verschiedene Bilder:

1. In erster Linie handelt es sich wiederum um die bereits besprochene Situation der Krankheit. Das Beispiel des Epileptikers, der in einem Dämmerzustand Dinge anstellt, an die er sichspäter nicht mehr erinnern kann, ist klassisch.

Neuerdings soll es gelungen sein, durch Hypnose merkwürdige hypermnestische Zustände hervorzurufen: so zum Beispiel Erinnerungen an Worte, die der Patient während einer Narkose gehört, oder an Taten, die er während eines epileptischen Ausnahmezustandes begangen hat. Solche Befunde bleiben aber Ausnahmen. Auch wenn in diesen besonderen Zuständen Gedächtnisspuren gebildet werden und aufbewahrt bleiben, so handelt es sich jedenfalls um Erfahrungen, die eine tiefe Spaltung vom Ich-System und somit vom Steuerungszentrum der Persönlichkeit trennt.

2. Wir erwähnen *zweitens* das unbewußt oder sehr mangelhaft bewußte Agieren von Primitiven, die sich keine Rechenschaft geben von der Reichweite ihrer Worte oder die andere verletzen, ohne zu realisieren, was sie tun. Der sehr primitive Mensch kann zu seiner Frau oder zu seinem Kinde verletzende Worte sagen, ohne es zu merken. Mit seinem Verhalten konfrontiert, nimmt er es nicht ernst. Manches will er nicht realisieren, verdrängt es, schließt die Augen davor, läßt sich nicht aus seiner Bequemlichkeit aufrütteln - zum Teil fehlt ihm aber das mitfühlende, sich einfühlende Organ, das dem Menschen gestattet, die Reaktionen eines anderen wirklich mitzuerleben. Die stumpfen, gefühlskalten Psychopathen sind freilich ein schmerzliches Problem. Manchmal zu hart und grausam mit ihren Opfern, um bemitleidet zu werden, sind sie aber in ihrer menschlichen Armut und Gefühlsleere elende, bemitleidenswerte Geschöpfe. Im allgemeinen dürften hier weniger das Zwiegespräch als vielmehr kollektive Maßnahmen der sozialen Rehabilitierung wirksam sein: Nicht so sehr der individuelle Appell als vielmehr die Objektivität sozialer Ordnungen kann sie einspannen.

3. Ein *dritter* Grund der Unbewußtheit kann auch die verschiedene Kultur sein, in der man aufgewachsen ist. Ethnologen haben Völkerstämme geschildert, die unter so wesensverschiedenen erzieherischen und sozialen Bedingungen aufwachsen, daß sie grundverschiedene Charaktere entwickeln. Die »Arapesch« sind zum Beispiel sprichwörtlich friedliebende, aggressionslose Geschöpfe: Selbst Verhaltensweisen, welche bei uns selbstverständlich sind, wie Neid, Wettstreit, Eifersucht, scheinen bei ihnen nur milde ausgeprägt zu sein. Die »Mundugunor« sind dagegen Menschen, die unter äußerst harten, unliebsamen Verhältnissen aufwachsen; die Eltern nehmen sich der Kinder sehr wenig an; der junge Mensch ist sehr bald sich selber überlassen und den Aggressionen der anderen ausgesetzt. Diese Individuen entwickeln harte, grausame Charaktere, zeigen kein Mitgefühl füreinander, verletzen sich in Wettkämpfen usw. Es ist klar, daß solche Menschen, die aus verschiede-

nen Kulturen zusammenkommen, sich oft nicht verstehen. Was in einer bestimmten Kultur institutionalisiert und ritualisiert erscheint, wirkt in einer anderen als etwas Böses.

4. Eine andere Situation ist die Verdrängung des Gewissens: Wir verstehen darunter eine Konfliktsituation zwischen verschiedenen Ich-Tendenzen, die nicht zu einem moralischen Konflikt wird, dadurch, daß die Gewissensinstanz nicht bewußt realisiert wird: Sie ist zwar da, kündigt sich in einem Traum, in einem psychiatrischen Ausnahmezustand wie zum Beispiel im Drangzustand an, ohne aber aufzuhören, vom Ich als unverständlicher Fremdkörper erlebt zu werden. Die Verdrängung des Gewissens ist durch Gegentendenzen hervorgerufen, die ihrerseits unbewußte Komponenten haben können.

Die Verdrängung kann auch sehr früh im Leben vollzogen worden sein, die Schuldgefühle und die Abwehrreaktionen des Patienten beziehen sich also nicht auf etwas, das in unseren Augen verdient, böse genannt zu werden, sondern *auf etwas, das im frühen Kindesalter böse war, das heißt, als solches erlebt wurde. Das ist die typische Situation der Zwangskrankheit.* Als Psychotherapeut kennt man sogenannte zwangsneurotische Patienten, welche eine Art merkwürdiges Zeremoniell entwickeln, das für sie selber keinen offensichtlichen Sinn hat, das sie aber genau ausführen müssen, da sie sonst eine eigenartige Strafangst bekommen.

Die psychoanalytische Forschung hat hier entdeckt, daß den Zwangshandlungen und Zwangsgedanken dieser Patienten unbewußte Aggressionen zugrunde liegen, die ursprünglich im Kindesalter entwickelt wurden und gegen die das Ich des Kranken einen ohnmächtigen Kampf führt. Verbotene sexuelle oder aggressive Phantasien drängen sich auf, werden aber nicht bewußt, sondern durch zwangshafte Gegenmaßnahmen, welche die ganze Aufmerksamkeit des Patienten in Anspruch nehmen, in Schach gehalten. Ich will hier nicht näher auf den Mechanismus dieses Krankheitsbildes eingehen, sondern lediglich den Punkt unterstreichen, daß die Gewissensinstanz, welche die sexuellen und aggressiven Phantasien verbietet, in solchen Fällen *selber infantiler Natur* ist: Das Verbotene in der Neurose entstammt einem unbewältigten infantilen Konflikt, nicht den Maßstäben des Erwachsenenseins. Das ist auch der Grund, weshalb solche Kranke uns nie böse erscheinen, selbst wenn sie in einer ständigen unbewußten Auseinandersetzung mit Impulsen leben, die in der Kindheit als böse erlebt wurden. Je aggressiver, infantiler die verdrängte Gewissensinstanz ist, desto mehr verliert sie für uns die Züge des objektiv Bösen – die Angst des Patienten wird aber dafür nicht geringer.

Eine Variante der Gewissensverdrängung ist die psychotische Spaltung. Ich habe vorher erwähnt, daß wir uns hier meistens auf einem Gebiet befinden, wo wir den Patienten als völlig unzurechnungsfähig betrachten. Das hindert uns aber nicht, den Mechanismus seiner Symptomatik zu verstehen. In der Psychose ist das verdrängte Gewissen vom Ich völlig abgespalten; es ist zum Beispiel zu einer »bösen Stimme« geworden, die vom Patienten auf Sehrirr und Tritt halluziniert wird. In seinen Sinnestäuschungen erlebt der Kranke, wie er für alles, was er begeht, schuldig erklärt wird. Manchmal ist das »Rest-Ich« des Patienten ausgesprochen asozial, sein abgespaltenes Gewissen ist sozusagen ganz an dem Ort untergebracht, wo ein halluzinierter Richter ihn verurteilt und quält. Andere Male versucht der Kranke, durch unsinnige Selbstanklagen den Richterspruch anzunehmen. Auch hier

wollen wir uns mit den verschiedenen Symptombildern nicht näher befassen. Erwähnen möchte ich nur, daß die abgespaltene Gewissensinstanz die eigene ursprüngliche Aufgabe, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden und vor allem bei aller Unterscheidung eine vertrauende Liebe zu vertreten, vermißt hat und in der Spaltung eine verhängnisvolle Deformation erfahren hat. Sie erscheint nun, wie einst vielleicht die verwirrende menschliche Mitwelt des Kindes, als eine Verkörperung aggressiver Impulse.

IV.

Was sind die Richtlinien des Psychotherapeuten in der Auseinandersetzung mit den Erscheinungen und den Phänomenen des Bösen?

Ein Psychotherapeut spricht freilich nicht mit seinen Patienten darüber, wissend, daß er nicht sich selber ins Gespräch bringen soll und daß das, was in der Psychotherapie dem anderen mitgeteilt wird, immer über den Wortlaut der Deutung, der Aufklärung, der Analyse hinausgehen muß, um wirksam zu sein. Denn wie ein Mensch zu einem anderen steht, jenseits von Gegenübertragung und Grundregel, ist der schweigende Grund, auf dem alles steht oder fällt. Zwar gelten hier die strengen Gesetze der Wissenschaft:, die Prognose, die Indikation, über die man sich niemals hinwegsetzen kann. Aber keine auch noch so positive psychotherapeutische Prognose besteht nur aus Bestandsaufnahme. Was den Psychiater in der Einzeltherapie bewegt, ist dasselbe, was ihn seinen Beruf ergreifen ließ: Ein Versuch, den Menschen in seinem Scheitern durch eine erhellende Beziehung aufzusuchen. Dabei kann er in diesem Versuch keinen Anspruch an den anderen stellen, sonst könnte er nicht wirklich bei ihm bleiben. Das heißt aber, daß alles, was in der therapeutischen Beziehung, in der sogenannten übertragung vom Patienten auf den Therapeuten geschieht, nicht als »böse« gelten darf; denn wir lehnen etwas im gleichen Moment ab, wo wir es als »böse« bezeichnen. Jede auch noch so aggressive oder entwertende Einstellung und übertragung des Patienten ist zum Beispiel nicht »böse«, sonst könnte es nicht zu einem therapeutischen Problem werden. Unter Umständen ist es sogar erfreulich, wenn eine latente Aggressivität des Patienten in der übertragung zum Vorschein kommt.

a) Ich möchte den Akzent besonders darauf legen, daß der Therapeut in erster Linie die Abwehr in sich, soweit das möglich ist, überwinden sollte. Eigene Impulse der Trägheit, des Nicht-Verstehen-Wollens, der Ungeduld, der Verletztheit, der Resignation, des Unwillens, Nichtmögens, der Müdigkeit wegen der langen psychotherapeutischen Auseinandersetzung gehören alle zur Psychologie der sogenannten Gegenübertragung. Auch kann es sein, daß der Patient durch seine Symptome und seine unbewußten Tendenzen bestimmte Impulse in uns wachruft, die einst zu unserer Persönlichkeitsorganisation gehörten, dann im Laufe der Entwicklung erfolgreich verdrängt wurden und nun unbewußt mobilisiert werden. Die Folge ist dann, daß wir uns von einem Patienten, der Verdrängtes in uns mobilisiert, abgestoßen fühlen.

b) Die Auseinandersetzung mit sich selber ist also die erste und wichtigste Stufe. Die zweite, die mit der ersten eng zusammenhängt und deren natürliche Folge sie auch ist, ist das adäquate Verstehen der Lage des psychiatrischen Patienten. Das genauere Begreifen

der Mechanismen, die einem psychischen Leiden zugrunde liegen, ist unmöglich ohne eine Fachausbildung. Aber das Verstehen, das nötig ist, um den Patienten richtig zu beraten, zu betreuen, als Krankheitsfall zu erkennen und zum Psychiater zu schicken, liegt im Bereich der intuitiven Möglichkeiten des einzelnen.

In der eigentlichen Psychotherapie sind zwei Hauptdimensionen der Arbeit wesentlich: Auf der einen Seite das richtige Aufzeigen, Deuten, Analysieren, das wagt, dem anderen die Dinge zu zeigen, wie sie sind, ohne ihn aber zu brüskieren, in der richtigen zeitlichen Reihenfolge und mit dem wachen therapeutischen Gefühl, daß nicht jede Wahrheit sofort ertragen werden kann. Auf der anderen Seite geht es darum, an der Seite des Patienten auszuharren und in dieser Treue zu ihm manches für ihn zu überwinden, das er überwinden soll.

c) Aber die Psychotherapie will nicht nur versuchen, das sogenannte Böse abzuwenden! Der Psychotherapeut läßt das sogenannte Böse in gewissen Erscheinungsformen auch geschehen. Denn das, was uns zuerst als böse trifft, ist nicht selten das Medium, die Durchgangsphase einer Entwicklung, die sich vorübergehend einer harten oder verletzenden Sprache bedienen muß, um sich durchzusetzen und zu verwandeln. Ich habe diese Erfahrung in zweifacher Hinsicht gemacht:

Einmal in bezug auf die nächste Umgebung des Patienten. Wie oft geschieht es, daß eine wirkliche Besserung des seelischen und geistigen Zustandes sich erst dann abzeichnen kann, wenn zunächst eine Trotzphase, eine bittere Opposition, eine radikale In-Frage-Stellung der Familienwerte sich vollzogen hat. Besonders in denjenigen Fällen, wo die Familienkonstellation eine verlogene ist, bedeutet die Krankheit des einzelnen das Gericht des Ganzen, das Ferment, das die Sicherheit, den Pseudoerfolg, die Bequemlichkeit der anderen in Frage stellt, damit ein neues, gesunderes Gleichgewicht im Ganzen, und nicht nur vom Patienten erreicht wird.

Dann auch in bezug auf den Patienten selber. Wie manche Psychotherapie geht durch eine Phase der vorübergehenden Verschlechterung: Nicht bloß in dem Sinne, daß die Art, wie der Patient gewisse soziale Konventionen in Frage stellt, den Anschein der Verschlechterung gibt oder als Verschlechterung vom Gesichtspunkt jener Konventionen her aussieht, sondern auch in dem Sinne, daß der Patient mehr Angst und Unsicherheit als früher verspürt. Stand er früher im Schutze bestimmter Symptome oder Abwehrhaltungen, so beginnt sich jetzt für ihn alles zu bewegen, es kommt in Fluß, ohne daß er aber, wie wir, in solchem Flüssigwerden erstarrter Symptome ein Zeichen der Wende, eine Hoffnung erblicken könnte. Denn er ist noch nicht so weit. So muß er manche Angst bis zum Ende durchkosten; oder er muß manche unsinnige Abwehrhaltung lange wiederholen, bis er deren Unsinn durchschaut. Zu früh helfen wollen, den Patienten zu sehr führen und einschränken wollen, würde in solchen Fälen heißen, daß man ihm die Möglichkeit vorenthält, selber und aus eigener überzeugung zu einem bestimmten Wendepunkt zu gelangen.

Wenn jemand eine Last an ihrem Platz läßt, bis der Patient selber sie sieht und aufhebt, wenn jemand nicht zu schnell mit dem ermutigenden Zuspruch kommt, sondern eine ernste Auseinandersetzung mit sich selbst erwartet, dann ist gerade das Psychotherapie. Allein, wir suspendieren das moralische Urteil; wir halten einem Patienten zugute, daß er so ge-

worden ist, wie er in seiner bestimmten Umgebung werden mußte; und indem wir als Ärzte so auftreten, können wir mit Menschen sprechen, die einen Erzieher nicht ertragen würden und die nicht selten unter den eigenen Zwiespältigkeiten mehr gelitten haben, als sich der Laie vorstellt.

Prof. Dr. G. *Benedetti* *Basel, Petersgraben 1*

Die therapeutische Insemination in heutiger Sicht

Von

CHARLES A. JOËL*

EINLEITUNG

Im Gegensatz zur »Überbevölkerungsexplosion« ist und bleibt der Wunsch nach Kindersegen ein dominierendes Postulat in der ganzen Welt. Denn es handelt sich hierbei um die Grundpfeiler einer jeden Familie. Da die therapeutischen Möglichkeiten einer sterilen Ehe, in welcher der Mann als verantwortlich zu bezeichnen wäre, äußerst beschränkt sind, bleibt die »Therapeutische Insemination«, nach Bezeichnung dieses Vorgangs durch *Sopbie J. Kleegman,* als letzter Ausweg.

HISTORISCHER HINTERGRUND

Eine der frühesten Angaben über die künstliche Insemination finden WIr vor etwa 1700 Jahren im Talmud. Hier wird die Frage diskutiert, ob der Hohepriester eine Jungfrau heiraten darf, ohne den Beweis zu haben, daß sie schwanger werden kann. In diesem Zusammenhang wird die Anschauung *Ben Zomah's* (welcher arn Anfang der 30er Jahre des II. Jahrhunderts lebte) zitiert. Nach Überlieferungen der alten jüdischen Literatur ist es klar, daß, im Gegensatz zu den alten Griechen und anderen Völkern des Altertums, die Juden eine Gravidität »sine concubito« anerkannten. Wichtige Angaben finden wir im Midrasch, wonach Ben-Sirah auf diese Weise geboren wurde. Als sein Vater soll der Prophet Jeremias gelten, dessen Frau seine Tochter war. Als weiteres wird eine Legende aus dem 14. Jahrhundert angegeben, wonach einem arabischen Scheikh es gelungen sei, eine Stute mit dem Samen eines Hengstes künstlich zu inseminieren. Die ersten bekannten Versuche erfolgten 1765 durch *L. Jacobi* an Fischen.

Die ersten nachgewiesenen Versuche bei Säugetieren wurden 1785 durch den Abt *Lazzaro Spalanzani* und bald darauf durch *Rossi,* welcher mit Hunden experimentierte, beschrieben. 1799 gelang es *lohn Hunter* (nach Angaben von Horne), die erste erfolgreiche künstliche Insemination am Menschen durchgeführt zu haben.

* Aus dem städtisch-staatlichen Institut zur Behandlung und Erforschung der Infertilität; Dir.: Prof. Dr, med, Dr. phi!. Charles A. Joël, Te1-Aviv.

1838 machte in Paris *Girault* künstliche Inseminationen, und um die Mitte des XIX. Jahrhunderts berichtete *Murion*]. *Sims* (1866) über eine derartige erfolgreiche Behandlung bei sechs Frauen in den USA.

In den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts war es vor allem die Veterinärmedizin, die sich intensiv mit der künstlichen Insemination befaßte *(Ivanov, Milovanow, Moskowits, Walton, Anderson, Gibs* und viele andere).

Wegweisend hierfür waren folgende vier Vorteile, welche die künstliche Insemination bot:

1. daß mit dem Ejakulat zum Beispiel eines Stieres 1200 Kühe inseminiert werden können;
2. es besteht die Möglichkeit der Wahl des »besten« Tieres, wodurch die genetischen Vorteile einer derartigen Zucht gewährleistet sind;
3. der kostspielige Transport der Kühe zwecks Kopulation wird eingespart;
4. die Befruchtung erfolgt in all diesen Fällen, wo sie auf natürlichem Wege nicht zustande kommt.

Es wurde berichtet, daß auf diese Weise in 95 *%/0 der Fälle bei sämtlichen Haustieren die Insemination erfolgreich sei, sobald dieselbe während der Brunft dreimal oorgenommen suird,*

Einige der Vorteile und Erfolge der Veterinärmedizin ließen diese Methode auch für die Humanmedizin verheißungsvoll erscheinen, allerdings unter bestimmten Indikationen und einer Reihe unerläßlicher Vorbedingungen.

Die zahlreichen Debatten und Diskussionen an diversen Tagungen und in der Fachliteratur zeugten vom lebhaften Interesse, welches man der künstlichen Insemination entgegenbrachte.

Auf *Volkmanns* Initiative wurde dieses Thema 1943 auf einer gemeinsamen Sitzung der prominentesten Gynäkologen Deutschlands und Osterreichs diskutiert; während einige dagegen waren, fanden sich auch Stimmen, welche für die »künstlidie Insemination plädierten. 1946 wurde eine Tagung in England unter den Auspizien des »Public Morality Councils« einberufen, an der außer katholischen, anglikanischen und Vertretern der freien Kirchen, neben Medizinern auch Soziologen, Juristen und Psychologen teilnahmen. Nur wenige Ärzte waren für die künstliche Insemination, während der Großteil diese Methode als »Ehebruch« strikte ablehnte. An der jährlichen Tagung der Amerikanischen Gesellschaft zum Studium der Sterilität im Jahre 1947 in Atlantic City wurden die technischen und medico-legalen Aspekte der künstlichen Insemination auf Grund der Referate von *Guttmacher* und *Haman* eingehend diskutiert. So erklärte Guttmacher, daß in Händen gewisser »kritikloser Elemente« das Vorgehen diskriminiert wird, während in der Hand verantwortungsbewußter Ärzte die künstliche Insemination ein brauchbares Mittel zur Bekämpfung der ehelichen Sterilität darstellt. Haman forderte die Legalisierung der durch künstliche Insemination geborenen Kinder. In der folgenden Debatte wurde ein Komitee gewählt, dessen Aufgabe darin bestand, die Praxis der künstlichen Insemination zu regeln. 1948 berief der Erzbischof von Canterbury ein Komitee, bestehend aus Theologen, Ärzten und Rechtsanwälten, zwecks Prüfung dieses Problems. Die Kommission kam

zu folgendem Ergebnis: Die homologe Insemination ist empfohlen worden, während die heterologe Insemination verworfen wurde.

Auf der Traktandenliste des vierten internationalen Kongresses katholischer Ärzte Ende September 1949 stand unter anderem auch das Thema der künstlichen Insemination. Da aber ein eindeutiger Beschluß nicht gefaßt werden konnte, wurde der damalige Papst Pius XII. gebeten, seinen Standpunkt zu bekunden. Papst Pius XII. verurteilte aufs schärfste die heterologe künstliche Insemination, während »künsrliche Mittel« zwecks Erleichterung der normalen Kohabitation und damit zur Erreichung der Befruchtung erlaubt wären. Dies wurde so gedeutet, daß nach vollzogenem normalem Coitus das Ejakulat dann in die Cervix uteri deponiert werden könnte *(Anderes).*

Aus all diesen Diskussionen geht hervor, daß die heterologe künstliche Insemination noch lange nicht als ein allgemeingültiges ärztliches Vorgehen gebilligt wird, und dies wegen ethisch-moralischen, religiösen, psychologischen, biologischen und rein legalen Gründen.

Es muß jedoch betont werden, daß, obwohl in den meisten Diskussionen über die »künstlidie Insemination« eine negative Stellung eingenommen wird, diese mit den Bedürfnissen des praktisch tätigen Arztes (auf dem Gebiete der Fortpflanzung) nicht standhalten *(Behrmann,* 1968, *Kleegman* und *Kaufman,* 1966).

Im weiteren sprechen wir, dem Vorschlage *Sophie J. Kleegmans* folgend, von einer »therapeutischen Insemination«. Bis zur Zeit besitzen wir zwei Monographien zu diesem Thema. Eine sehr detaillierte von *Schellen* (1957), der schlußfolgernd zur Ablehnung der künstlichen Insemination kommt. Des weiteren eine eher kleinere Monographie, verfaßt 1964 durch *V. E. Feingold,* in welcher der Autor enthusiastisch die »künstliche Insemination« preist.

INDIKATIONEN

Welches sind nun die Indikationen zur therapeutischen Insemination? Hierbei müssen wir unterscheiden zwischen weiblichen und männlichen Indikationen. Bei den Frauen kann es sich um recht selten vorkommende Mißbildungen handeln, Narben und Strikturen in der Vagina, durch welche ein Eindringen des Gliedes verunmöglicht wird. Es kann sich auch um Veränderungen handeln, die den Spermien die Wanderung von der Vagina zum os externum der Cervix uteri verunmöglichen. Der Großteil dieser Unzulänglichkeiten kann sowohl konservativ als auch chirurgisch beseitigt werden, so daß die weiblichen Indikationen zur Vornahme einer therapeutischen Insemination kaum eine Rolle spielen.

Bei Männern jedoch kann sowohl eine Impotentia coeundi als auch eine Impotentia generandi die eigentliche Indikation zur Vornahme einer therapeutischen Insemination darstellen. In den Fällen einer Kohabitationsunfähigkeit, bedingt durch Anomalien wie Epi- oder Hypospadie, Narben am Penis durch Wunden oder Verbrennungen des Gliedes. öf!:ers handelt es sich um die funktionelle Impotenz, deren Ursachen mannigfaltiger Natur sind, zum Beispiel physische oder emotionelle Erschöpfung, Dyspareunie und eine Reihe physikalischer und psychischer Faktoren, die einen normalen Verkehr verunmöglichen, indem es zu einer geringen oder überhaupt keiner Erektion kommt. Selten ist die Koha-

birationsunfähigkeir auf anatomisch bedingte Läsionen zurückzuführen. Bei funktionellen Störungen darf eine therapeutische Insemination vorgenommen werden, wenn vorerst alle anderen therapeutischen Maßnahmen wie ausgiebige Ferien, regulierte Lebensweise und eine entsprechende Psychotherapie versagt haben. Die Hauptindikation einer therapeutischen Insemination bildet die Impotentia generandi.

Ein Unterschied muß jedoch gemacht werden zwischen der Unmöglichkeit einer Befruchtung, bedingt durch den Verschluß ableitender Samenwege oder durch eine fortgeschrittene Depopulation des samenbildenden Epithels. Bis zur Einführung der Hodenbiopsie im Jahre 1938 war die Hodenpunktion das einzige diagnostische Mittel, um diese Verhältnisse klarzulegen, wobei bemerkt werden muß, daß nur ein positives Ergebnis der Punktion ausgewertet werden kann, denn das Fehlen der Spermien im Punktat muß nicht immer mit einer Degeneration des samenbildenden Epithels einhergehen. Genauere Einblicke gewährte dann die durch *Hotchkiss* eingeführte Hodenbiopsie (1938), welche uns die Feststellung ermöglichte, ob wir es mit einem normalen spermiegenetischen Gewebe im Hoden zu tun haben, oder aber mit einem weitgehend degenerierten spermiogenetischen Gewebe. Nur im zweiten Fall kann die therapeutische Insemination vorgenommen werden.

Eine Reihe neuer Indikationen bildet die Inkompatibilität der Rhesusfaktoren, die *Gierkesche* Krankheit und eine Reihe weiterer Erkrankungen, deren genetische Ursache als erwiesen gelten kann.

HOMOLOGE BZW. HETEROLOGE INSEMINATION

Es wäre zu entscheiden, wann die homologe oder die heterologe Insemination vorgenommen werden soll. Die homologe Insemination wird ausgeführt in all diesen Fällen:

a) wo ein normaler Samen vorhanden ist, aber eine therapeutisch unbeeinflußbare funktionelle Impotenz vorliegt, die sich in einer mangelnden oder fehlenden Erektion äußert;

b) wo die Spermienwanderung von der Vagina bis zum äußeren Cervixkanal behindert ist.

Die hererolege Insemination wird vor allem bei pathologischem Samen, im Sinne der Oligozoospermie, ausgeführt. Es besteht auch die Möglichkeit, den Samen des eigenen Mannes mit einem fremden Samen zu mischen. Dies allerdings nur unter der Bedingung, wenn die beiden Samen keine Agglutinationen oder gar Hemmungen der Beweglichkeit bedingen.

Viel wichtiger sind aber alle die Fälle, wo eine Azoospermie bzw. eine Aspermie mit einer vollständigen Depopulation der Samenkanälchen (in der Hodenbiopsie) vorliegt. Die Illusion einer hormonalen Behandlung dieser Fälle soll zugunsten der therapeutischen Insemination aufgegeben werden, da dies den einzigen Weg zur Bekämpfung ehelicher Sterilität darstellt.

Des weiteren ist die heterologe Insemination in einer Reihe von erblichen Erkrankungen des Mannes, wie genuine Epilepsie, Tay-Sachs-Syndrom, der familiären amaurotischen Idiotie und der Gierkeschen Glykogenase-Krankheit, indiziert.

Welches sind die Voraussetzungen für eine heterologe therapeutische Insemination? Abgesehen vom genetisch gesunden Spender, worüber noch die Rede sein wird, ist es notwendig:

1. daß wir normale Gameten, daß heißt Spermien und Ova haben;
2. daß sie imstande sind, sich zur Zygote im weiblichen Genitale (den Tuben) zu vereinigen.

Eine sorgfältige Untersuchung des Ejakulats gibt genügend Auskunft über die normale Beschaffenheit des Samens. Viel schwieriger ist es mit den weiblichen Gameten, da sie sich der direkten Beobachtung entziehen. Wir bedienen uns deshalb indirekter Methoden, um Einblicke in das Ovulationsgeschehen zu gewinnen. Der Menstruationskalender, die basalen Morgentemperaturen, die Endometrium-Biopsie geben genügend Auskunft über eine normal verlaufende Ovulation. Für eine normale Befruchtung müssen die Wege für das Spermium frei sein, von ihrer Ursprungsstätte bis zu den weiblichen Genitaladnexen. Die Prüfung der freien Passage für die Spermien ist bereits besprochen worden. Bei den Frauen bedienen wir uns der Tubendurchblasung, Hysterosalpingographie und zuletzt der Laparoscopie. - In der Veterinärmedizin haben wir es leichter, da der Beginn des Oestrus uns anzeigt, wann die Tiere empfängnisbereit sind.

Der Arzt muß äußerst vorsichtig vorgehen bei dem Entschluß einer Hetero-Insemination, Er muß sicher sein, daß der Ehegatte an einer Aspermie, Azoospermie oder einer Oligozoospermie schweren Grades leidet. Des weiteren muß der Arzt davon überzeugt sein, daß die Eheleute emotionell reif genug sind, um einem derartigen verantwortungsvollen Vorgang, wie es die heterologe Insemination darstellt, gewachsen zu sein. Die Ehefähigkeit der Partner und die Frage, ob die Kinderlosigkeit der einzige Grund für eventuelle Mißhelligkeiten ist, müssen eingehend geprüft werden.

Die heterologe Insemination soll keinesfalls ein Massenverfahren darstellen. Die Wahl geschieht nach moralischen, gesundheitlichen, psychologischen und erzieherischen Gesichtspunkten. Es ist unmöglich, irgendwelche Anleitungen zu geben, es ist Sache des behandelnden Arztes, dank seiner Erfahrung zu entscheiden, ob er eine heterologe Insemination vornimmt oder nicht.

Keinesfalls darf die heterologe Insemination zu einem Routinevorgehen mißbraucht werden, wie es zum Beispiel arnerikanische Statistiken der letzten Jahre aufweisen (zwischen 5000 und 10000 so geborener Kinder, 1965 *Behrman).*

Es gibt eine Reihe von Kontraindikationen für eine Hetero-Insemination, so im Falle einer unverheirateten Frau, die zum Beispiel ihren Freund auf diese Weise zur Heirat zwingen möchte, oder wenn die Erbmasse der Frau belastet ist.

Abgesehen von einer Reihe Pro- und Contra-Indikationen darf die heterologe Insemination vorgenommen werden, wenn es tatsächlich die einzige Möglichkeit ist und vom Arzt moralisch und psychologisch zu verantworten ist.

Die Eheleute sollen vor der Vornahme einer heterologen Insemination ein Dokument ausfüllen, wo sie die heterologe Insemination ausdrücklich wünschen und der Spender von

jeglicher Verantwortung freigesprochen ist. Dieses Dokument soll den Arzt, die Frau, den Spender wie auch das Kind schützen.

DIE WAHL DES SPENDERS

Die Wahl des Spenders ist äußerst verantwortungsvoll. Er darf keinesfalls mit den Eheleuten verwandt sein und muß ihnen unbekannt bleiben. Auch die Bekanntschaft zwischen Spender und Empfängerin muß ausbleiben. Dadurch kann man eine Reihe unerwünschter Komplikationen vermeiden.

Wenn möglich soll der Spender dem Ehepaar ähnlich sein, hinsichtlich seiner physischen-intellektuellen Eigenschaften, wie auch ihrem Temperament entsprechen. Der Spender soll das vierzigste Lebensjahr nicht überschreiten. Lues und andere venerische Krankheiten müssen ausgeschlossen sein. Blutbild, Senkung, Urinuntersuchung, Blutdruck und Augenhintergrund sollen normale Befunde ergeben. Eine genaue persönliche Anamnese muß irgendwelche erbliche Krankheiten, endokrine Dysfunktionen (z, B. Diabetes), Ca, Tbc, Blutkrankheiten ausschließen. Der Rh-negative Spender soll für eine Rh-negative Frau vorbehalten bleiben. Selbstverständlich muß der Spender fertil sein, was am besten durch eine gesunde Nachkommenschaft gewährleistet wird.

TECHNIK

Das frisch erhaltene Ejakulat (sei es durch Masturbation oder Coitus interruptus gewonnen) wird aus einer sterilen Flasche in eine 2-ccm-Rekordspritze, an der eine 10 cm lange, 2-3 mm dicke, an ihrem Ende offene Kanüle befestigt ist, eingefüllt. Daraufhin wird mit einem Spekulum die Portio der Cervix eingestellt, das Ejakulat langsam unter geringem Druck direkt in die Portio injiziert. Daraufhin wird das Spekulum dicht an die Portio gebracht, so daß dieselbe in einen »Samensee« taucht. Daraufhin bleibt die Patientirr mit hochgelagerten Beinen etwa 15-20 Minuten liegen. Im Lichte neuerer Erkenntnisse hat die vaginale Insemination keinen Sinn mehr, da die OberIebungsdauer der Spermien daselbst sehr kurz währt *(Belonoscbkin, Weisman, [oel* und andere).

Auf Grund der Basaltemperaturkurve soll die optimale Zeit gewählt werden, zum Beispiel bei einem 28-30tägigen Zyklus zwischen dem 14.-16. Tag. Erfahrungsgemäß soll die erste Insemination 2-3 Tage vor dem Temperaturabfall erfolgen, das heißt etwa am 10. oder 11.-12. Zyklustag. Die Inseminationen sollen bis zu 6mal wiederholt werden. In allen Fällen, wo die Vorbedingungen zur Insemination erfüllt sind, treten Graviditäten nach 2-3 Inseminationen auf.

GEFAHREN DER THERAPEUTISCHEN INSEMINAnON

Es ist wichtig, auf die Gefahren der heterologen therapeutischen Insemination hinzuweisen. Trotz der sehr vorsichtigen, aseptischen Vorbereitung kann es zur Infektion durch Bakterien wie Gonokokken und anderen kommen, die im Samen vorhanden waren, ohne

daß diese vorher festgestellt worden sind. Der Samen ist nie absolut steril; deshalb können gelegentlich Bakterien Uterus und Adnexe infizieren, welches zur Salpingitis oder Pelveoperitonitis führt. Wir sind deshalb gegen die uterine Insemination, mit Ausnahme der Fälle, wo die Cervix Veränderungen (Narben, Stenosen) aufweist.

Krampfartige Schmerzen, als Folge zu rascher Instilation des Samens, wie auch von Luft, können beobachtet werden.

Unvorsichtiges Handhaben bei Inseminationen können zu traumatischen Läsionen von Cervix und Uterus, ja selbst zur Perforation führen. Auch Tubargraviditäten können gelegentlieh vorkommen. Endometriosen, durch Transport endometrialen Gewebes, sind beobachtet worden.

Zwecks Verhinderung von Infektionen haben wir den Zusatz von *60000* E Penicillin zum Ejakulat empfohlen. Ein weiterer Vorteil des Penicillinzusatzes besteht darin, daß es die Lebensdauer der Spermien verlängert, bestätigt durch eigene wie auch durch *Gold-/arbs* Erfahrungen.

So ergibt es sich, daß die meisten Gefahren nach Einhalt der erfüllten Vorbedingungen zu umgehen sind.

RESULTATE

Die Resultate der homologen Insemination erweisen laut älteren Angaben *(Schultze, Antoine)* eine Erfolgsrate von 15 %. Auf Grund der neuesten Literatur kommt es in 30 % zu Konzeptionen und in 15 % zu Geburten.

Die Prognose ist viel günstiger bei heterologen Inseminationen. 1941 publizierten *Seymour* und *Koerner* eine Statistik aus den USA, wonach es zu 9489 Graviditäten (nach heterologer therapeutischer Insemination) kam, daraus resultierten in über 97 % Geburten mit normalen Kindern. In manchen Fällen wurden Inseminationen 22mal wiederholt, ja in einem Fall 72(!)mal. Als eine Quasi-Regel kam es nach 12 Inseminationen zur Gravidität. Demgegenüber glauben *Guttmacher, Haman, MacLeod, Greenbill, Cary, Joël* und andere, daß 3-6 Inseminationen genügen.

Im allgemeinen liegt die Erfolgsrate nach der therapeutischen heterologen Insemination zwischen 50–60 %, dies nach Erfahrungen von *Guttmacher, Haman, MacLeod, Halbrecht* und solchen des Autors.

PSYCHOLOGISCHE, LEGALE, BIOLOGISCHE UND MORALISCHE ERWÄGUNGEN

Wie bereits erwähnt wurde, ist in zahlreichen Tagungen und Veröffentlichungen die Stellungnahme zur Ausübung einer heterologen, therapeutischen Insemination negativ gewesen. Und dies im Gegensatz zu den praktisch klinischen Bedürfnissen der Jetztzeit.

Bereits 1947 konnte *Haman* nachweisen, daß 200000 Amerikaner eine Azoospermie oder andere äußerst pathologische Samenbefunde aufwiesen. *Popende* zeigte, daß 70 % kinderloser Ehen geschieden werden und nur 8 % bei einem Kinde. In vielen Fällen erweist sich die therapeutische Insemination als willkommene Hilfe, um Scheidungen vermeiden zu können.

Es sei jedoch betont, daß derjenige Arzt, welcher überzeugt ist, sei es aus ethisch-moralischen, religiösen, psychologischen und anderen Gründen, die therapeutische Insemination nicht vornehmen zu können, es sein lassen soll. Derjenige Arzt aber, welcher nach reiflicher Prüfung der Vorbedingungen und einer absoluten Indikation von der heterologen therapeutischen Insemination restlos überzeugt ist, muß danach trachten, dieselbe mit allen Vorteilen und geringstem Risiko für die Eheleute durchzuführen.

PSYCHOLOGISCHE EINWÄNDE

Das Ehepaar, welches eine innere Abneigung gegen die therapeutische Insemination hegt, muß andere Wege zwecks Befriedigung ihrer Elterngefühle suchen, wie zum Beispiel die Adoption. Es wurde darauf hingewiesen, daß der Ehemann sich schwer vorstellen könne, als Vater eines Kindes zu gelten, welches nicht von ihm stammt. In der Folge könnte das Eheglück getrübt werden. Die Erfahrung zeigt das Gegenteil, und es kann darüber kein Zweifel bestehen, daß zahlreiche Ehen dank der therapeutisch heterologen Insemination gerettet wurden. Die Tatsache, daß der Ehemann nicht imstande ist, die mütterlichen Gefühle seiner Frau zu befriedigen, ist öfter Ursache eines bestimmten Schuldgefühls. Meistens ist es auch der Ehemann, welcher den Arzt aufsucht zur Besprechung der Möglichkeiten einer therapeutischen Insemination. Der Ehemann, welcher seine Frau ernstlich liebt, ist öfters unglücklich, daß er den Wunsch seiner Frau nach Kindersegen nicht erfüllen kann. Der Ehemann ist die treibende Kraft zur Vornahme einer Insemination, wenn dies auch der Wunsch seiner Frau ist. Es ist auch erstaunlich, wie rasch der Ehemann vergißt, daß das Kind nicht sein eigenes ist. Für den Erfolg der therapeutischen Insemination spricht die Tatsache, daß Eheleute nun mehrfach ein zweites, selbst drittes Kind auf diesem Wege wünschen. Sie sind nicht nur deshalb glücklich, weil die mütterlichen Instinkte der Ehefrau befriedigt werden konnten, sondern die Anwesenheit eines Kindes trägt dazu bei, die gesamte Atmosphäre des Familienlebens anders und günstig zu gestalten.

Ferner wurde darauf hingewiesen, daß es ratsamer wäre, der Frau einen Freund zu empfehlen an Stelle der therapeutischen Insemination *(Anderes).*

Für diejenigen, welche die Insemination mit fremdem Samen aus religiösen Gründen ablehnen, ist die heterologe Insemination gleichwertig einem Treuebruch, für diejenigen Ehepaare, welche eine Insemination wünschen, ist der Unterschied ein unvergleichlicher. Der Treuebruch ist begleitet von einer tiefen emotionellen Wechselbeziehung zu einer dritten Person, in deren Folge es sogar zur Lösung des Ehebundes kommen kann. Die therapeutische Insemination mit heterologem Sperma ist anderseits vollkommen unpersönlich, sie ist zu vergleichen mit einer Transfusion mit dem Blut eines unbekannten Spenders von der Blutbank, da ja keine persönlichen Beziehungen zwischen Spender und Empfängerin bestehen. Weder die Ehefrau noch ihr Mann kennen den Spender, wie auch sie dem Spender unbekannt bleiben. Unter solchen Umständen beglückt die therapeutische Insemination die Eheleute, während der Ehebruch die Ehe ruiniert.

Bis zur Zeit sind es nur wenige Staaten (Skandinavische Länder, die Bundesrepublik Deutschland, eine Reihe von Staaten in Nordamerika), welche die therapeutische Insemination legalisiert haben.

Die Hauptverantwortung hat der Arzt, welcher die therapeutische Insemination vornimmt.

1. Schriftliches Einverständnis der Eheleute.
2. Schriftliches Einverständnis des Spenders, sein Sperma zur heterologen Insemination benützen zu dürfen.
3. Einwilligung der Frau des Spenders.

Rechtlicher Schutz der Mutter. Der Ehemann kann die Ehefrau eines Treuebruchs nicht bezichtigen, nachdem er seine schriftliche Zustimmung zu einer heterologen Insemination gegeben hat.

Es ist wünschenswert, daß die Geburt durch einen fremden Arzt geleitet wird, welcher von der Vornahme einer heterologen Insemination nichts weiß und somit nicht wissentlich falsche Angaben den Behörden gegenüber macht. Gerade die Registrierung des Kindes macht zur Zeit noch große Schwierigkeiten. Die Gesetzgebung sollte dahin geändert werden, daß an Stelle von »Vater« Ehegatte vermerkt werden sollte> somit kann der Arzt nicht mehr srrafpflichtig sein, wissentlich falsche Angaben gemacht zu haben.

Recbtluher Schutz des Kindes. Zur bestimmten Zeit soll das Kind vom Ehemann adoptiert werden, damit es alle Rechte eines Erben genießt. Alle diese erwähnten Dokumente, mit Ausnahme der Adoptionsbescheinigung, behält der Arzt, im Falle seines Todes sein Rechtsberater. Somit wird der Arzt zu einer Art »Rechtsschutz« des Ehepaares (*Weisman*).

BIOLOGISCHE ASPEKTE

Zwei verschiedene unerwünschte Folgen der heterologen Insemination sind zu erwägen:

1. Zahlreiche heterologe Inseminationen mit dem Samen eines und desselben Spenders, der Träger pathologischer Erbeigenschaften ist.
2. Inzest-Heiraten zwischen verschiedenen Kindern vom gleichen Spender.

Zu 1. sei bemerkt, daß zur Prüfung des Spenders außer seinen Fertilitätsfähigkeiten auch das Sex-Chromatin nebst seines Karyotyps bestimmt werden soll, wobei eine Reihe genetischer Aberrationen festgestellt werden können.

Zu 2. ist nicht jede Inzestehe pathologisch belastet. Nach wie vor muß mit Nachdruck auf die überaus sorgfältige Prüfung des Spenders hingewiesen werden.

MORALISCH-ETHISCHE ASPEKTE

Zwischen den beiden Gruppen, die moralische Aspekte für und gegen die Insemination anführen, kann keine übereinstimmung erwartet werden.

Die katholische Kirche hat unzweideutig sowohl die homologe als auch die heterologe Insemination abgelehnt, da sie diesen Vorgang als Ehebruch bezeichnet. Das Komitee der anglikanischen Kirche, einberufen durch den Erzbischof von Canterbury, hat zwar die homologe Insemination anerkannt, verwirft aber die heterologe Insemination.

Eines der wichtigsten Argumente, welches die Theologen anführen, ist die Lehre, wonach ein Ehebund zwei unzertrennlichen Zwecken dient; der Sorge um die Nachkommenschaft und der Erfüllung sexueller Bedürfnisse. Die therapeutische Insemination dient demnach nur dem Zwecke der Vermehrung. Die anglikanische Kirche, welche die Geburtenkontrolle anerkannt hatte, hat somit einer Trennung der obenerwähnten Postulate zugestimmt. Jegliche Argumente pro und contra einer heterologen Insemination werden mit einer kategorischen Sicherheit angeführt. Demnach soll ein jeder nach seiner eigenen Überzeugung und seinem Glauben handeln.

Diejenigen, welche gegen eine heterologe, aber für eine homologe Insemination sind, werden ihren Einfluß gegen die H. I. geltend machen. Die anderen, welche täglich dem Problem einer kinderlosen Ehe gegenüberstehen, werden in vollem Bewußtsein ihrer Verantwortung, nach sorgfältiger Auswahl und Prüfung sämtlicher Vorbedingungen und strengster Indikationsstellung, die therapeutische Insemination empfehlen.

Schlußfolgernd soll nochmals mit Nachdruck darauf hingewiesen werden, daß die therapeutische Insemination eine strikte Indikation mit allen sonstigen Vorbehalten erheischt. Die Wahl, ob homologe oder beterologe Insemination vorgenommen werden soll, hängt von den jeweils bestehenden Umständen ab. Die therapeutische Insemination darf nicht strikt verworfen werden, sie darf aber auch nicht als Routinemethode empfohlen werden. Zur Zeit bietet sie die einzige Möglichkeit bei einer aussichtslosen Behandlung des Mannes, einer sonst zur Sterilität verurteilten Ehe zum Kindersegen verhelfen zu können.

ZUSAMMENFASSUNG

Nach einem historischen Überblick zur Frage der therapeutischen Insemination wird auf eine Reihe von Diskussionsergebnissen und neuen Publikationen zum Thema hingewiesen. Die Indikationen seitens des Mannes wie auch der Frau werden angeführt. Als wichtigste Indikation zur Vornehmung der H. I. wäre die Aspermie, Azoospermie und hochgradige Oligozoospermie erwähnt. Die gewissenhafte Auswahl des Spenders und eine genaue Untersuchung desselben wird als unerläßlich gefordert. Des weiteren wird die Technik der Insemination beschrieben und auf ihre Gefahren hingewiesen. Zwecks Vermeidung von Infektionen wird der Zusatz von 60 *000* E Penicillin zum Ejakulat empfohlen.

Nach einer kurzen Besprechung der Resultate erweist es sich, daß die therapeutische Insemination bei homologem Spender in 15%, bei heterologem Sperma in *50-60* % zum Erfolg führt. Des weiteren wird das Vorgehen im Lichte psychologischer, medizinisch-legaler, biologischer und moralischer Aspekte besprochen.

Zum Schluß wird mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß die therapeutische Insemination weder als Routinemaßnahme mißbraucht noch dogmatisch abgelehnt werden soll.

Sie kann jedoch in den Händen eines verantwortungsbewußten Arztes ein wirksames Vorgehen zur Bekämpfung der sterilen Ehe darstellen.

LITERATUR

Anderes, E.: Zur Frage der künstlichen Befruchtung, Gynaecologie 128: 467 (1950).

Anderes, E.: Zur Frage der künstlichen Befruchtung, Schweiz. rned, Wschr. 80:667-668 (1950).

Anderson, J.: The semen of animals and its use for artifical insemination, lAB (1943).

Antoine, T.: Künstliche Befruchtung, Ausspr. med. Klin. 43: 22-23 (1943).

Artifical Human Insemination. Report of a conference held under the auspices of the Public Morality Council (Heinemann, London 1947).

Behrman, S. *I.:* In Progress in infertility, pp. *717-730* (Little, Brown, Boston 1968).

Belonoschkin, B.: Zeugung beim Menschen im Lichte der Spermatozoenlehre (Sjoebergs, Stockholm 1949).

Artificial Insemination, Brit. med. J. (Editorials) 4575: 523 (1948).

Cary, W. *H.:* Results of artificial insemination with an extramartial specimen (semi-adoption), Amer, J. Obstet. Gynec. 56: 727-736 (1948).

Farris, E. I.: Human fertility and problems of ehemale (Farris, Pallisades Park *1950).*

Farris, E. I.: Emotional impact of successful donor insemination, Obstet. Gynec. N. Y. 3: 19-20 (1954).

Einegold, W. *J.:* Anificial insemination (Themas, Springfield 1964).

Girault in: *Magnus Hirschfeld:* Geschlechtskunde, Vol. 2, p. 404.

Goldfarb, W. *S.:* Ann. Obsrer, Ginec. 63: 1322 (1952).

Greenbill, J. P.: Office Gynecology, 5th ed. (Yearbook, Chicago 1948).

Gunn, R. M. C.: Fertility in sheep, Artificial insemination (Austr. Counc, Sei. Res., Melbourne 1936).

Guttmacher, A. F.: Artificial insemination techniques, Transactions of the Conference on Sterility and Infertility of the American Society for the Study of Sterility, Vol. 3, p. 15 (1947).

Guttmacher, A. F., J. O. *Haman and J. MacLeod:* The use of donors for artificial insemination, A review of the present state, Fertil. Steril. 1: 264-270 (950).

Halbrecht, J.: L'insernination artificielle, ses indications et resultats, Schweiz. med. Wschr. 80: 679 bis 681 (1950).

Haman, J. O.: Medico-Iegal aspects of artificial inserninarion, Transactions of the Conference on Steriliry and Infertility of the American Society for the Study of Sterility, Vol. 3, p. 19 (1947).

Home, E.: Mitteilung über die erste künstliche Insemination beim Menschen, ausgeführt durch *Hunter,* Phi los. Trans. roy. Soc. 18: 157-158 (1799).

loanoo, E.: über die künstliche Befruchtung von Säugetieren und ihre Bedeutung für die Erzeugung von Bastarden, Biol. Zbl. 23: 640-648 (1903).

Jacobi, L.: Künstliche Fischzucht, Hannover. Magazin (1765).

Jackson, M. H., J. B. Malleson, J. Stallworthy and K. Walker: Problems of fertility in general practice (Hamish Harnilton, London 1948).

Joël, C. *A.:* Anificial insemination, Harefuah 39: 58-60 (1950).

[oel, C. *A.:* Artifical insemination in Israel, Harofe Haivri 2: 90-101 (1953).

[oel, C. *A.:* Die künstliche Insemination in ihrer Bedeutung für die Praxis, Schweiz. med. Wschr. 136: 164-181 (1953).

[oel, C. *A.:* Studien am menschlichen Sperma; 2. Auf!. (Schwabe, Basel 1953).

[oel, C. *A.:* Spermienbeweglichkeit und Antibiotika, Gynaecologia 146: 53-59 (1958).

[oel, C. *A.:* Pertiliry disturbances in Men and Women, pp. 580-594 (5. Karger *AG,* Basel, New York 1971).

Kleegman, S. *f.:* Therapeutie donor insemination, Fertil. Steril. 5: 7-31 (1954).

Kleegman, S. *J., and* S. *Kaufman:* Infertiliry in Women (Davis, Philadelphia 1966).

Leeoendabl, R. A.: Amer. J. Obstet, Gynec. 25: 733 (1933).
Loenne, F.: Medizinisch-juristische Gedanken zum Problem der künstlichen Befruchtung, insbesondere der künstlichen Befruchtung ab aliens, Zbl. Gynäk. 67: 1491-1497 (1943).
Osservatore Romano, Ocrober 1949.
Milouanoo, V. K.: Osnowy iskustvenovo osemenenija (Russian) (Moskow-Leningrad Stare edition, 1934).
Moskouits, E.: Int. Rev, Agr. 25: 105 (1935).
New/ield, M.: Problems of fertility in general practice. Artificial insemination, in Jackson: M. H. et al. (see above), pp. 116-118 (1948).
Popenoe, P.: Infertility and the stabiliry of marriage, West. J. Surg. 56: 309-310 (1948).
Rossi; cited by *E. Neumann:* Künstliche Insemination, Ausspr. med. Klin. 43: 10-12 (1943).
Schellen, A. M. C. *M.:* Artificial insemination in the human (Elsevier, AmsterdamJHoustonfLondon/New York 1957).
Schultze, G. *K. F.:* Künstliche Insemination, Ausspr. med. Klin. 43: 10–12 (1943).
Seymour, F. I., and A. Koerner: Artificial insemination. Present status in the United Stares as shown by arecent survey, J. amer. med. Ass. 116: 2747 (1941).
Sims, J. M.: Clinical notes on uterine surgery, with special reference to the management of the sterile conditions (Wood, New York 1866).
Spallanzani, L.: Versuche über die Erzeugung der Tiere und Pflanzen (Leipzig 1786).
Volkmann, H.: Künstliche Befruchtung, Ausspr. med. Klin. 43: 1-2 (1943).
Walton, A.: Notes on artificial insemination of sheep, cattle and horses; 3rd. ed. (Holborn Surgical Instrument Co., London 1942).
Weisman, A. I.: Spermatozoa and sterility (Hoeber, New York 1941).
Weisman, A. I.: Studies on human artificial insemination, West. J. Surg. 55: 348 (1947).
Wenner, R., und C. *Gelzer:* Juristische Probleme bei Vornahme der künstlichen Befruchtung, Gynaecologia 128: 463-466 (1949).
Young, W. C.: Srudy of function of epididymis, J. exp. Biol, 8: 151-162 (1931).

Prof. Dr. med, et, phil. Ch. A. [oel *CH* 4125 *Rieben b. Basel, Inzlingerstraße 98*

Das Vorurteil als Problem theologischer Ethik"

Von

GERTHUMMEL

In den einschlägigen Arbeiten zur theologischen Ethik sucht man bislang vergeblich nach einem Abschnitt über das Problem des Vorurteils. Nicht einmal das Stichwort ist in Standardwerken aufzufinden. Dies erscheint um so erstaunlicher, als die Realität von Vorurteilen und insbesondere ihre negativen Auswirkungen für das Denken und Handeln des Menschen offen am Tage liegen. Vorurteile sind die Wurzel zahlloser Konflikte zwischen Individuen, Gruppen oder Völkern, zwischen sozialen Klassen, Generationen oder Rassen, zwischen wissenschaftlichen Schulen, Konfessionen oder Religionen. In ihrem Gefolge treten Mißtrauen und Ungerechtigkeit, Verleumdung und Verfolgung, Krieg und Völker-

* Probevorlesung vor der Ev.-TheoI. Fakultät Heidelberg zur Habilitation im Fach Systematische Theologie am 3. 12. 1969.

mord auf. Angesichts dieser Tatsachen ist zu überlegen, ob das Fehlen' des Vorurteilsproblems in den theologischen Ethiken nur einen thematischen Mangel darstellt oder das Symptom einer Grundlagenfrage. Um eine Antwort geben zu können, muß das Phänomen des Vorurteils analysiert, die theologische Relevanz des Ergebnisses ausgewiesen und dieses ethisch reflektiert werden. Damit sind die drei Gedankenschritte markiert, in denen wir das Thema angehen wollen.

1.

Die Vorurteilsforschung ist ein noch junger Zweig vor allem der soziologischen und sozialpsychologischen Wissenschaft. Bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges beinahe ausschließlich in den USA betrieben, faßte sie nach 1945 langsam auch in Europa und Deutschland Fuß[1]. In der überfülle empirischer Untersuchungen besonders zur Rassendiskriminierung, zum Antisemitismus oder zur Autoritätsfrage nehmen freilich die grundlegenden Diskussionen um Ursprung, Wesen und Wirkung des Vorurteils nur einen verhältnismäßig geringen Raum ein. überdies lassen sie hinsichtlich ihrer Theoriebildung und ihres Begriffsgebrauchs an wünschenswerter Einheit, Klarheit und Sorgfalt vieles vermissen-. Dies gilt auch für die Beobachtung, daß sich in der Vorurteilsforschung mehr und mehr zwei engführende Tendenzen durchsetzen: erstens die Begrenzung des Vorurteils-Begriffs auf seinen negativen Sinn, zweitens die Begrenzung auf das soziale Bezugsfe1d. So definiert *Earl E. Daoies* charakteristisch für den heutigen Forschungsstand: »Vorurteile sind negative und ablehnende Einstellungen einem Menschen oder einer Menschengruppe gegenüber, wobei dieser Gruppe infolge stereotyper Vorstellungen bestimmte Eigenschaften von vornherein zugeschrieben werden, die sich auf Grund von Starrheit und gefühlsmäßiger Ladung, selbst bei widersprechender Erfahrung, schwer korrigieren lassen".« In dieser Definition sind zweifellos wichtige konstitutive Elemente des Vorurteils erwähnt: so ihr Charakter als Einstellung, der Vorgang des Denkens in Stereotypen, die Affektgeladenheit und die Resistenz von Vorurteilen. Aber nach dem Kontext erweisen diese Elemente alle ihre Herkunft und Bedeutung aus dem empirisch-statistischen Forschungsansatz, der das Vorurteil nur epiphänomenal und kausal als intersubjektive und soziale Krankheit untersucht.

Damit ermangelt diese Definition einerseits des Einbezugs sowohl der menschlichen Individualität, insofern das Vorurteil ebensosehr uns selbst betriffl wie den anderrr', als auch

1. Die bekanntesten Arbeiten sind: G. *Al/port:* ABC's of scapegoating, New York 1948, dr. Treibjagd auf Sündenböcke, Berlin/Bad Nauheim 1951: *T.* W. *Adorno* u. a.: The Authoritarian Personality, New York *1950;* G. W. *Al/port:* The natur of prejudice, Cambridge, Mass., 1954: *K. Aurin* (u, a, Hg.): Vorurteile- ihre Erforschung und ihre Bekämpfung, Politische Psychologie, Bd. 3, Frankfurt 1954; *P. Heintz:* Soziale Vorurteile, Köln 1957: *A. Mitscherlich:* Auf dem Weg Zur vaterlosen Gesellschaft, München 1963; W. *Strzelewicz* (Hg.): Das Vorurteil als Bildungsbarriere, Göttingen 1965; *A. und M. Mitscherlich:* Die Unfähigkeit zu trauern, München 1967.
2. So auch *H. v. Gizycki:* Zur Psychologie des Vorurteils, in: W. *Strzelewicz* (Hg.), vgl, a.a.O, S. 45.
3. *E. E. Dauies:* Zum gegenwärtigen Stand der Vorurteilsforsdiung, in: *K. Aurin* (Hg.), vgl, a.a.O. S. 53. Zustimmend zitiert wird *Davies* z, B. auch von *A. Gerlacb-Praetorius:* Das Vorurteil, Hamburger Arbeitshilfen, Hefe 16, Hamburg 1969, S. 8. Viele andere folgen dieser Definition ebenfalls.
4. Ähnlich, wenn auch mit negativem Sinn: *E. E. Boesch:* Psychologische überlegungen zum Rassenvorurteil, in: *K. Aurin,* vgI. a.a.O, S. 23.

des mundanen Bereichs der Sachverhalte, andererseits der Implikation des berechtigten, positiven Aspekts der Vorurteile. Letzterer wird nur in ganz wenigen sozialwissenschaftlichen Untersuchungen tangiert und dann stets für irrelevant erklärt. Diese Simplifikation des Problems hat viele Wurzeln. Zu nennen ist vor allen Dingen, wie *Hans-Georg Gadamer* nachweistS, die Denktradition der aufklärerischen Diskreditierung des Vorurteils, nicht zuletzt aber auch die Tatsache der wissenschaftsexternen Aufnötigung der Thematik durch die politische Wirklichkeit. Um so notwendiger erscheint eine tieferreichende Besinnung. Dafür entwerfen wir vorgreifend unsere Arbeitsdefinition wie folgt: Vorurteile sind Einstellungen gegenüber dem eigenen Selbst, anderen Personen, Gruppen oder Sachverhalten, denen die Möglichkeit funktionaler Erstarrung innewohnt und die im Falle verwirklichter Starrheit durch Affektgeladenheit rational schwer korrigierbar sinds, Die gegebene Definition leitet unsere Analyse des Vorurteilsphänomens. Dabei sind Ursprung, Entwicklung und Wirkung des Vorurteils zu unterscheiden.

Der *Ursprung* des Vorurteils darf mit einer Kausalursache nicht verwechselt werden. Das ist mit dem psychologischen Begriff der Einstellung angezeigt. Einstellung bedeutet nicht Meinung oder Anschauung. Diese sind konkrete und kontrollierbare Manifestationen des Bewußtseins, jene greift weiter. *Carl Gustav Jung* beschreibt die Einstellung - hierin mindestens formal in übereinstimmung mit der allgemeinen Psychologie - als »Bereitschaft der Psyche, in einer gewissen Richtung zu agieren oder zu reagieren-", Seine Beschreibung weist auf zwei immanente Perspektiven hin. Auf der einen Seite muß die Einstellung als das Fundament aller psychischen Apperzeptionen des Menschen angesehen werden. Ohne eine solche fundamentale Disposition läßt sich die individuelle Psychologie und Psychopraxie nicht erklären. Die habituelle Gestalt der Einstellung ist dabei das Ergebnis aller Faktoren, welche die Psyche beeinflußt haben und beeinflussen. Dazu gehören selbstverständlich die Einflüsse von Milieu, Erziehung und Lebenserfahrung, aber auch die jeweilige Differenzierung der psychischen Grundelemente sowie daraus resultierende spezielle und kollektive Vorstellungsinhalte. Dazu gehören aber auch die geschichtlichen, also phylogenetisch und ontogenetisch angelegten Dispositionen der menschlichen Psyche. Beides bildet in der Einstellung eine untrennbare, dynamische Einheit, was die wissenschaftliche Betrachtung erheblich erschwert und letztlich nur eine Erfahrungstypologie von Einstellungen gestattet. Mit anderen Worten: in der Einstellung der menschlichen Psyche wirken unbewußte und bewußte Faktoren ständig und kompensativ ineinander. Darauf spielt zum Beispiel auch *Alexander Mitscherlich* an, wenn er sagt, »daß Vorurteile mit unbewußter seelischer Leistung einen sehr viel innigeren Zusammenhang haben als mit bewußter seelischer Leistung-es. Nur daß die Sozialpsychologie daraus keine oder falsche Schlüsse zieht, weil sie das Unbewußte als mechanisches Kausalpotential des Bewußtseins

5. Vgl. dazu besonders *H.-G. Gadamer:* Wahrheit und Methode, Tübingen 1960, S. 250ft Die negative Eingrenzung folgt übrigens allerorts den Definitionen von G. W. *Allports* The nature of prejudiee, S. 7 bis 10.
6. Ähnlich *H. v. Gizycki,* op. cie, S. 45, aber mit dem Mangel des logischen Sdiriees von der Disposition zur Realisation.
7. C. G. *Jung:* Psychologische Typen, Ges. Werke, Bd. 6, Zürid; 1960, S. 460; zum folgenden ebd. S. 462.
8. *A. Mitscherlich:* Zur Psychologie des Vorurteils, in: *K. Aurin,* vgl, a.a.O, S. 44.

mißversteht. Die Einhelligkeit der heutigen Sozialwissenschaft hinsichtlich der Erkenntnis, daß Vorurteile nicht angeboren sind, stellt mithin nur eine halbe Wahrheit dar",

Auf der anderen Seite muß sogleich die direktionale Perspektive der Einstellung in die Betrachtung einbezogen werden. Das will sagen: eine Disposition der Psyche gibt es niemals an und für sich, sondern immer nur aktuell in Richtung auf psychische Objekte, also in einem konkreten Bezugsfeld. Diese Gerichtetheit hängt freilich nicht nur an empirischen Objekten, denn sie trifft auch für die Situation des Schlafs oder anderer Formen der Bewußtheitsminderung zu. Als Gegenstände im psychischen Bezugsfeld der Einstellung kommen das eigene Selbst des Menschen, das vom Ich-Bewußtsein zu unterscheiden ist, wie auch andere Personen, Gruppen, Dinge oder Sachverhalte in Betracht. In der Direktion der Einstellung öffnet sich die Grenze zwischen Ursprung und Entwicklung des Vorurteils. Daß der Ursprung von Vorurteilen als Einstellung beschrieben werden muß, zeigt an, daß alles Wahrnehmen und Denken des Menschen, und damit um der Ganzheit des Menschseins willen auch alles Verhalten und Handeln, notwendig in Vorurteilen gründet. Vorurteile sind die Ermöglichungsbedingungen des Verstehens und Handelns schlechthin. Sie stellen somit ein Element menschlicher Geschichtlichkeit dar, ja sie sind, wie H.-G. Gadamer sagt, im eminenten Sinne Manifestationen der geschichtlichen Wirklichkeit des Seins!",

Diese Betrachtung führt alles andere im Schilde als die Entschuldigung oder gar Rechtfertigung negativer Auswirkungen von Vorurteilen. Sie bewahrt aber davor, sich deren Analyse zu leicht zu machen und den Aspekt der empirischen *Entwicklung* bei der Theorie- und Begriffsbildung zu isolieren und für das Ganze auszugeben. Dies geschieht weithin, obwohl die empirische Vorurteilsforschung eingestandenermaßen die wirklichen Mittler einer aktuellen Vorurteilsausbildung gar nicht immer oder vollständig evident machen kann. Unbeschadet dieser Tatsache darf heute als anerkannt gelten, daß der Vermittlungsraum der Entwicklung konkreter Vorurteile vor allem im »Prozeß der Sozialisation« des Menschen zu suchen ist. Familie und Schule, kulturelle, gesellschafl:liche und religiöse Tradition wirken als die wesentlichen Katalysatoren und Träger. Ihre Wirkung erscheint um so mächtiger, als feststeht, daß der physiologisch gesehen zu früh geborene Mensch den zweiten Teil seines fötalen Wachstums gleichsam im »sozialen Uterus« durchlaufen mußll. Wissen, Urteil, Verhalten und Handeln der Träger begegnen hier der Disposition des einzelnen, orientieren die Aktionen und Reaktionen der Psyche und bilden die individuellen und auch kollektiven Gestaltformen der Vorurteile aus.

Im Geschehen solcher Ausbildung lassen sich allgemein drei Momente unterscheiden: der kognitive Vorgang der Selektion, das Frustrations-Aggressions-Phänomen und die affektive Resistenz. Darüber liegen zahlreiche empirische und statistische Einzeluntersuchungen vor[12]. Unter Selektion ist die aus der Orientierungs-Einstellungs-Relation sich notwendig

9. Gegen *E. E. Davies,* op. cit. S. 53; *A. Gerlath-Praetorius,* op, cit. S. 10; *H. v. Gizydei,* op. cit. S. 54 u. a.
10. Vgl. *H.-G. Gadamer,* op. cit. S. 261.
11. Vgl. *A. Mitscherlich:* Zur Psychologie des Vorurteils, S. 451f. u, ö, Ähnlich auch *P. Heintz:* Soziale Vorurteile, S. 28 ff.
12. Literatur bei *E. E. Daoies,* op. cit, S. 53 ff., und *A. Gerlach-Praetorius,* op. cit. S. 102 ff. Zum folgenden vgl, auch *H. v. Gizycki,* op. cit. S. 46ff., sowie *P. R. Hofstätter:* Das Denken in Stereotypen, Göttingen 1960, und P. *Heintz,* op. cit. S. 51 ff.

ergebende Akzentsetzung bei der Wahrnehmung und Vorstellung, beim Begreifen und Verhalten zu verstehen. Solche Akzentsetzungen bilden Muster aus, die spätere Apperzeptionen und Aktionen beeinflussen. Je automatischer und unkontrollierter diese Muster wirken, desto stereotyper werden Wahrnehmung, Denken oder Handeln. Ineins mit der Selektion aktualisiert sich das zweite Moment. Alle Ausbildung von Denk- oder Verhaltensmustern stellt eine Organisation des psychischen Gesamthaushalts dar. *Konrad Lorenz* hat diesen Vorgang treffend mit dem Begriff der Ritualisierung beschrieben[13]. Dabei kommen, bildhaft gesprochen, bestimmte psychische Kräfte zum Zuge, während andere unterdrückt, frustriert werden. Zwischen beiden besteht sowohl ein Spannungsverhältnis wie auch ein Mechanismus der Reziprozität. Stärkere Frustration erzeugt mächtigeren »Binnendruck« *(A. Mitscherlich).* Dieser Vorgang erfolgt allerdings weithin unbewußt. Er bewirkt zugleich das, was man in der Psychologie Projektion nennt, das heißt die übertragung der eigenen psychischen Minder-Wertigkeiten auf ein Objekt: das eigene Selbst, einen andern, eine Gruppe, Rasse oder Ding. Solche Träger können im Verfolg der Projektion zu Adressaten von Aggressionen werden, in denen sich die Verdrängung psychischer Kräfte entlädt. Zum Teil ist eine derartige Entladung auch manipulierbart[14]. Die unbewußt-bewußte psychische Ganzheit dieses Vorgangs erklärt auch, weshalb aktualisierte Vorurteile eine affektive Ladung besitzen. Mit ihr schützt sich das selektierte und frustrierte Denken oder Verhalten - wiederum größtenteils unbewußt - gegen die Erkenntnis der eigenen Unsicherheit und die damit verbundene Seinsbedrohung. Die Affektladung des Vorurteils stellt mithin einen Bestätigungs- oder Verhärtungsmechanismus dar. Aus diesem Grund erzeigen sich Vorurteile weithin resistent gegen rationale Argumente, selbst wenn die Richtigkeit derselben das Erkennen des einzelnen oder einer Gruppe überzeugt.

Unsere Beschreibung des Vorurteilsphänomens hat sich bislang von Wertungen freizuhalten versucht. Dies entspricht den sachlichen Gegebenheiten seines Ursprungs und seiner Entwicklung. Allein eine vorlaufende Einseitigkeit kann das Vorurteil als völlig negativ begreifen. Dann muß es zwangsläufig dazu kommen, in der »Änderung von Einstellungen« und im »Abbau von Vorurteilen« Kern und Ziel der Betrachtung dieses Problems zu erblickent[15], Aber dieser eindimensionale therapeutische Aktionsdrang greift zu kurz. Die Erhellung des Vorurteils als Ermöglichungsbedingung und Entwicklungsgestalt menschlichen Verstehens und Verhaltens zeigt, daß es konkretes Dasein ohne die *Wirkung* von Vorurteilen nicht gibt. Wer dies bestreitet, bestreitet die Geschichtlichkeit der Existenz. Kein Mensch vermag sich selbst jenseits der psychischen und physischen Bedingungen seines Selbstseins zu verstehen; kein Mensch vermag in restloser Isolation, das heißt ohne soziale und objektive Orientierungsmittler, sein Verstehen oder Verhalten gegenüber anderen Personen, Gruppen oder Dingen auszubilden; keine Gruppe ist lebensfähig ohne

---

13. K. Lorenz: Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, Wien 1963, S. 87ff.

14. Vgl. *P. Heintz,* op. cit. S. 109 ff. und 132 ff.; dort auch weitere Literatur. Interessant ist psychologisch, daß von vielen die teilweise Manipulierbarkeit in eine vollständige umgemünzt wird, so bei *A. Mitscherlich:* Zur Psychologie, S. 45. Hier wird eindeutig das Unbewußte unterschlagen.

15. Vgl. *E. E. Davies,* op. cit, S. 66f.; dazu *H. Skowronek:* Änderung von Einstellungen und Abbau von Vorurteilen, in: W. Strzelewicz, vgl. a.a.O, S. 62-96.

intrasoziale und damit zugleich extrasoziale Verhaltensmuster, welche werten, abgrenzen, feststellen; kein einzelner und keine Gruppe ist fähig, der Dingwelt und den Sachverhalten ohne Gesetzmäßigkeiten und Katalogisierungen zu begegnen. Das alles geschieht auf dem Grund von Vorurteilen des Verstehens und Verhaltens – und insofern sind sie lebensnotwendig. Diese Aussage ist alles andere als eine Banalität[16]. Sie ist es um so weniger, als sich in, mit und unter diesen lebensnotwendigen Vorurteilen, nirgendwo sonst, auch deren negative Auswirkungen verbergen und anbahnen, wie sie sich in den drei Momenten ihrer Entwicklung angezeigt haben. Es ist billige Metaphysik, diese Multivalenz des Vorurteils in eine Gut-Böse-Schemarik zu pressen, wie es die empirische Sozialwissenschaft tut. Daß Selektion in Mißtrauen oder Ungerechtigkeit, Frustration oder Projektion in Aggression, Affekte in Diskriminierung oder Verfolgung umschlagen können und faktisch oft umschlagen, ist die furchtbare Möglichkeit der lebensnotwendigen Vorurteile. Darin spiegelt sich die Multivalenz allen menschlichen Verstehens und Handelns wider. Deshalb die Vorurteile als solche zu disqualifizieren, würde bedeuten, den Menschen als einzelnen, als soziales und mundanes Wesen zu disqualifizieren.

An dieser Stelle entsteht das Problem der Ethik. Die Eindimensionalität der Vorurteilsbetrachtung in den empirischen Wissenschaften zeigt, daß ihre Lösungsvorschläge keine wirkliche Lösung der ethischen Problematik des Vorurteils bringen, sondern nur weitere Verdrängungen. Diese Tatsache ist kein Zufall, sondern eine Konsequenz der die Soziologie seit *Emile Durkheim* (1858-1917) bis heute bestimmenden struktur-funktionalen Systemtheorie. Diese Theorie definiert soziale Struktur als das, »was der Gesellschaft das Verharren in der Zeit erlaubt«, und Funktion als die Tätigkeit, die »zur Erhaltung der strukturellen Kontinuität« und insofern zur »Ganzheit des sozialen Lebens« geleistet wird'". Hier werden die sozialen Prozesse, also die Geschichte konsekutiv, das heißt letztlich statisch begriffen. Ein statisches System aber ist unfähig, multivalente individuelle oder soziale Funktionen zu integrieren. Dies innerhalb der Sozialwissenschaft neuerdings moniert zu haben, ist das Verdienst von *Niklas Lubmannt»*, Er fordert darum in Umkehrung des Durkheimschen Ansatzes eine funktional-strukturelle soziale Systemtheorie, in der nicht Strukturen verabsolutiert und Funktionen abgerichtet werden, sondern in der die soziale Funktion als systematisches Einheitsprinzip den Raum für komplexe Strukturtheorien freistellt. Am Beispiel des Vertrauensproblems zeigt Luhmann, daß die ethische Frage, »ob Vertrauen vernünftig, richtig und moralisch geboten sei«, von der Theorie prinzipiell nur gestellt, nicht aber beantwortet werden könne, weil das Gegenteil, also Mißtrauen in bestimmten Anwendungssituationen. die sozial vernünftigere, richtigere und gebotenere Entscheidung darstellt!". Die Kriterien für die jeweilige Entscheidung will er darum nicht mehr aus einem vorlaufenden Strukturs ystem ableiten, sondern an die Re-

16. Anders *E. E. Dauies*, op. cit, S. 57 f.
17. Vgl. *R. König* (Hg.): Soziologie, Fischer-Lexikon, Frankfurt 1960, Artikel »Struktur«, S. 283 ff., bes, S.288.
18. N. *Luhmann:* Soziologie als Theorie sozialer Systeme, in: Kölner Zeitschrift f. Soziologie und Sozialpsychologie 19{1967, S. 615-644; ders.: Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität, Stutrgarr 1968.
19. Vgl. N. *Luhmann:* Vertrauen, S. 86.

flexion der Anwendungssituation delegieren. Hier scheint sich eine wichtige Wendung der sozialwissenschaftlichen Systemtheorie anzubahnen, ohne daß wir damit Luhmanns Umkehrung einfach unkritisch gutheißen können.

H.

Die theologische Relevanz dieses Befundes liegt auf der Hand. Sie ergibt sich freilidr nicht primär aus einer allgemeinen Affinität von Theologie und Soziologie, sondern aus der Tatsache, daß es sich beim Vorurteil letztlich um ein fundamentales Phänomen menschliehen Selbst- und Weltverstehens handelt. Sofern es der Theologie also um dieses Verstehen geht, muß sie sich dem Phänomen stellen. Nun kann die Stellungnahme gleichwohl so erfolgen, daß sich die Theologie dabei das Gesetz des Denkens von der Soziologie geben läßt. Dies um so eher, als das Vorurteilsproblem ihr bislang nicht im eigenen Hause begegnet ist. Den genannten Weg schlägt die - soweit ich sehe - einzige, grundsätzliche theologische Arbeit zum Vorurteilsproblem von *Hans-Bernhard Kaufmann* ein[20]. Daß sich »der Mensch im Bann des Vorurteils« befindet, das definiert Kaufmann ganz im Sinne sozialwissenschaftlicher Negativität, nur daß er darin zusätzlich das gestörte Gottesverhältnis des Menschen, also seine Sünde am Werk sieht. Kaufmann überlegt von hier aus, ob sich nicht »in einer Analyse und Interpretation des Verhaltens Jesu« nachweisen läßt, daß im Ursprung des christlichen Glaubens der Bann gebrochen wurde. Und in der Tat: das nach seiner Auskunft »überraschende (tritt) zutage«, daß die »natürlich nur in wenigen typischen Ausschnitten« heranzuziehenden Quellen, »den Begründer des Christentums in einem neuen Licht erscheinen lassen. Es zeigt sich, wie sehr das Verhalten seiner Umwelt von religiösen, sozialen und moralischen Vorurteilen geprägt war, denen Jesus in einer ganz erstaunlichen Freiheit und Unabhängigkeit gegenübertrat. Die Vorurteilslosigkeit Jesu ist ein Charakteristikum seines gesamten Auftretens und steht mit den theologisch relevanten Aspekten seiner Verkündigung in engstem Zusammenhangst.« Der exegetische Befund wird von Kaufmann also systematisch angewendet. Dabei ergibt sich erstens hermeneutisch: Jesu Scheitern an den Folgen der religiösen, sozialen und moralischen Vorurteile weist auf, daß »dieses einmalige Geschehen ... zugleich eine übergeschichtliche, das heißt unter allen geschichtlichen Bedingungen immer neu wirksame Bedeutung gewinnt«, Und daraus ergibt sich – in ausdrücklicher Anlehnung an *!ürgen Moltmann* – zweitens ethisch: daß Jesu Vorurteilslosigkeit, als Hoffnungssatz der Verheißung verstanden, die Wirklichkeit menschlicher Vorurteile in die verheißene und erhoffte Veränderung zum Bilde Christi führen will[22]. Ethik im Erwartungshorizont dieses Hoffnungssatzes kann nichts anderes als den Exodus aus den konkreten Vorurteilen proklamieren.

Die Analyse der Darlegungen Kaufmanns zeigt eine deutliche Parallele des theologischen Denkprozesses zur struktur-funktionalen Theoriebildung der empirischen Sozialwis-

20. H.-B. Kaufmann: Der Mensch im Bann des Vorurteils, eine anthropologisch-theologische Untersuchung, Wuppertal 1965.

21. Ebd. S. 7. *Kaufmann* untersucht Mk 2,14–17 (Levi-Berufung, soz, Vorurteil), Mk 3,1-6 (Sabbat-Heilung, rel. Vorurteil) und Lk 7,36-50 (Jesus bei der Dirne, moral. Vorurteil).

22. Vgl. *H.-B. Kaufmann,* S. 8, 55 ff.

senschafl:. Jesu Scheitern am Kreuz, sein rechtfertigendes Sterben und Auferstehen wird hier in ethischer Anwendung begriffen als eschatologisch-qualifizierte Strukturerhellung vorurteilsloser Existenz, in der menschliches Verstehen und Verhalten funktional antizipiert ist, das heißt zur bewährenden Kontinuität der Struktur ins geschichtliche Sein gerufen wird. Die Anlehnung Kaufmanns an die Mitte der »Theologie der Hoffnung« von Moltmann weist allerdings darauf hin, daß diese Parallelität zur Sozialwissenschaft in der Vorurteilsproblematik als exemplarisch gelten darf und wir hier auf die hermeneutischen Gesetzmäßigkeiten eines theologischen Denkmodells überhaupt stoßen. Moltmanns auf ganz anderen Anmarschwegen gewonnene Auffassung von Kreuz und Auferstehung Jesu als Antizipation der aus der Zukunft der Wahrheit erfahrbaren Geschichte wird von ihm ausdrücklich bezeichnet als »Erwartungskategorie des Eschaeologisch-Neuen«, mit anderen Worten: als Struktur der Hoffnung. Glaube, Verkündigung oder Theologie bewahren und bewähren die Erwartungsstrukturen, indem sie sich, wie Moltmann sagt, als eine »von diesem Geschehen her inhaltlich und prozessual ganz beherrschte Weise der historischen Erinnerung« begreifen; ihre Funktion ist die der »hoffenden Erinnerung« dessen, was »zu allem kommen soll«23.

Einmal aufmerksam geworden auf diese struktur-funktionale theologische Hermeneutik stellt sich die Erwägung ein, ob in anderen Entwürfen gegenwärtiger Theologie dieselbe Denkbewegung waltet. In der Tat erweist sich in *Karl Barths* Theologie die christologische Konzentration auf der Grundlage der Analogia relationis, welche die gesamte Kirchliche Dogmatik trägt und prägt, per definitionem als Strukturbegriff. Ihre funktionale Auslegung erfährt diese Struktur durch die Elemente der Bestimmung und Entsprechung. Am Beispiel des Zentrums der Schöpfungslehre, also an der Anthropologie, läßt sich dies gut einsichtig machen. Von dem Leitsatz her, daß die »ontologische Bestimmung des Menschen darin begründet (ist), daß in der Mitte aller übrigen Menschen Einer der Mensch Jesus ist«[24], entfaltet Barth das allgemeine Menschsein Punkt für Punkt als Entsprechung dieser Bestimmung im relational-analogen Strukturhorizont des Seins Jesu und des Menschen. Dies gilt von der Mitmenschlichkeit als solcher bis zu den ethischen Konkretionen der Schöpfungslehre. Man mag hier einwenden, Barth wähle mit der ontologischen Bestimmung des Menschseins den funktionalen Einsatz beim Wort und gewinne von da aus seine systematische Grundstruktur, wie dies noch die Entwürfe der Aufbruchszeit in den zwanziger Jahren gefordert haben. Aber die ontologische Bestimmung ist in der Kirchlichen Dogmatik nicht das erste, sondern das zweite Moment der Denkbewegung; das erste ist der Grund der Bestimmung, also Jesus inmitten der Menschheit und damit die relationale Struktur.

Offener als bei Barth treten die Dinge bei *Paul1illich* zutage. In seiner Systematischen Theologie sucht er ausdrücklich die Seinsfrage ins theologische Denken zu integrieren. Dies geschieht, ausgehend von der »ontologischen Grundstruktur« der Selbst-Welt-Korrelation und deren Elementepaaren Individualisation und Partizipation, Dynamik und Form, Freiheit und Schicksal, die in der endlichen Existenz einander entfremdet sind. Als ent-

23. Vgl. *l- Moltmann:* Theologie der Hoffnung, München 1966, bes. S. 162 f.
24. K. Barth: Kirchliche Dogmatik IUI2, Zürich 1959, S. 158.

fremdete birgt die Struktur des Seins die Frage nach dem Neuen Sein, dessen Antwort-Wirklichkeit in]esus als dem Christus anschaubar geworden und als eschatologische Seinsmacht anwesend ist[25]. In diesem Strukturhorizont bleibt die Realität des zweideutigen Lebens auf Geschichte angelegte und Geschichte dimensional verwirklichende Akrualisierung des Seins. Sie erfüllt somit die Funktion der Erhaltung und teleologischen Verwirklichung der strukturellen Seinsordnung-e. Ein Blick auf die existenziale Interpretation *Rudel] Bultmanns* erhellt auch hier eine struktur-funktionale Hermeneutik. Bultmann geht im Einverständnis mit *Martin Heideggers* Fundamentalontologie aus von der Sinnfrage des Seins, deren formale Struktur im Verhältnis von »Vorverständnis« und »Woraufhin der Befragung« besteht. Da die Antwort hier die Frage begrifflich nicht überholen darf, bleibt sie notwendig ebenfalls Struktur: sie wird in das reine Daß des Sein-Könnens zurückgenommen. Das gilt auch für die christliche Frage nach dem Seinsinn und ihre Antwort. Dasein, ob uneigentlich oder eigentlich, ob im Glauben oder Unglauben, bedeutet somit die zeithafte Funktion des Sein-Könnens-". Einzig in *Friedrich Gogartens* prinzipiellem Personalismus leuchtet einen Moment lang der Einsatz bei der Funktion auf, insofern das Wort als Beziehung zusprechendes, Leben stiftendes Wort über das Menschsein »zwischen Gott und Welt« entscheidet. Doch bei näherem Hinsehen zeigt sich, daß das Wort in seinem lebenstiftenden Wirken hermeneutisch nicht wirklich frei ist, sondern seine Eigentlichkeit in der Struktur des Ich-Du-Verhältnisses besitzt, also letztlich dieses Verhältnis mit Leben füllt[28].

Die Frage drängt sich auf, worin dieser hermeneutische Systemzwang begründet ist. Eine Antwort scheint sich mit der Erkenntnis anzubahnen, daß alle Wissenschaft, sie gehe als Denk-, Seins- oder Geisteswissenschaft zu Werk[29], bei der Strukturerfassung einsetzen muß, solange sie im strengen Sinne »Logik« betreibt. Logik bedeutet hermeneutisch die Gestaltwerdung der Subjekt-Objekt-Wirklichkeit im Traditions- und Situationszusammenhang von Sprache. So gesehen wird der »Iogos« zum richtigen Wort einer Wissenschaft, auch in der Theo-Logie. Die Folge ist das System einer Denkbewegung, in der das, was jeweils unter dem »rheos« verstanden wird, als Funktion der »logischen« Struktur zum Ausdrude kommt. Aber das richtige Wort ist nicht selbstverständlich das wahre, lebenschaffende Wort. Wo der »Iogos« schöpferisch wirkt, wo er Nichtseiendes *ins* Sein ruft, sprechen wir im Sinn des Neuen Testaments besser vom »kerygmaew, Kerygma wird laut, wo Gott den Menschen unbedingt, also *jenseits* seiner vorlaufenden Begrifflichkeiten, an-

---

25. P. Tillich: Systematische Theologie I, Stuttgart 1956, S. 193 ff., 206 ff., und Bd. II, Stuttgart 1958, S. 52 ff., 69 ff., 107 ff.

26. Vgl. *P. Tillich:* Systematische Theologie, Bd. III, Stuttgart 1966, S. 341 ff.

27. Vgl. *R. Bultmann:* Das Problem der Hermeneutik, in: Glauben und Verstehen II, Tübingen 1961, S. 211 ff.; dazu *M. Heidegger:* Sein und Zeit, Tübingen 1927, Kapitel 1.

28. Vgl. *F. Gogarten:* Der Mensch zwischen Gott und Welt, Stuttgart 1956, S. 205 ff.

29. Vgl. zu dieser Einteilung *P. Ti/lieh:* Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, jetzt in: GW I, Stattgart 1959, S. 109-293.

30. Ich stehe nicht an, mit *W. F. Otto* (vgl, Gesetz, Urbild und Mythos, in: Die Gestalt und das Sein, Darmstadt 1959, S. 25 ff, u, ö.) und anderen für das wahre, lebenschaffende Wort auch den Begriff »rnythos« zu verwenden. Dieser ist allerdings gegenwärtig in der Theologie noch weithin verpönt. Die Gründe dafür sind bekannt. Eine Wiedergewinnung des Mythos tut der Theologie aber dringend not.

spricht. In unseren Sprach- und Sachzusammenhang übertragen: Kerygma' wird laut, wo die Funktion des Worts als Unbedingtes und Ganzes erfahren oder verwirklicht wird, ohne zuvor eines begriffenen Strukturzusammenhangs vergewissert zu werden.

Diese Überlegungen führen uns ins Herz theologischer Systematik, das heißt zur Lehre von der Rechtfertigung. Das Kerygma, um das es der Theologie geht und das - wenn auch unausdrücklich - auf dem bisherigen Gedankenweg ständig impliziert war, ist das Wort vom rechtfertigenden Urteil Gottes über Menschen und Welt im Geschick Jesu Christi. Die theologische Relevanz unseres Themas erhält hier insofern eine letzte Zuspitzung, als es sich in diesem Urteil Gottes im eminenten Sinne um ein Vor-Urteil handelt. Seit *Karl Halls* klassisch gewordenen Lutherstudien-! darf wieder gelten, daß es das zentrale Anliegen der Reformation gewesen ist, gegen alle scholastischen Vorbehalte hinsichtlich der gratia iustificans die unbedingte und völlige Annahme des Menschen in die Gemeinschaft mit Gott zur Sprache zu bringen. Rechtfertigung ist freie Tat und Setzung Gottes. Aber nun erhebt sich - wie Holl zeigt - schon in *Luthers* Römerbriefvorlesung der theologische Konflikt zwischen Eschatologie und Geschichtsverständnis. Denn hart, ja widersprüchlich steht hier nebeneinander, daß Gott sowohl den vergebungsbedürftigen Sünder rechtfertigt als auch denjenigen, der das Gesetz erfüllt. Sind Gerechterklären und Gerechtmachen doch zweierlei, auch wenn der Glaube nicht als eigene Leistung des Menschen dazwischensteht? In der Auseinandersetzung, die Holl an diesem Punkt mit *Cxuo Ritschl,* sachlich zugleich mit *Albrecht RitschI* führt, zeigen sich beispielhaft zwei Möglichkeiten an, diese Frage zu beantworten. Holl meint, in der Sprache *Kanu* ausgedrückt, daß Gottes Rechtfertigungsurteil analytisch ist, Gott also seiner selbst gewiß bleibt, indem er im Urteil das Resultat antizipiert. Gnade und Gerechtigkeit sind für Gott eins, die Gnade bringt die Gerechtigkeit zum Zuge. Albrecht Ritsdil dagegen sagt, daß Gottes Rechtfertigungsurteil synthetisch ist, Gott also sich treu bleibt, insofern er im gerechterklärenden Urteil über den Sünder proleptisch das Resultat anzeigt. Gnade und Gerechtigkeit gehören hier teleologisch zusammen, die Gnade erfüllt sich in der Gerechtigkeit.

Es ist deutlich, daß Holl Eschatologie und Geschichte realistischer zusammendenkt als Ritsch1. Darin war und ist er zeitgemäß. Es ist aber ebenso deutlich, daß in Ritschls Position das gültige Moment der nominalistischen Denkschule bei Luther wirksam bleibt, das die Differenz von Eschatologie und Geschichtsverständnis bewährt. Die Wahrheit der Rechtfertigungsbotschaft liegt in beidem. Gott hält sein Vorurteil absolut durch, *und* er hebt es auf in eine neue Dimension. Von daher gesehen erscheint Luther im Nebeneinander seiner Aussagen der Wahrheit näher als beide Theologien. Diese Nähe hat fraglos auch die neutestamentliche und nachapostolische Zeit daran gehindert, die Vielfalt der Begreifbarkeiten des Kerygmas dem Götzen eines einzigen, richtigen Systems aufzuopfern. So zeigt das Beispiel: wo das Kerygma nur begriffen wird, beginnt es zu sterben. Da aber keine Theologie ohne Begriffe auskommt, ist es offenbar die spezifische Aufgabe ihrer »Logik«,

---

31. Vgl, zum folgenden besonders *K. Holl:* Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksidit auf die Frage der Heilsgewißheit, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I, 6. Aufl., Tübingen, S. 111-154, bes. S. 113 ff., 119 ff, Zur Sache neuerdings auch *U. Asendor]:* Eschatologie bei Luthcr, Göttingen 1967.

das Kerygma der Rechtfertigung, das Mysterium von Kreuz und Auferstehung in Begriffssystemen je nur vorzustellen, nie aber darin festzustellen. Die Aufgabe einer systematischen Theologie erscheint von hier aus die wirkliche Komplementarität von Mysterium und Logik, von Symbol und Begriff, von Kerygma und Dogma.

ur.

Die theologische Relevanz des Vorurteilsproblems hat uns nicht zufällig in das Zentrum theologischen Verstehens geführt. Von hier wird unser Blick wieder zurückgelenkt zur Ethik, denn Dogmatik und Ethik gehören zusammen. Nach dem Gesagten steht zu erwarten, daß wir nicht nur in dem genannten Buch von Hans-Bernhard Kaufmann einer struktur-funktionalen ethischen Denkbewegung begegnen werden. Einige Skizzen bestätigen diese Erwartung. In der »Ethik der Gnade« *Karl Barths* oder in der »Koinonia-Ethik« *Paul L. Lebmanns* wird das Handeln des Menschen als erlaubtes Handeln in »bestimmter« Freiheit, als Akt des Gehorsams »in a Christian Context« beschriebenv, Theologisch ausgedrückt stellt der Imperativ hier die Gestalt des Indikativs, das Gesetz die Gestalt des Evangeliums dar. So wird die Ethik zur Bestimmungsethik und das Handeln zur Entsprechung seiner Erlaubnis. Ähnlich ist in der Ethik *Emil Brunners* oder *Helmut Thielickes* das Handeln als aus dem »Rechtfertigungsfaktum« gebotenes und motiviertes Handeln, als »neuer Gehorsam« vorgestellt. Dieses Handeln geschieht aber in, mit und unter den »Ordnungsstrukturen dieser Welt«[33]. Imperativ und Indikativ, Gesetz und Evangelium bilden hier also dialektische Größen, tendieren aber auf dieses. Ethik wird so zur Ordnungsethik, Handeln zur Verwirklichung seines Angebots. Endlich ist in den ethischen Entwürfen des existenzialen oder personalen Ansatzes bei Rudolf Bultmann oder Friedrich Gogarten das Handeln des Menschen als Entscheidung für oder gegen die im Tatwort Gottes in Christus zukommende Situation der Liebe oder des Ich-Du aufgefaßt. Hier sind Indikativ und Imperativ gemeinsam aufgehoben in die Wortlichkeit als jeweiliges Sein-Können des Handelns-", Ethik wird zur Situationsethik, Handeln zum Ins-reine-Bringen seiner Möglichkeit.

Wie zu erkennen ist, entwerfen die theologischen Ethiken ihre Theorie der Handlungsstruktur je als eschatologische Modelle. Demgemäß reflektieren sie die Funktion des Handelns nicht gesetzlich-kasuistisch, sondern geschichtlich. Damit stellt sich aber die Frage, ob nicht jede ethische Entscheidung letztlich an das jeweilige Modell delegiert bleibt, mit anderen Worten: ob das Handeln hier nicht überall begriffen wird als fallweise »Organisation« der ethischen Struktur'", Das Recht dieser Frage mag am Extremfall der Konflikt-

32. Vgl. *K. Barth:* Kirchliche Dogmatik I/2, 397 ff.; II/2, 564 ff., und den Teilband IHI4; ferner: P. *L. Lehmann:* Ethik als Antwort, Methodik einer Koinonia-Ethik, de, München 1966. Zur Sache vgl. *T. Rendtorff/H. E. Tödt:* Theologie der Revolution, Frankfurt 1968, bes. S. 28 ff.
33. Vgl. *H. Thielicke:* Theologische Ethik, Bd. 1, Tübingen 1968, S. 87 ff., 699 ff., und Band II/1, Tübingen 1959, S. 15 ff.
34. Vgl. *R. Bultmann:* Glauben und Verstehen I, S. 229 ff., und II, S. 32 ff.; *F. Gogarten:* Der Mensch, S. 215 u. ö.
35. Ähnlich *N. Luhmann:* Vertrauen, S. 87 ff. Der Begriff der »Organisation« wird hier im Sinne eines funktionalen Am-Leben-Erhaltens benützt, verstärkt also den Durkheimschen Begriff der Funktion.

oder Grenzsituation veranschaulicht werden. In der Bestimmungsethik entsteht der Konflikt dort, wo Vertikale und Horizontale des HandeIns sich schneiden: die horizontale Entscheidung zwischen Sollen oder Nichtsollen ist dabei eingebettet in den Begriff des vertikalen Dürfens, so daß im Konflikt eine größere Sinn-Nähe zwischen Sollen und Dürfen besteht als zwischen Dürfen und Nichtsollente. In der Ordnungsethik ersteht der Konflikt innerhalb dieser Welt angesichts der Realität auch ihrer Unordnung, ihrer institutionellen Sünde oder konstitutionellen Entartung: auf der Grenze zwischen Sollen und Nichtsollen geht es jedoch um das Geheimnis der Ordnung und deren Bewahrung, so daß im Konflikt von vornherein eine größere Sach-Nähe zum Gebot bestehrv. In der Situationsethik entsteht der Konflikt aus der Situation selbst, welche die ursprüngliche Weise des menschlichen Miteinanders, das Ich-Du, zur Entscheidung stellt: zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit geschieht der jeweilige Vollzug der Entscheidung zwar ohne Vorausantwort seiner Materialität, jedoch im Horizont des Vorverständnisses seiner formalen Gestalt[38].

Die eschatologisch-geschichtliche Klimax der theologischen Ethiken stellt mithin die spezifische Gestalt ihrer struktur-funktionalen Denkbewegung dar. Von daher erklärt es sich, daß ein disfunktionales Handeln - also ein Handeln wider den Sinn, die Sache oder die Situation der Eschatologie - nur als Verkehrung des Strukturmodells verstanden werden kann. Von hier aus muß notwendig ein multivalentes Phänomen, wie das des Vorurteils, ethisch suspekt erscheinen. Denn das Vorurteil steht vielfach wider den Sinn, die Sache oder die Situation in ihrer begriffenen Struktur. In diesem Widerstand und seinen Handlungskonsequenzen erweist sich jedoch, wie Hans-Geerg Gadamer sagt, mindestens ebenso die Wahrheit der Geschichte menschlichen Seins und Handelns wie im Cehorsam'". Die Reduktion des Vorurteils auf ein Äquivalent im struktur-funktionalen Zusammenhang der Ethik zwingt also auch im theologischen Raum zur Repetition der allgemeinen Forderung nach dem Abbau von Vorurteilen. Wo freilich diese Repetition angesichts der umfassenden Wirklichkeit des Phänomens verboten bleibt, sprengt die Implikation des Vorurteils in die ethische Besinnung deren struktur-funktionale Denkbewegung auf. Für das theologische Recht dieser Aufsprengung läßt sich in einem neutestamentlichen Bericht zur Vorurteilsproblematik eine geradezu klassische Anschauung finden. In der Erzählung vom Besuch Jesu in seiner Vaterstadt Nazareth (Mk 6, 1-6) wird geschildert, daß das Vorurteil der Mitbürger nicht allein Jesu Wundertaten an ihnen verhindert, sondern auch Jesus selbst zum Wunder unfähig macht[40]. Unbeschadet der Frage, wie hier Wundertun oder Nichtwundertun bewertet werden, heißt das in unseren Sprachgebrauch übertragen: die Änderung des funktionalen geschichtlichen Handlungszusammenhanges bewirkt auch eine

Das erinnert an]. G. *Herder* (1744-1803): »Jede Organisation ist nichts als ein System lebendiger Kräfte, die nach ewigen Regeln der Weisheit, Güte und Schönheit einer Hauptkraft dienen« (zir. bei *Grützmacher-Muras:* Textbuch zur de, syst, Theol. I, 4. Aufl., Bern 1961, S. 55).

36. Vgl. *K. Barth:* Kirchliche Dogmatik 111/4, bes. S. 456 ff. o. s.
37. Vgl. *H. Thielicke:* Theologische Ethik 11/1, bes, S. 202 ff., 298 ff.
38. Vgl. *R. Bultmann:* Glauben und Verstehen I, S. 229 ff., bes, S. 233 f.
39. Vgl. *H.-G. Gadamer:* Wahrheit und Methode, S. 255, 261.
40. In der nachträglichen Einschränkung (saußer ….) zeigt sich auch hier ein Ansatz struktur-funktionalen Denkens.

Variation des Struktursystems der Handlungen; nicht nur jener, sondern auch dieses unterliegt der Wandlung.

In der Konsequenz dieser überlegung scheint es erforderlich, ethische Systembildungen nicht nur als gesetzlich-kasuistische Entwürfe, sondern auch als univalente eschatologische Theorien der Entscheidung und des Handelns zu korrigieren. Das würde positiv heißen, ethische Struktursysteme als variable, komplementäre Perspektiven des Handeins auszuarbeiten. Das Handeln besäße in solchen Systemperspektiven eine bedingende Orientierung, aber keine unbedingte funktionale Limitation. Im Geschehen des Handelns, das auf Aktualisierung und Wachstum gerichtet ist, wie *Paul1illich* sagr", ginge es je auch um die Steigerung der Potenzialität ethischer Systemperspektiven selber, also um die Mehrung von Handlungsmöglichkeiten. Durch die Komplementarität von Struktur und Funktion wäre dabei gewährleistet, daß hier weder die ethische Theorie über die Praxis herrscht noch ein Pragmatismus entsteht, dem die Theoriebildung nur nachhinkt. Ob und wann also das Durchhalten oder überwinden eines Vorurteils ethisch vernünftig, richtig oder geboten ist, würde in einer solchen Ethik nicht von vornherein entschieden sein. Es könnte nur im Zusammen des aktuellen Verstehens oder Handeins und des komplexen Struktursystems der Handlungsmöglichkeiten entschieden werden. Was für das Vorurteil gilt, gilt dann freilich für alle multivalenten Verstelrens- und Verhaltensfunktionen des Menschen.

Es scheint, als sei gerade die Theologie, sofern sie ihren Logos nicht strukturell zu verfügen trachtet, sondern ihn dem Komplement des Kerygmas zustellt, in der Lage, prototypisch eine Ethik zu entwerfen, die diese Forderung wahr macht. Denn anders als etwa die empirisch-sozialwissenschaf1:liche Ethik hat sie im Horizont solchen Verstehens die Möglichkeit, multivalente ethische Größen integrieren zu können und nicht depravieren zu müssen. Eine solche theologische Ethik könnte sich orientieren an der Realität der »agape«, die Christus ist und offenbart. Die Agape wäre hier nicht mehr eine inbegriffene theologische Strukturgröße, sondern lebendiges Komplement ihres jeweiligen Begriffs. So würde sich etwas abspiegeln von der Wahrheit, daß sie »alles« einschließt, daß sie »die Größte« ist-und daß sie »bleibt« (1 Kor 13, 7.13).

Priu-Doz. Lic. O-. G. Hummel *66 Saarbrücken, Geisslerstraße 49*

41. Vgl. *P. Tillich:* Systematische Theologie UI, S. 82 ff.

Abtreibung - Ja oder Nein

Ein synoptischer Beitrag zur Diskussion der Reformvorschläge im Strafrecht

VON DR. MED. KARL HORST WRAGE

»Das göttliche Liebesgebot gilt bereits für das beginnende Leben und vertraut es der menschlichen Fürsorge an.

Jeder Eingriff, der das beginnende Leben vernichtet, ist Tötung werdenden Lebens. Selbst wenn Staat und Gesellschaft einen Eingriff gegen das begonnene Leben zulassen. wird dadurch Mann und Frau die eigene Verantwortung für das beginnende Leben nicht abgenommene (Ziffer 48 der Denkschrift zu Fragen der Sexualethik).

In dieser Aussage sind die Begriffe »beginnendes Leben« und »werdendes Leben« sehr bewußt verwandt, weil die biologische und auch die philosophische Diskussion um neueste Forschungsergebnisse nicht dazu geführt hat - und vermutlich auch niemals dazu führen kann - *den* Beginn des Lebens, und *das* gewordene Leben zeitlich zu definieren. Geht es um Stunden, Tage oder Monate eines Prozesses, so scheinen alle Terminierungen innerhalb dieses Ablaufes mehr oder weniger willkürlich. Fest steht lediglich, daß der Prozeß der Entwicklung zu einem neuen Menschen beginnt, nachdem eine Eizelle von einer Samenzelle befruchtet wurde. Dadurch sind auch eindeutig die Erbmerkmale des zukünftigen Lebewesens festgelegt. Von diesem Zeitpunkt an beginnt eine aktive Entwicklung zum Kinde und Erwachsenen hin, die jedoch an keiner Stelle autonom ist, sondern immer auf die Wechselbeziehungen mit der Umwelt angewiesen ist. Dabei gibt es wohl quantitative Unterschiede der Abhängigkeit, aber niemals qualitative.

Menschliches Leben ist stets eine somatopsychische *und* psychosoziale Einheit. Es gibt zwar in der Breite zwischen organischer, geistig-seelischer und gesellschaftlicher Kommunikation von der Zeugung bis zum Tode Verschiebungen des Gewichtes in der vordergründigen Bedeutung von Kommunikationsstörungen, sie wirken aber alle und immer auf den ganzen Lebensbereich: psychosoziale Störungen können bis zu organischen Krankheiten und zum Tode führen, organische Krankheiten stören die psychosozialen Beziehungen und zerstören Lebensmöglichkeiten.

Der heute nachweisbare Stoffwechselaustausch zwischen der befruchteten Eizelle und dem Eileiter auf dem Wege zur Gebärmutter, die heute nachweisbare hormonale Einwirkung des noch nicht eingenisteten Keimes auf den Organismus der Frau, die noch nicht einmal weiß, daß sie einen lebenden Keim beherbergt, die intensive organische Kommunikation der Ernährungsgewebe des Keimes mit den Nahrungsgeweben der Gebärmutter zum Zeitpunkt der Einnistung und von da an im sogenannten Mutterkuchen unterscheiden sich prinzipiell qualitativ nicht von der Angewiesenheit des Neugeborenen auf die materielle und psychische Versorgung und Zuwendung durch die Mutter. Vielmehr zeigt sich in diesem Prozeß der kontinuierliche übergang und Zusammenhang von primär somatischer und zunehmender psychosomatischer Angewiesenheit jedes Menschen auf wechselseitige Interaktionen, um organisch und geistig-seelisch leben zu können.

Es ist für mich immer wieder erstaunlich festzustellen, wie sehr parallel zu den Be-

mühungen um Lebens- und Kommunikationshilfe in der Erziehungs-, Ledigen-, Ehe- und Familien-Beratung (um nur einige zu nennen) und parallel zu allen modernen Bemühungen um die gruppendynamischen interaktionellen Prozesse die Forschung immer frühzeitiger nachweisbare organische Interaktionen beim beginnenden Leben aufdeckt. Wenn wir heute dem Recht des Säuglings, Kindes, Jugendlichen und Heranwachsenden ebenso wie dem Erwachsenen auf Entfaltung seiner individuellen Möglichkeiten einen immer breiteren Raum geben und dabei versuchen, das Miteinanderleben von bedrohender einseitiger Machtausübung zu befreien, so taucht die Frage auf, ob die Verfügung des »mächtigen« Erwachsenen gegenüber dem »ohnmächtigen«, aber raumfordernden beginnenden Leben eine (letzte?) Bastion ist, in die sich der individuelle Machtanspruch zurückgezogen hat, um sich desto besser vordergründig rational darauf berufen zu können, daß jeder Frau allein das Recht zusteht, darüber zu bestimmen, ob sie ein geborenes Kind haben wolle oder nicht. Ist nicht diese Argumentation der Selbstbestimmung eine Absage an das (scheinbar ebenso ernsthaft vertretene) Argument, daß nur im ausgewogenen Miteinander Wachstum des einzelnen *und* der Gemeinschaft möglich wird? - Gedanken über das Recht und das Unrecht des Stärkeren sind in der Frage nach dem Lebenlassen des Ungeborenen sicher angebracht. Es ist deshalb ziemlich willkürlich, zu welchem Zeitpunkt in der weltlichen Rechtsprechung das Leben geschützt wird und welches Leben de facto oder de jure noch nicht (voll) schutzwürdig ist.

Für die Praxis ist die Verhütung der Lebensentstehung sicher optimaler zu bewerten als die Tötung werdenden oder gewordenen Lebens. Offenbar ist aber eine sichere und von allen anwendbare Empfängnisverhütung heute noch nicht möglich und die Bereitschaft, eine solche Empfängnisverhütung strikt durchzuführen, nicht immer vorhanden bzw, in ihren Voraussetzungen nicht für jeden gegeben und einsichtig. (Hier liegen große Betätigungsfelder moderner Sexualpädagogik und pharmakologischer Forschung.) Staat und Gesellschaft sehen sich daher vor die notwendige Aufgabe gestellt, eine Rechtsgrundlage zu paraphieren, nach der das Recht auf Leben zwar jedem Leben garantiert wird, aber doch aus kommunikations- (oder sozial-)medizinischen und -psychologischen Gründen Ausnahmen zugelassen werden, es auf einer frühen Stufe seiner Entwicklung straffrei vernichten zu dürfen. Daß die Zulassung einer Vernichtung werdenden Lebens keine eigentliche Lösung des Problems darstellt, scheint offensichtlich zu sein, gerade weil die Grenzziehung willkürlich ist. Die Frage nach einem scheinbaren Unterschied zwischen qualitativem und quantitativem Recht auf Tötung bleibt ebenso bestehen wie die Frage nach dem Recht der Macht des Stärkeren über den Schwächeren, dessen Wert vom Mächtigen (in menschlicher überheblichkeit) bestimmt wird.

Es ist deshalb begrüßenswert, daß die zum Thema »Abtreibung« stattfindenden Diskussionen einen breiten öffentlichen Rahmen gefunden haben. Es ist aber wichtig, auch die Vorschlagstexte der Juristen im Wortlaut zu kennen, um zu wissen, worüber diskutiert wird. Im Nachfolgenden wird deshalb eine synoptische Übersicht über die vorliegenden Texte (mit einigen Erläuterungen) gegeben. Es wird dem Leser zugemutet, unter den Abschnittsüberschriften die Textvergleiche selbst vorzunehmen, da aus drucktechnischen Gründen ein Nebeneinander der Darstellung nicht immer möglich ist.

Synopse der Gesetzestexte und Knderungsvorschläge zu den Tatbeständen Abtreibung, Tötung des Kindes während und nach der Geburt, Sterilisation und Kastration im

1 geltenden Strafrecht *(StGB)* und »Gesetz über die freiwillige Kastration und andere Behandlungsmethodene vom 15. 8. 1969 *(Kastr.Ges.)*

2. *Entwurf des Bundesjustizministeriums zur Reform des Strafrechtes aus dem fahre* 1962 *(E 62)* (Ein neuer Entwurf des Ministeriums zu den abgehandelten Tatbeständen liegt zur Zeit noch nicht vor.)

3. *Alternativ-Entwurf eines Strafgesetzbuches* (Besonderer Teil), vorgelegt von 16 Strafrechtsprofessoren am 17. Jan. 1970, gemeinsame Vorschläge *(AE)*

4. Vorschlag einer Mehrheit der unter 3. genannten Strafrechtsprofessoren *(AE Me)*

5. Vorschlag einer Minderheit der unter 3. genannten Strafrechtsprofessoren *(AE Mi)*

A. Abtreibung

StGB

§ 218 *(Abtreibung)*

(1) Eine Frau, die ihre Leibesfrucht abtötet oder die Abtötung durch einen anderen zuläßt, wird mit Freiheitsstrafe bis zu fünf Jahren bestraft.

(2) Wer sonst die Leibesfrucht einer Schwangeren abtötet, wird mit Freiheitsstrafe bis zu fünf Jahren in besonders schweren Fällen mit Freiheitsstrafe von einem Jahr bis zu zehn Jahren bestraft.

(3) Der Versuch ist strafbar.

(4) Wer einer Schwangeren ein Mittel oder einen Gegenstand zur Abtötung der Leibesfrucht verschafft, wird mit Freiheitsstrafe bis zu fünf Jahren, in besonders schweren Fällen mit Freiheitsstrafe von einem Jahr bis zu zehn Jahren bestraft.

E 62

§ *140 Abtreibung*

(1) Wer eine Leibesfrucht abtötet, wird mit Gefängnis bis zu fünf Jahren bestraft.

(2) Begeht die Schwangere die Tat, so ist die Strafe Gefängnis bis zu drei Jahren oder Strafhaft.

(3) Der Versuch ist strafbar.

§ 141 *Schwere Abtreibung*

(1) Mit Zuchthaus bis zu zehn Jahren wird bestraft, wer

1. an einer Schwangeren eine Abtreibung gewerbemäßig oder

2. ohne ihre Einwilligung begeht oder

3. den Eingriff unsachgemäß vornimmt und dadurch leichtfertig den Tod oder eine schwere Schädigung der Schwangeren an Körper oder Gesundheit (§ 147 Abs. 2) verursacht.

(2) In minder schweren Fällen des Absatzes 1 Nr, 1 ist die Strafe Gefängnis von sechs Monaten bis zu fünf Jahren, in minder schweren Fällen des Absatzes 1 Nr. 2, 3 Gefängnis von einem Jahr bis zu fünf Jahren.

(3) § 35 ist auf die Schwangere nicht anzuwenden.

AEMe

§ *105 Unzulässige Schwangerschaftsunterbrechung*

(1) Die in den ersten drei Monaten nach der Empfängnis vorgenommene Schwangerschafts-

AEMi

§ *105 Abtreibung*

(1) Wer eine Leibesfrucht abtötet, wird mit Freiheits- oder Geldstrafe bis zu zwei Jahren bestraft. In den ersten vier Wochen seit der

unterbrechung wird mit Geldstrafe oder Gefängnis bis zu einem Jahr bestraft, es sei denn, daß die Schwangere die Unterbrechung

1. innerhalb von vier Wochen nach der Empfängnis selbst vornimmt oder durch einen anderen vornehmen läßt oder

2. im zweiten oder dritten Monat nach der Empfängnis von einem Arzt vornehmen läßt, nachdem sie eine Beratungsstelle aufgesucht hat.

(2) Wird die Unterbrechung entweder ohne Einwilligung der Schwangeren oder gewerbsmäßig und unter Verletzung der Regeln der ärztlichen Kunst vorgenommen, ist auf Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder Geldstrafe zu erkennen.

§ *106 Abtreibung*

Die später als drei Monate nach der Empfängnis vorgenommene Sdrwangerschaflsunterbrechung wird mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder Geldstrafe bestraf!:, es sei denn, daß die Schwangere sie durch einen Arzt vornehmen läßt und

1. die Unterbrechung nach den Erkenntnissen und Erfahrungen der Heilkunde notwendig ist, um eine ernste Gefahr für Leib oder Leben der Schwangeren abzuwenden, oder

2. die Wahrscheinlichkeit besteht, daß das Kind geistig oder körperlich schwer geschädigt sein würde.

Die Voraussetzungen nach Nr. 1 und 2 müssen durch eine ärztliche Gutachterstelle festgestellt sein.

Empfängnis ist der Abbruch der Schwangerschaft straflos, wenn er mit Einwilligung der Schwangeren erfolgt.

(2) Wer gewerbsmäßig und unter Verletzung der Regeln der ärztlichen Kunst abtreibt, wird mit Freiheitsstrafe bis zu fünf Jahren bestraft.

§ *106 Strafloser Abbruch der Schwangerschaft*

(1) Der Abbruch der Schwangerschaft ist straflos, wenn der Schwangeren die Austragung der Schwangerschaft unter Berücksichtigung der gesamten Lebensumstände nicht zurnutbar ist.

(2) Der Abbruch ist insbesondere straflos, wenn

1. er notwendig ist, um eine ernste Gefahr für Leib oder Leben der Schwangeren abzuwenden,

2. die Schwangere zur Zeit der Empfängnis das 16. Lebensjahr noch nicht vollendet hatte,

3. die Schwangere durch die Austragung der Schwangerschaf!: die Versorgung ihrer anderen Kinder gefährden würde,

4. die Schwangerschaft durch eine rechtswidrige Handlung aufgezwungen worden ist,

5. wahrscheinlich ist, daß das Kind geistig oder körperlich schwer geschädigt sein würde.

(3) Der Abbruch der Schwangerschaf!: unter den Voraussetzungen der Abs. 1 und 2 darf nur mit Einwilligung der Schwangeren, Genehmigung der ärztlichen Gutachterstelle und in den ersten drei Monaten seit der Empfängnis erfolgen. über diesen Zeitpunkt hinaus ist der Abbruch grundsätzlich nur zulässig unter den Voraussetzungen des Abs. 2 Nr, 1 und 5, bei Nr. 5 jedoch nur bis zum Ende des sechsten Monats der Schwangerschaft.

(4) Wer unter den Voraussetzungen der Abs. 1 bis 3 eine Schwangerschaft ohne Einwilligung der Sdrwangeren abbricht, wird mit Geld- oder Freiheitsstrafe bis zu zwei Jahren bestraft. Die Tat wird nur auf Antrag der Schwangeren verfolgt.

(5) Einrichtung und Verfahren der ärztlichen Gutachterstelle bleiben einer besonderen gesetzlichen Regelung vorbehalten. Der Antrag auf Genehmigung der ärztlichen Gutachterstelle kann von der Schwangeren oder von einem Arzt gestellt werden. Ehemann und gesetzlicher Vertreter der Schwangeren sollen gehört werden.

B. Ordnungswidrigkeit

StGB undE 62

Da das StGB und das E 62 außer der rein medizinischen Indikation keine straffreie Abtreibung zulassen, entfällt für diese beiden Gesetze die Notwendigkeit von Ordnungswidrigkeitsparagra_ phen, wie sie für die Alternativ-Entwürfe angegeben sind.

AEMe

§ *107 Ordnungswidrigkeit*
Liegen die Gründe für eine Schwangerschaftsunterbrechung nach § 106 Satz 1 vor, so handelt der Arzt ordnungswidrig, wenn

1. eine entsprechende Feststellung der ärztlichen Gutachterstelle fehlt,

2. bei einer Unterbrechung in den ersten drei Monaten (§ 105) die Schwangere auch die Beratungsstelle nicht aufgesucht hat.

Die Ordnungswidrigkeit kann mit einer Geldbuße bis zu fünfhundert Deutsche Mark geahndet werden.

AEMi

§ *107 Fahrlässige Abtreibung*
Wer ohne Genehmigung der ärztlichen Gutachterstelle eine Schwangerschaft abbricht und dabei fahrlässig die Voraussetzungen des § 106 Abs. 1 bis 3 annimmt, wird mit Geldstrafe oder Gefängnis bis zu achtzehn Monaten bestraft.

§ *107a Ordnungswidrigkeit*
Ordnungswidrig handelt, wer unter den Voraussetzungen des § 106 Abs.l bis 3 eine Schwangerschaft ohne Genehmigung der ärztlichen Gutachterstelle abbricht. Die Ordnungswidrigkeit kann mit einer Geldbuße bis zu fünfhundert Deutsche Mark geahndet werden.

C. Abtreibungsmittel

StGB

§ 219 *(Abtreibungsmittel)*
(1) Wer zu Zwecken der Abtreibung Mittel, Gegenstände oder Verfahren öffentlich ankündigt oder solche Mittel oder Gegenstände an einem allgemein zugänglichen Ort ausstellt, wird mit Freiheitsstrafe bis zu zwei Jahren oder mit Geldstrafe bestraft.

(2) Die Vorschrift des Absatzes 1 findet keine Anwendung, wenn Mittel, Gegenstände oder Verfahren, die zu ärztlich gebotenen Unterbrechungen der Schwangerschaft dienen, Ärzten oder Personen, die mit solchen Mitteln oder Gegenständen erlaubterweise Handel treiben, oder in ärztlichen oder pharmazeutischen Fachzeitschriften angekündigt oder angepriesen werden.

(3) Gegenstände, auf die sich eine Straftat nach Absatz 1 bezieht, können eingezogen werden. § 184 Abs. 2 Satz 2 ist anzuwenden.

E62

§ 142 *Verschaffen von Abtreibungsmitteln*
(1) Wer gewerbsmäßig
1. einer Schwangeren oder
2. einem Dritten, der eine Abtreibung vorbereitet, ein Mittel zur Abtötung der Leibesfrucht verschaffi, wird mit Gefängnis bis zu fünf Jahren bestraft, wenn die Tat nicht in § 141 mit Strafe bedroht ist.

(2) Die Teilnahme der Schwangeren ist nicht strafbar.

AE

Weil durch den Alternativ-Entwurf gerade die »Berarung« der ungewollt Schwangeren gefördert werden soll und durch Gueacheerstellen/Beratungsstellen die ärztlich vorgenommene bzw, ärztlich gebilligte Abtreibung legalisiert wird, kann diese Vorschrift nicht übernommen werden, da sie auch alle nach dem AE straffrei gelassenen Mittel und Methoden und deren Herstellerfirmen treffen würde. Die im § *105* (2) AE vorgesehene Strafandrohung gegen »Kurpfuscher« reicht aus.

D. Werbung für Abtreibungsmittel

StGB

Für das gültige Strafrecht wird die Werbung für Abtreibungsmittel durch Polizeiverordnungen geregelt.

E62

§ 143 *Werbung für Abtreibungsmittel*

(1) Wer zu Zwecken der Abtreibung

1. Mittel oder Verfahren öffentlich, in einer Versammlung oder durch Verbreiten von Schriften (§ 11 Abs. 3) ankündigt oder anpreist oder

2. solche Mittel an einem allgemein zugänglichen Ort ausstellt oder sonst zugänglich macht,

wird mit Gefängnis bis zu zwei Jahren, mit Strafhaft oder mit Geldstrafe bestraft.

(2) Dies gilt nicht, wenn Mittel oder Verfahren, die zur ärztlichen Unterbrechung der Schwangerschaft dienen, Ärzten oder Personen, die zum Handel mit solchen Mitteln befugt sind, oder in ärztlichen oder pharmazeutischen Fachzeitschriften angekündigt oder angepriesen werden.

AE

Mit dem Alternativ-Entwurf ist diese Vorschrift nicht zu vereinbaren, weil sie wegen der intendierten (straffreien) Frühabtreibung mit den §§ *105* und *106* AE kollidiert. Auf Grund dieser §§ wird gerade das Bekanntwerden der Möglichkeiten zur Frühabtreibung/frühen Schwangerschaftsunterbrechung gefördert. Also müssen auch Wege, Mittel und Methoden bekannt werden.

Im übrigen enthält die Strafvorschrift E 62 § 143 eine »gewerbepolizeiliche Materie, deren Regelung nicht ins Strafgesetzbuch gehörte.

E. Anbieten zur Abtreibung

StGB

§ *220 (Anbieten zur Abtreibung)*
Wer öffentlich seine eigenen oder fremde Dienste zur Vornahme oder Förderung von Abtreibungen anbietet, wird mit Freiheitsstrafe bis zu zwei Jahren oder mit Geldstrafe bestraft.

E62

§ 144 *Anbieten zur Abtreibung*
Wer öffentlich, in einer Versammlung oder durch Verbreiten von Sduiften (§ 11 Abs. 3) eigene oder fremde Dienste zur Vornahme oder Förderung von Abtreibungen anbietet, wird mit Gefängnis bis zu zwei Jahren, mit Strafhaft oder mit Geldstrafe bestraft.

AE

Im Alternativ-Entwurf ist eine solche Strafrechtsregelung nicht nur entbehrlich, sondern widerspricht den Grundsätzen dieses Entwurfes, weil er davon ausgeht, daß Strafschutz (Straffreiheit) grundsätzlich in den ersten 4 Wochen bzw. 3 Monaten nach der Empfängnis für Schwangerschaftsunterbrechung/Abtreibung besteht. In diesen Bereich fallen auch alle modernen medikamentösen und anderen Präparate (morning-afler-pill / afler-month-pill / Plastik-Intra-uterin-Pessare), über die öffentlich diskutiert wird.

F. Sicherungsaufsicht

StGB

Im geltenden Strafrecht wird die Sicherungsaufsicht bei Delikten gegen die gesetzlichen Bestimmungen im Rahmen der Abtreibung nicht besonders geregelt.

E62

§ 145 *Sicherungsau/sicht*
In den Fällen der §§ 141 und 142 kann das Gericht Sicherungsaufsicht anordnen.

AE

Der Alternativ-Entwurf kennt grundsätzlich keine Sidierungsaufsicht, Demzufolge bedarf es auch hier keiner Sondernormierung. Dabei stellen die Strafrechtsprofessoren auch infrage, ob die im E 62 § 145 erfaßten Tatbestände überhaupt strafbedürftig erscheinen.

G. Totschlag – Tötung in der Geburt

(Anmerkung: Die gegenwärtige Rechtslage ist dadurch gekennzeichnet, daß einerseits die §§ 212, 213 und 218 StGB in Geltung sind. Andererseits hat im Jahre 1927 das damalige Reichsgericht bei medizinischer Indikation den Grundsatz der Güter- und Pflichtenabwägung und die Lehre vom übergesetzlichen Notstand anerkannt. Durch das sog. »Erbgesundheirsgeserz« vom 14. 7. 1933 in der Fassung des Gesetzes vom 26.6. 1935, § 14 I, »wurden die Voraussetzungen für die aus medizinischen Gründen zulässige Schwangerschaftsunterbrechung gesetzlich festgelegt. Danach war die Schwangerschaftsunterbrechung nur zulässig, wenn sie ein Arzt nach Regeln der ärztlichen Kunst zur Abwendung einer ernsten Gefahr für das Leben oder die Gesundheit der Frau und mit deren Einwilligung vornimmt« (O. Schwarz, StGB, Kommentar, 14. Aufl. 1951, S. 366). Das Erbgesundheitsgesetz ist aber in einigen Bundesländern aufgehoben bzw. für vorläufig nicht anwendbar erklärt worden; zum Teil allerdings wiederum mit Ausnahme des § 14 I!).

StGB

§ 212 *(Totschlag)*
(1) Wer einen Menschen vorsätzlich tötet, ohne Mörder zu sein, wird als Totschläger mit Freiheitsstrafe nicht unter fünf Jahren bestraft.
(2) In besonders schweren Fällen ist auf lebenslange Freiheitsstrafe zu erkennen.

§ 213 *(Mildernde Umstände)*
War der Totschläger ohne eigene Schuld durch eine ihm oder einem Angehörigen zugefügte

E62

§ 157 *Arztliche Unterbrechung der Schwangerschaft wegen Gefährdung der Schwangeren*
(1) Die Abtötung einer Leibesfrucht durch einen Arzt ist nicht nach § 140 strafbar, wenn nach den Erkenntnissen und Erfahrungen der Heilkunde nur durch eine Abtötung die Gefahr des Todes oder einer unzumutbaren schweren Schädigung an Körper oder Gesundheit (§ 147 Abs. 2) von der Frau abgewendet werden kann.

Mißhandlung oder schwere Belei'digung von dem Getöteten zum Zorne gereizt und hierdurch auf der Stelle zur Tat hingerissen worden, oder sind andere mildernde Umstände vorhanden, so tritt Freiheitsstrafe von sechs Monaten bis zu fünf Jahren ein.

(2) Die Tötung eines in der Geburt befindlichen Kindes ist nicht nach § 134 strafbar, wenn ein Arzt sie unter den Voraussetzungen des Absatzes 1 vornimmt.

AE

§ 104 Notstandstötung in der Geburt

Die Tötung eines Kindes in der Geburt ist nicht rechtswidrig, wenn sie nach den Erkenntnissen und Erfahrungen der Heilkunde notwendig ist, um eine ernste Gefahr für Leib oder Leben der Mutter abzuwenden.

H. Kindestötung

StGB

§ 217 *(Kindestötung)*

(1) Eine Mutter, welche ihr uneheliches Kind in oder gleich nach der Geburt vorsätzlich tötet, wird mit Freiheitsstrafe nicht unter drei Jahren bestraft.

(2) Sind mildernde Umstände vorhanden. so ist die Strafe Freiheitsstrafe von sechs Monaten bis zu fünf Jahren.

E 62

§ 136 *Kindestötung*

(1) Eine Mutter, die ihr uneheliches Kind in oder gleich nach der Geburt tötet, wird mit Gefängnis nicht unter einem Jahr bestraft.

(2) Der Versuch ist strafbar.

AE

§ *100 Vorsätzliche Tötung*

(1) Wer einen anderen tötet, wird mit Freiheitsstrafe nicht unter fünf Jahren bestraft.

(2) ...

(3) Auf Freiheitsstrafe bis zu fünf Jahren ist zu erkennen, wenn

1. die Schuld des Täters wegen seiner Beweggründe oder einer heftigen Gemütserregung erheblich gemindert ist oder

2. eine Frau ihr Kind in oder gleich nach der Geburt tötet.

Der Versuch ist strafbar.

1. Kastration und Sterilisation

Im gültigen Strafrecht wird die Körperverletzung mit Einwilligung im § 226 a im E 62 durch den § 152 geregelt. Eine besondere Regelung für die freiwillige Kastration triffi das Gesetz vom 15. August 1969.

Hierin wird jedoch nicht die Sterilisation geregelt.

Im nachfolgenden werden die wesentlichen Abschnitte des sog. Kastrationsgesetzes und der Abschnitt aus den AE wiedergegeben.

77. Gesetz über die freiwillige Kastration und andere Behandlungsmethoden
vom 15. August 1969
in Kraft getreten am 18. Februar 1970 (BGBl. I S. 1143)

Auszüge

§ 1 *Begriffsbestimmung*
Kastration im Sinne dieses Gesetzes ist eine gegen die Auswirkungen eines abnormen Geschlechtstriebes gerichtete Behandlung, durch welche die Keimdrüsen eines Mannes absichtlich entfernt oder dauernd funktionsunfähig gemacht werden.

§ 2 *Voraussetzungen der Kastration*
(1) Die Kastration durch einen Arzt ist nicht als Körperverletzung strafbar, wenn
1. der Betroffene einwilligt (§ 3).
2. die Behandlung nach den Erkenntnissen der medizinischen Wissenschaft angezeigt ist, um bei dem Betroffenen schwerwiegende Krankheiten, seelische Störungen oder Leiden, die mit seinem abnormen Geschlechtstrieb zusammenhängen, zu verhüten, zu heilen oder zu lindern,
3. der Betroffene das fünfundzwanzigste Lebensjahr vollendet hat,
4. für ihn körperlich oder seelisch durch die Kastration keine Nachteile zu erwarten sind, die zu dem mit der Behandlung angestrebten Erfolg außer Verhältnis stehen, und
5. die Behandlung nach den Erkenntnissen der medizinischen Wissenschaft vorgenommen wird.

(2) Unter den Voraussetzungen des Absatzes 1 Nr. 1, 3 bis 5 ist die Kastration durch einen Arzt auch dann nicht als Körperverletzung strafbar, wenn bei dem Betroffenen ein abnormer Geschlechtstrieb gegeben ist, der nach seiner Persönlichkeit und bisherigen Lebensführung die Begehung rechtswidriger Taten im Sinne des ... Strafgesetzbuches erwarten läßt, und die Kastration nach den Erkenntnissen der medizinischen Wissenschaft angezeigt ist, um dieser Gefahr zu begegnen und damit dem Betroffenen bei seiner künftigen Lebensführung zu helfen.

§ 3 *Einwilligung*
(regelt die Einwilligung auch, wenn der Betroffene unfähig ist, Grund und Bedeutung voll einzusehen)

§ 4 *Andere Behandlungsmethoden*
(hier werden der Umgang und die Verfahrensweisen abgehandelt von ärztlichen Behandlungen eines Mannes oder einer Frau, die nicht beabsichtigen, die Keimdrüsen dauernd funktionsunfähig zu machen, wo aber die Behandlungen eine solche Folge haben können.)

§ 5 *Gutachterstelle*
(1) Die Kastration darf erst vorgenommen werden, nachdem eine Gutachterstelle bestätigt hat, daß
1. ein ärztliches Mitglied der Gutachterstelle den Betroffenen untersucht sowie die in diesem Gesetz vorgeschriebene Aufklärung des Betroffenen und anderer Personen vorgenommen hat und
2. die Voraussetzungen der §§ 2 und 3 vorliegen.

(2) Absatz 1 ist bei einer Behandlung nach § 4 entsprechend anzuwenden, wenn der Betroffene nicht fähig ist, Grund und Bedeutung der Behandlung voll einzusehen und seinen Willen hiernach zu bestimmen, oder das einundzwanzigste Lebensjahr noch nicht vollendet hat.
(3) Einrichtung und Verfahren der Gutachterstelle bestimmen sich nach dem Landesrecht.

§ 6 *Genehmigung des Vormundschafisgerichts*

§ 7 *Strafvorschrifi*
Wer als Arzt unter den Voraussetzungen der §§ 2 und 3 einen anderen kastriert oder im Sinne des § 4 behandelt, ohne daß

1. die Gutachterstelle die nach § 5 notwendige Bestätigung oder
2. das Vormundschaftsgericht die nach § \6 erforderliche Genehmigung erteilt hat, wird mit Freiheitsstrafe bis zu einem Jahr oder mit Geldstrafe bestraft.

§ 8 *Anderung des Strafgesetzbuches*

§ 9 *Anderung des Rechtspflegergesetzes*

§ 10 Aufhebung von Vorschriften

§ 11 *Geltung in Berlin*

§ 12 *lnkrafitreten*
Dieses Gesetz tritt sechs Monate nach seiner Verkündung in Kraft.

AE

§ 112 *Einwilligung*
(1) Eine Körperverletzung ist nicht rechtswidrig, wenn der Verletzte eingewilligt hat.
(2) Eine Sterilisation ist nicht rechtswidrig, wenn ein Arzt sie nach den Regeln der ärztlichen Kunst vornimmt, der Betroffene selbst eingewilligt hat und
1. sie der Verhütung einer körperlich oder geistig schwer geschädigten Nachkommenschaft dient oder
2. der Betroffene über 25 Jahre alt ist und vor dem Eingriff eine Beratungsstelle aufgesucht hat.
(3) Eine Zerstörung der Keimdrüsen ist nicht rechtswidrig, wenn ein Arzt sie nach den Regeln der ärztlichen Kunst vornimmt und der Betroffene das 25. Lebensjahr vollendet, selbst eingewilligt und vor dem Eingriff eine Beratungsstelle aufgesucht hat.
(4) Ein Arzt, der den Eingriff nach Abs. 2 oder 3 an einer über 25 Jahre alten Person ohne die vorgeschriebene Einschaltung der Beratungsstelle vornimmt, wird mit Geld- oder Freiheitsstrafe bis zu drei Monaten bestraft

Erläuterung und Gegenüberstellung der Straffreiheits- und Strafbestimmungen im Alternativ-Entwurf der Strafrechtsprofessoren

AE Mehrheit	AE Minderheit
Zu § 105 (hier oben S. 241 f. unter A) (1) Schwangerschaftsunterbrechung in den ersten 3 Monaten wird grundsätzlich unter Strafe gestellt. Hiervon sind ausgenommen: 1. Schwangerschaftsunterbrechung in den ersten vier Wochen nach der Empfängnis, wenn die Schwangere einwilligt.	Zu § 105 (1) 1. Satz: Abtreibung wird grundsätzlich unter Strafe gestellt. 2. Satz: Abtreibung ist grundsätzlich in den ersten 4 Wochen nach der Empfängnis straflos, wenn die Schwangere einwilligt.
Zu § 105 (2) Erhöhte Strafandrohung gegen Kurpfuscher, und bei	Zu § 105 (2) Erhöhte Strafandrohung gegen Kurpfuscher
Mißachtung der Einwilligung der Schwangeren	Zu § 106 (4) Strafandrohung, wenn das Selbstbestimmungsrecht der Schwangeren verletzt wird:

Abtreibung gegen den Willen der Schwangeren wird bestraft.

Zu § 105

(1) 2. Schwangerschaßunterbrechung im 2. und 3. Monat nach der Empfängnis ist straffrei, wenn sie von einem Arzt vorgenommen wird *und* die Schwangere eine Beratungsstelle aufgesucht hat.

(Die Entscheidung triffi: letztlich allein die Schwangere, eventuell auch gegen die Empfehlung der Beratungsstelle.)

Zu § 106

Schwangerschaftsunterbrechung nach dem 3. Monat (jetzt in der überschrift Abtreibung genannt) ist nur unter Einschränkungen straflos:

1. bei »mediainischer Indikation«, d. h. wenn die Schwangerschaft Leben und Gesundheit der Schwangeren bedroht,

2. bei ,.kindlicher Indikation«, d. h., wenn das Kind mit Wahrscheinlichkeit geistig oder körperlich schwer geschädigt sein wird.

Die Feststellung der diese Straffreiheit bedingenden Indikationen bei Schwangerschaftsunterbrechung nach dem 3. Monat wird an eine ärztliche Gutachterstelle (nicht an die Beratungsstelle des § 105) gebunden.

Zu § 106

Abtreibung nach der 4. Schwangerschaftswoche ist nur unter Einschränkungen straflos:

(1) für die Feststellung der Straflosigkeit der Abtreibung nach der 4. Schwangerschaftswoche ist das Entscheidungsprinzip die Zumutbarkeit unter Berücksichtigung der gesamten Lebensumstände der Schwangeren.

(2) Indikationskatalog der Straffreiheit

1. medizinische Indikation: Schwangerschaft = Gefahr für Leib oder Leben der Schwangeren.

2. Altersindikation: Erlaubnis zur Abtreibung, wenn die Schwangere noch keine 16 Jahre alt ist.

3. Versorgungsindikation: wenn die Schwangere durch die Schwangerschaft darin behindert würde, ihre schon vorhandenen Kinder zu versorgen.

4. Vergewaltigungsindikation: wenn die Schwangerschaft durch eine Vergewaltigung aufgezwungen wurde.

5. kindliche Indikation: wenn wahrscheinlich das Kind geistig oder körperlich geschädigt sein wird.

(3) 1. Satz: bei diesen Indikationen gilt die Straffreiheit nur

a) wenn die Schwangere es will

b) eine Genehmigung einer ärztlichen Gutachterstelle vorliegt

c) in den ersten 3 Monaten nach der Empfängnis

Zu § 106

(3) 2. Satz: Nach dem 3. Schwangerschaftsmonat ist die Abtreibung straflos

nur bei Gefahr für Leib oder Leben der Schwangeren (smedizinische Indikation«) und

bei der ,.kindlichen Indikation« jedoch bis zum Ende des 6. Monats der Schwangerschaft.

Zu § 106

(5) Allgemeine Vorschriften für die Gutachterstellen:

Satz 1: Vorschrift über eine gesetzliche Regelung der Gutachterstellen.

Satz 2: Ein Antrag an die Gutachterstelle kann auch von der Schwangeren allein (gegen den Willen ihres Arztes) oder von dem Arzt (jedoch nicht gegen die Einwilligung der Schwangeren) gestellt werden.

Satz 3: Um eine Verheimlichung zu verhindern, kann ein Anhörungsverfahren eingeleitet werden (Ehemann und Sorgeberechtigte bei Minderjährigen oder Entmündigten). Es muß aber nicht eingeleitet werden, wenn z. B. eine Information Dritter wegen Mißbrauchs ihrer Gewalt untunlich ist. Hierüber entscheidet die Gutachterstelle.

Zu § 107 (oben S. 243/ unter B)
Fahrlässige Abtreibung wird bestraft. Sie liegt vor, wenn keine Gutachterstelle aufgesucht wurde und ohne medizinische Fachkenntnisse die Voraussetzungen für das Vorliegen einer Indikation nach § 106 angenommen wurden, aber nachträglich festgestellt wird, daß dies nicht stimmte. Dieser § schreibt also nachdrücklich das Aufsuchen der Gutachterstelle vor.

Zu § 107 (oben S. 243/ unter B)
Ordnungswidrigkeit der Schwangerschaftsunterbrechung wird geahndet. Sie liegt vor, wenn

1. die Gutachterstelle nach § 106
2. die Beratungsstelle nach § 105

umgangen bzw. nicht eingeschaltet wurde, obwohl die Gründe für die Erfüllung der Straffreiheit nach §§ 105 und 106 vorlagen.

Zu § 107 a
Ordnungswidrigkeit der Abtreibung: Eine solche liegt vor und wird mit einer finanziellen Ordnungsstrafe belegt, wenn (auch nachträglich) festgestellt wird, daß alle Voraussetzungen zur straflosen Abtreibung vorhanden waren, aber irrtümlich lediglich die Genehmigung der ärztlichen Gutachterstelle nicht eingeholt wurde.

Zu § 104 (oben S. 246/ unter G)
Die Tötung eines Kindes während seiner Geburt wird als Notstandstötung straffrei gelassen, wenn sie medizinisch notwendig ist, um Leben und Gesundheit der Mutter zu retten.

Zu § 100 (oben S. 246/ unter H)
(3) 2. Die Tötung eines Kindes während seiner Geburt oder gleich danach durch seine Mutter wird dann weniger hoch bestraft, wenn die Mutter die Tötung in einem durch die Geburt bedingten psychischen Ausnahmezustand vornimmt. Hierbei ist es unerheblich, ob es sich um die Tötung eines ehelichen oder eines unehelichen Kindes handelt.

Zu § 112 (oben S. 248/ unter I)
(1) Eine Körperverletzung ist nicht rechtswidrig, wenn der Verletzte eingewilligt hat, d. h. seine Erklärung ernsthaft und in Kenntnis der Tragweite der Verletzung abgegeben hat.

(Diese Regelung steht in Zusammenhang mit den allgemeinen Bestimmungen über Körperverletzung. Eine besondere Regelung erfolgt für die Sterilisation und Kastration in den folgenden Abschnitten des § 112.)

(2) Eine freiwillige Sterilisation darf nur von einem Arzt ausgeführt werden.

1. Sie ist dann straffrei, wenn sie die Entstehung körperlich oder geistig schwer geschädigter Kinder verhindern soll. Eine Altersgrenze des Sterilisanden ist hierfür nicht angegeben.

2. Eine freiwillige Sterilisation ist als allgemeine Maßnahme der Empfängnisverhütung straffrei, wenn der Sterilisand (Mann oder Frau) 25 Jahre alt ist und seine Entscheidung nach reiflicher überlegung und sorgfältiger Aufklärung durch eine Beratungsstelle getroffen hat. - Nach dem Gesetzestext ist eine Anhörung eines eventuellen Ehepartners nicht notwendig.

(3) Eine freiwillige Kastration vor dem 25. Lebensjahr ist ausgeschlossen. Sie ist danach jedoch straffrei, wenn

a) ein Arzt sie vornimmt

b) der Kastrand (Mann oder Frau) vorher eine Beratungsstelle aufsucht.

(4) Ein Arzt wird bestraft, wenn er eine Sterilisation oder Kastration vornimmt und sich zuvor leichtfertig über das Erfordernis der Aufklärung des Betroffenen durch eine Beratungsstelle hinweggesetzt hat.

(Die Sterilisation und Kastration als Heilbehandlung werden in diesem Gesetz nicht behandelt. Ebenso wird eine eventuelle Zwangssterilisation oder zwangsweise durchgeführte Kastration - bei Geisteskranken - mit der Frage der Stellvertretung bei der Einwilligung durch den Vormund hier nicht geregelt.)

Hinsichtlich der ethischen Aussagen wird auf die schon oben erwähnte »Denkschrift zu Fragen der Sexualethik« verwiesen. Die Aussagen dieser Denkschrift zum Schwangerschaftsabbruch (Kapitel VII) sind unbedingt im Zusammenhang mit dem vorherstehenden Artikel über die »Empfängnisregelung« (Kapitel VI) und den nachfolgenden Artikeln über die »Sterilisation« (Kapitel VIII) und die »Instrumentelle Besamung« (Kapitel IX) zu sehen.

Die ethische Aussage schließt eine praktikable staatsrechtliche Gesetzesvorschrift zu diesen Problemen nicht aus. Jedoch. sollte eine solche (Neu-)Regelung davon ausgehen, daß gesetztes Recht niemals eine absolute moralische Norm darstellt und immer für eine neue Erkenntnis offen bleiben muß. Es ist vom ärztlichen und ganzheitsmedizinischen Standpunkt aus wünschenswert, daß gesetzliche Fixierungen über frühen oder späten Schwangerschaftsabbruch oder Abtreibung infolge einer allgemein anerkannten und durchgeführten gezielten Empfängnisregelung und Empfängnisverhütung (auch unter Einbeziehung der Sterilisierung) praktisch überflüssig werden, sowohl vor, in wie außerhalb der Ehe; denn wie auch immer begründete Tötung von Leben darf auch staatsrechtlich kein Prinzip der Lebensregulierung sein.

LITERATUR

Strafgesetzbuch mit Nebengesetzen, 41. Aufl., Stand 1. August 1970, München 1970.

Alternativ-Entwurf eines Strafgesetzbuches, Besonderer Teil, Straftaten gegen die Person, Erster Halbband, Tübingen 1970.

Denkschrift zu Fragen der Sexualethik, Januar 1971, Gütersloh 1971.

Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung, Gütersloh 1970.

Das Gesetz der Moral und die staatliche Ordnung, Sog. »Gegendenksdirifl«, Jugenddienst-Verlag, Wuppertal, 1. Aufl., Februar 1971.

Tagungsberichte der 38. Tagung der Deutschen Gesellschaft für Gynäkologie, Hamburg 1970.

K. H. Wrage: Intimgemeinschaft und Empfängnisregelung, Gütersloh 1969.

Dr. med K. H. Wrage 3 *Hannover, Archivstraße 3*

Leiter des Sozialmedizinischen Amtes der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers

Rendtorff, Trutz: Christentum zwischen Revolution und Restauration. Politische Wirkungen neuzeitlicher Theologie. München: Claudius Verlag 1970. 138 $.

Dies ist ein gelungenes Buch. Thematik und Darstellung entbehren nicht einer gewissen Brisanz. Der Verfasser präsentiert zehn kompakte Kapitel, die zum Verständnis von Theologie und Politik beitragen. Dabei provozieren nicht allein die Kapitelüberschriften, sondern auch die Deutung bestimmter Zusammenhänge. Der Verfasser wirbt jedoch für ein neues Sehen. So werden Probleme wie Unkirchlichkeit, Privatheit, politischer Christus, Fortschritt, Demokratie u.a, neu beleuchtet.

Rendtorff befreit die Frage nach der politischen Wirkung der Theologie aus einer gewissen Engführung. Er fragt nicht nach der Wirkung der Theologie auf die Tagespolitik, sondern auf die gesamtgesellschaftliche und politische Welt. Im Gefolge Gogartens sieht er »die Reformation als religiöse Grundlegung der modernen Welt«, denn hier wird »ein Schnitt gelegt zwischen den Menschen und seine Verhältnisse, in die er geboren wird« (76). Damit erwacht erstmalig ein neues Verständnis von Freiheit und Weltgestaltung. Die politische Ordnung wird so entthront und »zur ersten und dringlichsten Gestaltungsaufgabe des Menschen« (75). Die Reformation schaffte nicht nur ein kritisches Verhältnis zur theol.-kirchlichen überlieferung, sie wirkte vorbildhaft für das Verhältnis zu allen gesellschaftlichen und politischen Institutionen. Wo die Reformation stehen blieb, wirkte zum Beispiel der Pietismus weiter, indem dieser Frömmigkeitstyp sich gegen die äußeren Institutionen wandte und besonders die Freisetzung des 3. Standes mitbewirkte; denn hier findet zuerst in den Zirkeln »eine selbständige Organisation der Gesellschaft statt, die sich ausdrücklich von Staat und Kirche untersdieidet« (21).

Im Zusammenhang der Reformation geschieht auch die grundsätzliche Unterscheidung von Kirche und Christentum. Eine Folge dieser Unterscheidung ist die Herausbildung der Unkirchlichkeit, R. wendet sich entschieden gegen typische Klagen über die Unkirdilichkeit, Er deutet die Unkirchlichkeit positiv als ein Erwachsenwerden von und gegenüber kirchlichen und gesellschaftlichen Autoritätsstrukturen; denn die Unkirchlichkeit hat auch ein distanziertes Verhältnis zu anderen Institutionen geschaffen. Mit Schleiermacher sieht der Verfasser in den Klagen über die Unkirchlichkeit die Klage über kritische Besinnung (43).

überraschend ist für mandien Leser die Erkenntnis, daß der »politische Christus« durchaus keine Erfindung der jüngsten modernen Theologie ist, sondern ein spezieller Beitrag der Restauration im 19. Jahrhundert. Als Angriffswaffe »gegen die Autoritätskritik der Aufklärung« berufen sich die Träger der kirchlichen Institution auf Christus (48). Theologie und Kirche dienen dazu, die erschütterte staatliche Macht zu stützen. Die Aufklärung gilt als »satanischer Abfall von Gott« (53); »Der wahre Gottesglaube (muß) notwendig zur Anerkennung von politischer Macht und Herrschaft führen« (51).

Während der Staat den Schutz der Kirche gewährleistete, rechtfertigte die Kirche antidemokratische Einstellungen und Maßnahmen des Staates. »Der Staat schien dann um so christlicher zu sein, je unbedingter er seine Macht und Herrschaft zur Geltung bringt« (105). In dieser Entwicklung, die zweifellos durch den blutigen Charakter der Französischen Revolution bedingt war, geschah die fatale Identifikation von Christentum und Tradition, die gleichzeitig die Ablehnung des Fortschritts bedeutete.

Rendtorff vermittelt einen guten Einblick in die langsame Entwicklung der deutschen Kirche und Theologie für demokratische Lebensformen. Er weist auf die enge Verbindung zwischen dem Selbstverständnis der Kirche und dem Verständnis für den demokratischen Staat. Die öffnung zur Demokratie geht Hand in Hand mit der »Befreiung des Christentums von der Kirdie«. Erst wo der Monopolanspruch der Kirche aufs Christentum preisgegeben ist, kann auch die Demokratie gedeihen. R. spricht hier der dialektischen Theologie eine besondere Mittlerfunktion in diesem Prozeß zu. Zwar »führt von der dialektischen Theologie kein direkter Weg in die Demokratie. Sie bereitet nur den Boden dafür, daß die überlieferten Ordnungsvorstellungen des deutschen Protestantismus ihren Gel-

tungsanspruch verlieren« (114). Dieser Durchbruch gelingt erst nach dem Zweiten Weltkrieg. »Die dialektische Theologie hat damit für die kirchliche Theologie und für das kirchliche Christentum jenen überschritt in die neuzeitliche Welt des Christentums geleistet, der in der Theologie der Aufklärungszeit bereits für das nichtkirchliche Christentum vollzogen worden ist« (116).

In dieser Entwicklung schreibt R. auch der Entmythologisierungsdebatte einen besonderen politischen Beitrag zu. Es ging dabei nämlich um weit mehr als das Verständnis mythischer Bilder der Bibel. Es ging um ein neues Verstehen der Welt samt aller politischen Institutionen. Das Resultat ist: »Die Theologie fängt an, sich der nichttheologischen, wissenschaftlichen Welterkenntnis zu öffnen« (130). Damit geschah zugleich die Befreiung von der Reaktion. Das Christentum kann nicht länger mit den reaktionären und restaurativen Kräften identifiziert werden. »Das Christentum ist endlich in sein ethisches Zeitalter eingetreten. Die kirchlichen Institutionen geben nur noch begrenzt den Rahmen für das ab, was als christliches Handeln und Denken formuliert werden kann« (120). Das bedeutet gleichzeitig den übertritt des Glaubens in die öffentlichkeit. Der Glaube "muß sein Selbstinteresse, das Interesse an der eigenen Gewißheit, überwinden. Er muß sich der Neugestaltung einer humanen Welt widmen« (135). Für diese Hinwendung hat die Theologie Tillichs besondere Bedeutung gewonnen.

Dies Buch wird man zusammen sehen müssen mit den anderen Beiträgen des Verfassers zur Theologie der Revolution. In diesem neuen Buch überwiegt die Auseinandersetzung mit der Restauration. R. sieht »die wahre und weltgeschichtliche Situation des Christentums ... zwischen Restauration und Revolution« (138).

P. Dr. Dellbrügge *Berlin-Spandau*

Heering, H. J.: Ethiek der Voorlopigheid. In der Serie "Ethische Verkenningen.« Nijkerk: G. F. Callenbach 1969.

Eine Reihe von holländischen Ethikern ist schon seit einigen Jahren dabei, eine Serie von ethischen Erkundungen (sverkcnningen«) zu veröffentlichen. Es sind bis jetzt erschienen: *Smelik,* Ethik der Verkündigung, *de 'Graaf,* E. des Immoralismus, *Roscam Abbing,* E. der Geldverwendung, *Bianchi,* E. der Strafe, *Idenburg,* E. der Unternehmungsleitung und weiter noch »Paperbacks« über Politik, Film, Verkehr, ledigen Stand. Kürzlich erschien eine Arbeit des Leidener Ethikers *H. J. Heering* unter dem Titel »Ethik der Vorlaufigkeir«. Das eigentliche Thema, die Vorläufigkeit, wird erst am Schluß auf 8 Seiten gedrängt näher ausgeführt, nachdem die vorangehenden Kapitel, 11 im ganzen, auf die Vorläufigkeit aller Normen und Weisungen hingearbeitet haben. Die kleine Schrift (128 Seiten) enthält eigentlich eine Krankheitsgeschichte der Moral. Indem der Verfasser einen empiristischen Standpunkt einnimmt, sind Moral und Ethik ständig auswechselbare Begriffe. Die Problematik wird im 1. Kapitel eingeführt mit den Worten: »Die -alte Moral- schafft es nicht mehr.. Die nun folgenden Erörterungen diagnostizieren die verschiedenen Leidensstufen menschlicher Besinnung auf das rechte Handeln. Es stellt sich heraus, daß sie jeweils einer überbetonung prätendierter Absolutheiten zu verdanken seien, wie der Glaube an feste Normen, das Naturrecht, die Mächte, die Situation, die Vorentscheidung, die Mündigkeit, die Kultur, die Hoffnung usw. Es werden nun bei den sich immer wieder verabsolutierenden Momenten vom Verfasser sehr zielbewußte, sachgerechte und zum Denken anregende Fragen gestellt, gelegentlich untermauert von einigen, meist aus der holländischen Literatur stammenden, Belegstellen. Heering ist eher ein Meister der kritischen Analyse als des synthetischen Aufbaus, was er übrigens auch gar nicht möchte, wie das letzte Kapitel deutlich zeigt. Das Hauptmotiv der Schrift zeigt auf, wie als Resultat der vielen moralisch-ethischen Entwürfe der Mensch dabei ist, immer mehr den Menschen zu entdecken, den Menschen in seiner Situationsbedingtheit, in seinen mikromoralischen Beklemmungen und Verhaftungen. Es muß gelebt werden, und die Moral soll dem Leben dienen. In aller Vorläufigkeit. Diese Vokabel ist in ihrem doppelten Sinn zu würdigen: 1. vor-läufig, auf die Zukunft und deren sinnvollen Aufbau ausgerichtet, und: *vor-läufig,* in aller Gebrochenheit einer jetzt und hier der Situation verhafteten Moral. Ein Glaube an das Leben und dessen Verheißungen wäre vielleicht das thetische Resultat

dieser gewiß inhaltlich reimen Schrifl, Es *bliebe* allerlei zu fragen übrig: *wieso* konnte am Schluß doch wieder von einem »unreduzierbaren sittlichen Sollen« gesprochen werden? Wieso ist das Resultat, der Erfolg unseres Tuns eine legitim ethische Dimension? Wieso trägt der »Ruf zum Leben« selber eine Verheißung in sich?

Wäre hier niche die Gefahr, daß wir wieder in *einen* Vitalismus, *in eine* Lebensphilosophie mit der Abstraktion »Leben« zurückfallen? Kann die Ethik für die Rechtsfragen keinerlei Grundlage mehr bieten? - Wir sind inzwischen dankbar für die große Offenheit und Ehrlichkeit der Hearingsdien Ausführungen, vielleimt kann gerade diese »Tugend« dem Leser, namentlich dem jugendlichen, eine Hilfe sein.

Prof. Dr. H. oan Oyen *Basel*

Bibliographie

1. Gesellschaft und Soziologie

Barker, Edwin: People and Pollution. London: Lutterworth Press 1971. £ 1.05.

Beauuoir, Simone de: La Vieillesse. Essai. Paris: Gallimard 1970. 604 S. 37,40 F.

Cicourel, Aaron Victor: Methode und Messung in der Soziologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 1970.316 S. 14,– DM.

Coste, René: Une morale un monde en mutation, Mit einem Vorwort von Lepold Segar Senghor. Paris: Lethielleux 1970. 216 S. 26 F.

Fagley, Richard M.: The Population Explosion and Christian Responsibility, London: Oxford Universiry Press *1970/71.* 272 S. £ 1.70.

Flechtheim, Ossip Kurt: Futurologie. Der Kampf um die Zukunft. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik Berend von Nottbeck 1970. 431 S. 22,- DM.

Goeschel, Albrecht; Anselm Heyer und Gertraud Schmidbauer: Beiträge zu einer Soziologie der Polizei 1. Frankfurt a, M.: Suhrkamp Verlag 1971. 179 S. 4,– DM.

Hondrich, KarlOtto: Wirtschaftliche Entwicklung, soziale Konflikte und polirisdie Freiheiten. Bestimmungsgründe politischer Partizipationsredite in sozielegiseher Analyse. Frankfurt a, M.: Suhrkamp Verlag 1970. 304 S. 18,- DM.

Homans, Georg Caspar: Grundfragen der soziologisdien Theorie. Aufsätze. Köln und Opladen: Westdeutsmer Verlag 1971. 180 S.

Kreckel, Reinhard: Grenzen einer analytisdiempirisehen Soziologie. Beiträge zur soziologischen Forsdiung, Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1971. 140 S.

Lee, Robert, und Martin E. Marty (Hg.): Religion and Social Conflict. London: Oxford University Press 1971. 204 S. £ 2.10.

tu». *Theodore:* Familie und psychosoziale Entwicklung. Frankfurt a, M.: S. Fischer Verlag 1971. 128 S. 12,- DM.

Macintyre, Alasdair: Secularization and Moral Change. London: Oxford University Press 1971. 80 S. 13 s 65 p.

MitchelI, Basi!: Law, Morality and Religion in a Secular Society, London: Oxford University 1971. 152 S. 7 s 35 p.

Munby, Denny Lawrence: God and the Ridi Society. A Study of Christians in a World of Abundance. London: Oxford University Press 1971. 220 S. £ *1.50.*

Rex, lohn: Grundprobleme der soziologischen Theorie. Freiburg: Rombach *1970.239* S. 20,- DM.

Röhring, Klaus, und Hans Schulze (Hg.): Gesellschaft ohne Humanität? Zur Frage nach der Menschlichkeit in der Gesellschaft. Göttingen und Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 90 S. 8,- DM.

Suttles, Gerald D.: The Social Order of the Slums. Ethniziry and Territory in the Inner City. Chicago: The Universiry of Chicago Press 1970. 243 S. $ 2.45.

Waelder, Robert: Fortschritt und Revolution. Stuttgart: Verlag Kien *1970.400* S. 28,- DM.

Wallner, Ernst Maxim: Soziologie. Einführung in Grundbegriffe und Probleme. Heidelberg: Quelle & Meyer *1970.267* S. 19,80 DM.

Weber, Hartmuts Theologie - Gesellsdiafl - Wirtschaft. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht *1970.* 440 S. 35,– DM.

West, Charles: The Power to be Human. Toward a Secular Theology. New Jersey: The Macmillan Company 1971. 272 S. $ 5.95.

Zilleßen, Dietrich, Cbristjried Röger, Manfred Wichelhaus, Peter von Tilling, Günter Sieg und Dietrich Steinwede: Religionsunterricht und Gesellschaft. Plädoyer für die Freiheit. Düsseldorf: Patmos Verlag 1970. 181 S. *12,80* DM.

Zoll, Rolf (Hg.): Manipulation der Meinungsbildung. Zum Problem hergestellter Öffentlichkeit. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1970. 368 S. 48,-DM.

2. Pädagogik

Achtenhagen, Frank, und Hilbert L. Meyer (Hg.): Curriculumrevision – Möglichkeiten und Grenzen. München: Kösel-Verlag 1971. 311 S. 18,80 DM.

Bedeer, Hellmuts Bildungsforschung und Bildungsplanung. Frankfurt a, M.: Suhrkamp Verlag 1971. 145 S. 4,- DM.

Beizen, Klaus, und Karl Ernst Nipkow (Hg.): Der Lehrer in Schule und Gesellschaft. München: Piper Verlag 1971. 250 S. 14,80 DM.

Brezinka, Wolfgang: Von der Pädagogik zur Erziehungswissenschaft. Eine Einführung in die Metatheorie der Erziehung. Weinheim: Beltz Verlag 1970.254 S. 14,80 DM.

Derbolav, josef: Systematische Perspektiven der Pädagogik. Heidelberg: Quelle & Meyer 1971. 183 S. 19,50 DM.

Erlinghagen, Karl (Hg.): Erziehungswissenschaft und Konfessionalität. Frankfurt a. M.: Akademische Verlags gesellschaft 1971. 180 S. 9,80 DM.

Fischer, Wolfgang, jörg Ruhlo/f, Horst Scarbath und Hans Thiersch (Hg.): Sexualpädagogik r. Heidelberg: Quelle & Meyer 1971. 160 S. 16,- DM.

Fink, Eugen: Erziehungswissenschaft und Lebenslehre. Freiburg: Verlag Rombach 1971. 240 S. 21,-DM.

Heid, Hans: Praxis schulischer Sexualerziehung. Opladen: Leske Verlag 1971. 90 S. 6,80 DM.

Flandrin, [ean-Louis: L'Eglise et le contröle des naissances. Paris: Flammarion Verlag 1970. 3,40 F.

Hüfner, Klaus, und Jens Naumann: Bildungsplanung. Ansätze, Modelle, Probleme. Stuttgartr Klett Verlag 1971. 380 S. 38,- DM.

Keller, Ursula, und Gerda Neumann: Kritische Erziehung. Opladen: Leske Verlag 1971. 2 Bände. 200 S. 17,- DM.

Koch, Friedrich: Negative und positive Sexualerziehung. Eine Analyse katholischer, evangelischer und überkonfessioneller Aufklärungsschriften. Heidelberg: Quelle & Meyer 1971. 139 S. 15,- DM.

Nipkow, Karl Ernst: Schule und Religionsunterricht im Wandel. Ausgewählte Studien zur Pädagogik und Religionspädagogik. Heidelberg: Quelle & Meyer 1971. 300 S. 16,80 DM.

Patzig, Günther, und Joachim-Ernst Meyer (Hg.): Universitätsreform. Alternativen und Vernunft. Göttingen und Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht 1971.40 S. 4,-DM.

Pleines, Jürgen-Eckardt: Bildung, Grundlegung und Kritik eines pädagogischen Begriffs. Heidelberg: Quelle & Meyer 1971. 140 S. 16,- DM.

Pöggeler, Franz (Hg.): Erwachsenenbildung im Wandel der Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Akademische Verlagsgesellschaft 1971. 190 S. 9,80 DM.

Robinson, Saul Benjamin: Schulreform im gesellschaftlichen Prozeß. Ein interkultureller Vergleich. Stuttgart: Klett Verlag 1971. 640 S. 60,- DM.

Röttger, Wilhelm-Albert: Mütter, Emanzipation und Kindererziehung. Motivation der Erwerbs- oder Haushaltstätigkeit von Müttern in ihrer Auswirkung auf die Entwicklung psychogen gestörter Kinder. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 200 S. 19,80 DM.

Schütz, Egon: Pädagogische und gesellschaftliche Autorität. Heidelberg: Quelle & Meyer 1971. 100 S. 10,- DM.

Teschner, Wolfgang P. (Hg.): Differenzierung und Individualisierung im Unterricht. Göttingen und Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 240 S. 13,80 DM.

Zielinski, johannes (Hg.): Aspekte des programmierten Unterrichts. Frankfurt a, M.: Akademische Verlagsgesellschaft 1971. 190 S. 9,80 DM.

Berichtigung und Ergänzungen zum Thema Antirassimus

Im Maiheft der ZEE ist auf S. 163, 3. Z. von unten zu lesen: der Sonderfonds des Weltkirchenrates soll auf $ 500 000 (nicht £!) aufgefüllt werden. - Sodann ist hinzuweisen auf: 1. *A. H. van den Heuoel:* Das Programm zur Bekämpfung des Rassismus des Okumenischen Rates der Kirchen nach der Tagung in Addis Abeba (in: Ökum. Rundschau, 20. Jg. 1971, H. 2, S. 113 ff.). Der Verf., Leiter der Informationsabteilung des Weltkirchenrates, macht sich vor allem wegen nicht ausreichender Informationspolitik Vorwürfe: während man in Genf durch ständigen Kontakt z. B. mit Afrikanern deren jetzige Einstellung genügend kannte und würdigte, hätte man dort nicht voraussetzen dürfen, daß diese auch in der ganzen Welt bekannt ist. - 2. *U. Scheuner:* Das Problem der Gewalt und der gewaltsamen sozialen Veränderung in der ökumenischen Diskussion (ebd. S. 126 ff.), Sdi.s Sorge: Nachdem die Lehre vom »Gerechten Krieg« endlich abgebaut wird, kehrt man nun auf einem Umweg anscheinend wieder zu ihr zurück; das wäre kein Fortschritt. Aus einer ausführlichen Erörterung der alten Lehre

vom Widerstandsrecht zieht Sch. wichtige Schlüsse: a) entscheidend kommt es nicht auf die Frage der Gewalt an, »sondern auf die Rechtfertigung der Machtübung«; dies deckt sich in etwa mit dem in der ZEE, S. 158 ff., dargelegten Ansicht. Allerdings warnt der Jurist vor einer »heute auftretende(n) Neigung, von vornherein die Machtübung einer rechtmäßigen Staatsgewalt und die ihrer revolutionären Gegner gleichzusetzen« (S. 135 - in einer Anmerkung wird auf *H. Gollwitzer* verwiesen!). Der Theologe wird diese Warnung hören, er wird der Staatsgewalt auch ein gewisses Prä einräumen (vgl. ZEE, S. 162 oben) - aber er wird sie gegebenenfalls auch radikaler als der Jurist in Frage stellen müssen. b) »Die Rechtfertigung revolutionärer Gewalt« kann »nicht in den erstrebten Zielen gefunden werden ..., sondern in dem Unrecht, dem sie entgegentritt. An diesem Punkt erhebt sich die Frage der Maßstäbe. Woran ist hier Recht und Unrecht zu messen?« (S. 135). Sicher mag das in vielen Fällen schwer sein. Waren die Ibos von der nigerianischen Zentralregierung bedroht, als sie ihren Sezessionskrieg begannen? Hier gerechte Maßstäbe (und eindeutige Informationen) zu erhalten, ist sicher oft schwierig. Aber ist es wirklich so schwer, wo es um eindeutige Unterdrückung einer Rasse geht? Die Frage des Juristen muß in diesem konkreten Fall dem Theologen etwas zu formal erscheinen. – Sch. schließt mit einer kurzen Zusammenfassung der Beschlüsse von Addis Abeba (an denen er selbst beteiligt war), die sehr hilfreich ist. - 3. *B. Carr* (Nairobi): Die schwarze Persönlichkeit (Interview mit dem neuen Generalsekretär der Allafrikanischen Kirchenkonferenz in: Evang. Kommentare, Mai 1971, S. 273 ff.), Beachtenswert, daß Carr uns an die Umverteilung der Macht erinnert, die durch den Marshall-Plan nach dem Zweiten Weltkrieg zu unsern Gunsren eingeleitet wurde (S. 274): das entspricht genau dem Grundanliegen des Aufsatzes in der ZEE, S. 158 ff. - 4. Zum gleichen Thema auch: *B. Locher:* Macht für die Machtlosen (ebd. S. 271 ff.). Auch Locher war an den Entscheidungen des Weltkirchenrates beteiligt, die hier zur Diskussion stehen. - 5. C. *Hondrich:* »Revolution im Denken der Geber«, Antirassismus-Programm: Vorgeschichte und Reaktionen (in: Luth, Mon.-Hefte, *10.* Jg.l3, März 1971, S. 114ff.) gibt eine knappe, gute Übersicht über die wichtigsten ökumenischen Äußerungen von Amsterdam 1948 bis Addis Abeba 1971. - 6. Auf eine von *H. W. Heßler* herausgegebene epd-Dokumentation mit einer Einleitung von *K. M. Beckmann* und einem Nachwort von *H. Thimme* (Witten/Berlin, Juni 1971) kommen wir in einer Buchbesprechung im September zurück.

Prof. Dr. W. Schweitzer *Betbel*

Hinweis zum Thema: Therapeutische Insemination

Zur Ergränzung des Aufsatzes von *Charles A. [oe!* sei hingewiesen auf *F. Bloemho/:* Das Problem der künstlichen Insemination beim Menschen: ZEE, 2. Jg. 1958, S. 15-36.

Schriftleiter: Prof. Dr. W. Schweitzer, 4813 *Bethel bei Bielejeld, Bethelweg* 43 • *Buchbesprechungen: Frau* D. *ehr. Bourbeck, Bad Pyrmont, Bombergallee 15a* • *Bibliographie: Dr, H. Kühne, Gütersloh, Post/ach 643*

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint zweimonatlich . Preis je Heft im Abonnement 4,- DM; einzeln 4,50 DM. Sonderpreis für Studenten im Abonnement 3,50 DM . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
Gesamtherstellung: F. L. Wagener, Lemgo. Printed in Germany

Der Wahrheitsbegriff im Strafverfahren"

Von

HEINZ MüLLER-DIETZ

I.

Recht und Rechtsdenken unterhalten eine eigentümliche Beziehung zur Wahrheit. Schon die schlichten Wortvertauschungen von der Wahrheit des Rechts, der Wahrheit im Recht, dem Recht der Wahrheit oder auf Wahrheit enthüllen die Mehrdeutigkeit jenes Verhältnisses-. In der Tat läßt sich das, was als Wahrheit doch so einfach und unvermittelt erscheint, in seiner Beziehung zum Recht nicht auf einen einzigen Nenner bringen. Hier spiegelt sich im Bereich einer Kulturerscheinung und damit auch einer wissenschaftlichen Disziplin das generelle Phänomen, daß Erkennen der Wahrheit allemal bestimmten gegenständlichen Implikationen unrerliegt-. In diesem Sinne hat ja schon *Kant* über die allgemeine Frage nach der Wahrheit gespottet'. Die Pilatusfrage, wie zeitlos und banal zugleich sie immer ist, hilft nicht weiter. Auf Absolutes bezogen, als - so *Theodor Haecker*- »Blitz in der Nacht-r', verweigert sie sich irdischem Anspruch. Von ihren je besonderen Gegenständen her will Wahrheit erfaßt werden".

Herkömmlicherweise pflegt diese mit der klassischen Bestimmung des *Aristoteles* als »adaequatio intellectus et rei«, als übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstand oder als »Übereinsrimmung einer Aussage ... mit dem Sachverhalt, der in der Aussage ausgesagt wird-s, definiert zu werden. Dabei kann hier - weil für unsere Fragestellung

* Erweiterte und inhaltlich geringfügig veränderte Fassung eines Vortrags, den der Verfasser am 10. 12. 1970 im Rahmen einer Ringvorlesung (»Wissenschaft und Wahrheit.) der Universität des Saarlandes und der Evangelischen Akademie im Saarland e. V. gehalten hat.

1. Das positivierte Recht steht hingegen, soweit es überhaupt auf dem Wahrheitsbegriff rekurriert, in einer naiven, unreflektierten Beziehung zu diesem (vgl. z. B. § 138 ZPO, §§ 186, 190, 192 StGB, §§ 57.244 StPO; dazu vor allem G. *Küchenboff:* Der Wahrheitsbegriff im Recht, in: Wahrheit und Verkündigung, M. Schmaus zum 70. Geburtstag, Bd. II, München 1967, S. 1671 ff. [1678 ff.], m. w. Nachw.; vgl. ferner *E.-]. Lampe:* Rechtsanthropologie. Eine Strukturanalyse des Menschen im Recht, 1. Bd., Berlin 1970, S. 171 ff.).

2-• Wenn Wahrheit in der übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande besteht, so muß dadurch dieser Gegenstand von andern unterschieden werden; denn eine Erkenntnis ist falsch, wenn sie mit dem Gegenstande, worauf sie bezogen wird, nicht übereinstimmt, ob sie gleich etwas enthalt, was wohl von andern Gegenständen gelten könnte. *(Kant:* Kritik der reinen Vernunft, Erster Teil, in: Werke, hg. von W. *WeisehedeI,* Bd. 3, Darmstadt 1968, S. 103).

3. *Kant:* Kritik der reinen Vernunft, a.a.O, S. 102. Dazu *K. Engisch:* Wahrheit und Richtigkeit im juristischen Denken, München 1963, S. 5.

4. *Tb. Haecker:* Satire und Polemik. Der Geist des Menschen und die Wahrheit, München 1961, S. 310. Ein emphatisches Plädoyer auf der Grundlage der analytischen Wissenschaftstheorie für die »Relativität der Wahrheit« bei *Pb. Frank:* Wahrheit – relativ oder absolut? Zürich 1952.

5. Zur »Wahrheit« aus der Sicht verschiedener Wissenschaften: Die Wissenschaften und die Wahrheit, hg. von *K. Ulmer,* Stuttgart 1966; speziell aus der Sicht der Theologie: die Beiträge von *A. Hujnagel, L. Sebeffezyk,* W. *[oest, R. Egenter* und]. *Gründel,* in: Wahrheit und Verkündigung, München 1967, Bd. I, S. 75 ff., Bd. H, S. 1287 ff., 1339 ff., 1583 ff., 1607 ff. VgI. neuerdings auch G. *A. Rauche:* Was ist Wahrheit in Wirklichkeit?, Ztschr. f. philos. Forschung 24 (1970), S. 348 ff.

6. *Engisch:* Wahrheit und Richtigkeit, S. 6.

nicht relevant - dahinstehen, ob solche Definition die Sacht exakt triffi: ob dagegen nicht einzuwenden wäre, daß die kategoriale Verschiedenheit von Erkenntnis als einem Bewußtseinsinhalt und Erkenntnisgegenstand als einem Seienden, also der logischen Form des Urteils und der ontologischen Form der Dinge überhaupt es ausschließt, daß beides in der beschriebenen Weise zusammengeht. Fälliger Kritik könnte in etwa die Feststellung Rechnung tragen, Wahrheit sei die *Entsprechung* von Erkenntnis und Erkenntnisgegenstand".

Wahrheit und Recht - die Spannweite möglicher Fragestellungen ist immens", So kann man nach der Wahrheit des Rechts selbst fragen. Dann geht es um Rechtswahrheit im Sinne »richtigen« Rechts. Hier scheint die uralte naturrechtliche Fragestellung auf. üb und inwieweit es überpositives, allgemein und absolut geltendes oder wenigstens »Naturrecht in wechselnder Gestalt« *(J. David)* gebe, auf welchem Wege es zu gewinnen sei, welches seine inhaltlichen Kriterien seien, ist Gegenstand der Wahrheitsfrage. Freilich differenziert man hier - so etwa *Engisch* - vielfach nach (inhaltlicher) Richtigkeit und nach Wahrheit. Danach soll sich Wahrheit auf Gegenständliches beziehen, Richtigkeit hingegen auf Wertmaßstäbe, die die Beurteilung einer Entscheidung oder Wertung als »richtig« oder »falsdi« erlaubten", Dann orientierte sich »Wahrheitsfindung« (Verifizierung) an der sinnlich wahrnehmbaren, erfahrbaren Welt, »Richtigkeitserkenntnis« (Rektifizierung) an der Welt der Vorstellungen, des Gedanklichen. Solche Differenzierung ist sprachlich - im Blick. auf die Gerechtigkeitsintention von Recht - möglich, sachlich indes keineswegs zwingend und überdies mißverständlich. Substantielle Wahrheit ist nicht auf Gegenständliches beschränkt; auch Werturteile unterliegen dieser Beurteilung. Die Differenzierung nach Richtigkeit und Wahrheit spiegelt – nachzulesen bei *Kant, Nicolai Hartmann!O* bis hin zu *Ernst Bloch* – die Unterscheidung von »Formal Wahrem, also Richtigem« und »eigentlich Wahrem, das sich auf *Inhalte* der Aussage *beziebtev-*, Wird Richtigkeit aber nicht nur im Sinne formaler Logik als Produkt eines einwandfreien Erkenntnisprozesses verstanden, sondern als »objektiv-objekthafl Stimmendes, Treffendes, als ein den Sachverhalt, gar Sachgehalt Antreffendeset-, dann ist sie nicht mehr bloß »negative Bedingung aller Wahrheit« *(Kant)*, sondern stimmt mit dieser zusammen. So wird denn auch die rechtsphilosophische Unterscheidung zwischen Richtigkeit und Wahrheit vielfach vernadrlässigt--: S*pendel* etwa hat mit Bezug auf die Rechtsfindung darauf hingewiesen,

7. Vgl. *H.]. Wolff:* Begriff und Kriterium der Wahrheit, in: Gegenwartsprobleme des internationalen Rechtes und der Rechtsphilosophie, Festsehr. f. R. Laun z. seinem 70. Geburtstag, Hamburg 1953, S. 587 ff. (589).
8. Systematisierungsversuche bei *Engisch:* Wahrheit und Richtigkeit; *E. Fechner:* Wahrheit und Recht, in: Die Wissenschaften und die Wahrheit, S. 118 ff.; *Küchenhoff:* Wahrheitsbegriff im Recht, a.a.O.
9. Vgl, *Engisch:* Wahrheit und Richtigkeit, S. 4 f.; vgl, auch *dens.:* Aufgaben einer Logik und Methodik des juristischen Denkens, Studium Generale 12 (1959), S. 77ff. (78). Vgl, ferner *R. v. Ihering:* Der Zweck im Recht, 1. Bd., 5. Aufl., 1916, S. 339 ff.
10. *Kant:* Kritik der reinen Vernunft, a.a.O. S. 103 f.; *Nicolai Hartmann:* Das Problem des geistigen Seins, 2. Aufl., Berlin 1949, S. 395 f. Vgl. auch *Engisch:* Wahrheit und Richtigkeit, S. 12.
11. *Ernst Bloch:* Tübinger Einleitung in die Philosophie 2, Frankfurt a. M. 1964, S. 19.
12. *Bloch:* Tübinger Einleitung 2, S. 22.
13. Vgl. z, B. C. *Cossio:* Panorama der egologischen Rechtslehre, in: Die ontologische Begründung des Rechts, hg, von *Artbur Kaufmann,* Darmstadt 1965, S. 265 ff. (S. 303 ff.: »Rechrswahrheit«); *Fechner:* Wahrheit und Recht, a.a.O., der »Richtigkeit des Rechts. als eine nur »relative Stimmigkeit. bezeichnet (S. 119) und

daß man hier »mehr als eine nur logische oder praktische Richtigkeit«, nämlich' »inhaltliche Wahrheit« anstrebet",

Eine zweite Fragestellung zielt auf die Ermittlung geltenden positiven Rechts. Diese dem Laien befremdlich erscheinende Frage zu beantworten, ist alltägliches Geschäft des Juristen: In einer Zeit kurzlebiger Regelungen, raschen Verschleißes von Rechtsnormen und vielfältiger Rechtsreformen ist die Frage danach, was augenblicklich gerade rechtlichen Bestand hat, dringlicher denn je. Erst ihre Beantwortung versetzt den Juristen in die Lage, Recht überhaupt anzuwenden. Auch hier wird also nach der Wahrheit des Rechts, freilich systemimmanent, unter grundsätzlicher Anerkennung der bestehenden Normenordnung, gefragt.

Noch problematischer erscheint eine dritte Fragestellung, die die richtige Anwendung des Rechts auf den konkreten Sachverhalt meint. Die Frage nach der Richtigkeit eines Urteils bildet die Gretchenfrage an judizielle Entscheidungen überhaupt. Dabei mag man – im Sinne der oben getroffenen Unterscheidung - zwischen der formallogischen und der materialen Richtigkeit differenzieren. Jene ist also logische Deduktion relativ leicht überprüfbar und rational nachprüfbar. Das punctum saliens steckt in der Frage nach der materialen Richtigkeit des Urteils. Problematisch sind dabei nicht so sehr die methodischen Prämissen der Anwendung des Rechts auf den Einzelfall. Schwierigkeiten bereiten vielmehr Werterkenntnis und Wertvollzug, die aus der Existenz normativer Begriffe, ethisch überhöhter und vermittelter Begriffe sowie weitgefaßter Generalklauseln notwendig resultierent". Sie zwingen den Richter bei einer Fülle denkbarer und diskutabler Entscheidungsalternativen zu bestimmten Wertentscheidungen, die einem - selbst kritikwürdigen – Richtigkeitsurteil unterliegen. In einem weiteren Sinne haben wir es dabei mit Wahrheitsfindung zu tun, sofern und soweit die richterliche Entscheidung zugleich von der Anwendung solcher Wertmaßstäbe beeinflußt wird.

11.

Wir beschränken uns – angesichts einer Vielzahl möglicher Fragestellungen – auf die Frage nach dem strafprozessualen Wahrheitsbegriff. Sie setzt ein bei einer bestimmten positivrechtlichen Regelung, dem § 244 Abs. 2 der Strafprozeßordnung. Die Vorschrift lautet: »Das Gericht hat zur Erforschung der Wahrheit die Beweisaufnahme von Amts wegen auf

---

von der Wahrheitsfrage absetzt; *Küchenhof!:* Wahrheitsbegriff, a.a.O, *H. Ryf!el:* Grundprobleme der Redres- und Staatsphilosophie, Neuwied 1969, S. 135, gebraucht die Prädikate »theoretisch richtig-e und »wahr« synonym; *Wolf!:* Begriff und Kriterium der Wahrheit, a.a.O,; S. 592, diarakterisiert »Riditigkeit« als »adverbialene, »Wahrheit« als »adjekrivisdien« Begriff. Vgl, ferner *Tb. Würtenberger:* Wahrheit und Rechtsgesetz in Goethes Weltbild, in: Festsehr. f. K. Engisdi zum 70. Geburtstag, Frankfurt a. M. 1969, S. 37 ff.

14. G. *Spendel:* Wahrheitsfindung im Strafprozeß, JuS 4 (1964), S. 465 *H.* (466, Anm. 9).

15. Vgl. *Engisch:* Wahrheit und Richtigkeit, S. 14 ff.; *dens.:* Recht und Sittlichkeit in der Diskussion der Gegenwart, in: Wahrheit und Verkündigung, 11, S. 1743 ff.; *A. Podlech:* Wertungen und Werte im Recht, Archiv des öffentl. Rechts 95 (1970), S. 185 ff. Unter logischen Gesichtspunkten vgl. *J. Esser:* Vorverständnis und Methodenwahl in der Rechtsfindung, 1970, S. 56ff. Vg], aueh G. *Winkler:* Wertbetramtung im Recht und ihre Grenzen, Wien 1969 (S. 39 ff.),

alle Tatsachen und Beweismittel zu erstrecken, die für die Entscheidung von Bedeutung sind.« Literatur und Rechtsprechung entnehmen dieser Vorschrift das Prinzip der Erforschung der *materiellen Wahrheit*[16]. Aufgabe des Richters ist es danach, die objektive Wirklichkeit, das tatsächliche Geschehen zu ermitteln. Das hat vielfach Anlaß dazu gegeben, die richterliche Tätigkeit mit der eines Historikers zu vergleichen. Eine ganze Literatur hat sich anheischig gemacht, solche Parallelen zu ermitteln und zu ziehen!", Schon in *Belings* bekannter Arbeit über die Beweisverbote von 1903 wird ein solcher Vergleich – wenn auch mit Vorbehalten – unternomments. *Engisch* ist explizit von dieser Parallelität ausgegangen: »Der Jurist verfährt nicht anders als der Historiker, wenn er Beweise erhebt und würdigt, um dahinter zu kommen, wie sich etwas zugetragen hat[19].« Dem hat man - unter Hinweis auf die »Eigenart der prozessualen Wahrheitsfindung« - widersprochens'. In der Tat lassen sich trotz gewisser Gemeinsamkeiten signifikante Unterschiede ausmachen, die uns innerhalb des Zusammenhangs von Wahrheitsforschung und Prozeßziel noch beschäftigen werden.

Unabhängig von dieser Frage ist jedenfalls festzustellen, daß die Sachverhaltsermittlung die Grundlage für ein materiell richtiges Urteil liefern soll. Wahrheit wird damit als Voraussetzung für Gerechtigkeit als dem intendierten Prozeßziel begriffen, ähnlich wie *[aspers* etwa Wahrheit als Voraussetzung für Freiheit (»Freiheit allein durch Wahrheit«) definiert hat[21]; in der Identitätsphilosophie hegelianischer Provenienz freilich sind - so *Bloch* – Freiheit und Wahrheit »auf die finale Fernkategorie Identität bezogen«[22] und gerinnen - etwa bei *Herbett Marcuse* - zur Gleichung »Vernunfl = Wahrheit = Wirklichkeit«[23]. Der Zusammenhang zwischen Wahrheitserkenntnis und Prozeßziel wird in historischen Formeln sichtbar, so etwa wenn vom »Wahrspruch der Geschworenen« die Rede ist; *Max Weber* verwendet den Ausdruck. »Wahrspruch« immer wieder in rechtssoziologischen und kulturgeschichtlichen Zusammenhängen>'. Die Wahrheit der Aussage über die Tat erscheint als notwendige, wenngleich keineswegs hinreichende Prämisse für die Fällung eines gerechten Urteils. Das Reichsgericht hat dies einmal in den klassischen

---

16. Vg!. *F. W. Geier,* in: Löwe-Rosenberg: Die Strafprozeßordnung und das Geridusverfassungsgesetz, 21. Aufl., 1. Bd., Berlin 1963, § 244 Anm. 9; *Eb. Schmidt:* Lehrkommentar zur Strafprozeßordnung und zum Gerichtsverfassungsgesetz, T. I, 2. Aufl., Göttingen 1964, Nr. 363 ff.; *Spendel:* Wahrheitsfindung im Strafprozeß, a.a.Oi ; *H. Henkel,* Strafverfahrensrecht, 2. Aufl., Stattgart 1968, S. 100.
17. Z. B. *E. Niethammer:* Der Kampf um die Wahrheit im Strafverfahren, in: Pestsehr. f. W. Sauer z. seinem 70. Geburtstag, Berlin 1949, S. 26 ff. (Richter als »Geschichtsforscher-o S. 27).
18. *E. Beling:* Die Beweisverbote als Grenzen der Wahrheitserforschung im Srrafprozeß, Breslau 1903, S. 1 f.
19. *Engisch:* Wahrheit und Richtigkeit, S. 6.
20. So *Spendet:* Wahrheitsfindung im Strafprozeß, a.a.O. S. 466.
21. *Karl [aspers:* Wahrheit, Freiheit und Friede, in: Lebensfragen der deutschen Politik, München 1963, S. 158 ff. (161).
22. *Bloch:* Freiheit, ihre Schichtung und ihr Verhältnis zur Wahrheit, in: Philos. Aufsätze zur objektiven Phantasie, Frankfurt a. M. 1969, S. 573 ff. (598), der Freiheit und Wahrheit als »Heimarbegriffe« definiert (a.a.O.; ferner: Universität, Wahrheit, Freiheit, in: Philos. Aufsätze z, obj. Phantasie, S. 317 ff. [319, 325]).
23. *Herbert Marcuse:* Der eindimensionale Mensch, Neuwied 1970 (1967), S. 139.
24. *M. Weber:* Rechtssoziologie, hg, von J. Winckelmann, 2. Aufl., Neuwied 1967, S. 112, 115, 220 f., 223, 226, 344.

Sätzen zusammengefaßt: »Das Strafverfahren dient der Rechtsfindung. Diesen Zweck kann es nur erreichen, wenn es auf der Wahrheit aufgebaut ist[25].«

Allerdings ist solche Klarheit des Zusammenhangs zwischen Wahrheitserkenntnis und richtiger, das heißt gerechter Entscheidung keineswegs Allgemeingut. Hat etwa noch *Befing* Wahrheit durchaus als konstitutive Voraussetzung für Richtigkeit begriffen[26], so ist diese Einsicht in der Folgezeit vielfach durch die unkritische Verwendung der Formel, der Richterspruch diene der»Wahrheit und Cereditigkeit«, verdunkelt worden. Die verbale Gleichordnung von »marerieller Wahrheit« und »rnaterieller Gerechtigkeit-s-? hat den Eindruck aufkommen lassen, jene sei ebenso wie diese gleichsam als existentielle Grundanforderung letztliches Prozeßziel, also nicht funktional, von ihrem Voraussetzungs-Charakter her zu verstehen. Dieses Mißverständnis legt auch eine Entscheidung des Bundesgerichtshofes nahe, die als »oberstes Ziel des Strafverfahrens ... die Findung der Wahrheit« bezeidmet-s. Demgegenüber hat man zu Recht gesagt, »die Erforschung und Feststellung der materiellen Wahrheit« sei »das vordergründige Ziel des Strafprozesseseö"; denn allemal empfängt die»Wahrheitssuche« des Richters erst von der richtigen Entscheidung her ihren tieferen Sinn. Das heißt also, daß »die Wahrheit nur als Voraussetzung der Gerechtigkeit gemeint sein« kann[30]. Nur eine solche Umschreibung des Zuordnungsverhältnisses gibt den Stellenwert der Wahrheit im Strafverfahren zutreffend wieder. Diesen - heute noch vernachlässigten Zusammenhang gilt es für die weiteren überlegungen festzuhalten; es wird sich zeigen, daß davon Entscheidendes für unsere allgemeine Fragestellung abhängt.

Sie wird von zwei Gesichtspunkten bestimmt, die sich aus der richterlichen »Pflicht zur vollständigen und wahrheitsgemäßen Aufklärung des Sachverhaltese'! ergeben. Zu fragen ist zunächst danach, ob es normspezifische Verkürzungen der Wahrheit im Strafverfahren gibt, ob und inwieweit sie dem Prozeßziel Abbruch tun oder wenigstens tun können. Zum zweiten ist nach dem Verhältnis von Wahrheitserkenntnis und Prozeßziel, also nach dem substantiellen Gehalt von Wahrheit im Strafverfahren, zu fragen.

In der Tat begegnet uns im Strafprozeß eine Skala, freilich differenter Schranken und Grenzen, die auf verschiedenen Ebenen angesiedelt sind. Sie sind in einer Reihe sach- und fachspezifischer Faktoren begründet. Da werden wir zunächst mit den gleichsam »natiirlichen« Grenzen jeder historischen Forschung konfrontiert, die sich aus der Eigenart und Beschaffenheit der Quellen ergeben. Nicht selten sind die Quellen im Strafprozeß ob ihrer Unzulänglichkeit zugleich Fehlerquellen für die richterliche Entscheidung. Die Tatspuren

---

25. Entscheidungen des Reichsgerichts in Strafsachen, Bd. 72, S. 156 f.
26. Vgl. *Beling:* Die Beweisverbote etc., S. 2.
27. Z. B. *NIethammer:* Der Kampf um die Wahrheit, a.a.O. S. 42; *Eb. Schmidt:* Lehrkommentar, T. I, Nr. 15, *20: Henkel:* Strafverfahrensredir, S. 112.
28. Bundesgerichtshof, Neue juristische Wochenschrift 1956, S. 1647.
29. *K. Schäfer,* in: Löwe-Rosenberg: Strafprozeßordnung, 1. Sa., S. 123.
30. *Eb. Schmidhauser:* Zur Frage nach dem Ziel des Strafprozesses, in: Pestsehr. f. Eb. Sdimidt z. 70. Geburtstag, Göttingen 1961, S. 511 ff. (512): vgl. auch *U. Stock:* Das Ziel des Strafverfahrens, in: Festsehr. f. E. Mezger z. 70. Geburtstag, München 1954, S. 429 ff. (433): *K. Peters.* Strafprozeß, 2. Aufl., Karlsruhe 1966, S. 72.
31. *Geier,* in: Löwe-Rosenberg: Strafprozeßordnung, 1. Bd., § 244 Anm. 9.

mögen nachträglich verändert, die Aussagen der Zeugen unzuverlässig sein. Auswahl und Deutung der Fakten unterliegen subjektiven Bedingtheiten. Die Möglichkeit, weitere Beweise zu erheben, kann nicht erkannt, die Notwendigkeit, es zu tun, *verkannt* worden sein. Der von Polizei und Staatsanwaltschaft präsentierte Stand der Ermittlungen kann den Weg vom Vor-Urteil zum Urteil, also wiederum zu jenem, weisen. Die Untersuchungen von *Karl Peters* und seiner Mitarbeiter über die »Fehlerquellen im Strafprozeß« füllen im wahrsten Sinne des Wortes Bände[32]. Die richtige Deutung zureichend ermittelter Fakten stellt gleichfalls vor schwierige Aufgaben. Auf ihren allgemeinen, transjuristischen Hintergrund zurückgeführt, lautet das Stichwort dafür: »Objektivität historischer Erkenntnisse - das Paradethema der Geschichtswissenschaft, seit es kritische Reflexion auf historische Methoden gibt. Das Hineinspielen subjektiver Komponenten in die geschichtliche Wahrheitserforschung wird denn auch grundsätzlich nicht - allenfalls im Umfang - bestritten; das Erkenntnisobjekt erscheint - freilich nicht nur hier - subjektiv, das heißt durch den Beobachter, vermittelt'", In *Goethes* »Maximen und Reflexionen« lesen wir: »Die Erscheinung ist vom Beobachter nicht losgelöst, vielmehr in der Individualität desselben verschlungen und verwickelt.« Um einen zeitgenössischen Historiker zu zitieren: »Die Wahrheit, die wir gewinnen, ist doppelsichtig, sie betrifft das Gewesene und den gegenwärtigen Zeugentt,«

Die bisher erwähnten Grenzen der Wahrheitserforschung finden sich noch im vorrechelichen Raum; sie sind allgemeiner Natur. Ihnen gesellen sich aber auch rechts- und verfahrensspezifische Grenzen, die die anvisierte, freilich ohnedies unerreichbare Totalität und Allgemeingültigkeit der Erkenntnis noch weiter relativieren. Sind die Erkenntnisquellen - zumindest theoretisch - prinzipiell unbegrenzt und unbegrenzbar, so ist dem Richter ein geschlossener Kanon von Beweismitteln gleichsam vorgegeben. Er darf seine Feststellungen lediglich auf Angaben des Beschuldigten, auf Aussagen von Sachverständigen und Zeugen (z. B. Tatortsbesichtigung) stützen; sein privates Wissen - in der wissenschaftlichen Forschung von erheblichem Gewicht scheidet daher als Erkenntnisquelle grundsätzlich aus.

Weitere wesentliche Einschränkungen folgen aus den Beweis- und Verwertungsverboten. Dem Grundsatz vollständiger und uneingeschränkter Wahrheitsermittlung können übergeordnete Interessen des Beschuldigten, Dritter oder der Allgemeinheit vorgehen.

---

32. Vgl. *K. Peters:* Fehlerquellen im Strafprozeß. Eine Untersuchung der Wiederaufnahmeverfahren in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1, Karlsruhe 1970, Bd. 2 in Verb. (vgl, ferner *Peters:* Untersuchungen zum Fehlurteil im Strafprozeß, Berlin 1967; *dens.:* Beiträge zum Wiederaufnahmerecht, in: Tübinger Festschr. f. E. Kern, Tübingen 1968, S. 335 ff.).

33. Vgl. *l- Möller:* Die Geschichtlichkeit und Einheit der Wahrheit, in: Die Wissenschafl:en und die Wahrheit, 1966, S. 185ff. (196f.); *H. Lüthy:* Wozu Geschichte?, Zürich 1969, S. 28, 44. *Friedric:h Hebbel* sprach von der Spaltung der Wahrheit durch die »Subjektivität« (Tagebücher, Auswahl von *A. Meetz,* Stuttgart 1963, Nr. 1508 e). *Friedrich Dürrenmatt* definiert die Situation des Beobachters wie folgt: »Einen Beobachter -an sich< gibt es nicht, ein Beobachter beobachtet, interpretiert oder handelt nach seiner Beschaffenheit ... wir sind nicht außerhalb unser selbst, und auch als Beobachter sind wir dem Beobachteten beigemischt, unfähig, uns restlos zu interpretieren« (Monstervortrag über Gerechtigkeit und Recht, Zürich 1969, S. 12, 93).

34.]. *Vogt:* Wahrheit in der Geschichtswissenschafl:, in: Die Wissenschafl:en und die Wahrheit, 1966, S. 90ff. (102).

Spätestens seit Inkrafttreten der Strafprozeßordnung ist anerkannt, daß die richterliche Aufklärungspflicht nicht absolut gilt. Diesen Sachverhalt hat wiederum *Beling* mit der Bemerkung umrissen: »Der Staatsanwalt und der Strafrichter sind nicht in der glücklichen Lage, in der sich der wissenschaftliche Forscher befindet: frei und nicht *ex vinculis* forschen zu dürfen. Das Gesetz selbst ist es, das ihnen da und dort den Weg versperrt-".« Das gleiche besagt - in etwas modernerer Sprache - der vielzitierte Satz des Bundesgerichtshofes: »Es ist ... kein Grundsatz der Strafprozeßordnung, daß die Wahrheit um jeden Preis erforscht werden müßte[36].« Eine konkrete Nutzanwendung dieses Satzes enthält die bekannte Tagebuchentscheidung desselben Gerichts, wonach die Intimsphäre des einzelnen »selbst auf die Gefahr hin« zu respektieren ist, daß »der Strafverfolgungszweck dadurch beeinträchtigt oder vereitelt wird«[37]. Daß im Zeichen des Grundgesetzes vor allem dem Schutz der Persönlichkeit besonderes Gewicht zukommt, ist eine Binsenweisheit; ebenso aber auch, daß dies zu einer Beschneidung der Ermittlungsmöglichkeiten führen kann. Unser Prozeßrecht nimmt damit bewußt Einschränkungen der prozessualen Wahrheitserforschung aus rechtsstaatlichen Gründen in Kauf. Das ist auch, abgesehen von der hier nicht weiter zu diskutierenden Wertordnung des Grundgesetzes, im Prinzip durchaus sachgerecht. Denn die Kollision einander widerstreitender Werte, Rechte oder Interessen im Verfahren läßt sich nun einmal nicht auf der Grundlage eines Wahrheitsrigorismus sinnvoll lösen; Wahrheit, in der Wertethik vielfach als höchster Selbstzweck gefeiert, würde dann gerade in die Kategorie von Inhumanität und Menschenverachtung umschlagen. Die Formulierung, die der Totalität die Wendung ins Totalitäre assoziiert, kommt nicht von ungefähr. Das hat notwendig zur Folge, daß die Gerichte »unter bestimmten Voraussetzungen« »gezwungen sein können, ihrer Entscheidung ein Wirklichkeitsbild zugrunde zu legen, das zwar mit dem Ergebnis der prozessual zulässigen Beweiserhebung übereinstimmt, dem tatsächlich Geschehenen jedoch möglicherweise oder sogar sicher widerspridice".

Solche Konsequenzen können sich aber auch aus der Anwendung bestimmter Verfahrensmaximen ergeben. Als bekanntestes Beispiel fungiert der öffentlichkeitsgrundsatz. Fraglos kann die Anwendung dieses aus rechtsstaatlichen, staatsbürgerlichen und kriminalpolitischen Erwägungen hervorgegangene Prinzip der Wahrheitserforschung im Einzelfall abträglich sein. Daß »beide Grundsätze einmal miteinander in Widerstreit geratenkönnen, liegt auf der Hand; was etwa durch das Dictum des Bundesgerichtshofes bekräftigt wird, wonach es unzulässig ist, die öffentlichkeit im Hinblick auf die Erwartung auszuschließen, der Angeklagte werde dann wahrheitsgemäße Angaben machen (mit denen eben in öffentlicher Hauptverhandlung nicht zu rechnen war)[39].

35. *Beling:* Die Beweisverbote als Grenzen der Wahrheitserforschung, S. 1.
36. Entscheidungen des Bundesgerichtshofes in Strafsachen, Bd. 14, S. 365.
37. Entscheidungen des Bundesgerichtshofes in Strafsachen, Bd, 19, S. 329. Vgl. ferner *Stock:* Ziel des Strafverfahrens, a.a.O, S. 446 ff.; *Spendei:* Wahrheitsfindung, a.a.O. S. 471 ff.; *Peters:* Strafprozeß, S. 72 f.; *Küchenhoff:* Wahrheitsbegriff im Recht, a.a.O, S. 1686 ff.; *H.-I. Rudolphi:* Die Revisibilität von Verfahrensmängeln im Strafprozeß, Monatsschrift f. deutsches Recht 24 (1970), S. 93 ff. (96 f.).
38. *Rudolphi:* Zum Wesen der Rechtsbeugung, Ztschr. f. d, gesamte Strafrechtswissenschaft 82 (1970), S. 610ff. (621).
39. Entscheidungen des Bundesgerichtshofes in Strafsachen, Bd. 9, S. 280.

Diese Aufzählung prozessualer Schranken der Sachverhaltsermittlung ließe sich noch weiter fortsetzen. Hier mag das - vorläufige - Fazit genügen, daß Wahrheitsforschung im Strafprozeß sowohl auf empirische als auch auf normative Grenzen stößt. Darin liegt ein wesentlicher Unterschied gegenüber den Möglichkeiten und der Verfahrensweise des Historikers.

Die Verknüpfung von Wahrheitserforschung und Prozeßziel selbst führt zu der weiteren Frage hin, von welcher Beschaffenheit, Qualität unser Wahrheitsbegriff überhaupt ist oder sein sollte. Insoweit haA:et die juristische Literatur durchweg am Begriff der historischen Wahrheit - oder jedenfalls *einer* historischen Wahrheit, die selbst unbefragt, undiskutiert bleibt. Die Diskussion dringt kaum bis zu der grundsätzlichen Frage vor, ob denn der Zweck des Verfahrens - vergangenheitsbezogen, zukunA:sgerichtet oder beides zugleich - nicht auch zugleich die richterliche Erkenntnis verändert. Das verbirgt im Grunde die Problematik des prozessualen Wahrheitsbegriffs, die kaum je anders als von den Schranken der Erkenntnismöglichkeiten her erörtert zu werden pflegt. Der ironische Ausruf Alfred *Polgars* mit Bezug auf die richterliche Wahrheitsfindung rechtfertigte gerade den vermißten Selbstzweifel: "Wenn man nicht wüßte, daß es um die Wahrheit und nur um die Wahrheit, um das Recht und nur um das Recht geht[40]!« Dieses Gefühl der Bodenlosigkeit, der Fragwürdigkeit im Hinblick auf die Intention des richterlichen Urteils vermitteln auch jene Passagen in Robert *Musils* »Mann ohne Eigenschaflen«, die von dem Prostituiertenmörder Moosbrugger handeln. Dieser vom Leben Geschundene, der die erhaltenen Tritte getreulich weitergab", nicht Fisch noch Fleisch (dennoch dieses, weil der Gerechtigkeit zum Fraße vorgeworfen), verantwortlich und unverantwortlich zugleidr", dachte - so heißt es bei *Musil* - vor der Verurteilung »darüber nach, was sein Recht sei. Das konnte er nicht sagen. Aber es war das, was man ihm sein Leben lang vorenthalten hatte[43].« Würde es ihm - so muß man weiterfragen - durch die Verurteilung zu der gesetzlich vorgesehenen Strafe zuteil werden, als der Wiederherstellung, weil Ehrung seiner Person im Sinne *Hegels?*

Es geht also letztlich um das *Prozeßziel*, auf das die Wahrheitsforschung, die Tatsachenfeststellungen hingeordnet sind. Teleologik und Funktionalität der Wahrheitssuche lassen sich nur vom Endzweck des Verfahrens her begreifen. Der Wahrheitsbegriff des Strafverfahrens wird damit durch das Prozeßziel bestimmt. Dann kann man auch von der *Finalstruktur* der Wahrheit im Prozeß sprechen, eben weil diese nicht Selbstzweck, sondern auf das Prozeßziel bezogen ist. Als Prozeßziel figuriert aber das *gerechte* Urteil. In Abwandlung der zitierten *Jaspersehen* Sentenz hieße das: *Gerechtigkeit durch Wahrheit.*

Man ist bei solch großen Worten unwillkürlich versucht, ein Verfahren, das gelegentlich der Aburteilung einer Hochstapelei dienen mag, dieser selbst zu bezichtigen. Dazu

---

40. Al/red Polgart Mordprozeß, in: Deutsche Satire des 20. Jahrhunderts, hg, von *H. Arntzen,* Heidelberg 1964, S. 53 f. (54).

41. Eindrucksvoll *T. Maser:* Jugendkriminalität und Gesellschaftsstruktur, Frankfurt a, M. 1970, S. 17 f., 346 ff.; vgl, auch S. *Quensel:* Wie wird man kriminell? In: Kritische Justiz 1970, S. 375 ff.

42. Vgl. die satirische Demontage des Begriffs der verminderten Zurechnungsfähigkeit durch *Musil:* Der Mann ohne Eigenschaften, hg, von *A. Frise,* Hamburg 1970 (1952), S. 242 ff., 534 ff.

43. Musil: Mann ohne Eigenschaften, S. 236.

mag veranlaßt sein, wer die ernüchternde Erbärmlichkeit der Wirklichkeit im Sinne *PoZgars* und *MusiZs* konfrontiert mit der Metaphorik ihrer Umschreibung. Das darf indes nicht davon abhalten, den Kontext, in den richterliche Wahrheits- und Rechtsfindung hineingestellt sind, näher zu analysieren. Dabei gilt es den Begriff von *Gerechtigkeit,* das heißt eines gerechten Urteils, zu bestimmen. Freilich kann es hier nicht darum gehen, die allgemeine Gerechtigkeitsdiskussion aufzunehmen. Das würde à la *Dürrenmatt* zu einem »Monstervortrag über Gerechtigkeit und Recht« führen – einem »Monstervortrag«, der nicht nur auf Grund seiner Länge gespenstisch wirkte, sondern auch wegen seiner Institutionalisierung des grundsätzlichen Zweifels, für die selbst die Erkenntnis des Schriftstellers kein ausreichendes Äquivalent bot, daß die Welt »durch unsere Ungerechtigkeit gerechterweise ungerecht« ist[44]. Bleiben wir also als Juristen bei unserem Leisten, dem Strafrecht und *seinem* Gerechtigkeitsanspruch.

Er ist in zweifacher Hinsicht präformiert: ontisch und logisch. Zunächst wäre wiederum auf die allgemeine Bedingtheit des Rechts als einer menschlichen Schöpfung zu verweisen, die ihrer Natur nach Absolutheit ausschließt. Wir haben es also mit einer relativierten und – wie man hinzufügen muß – relativen Gerechtigkeit zu tun. Braucht jenes nicht weiter expliziert zu werden, so bedarf dieses der Erläuterung. Herkömmliche Wendungen besagen, daß das Strafverfahren der Verwirklichung des staatlichen Strafanspruchs, also dem Strafrecht selbst diene. Dies ist gewiß richtig, so gewiß es richtig ist, daß gerichtliche Verfahren allemal im Dienst materiellen Rechts stehen. Darin verkörpert sich nicht nur eine formale Beziehung zwischen Verfahren und materiellem Recht: Der Richter hat ja gerade dieses anzuwenden und durchzusetzen. Damit werden wir auf Funktionen und Zweck des Strafrechts zurückverwiesen. Nun scheint sich hier eine zweite Verlegenheit einzustellen: Eine umfassende Diskussion der Strafzwecke überstiege unsere Möglichkeiten; sie würde auch vermutlich denjenigen, der eine wissenschaftliche und das heißt rationale Begründung von Strafzwecken für unmöglich hält, kaum davon überzeugen können, daß insoweit gleichfalls das Bekenntnis der Erkenntnis zu weichen hätte. Geht man hingegen von einer Zweckbestimmung des Strafrechts im Sinne des *Rechtsgüterschutzes* aus, so grenzt man nicht nur unsere allgemeine Fragestellung von vornherein ein, sondern bewegt sich innerhalb der Toleranzbreite dessen, was moderne Kriminalpolitik genannt zu werden verdienr",

Zwar knüpft das geltende Strafgesetzbuch noch an tradierte Positionen, wie etwa den Strafzweck der Vergeltung, an; doch zeichnen sich auch in ihm bereits Veränderungen in unserem Verständnis ab. § 13 Abs. 1 des Strafgesetzbuches geht zunächst vom Schuldgedanken aus und erklärt ihn gleichzeitig zum Maßprinzip der Strafe; zugleich verlangt er aber auch die Berücksichtigung individualpräventiver Gesichtspunkte, resozialisierender Faktoren. Vom Endzweck des Rechtsgüterschutzes lassen sich vor allem Schutz- und Re-

44. *Dürrenmatt:* Monstervortrag über Gerechtigkeit und Reche, S. 94.

45. Zuletzt wieder *Th. Wurtenberger:* Kriminalpolitik im sozialen Rechtsstaat, Stuttgart 1970;]. *Wolf!:* Strafzweck und Strafvollzug in der Freiheitsstrafe, Studium Generale 23 (1970), S. 878 ff. Vgl. ferner *J. Baumann:* Resozialisierungsgedanke und Reditsgüterschutz im 1. und 2. Srrafrechesrcformgcsetz, Deutsehe Riditerzcitung 48 (1970), S. 1 ff.; *M. Me/zer:* Die Neue Sozialverteidigung - ein neuer Begriff in der deutsdien Strafrechtsreformdiskussion?]uristenzeitung 25 (1970), S. 764 ff. (766 f.).

sozialisierungsfunktion strafrechtlicher Reaktionen auf kriminelles Unrecht, der Strafen wie der Maßregeln, ableiten. Gewiß repräsentieren sie de lege lata nicht die Totalität denkbarer Sanktionszwecke, doch stehen sie für die heutige Betrachtung eindeutig im Vordergrund. Dann entscheidet über Qualität und Quantität der Sanktion im Einzelfall - freilich stets innerhalb der jeweiligen gesetzlichen Voraussetzungen - wesentlich die Persönlichkeit des Täters. Sozialisarionsbedürfnis, Gefährdung und Gefährlichkeit des einzelnen Täters, jeweils gesehen im Kontext seiner Umweltbeziehungen, also sozialpsychologisch vermittelt, bilden die herausragenden Faktoren, an denen sich die Bemessung der Sanktionen zu orientieren hat. Dabei bildet das Maß der Schuld für die Strafen kraft geltenden Rechts die Obergrenze. Aber da auch Schuld nicht abzulösen ist von den sie (mit-) bedingenden Persönlichkeitsfaktoren, erscheint die Persönlichkeit des Täters allemal als Angelpunkt der Sanktionsbemessungw, Erst recht gilt dies dann, wenn man das Maß der Schuld davon abhängig macht, was der Täter zu seiner Resozialisierung braucht. Das zwingt zu einer eingehenden *Persönlichkeitserforschung* im Strafverfahren, deren Notwendigkeit denn auch heute nicht mehr ernstlich bestritten isr", Insoweit stehen unsere überlegungen im Einklang mit gängigen Anschauungen, die trotz eines ausgeprägten Tatstrafrechts weitgehende Individualisierung bei der Strafzumessung fordern.

111.

Indes fügen sich diese Vorstellungen weder bruchlos in ein umfassendes Sozialisationskonzept ein noch beheben sie grundsätzlich die Schwierigkeiten, die - gefördert durch die strenge Tatbestandstechnik unseres Strafrechts - aus der überlieferten statischen Betrachtungsweise resultieren. In ihr repräsentiert die Tat einen, wenn auch von der Lebensgesdiidue des Täters nicht völlig zu trennenden Fixpunkt, an dem denn auch die Sanktion haftet: die Tat als Momentaufnahme aus dem Leben des Täters; der Film als Ganzes bleibt unbelidirertt, § 13 Abs. 2 des Strafgesetzbuches unternimmt es erstmals, jene Statik durch Einbeziehung besonderer lebensgeschichtlicher Daten als Strafzumessungsgründe, etwa des Vorlebens des Täters, seiner Tatmotive und seiner persönlichen Verhältnisse, aufzulockern und damit die unmittelbare Beziehung zwischen Tat und Täter, singulärem Geschehen und Lebensgeschichte, herzustellent". Gleichwohl kommen auch so die Aspekte nicht genügend in den Blick, die die Analyse der Persönlichkeit eigentlich bestimmen sollten.

46. Wobei man sich bewußt sein sollte, daß nidn nur eine exakte *Quantifizierung* der Schuld unmöglich ist (so richtig Alternativ-Entwurf eines Strafgesetzbuches. Allgern. 'teil, 2. Aufl., Tübingen 1969, S. 29), sondern auch die *Qualifizierung* eines Verhaltens als sdruldhafl im Lichte sozialwissenschaftlicher Erkenntnis immer problematischer wird. Das hat nidtts mit dem beliebt gewordenen Gesellsdtaftsspiel zu tun, das im Austausdt VOn »Richter« und .Gerichtetemc eine Art Ausgleich für historische Ungerechtigkeit erblicke, sondern mit einer allmählidten Sdtärfung des Bewußtseins für die Mittlerrolle, die soziale und kommunikatorische Momente bei der Genesis von Kriminalität spielen.

47. Vgl. *Peters:* Der Strafprozeß in der Fortenrwicklung, Karlsruhe 1970, S. 9; *dens.:* Strafprozeß, S. 162ff.

48. 'treffend hebt *Würtenberger:* Kriminalpolitik, S. 183, den geschichtlichen Aspekt heraus und fordert vom Richter, den Täter nicht in seiner »Isolierung vom sozialen Geschehen, sondern im Mittelpunkt vielfach verbundener Erlebniszusammenhängec zu sehen.

49. Eingehend dazu *H. Horstkotte:* Die Vorschriften des Ersten Gesetzes zur Reform des Strafrechts über die Strafbemessung. Juristenzeitung 25 (1970), S. 122ff.

Die nötigen Materialien zum Verständnis liefern die Abläufe im Rahmen 'des *Sozialisationsprozesses* und des *Geschichtsprozesses.* Eine solche Analogie erlaubt es, Einsicht in das Prozeßhafte nicht nur des Erkenntnisaktes, sondern auch in die dialogische Struktur der Persönlichkeitserforschung zu gewinnen. Wirklichkeitsgerechte Betrachtung dieses Vorgangs ist sich der Wechselwirkungen zwischen Subjekt und Objekt bewußt, die sich prozeßhaft vollziehen und darum ohne wesentliche Einbuße an Wahrheitsgehalt nicht punktuell fixieren lassen.

Sämtliche drei Momente, das Prozeßhafte des Erkenntnisaktes, seine Vermittlung durch das »Objekt« und in steter Kommunikation mit ihm sowie schließlich dessen Wandlung selbst lassen sich philosophiegeschichtlich und sozialwissenschaftlich dingfest machen. So hat *Hegel* in seiner "Phänomenologie des Geistes« Erfahrung als *»dialektische* Bewegung« definiert, »welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringtew,* Wahrheit erscheint als »Bewegung ihrer an ihr selbst-'", als »Prozeß«, wie es jüngst *Adam Schaff* in Anknüpfung an *Hegel* formuliert hat[52]. Ist »das Wahre« »das Ganze«, dieses aber »nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen«[53], so ist es immer unterwegs, auf dem Wege zu sich selbst, in einer Abfolge von Stufen, deren jede die vorhergehende aufhebt, um sich schließlich zu vollenden. *Marcic* weist mit Recht darauf hin, daß *Hegel* den Wahrheitsbegriff im Gegensatz zur klassischen Bestimmung »dynamisiert, verzeitlicht, prozessualisiert« hat. »Das neue Denken versteht die Wahrheit operativ, instrumentalä'.« *Kudszus* hat diese Erfahrung in dem Aphorismus eingefangen: »Wahrheit wandelt sich mit dem Weg zu ihr[55].«

Dieser *Vorläufigkeits-Charakter* der Wahrheit nimmt, auf den Strafprozeß übertragen, vor allem Werturteilen, aber auch gelegentlich Tatsachenfeststellungen den Anspruch auf endgültige Abstempelung und Kategorisierung des Täters. Darin liegt keineswegs ein Verzicht auf Tatsamenermittlung und -bewertung, die nun einmal juristisch für die Beurteilung der Täterpersönlichkeit im Hinblick auf die Sanktion geboten sind. Vielmehr kommt darin zum Ausdruck, daß eine Analyse der Persönlichkeit lediglich den jeweiligen Erkenntnisstand reflektiert, also durch weitere Erfahrungen mit dem Täter im Strafvollzug und danach korrigiert werden kann. So selbstverständlich diese Einsicht scheint, so wenig wird mit ihr ernst gemacht. Denn nur so erklären sich die vielfach »übersdiießenden« Werturteile in Urteilsbegründungen, die den Eindruck hervorrufen, als handle es sich um ex cathedra verkündete, endgültige und abschließende Dicta, um unwiderrufliche Aussagen, über die keine weitere Diskussion mehr möglich ist. Hier wäre es nützlich, sich

---

50. Hegel: Phänomenologie des Geistes (Theorie. Werkausgabe, ed. von *E. Moldenhauer* und *K. M. Michel,* Bd. 3, Frankfurt a. M. 1970), S. 77.

51. Hegel: Phänomenologie des Geistes, S. 47.

52. Adam Schaff: Geschichteund Wahrheit, Wien 1970, S. 75 ff.

53. Hegel: Phänomenologie des Geistes, S. 24.

54. R. Marcic: Hege! und das Recht, in: Hege! und die Folgen, hg. von *G.-K. Kaltenbrunner,* Freiburg i. Br. 1970, S. 181 ff. (194).

55. H. Kudszus: Jaworte, Neinworte. Aphorismen, Frankfurt a. M. 1970, S. 97. - Das Sein des Menschen ist veränderlich, da es in der Zeit ist, und so auch *seine* Wahrheit« *(Th. Haecker:* Satire und Polemik erc., 5.315).

daran zu erinnern, daß Erkenntnis - so *Nicolai Hartmann* und *Adam Schaff* - »ein unendlicher Prozeß« ist, »der die partiellen Wahrheiten akkumuliert-e'v. Gewiß befindet sich der Richter in einer anderen Lage als der Historiker: Die Entscheidungssituation zwingt ihn auch dort zu einem Urteil, wo die vorhandenen Grundlagen es erkanntermaßen an Vollständigkeit oder Eindeutigkeit fehlen lassen; indes darf nicht übersehen werden, daß ja der tatsächliche Zweifel im Strafverfahren auch wohltätige Wirkung haben kann, muß er doch allemal - wenigstens im Grundsatz (»in dubio pro reo«) - zugunsten des Beschuldigten ausschlagen. Zurückhaltung in der Wertung, Verzicht auf schematische Klassifizierung und Rubrizierung des Täters, die ohnehin mit der Einmaligkeit der menschlichen Persönlichkeit nur schwer zu vereinbaren sind, lauten die Konsequenzen aus jener überlegung.

Damit verbindet sich ein weiterer Gesichtspunkt, der in Fällen ungünstiger Prognose praktisch wird. Dem mehrfach Vorbestrafben und Rückfälligen pflegt häufig die Aussichrslosigkeit weiterer Bemühungen attestiert zu werden. Das kann - im Sinne der selffulfilling-prophecy - zum Teufelskreis werden, aus dem es für den Täter kein Entrinnen mehr gibt[57]. Die Abstempelung als hoffnungsloser Fall birgt schon den Keim zu weiterer Zerstörung der Persönlichkeit in sich, Eine solche Prozedur ist ebenso inhuman wie spezialpräventiv schädlich. Auch in diesem Sinne ist der Satz *Dürrenmatts* gültig: »Ein Kriminalist hat die Pflicht, die Wirklimkeit in Frage zu stellenw,« Nicht daß dem Täter verschwiegen werden sollte, wie es - jedenfalls nach dem letzten Stand der Persönlichkeitserforschurig - um ihn steht; aber daß ihm - gerade im Interesse einer nie ganz auszuschließenden Eingliederung in die Gesellschaft - die dafür nötige Hoffnung und Chance belassen wird. Es ist leicht, jemanden endgültig in den Untergrund abzudrängen; klug und menschlich ist es nicht. Das Strafgesetz selbst gibt - nicht zuletzt um eines sinnvollen und wirksamen Rechtsgüterschutzes willen - dem »Prinzip Hoffnung« *(Bloch)* Ausdruck. Wie anders wäre sonst - abgesehen von verfassungsrechtlichen Gesichtspunkten - das Institut der bedingten Entlassung aus der Sicherungsverwahrung zu erklären, die Möglichkeit also, jemanden auf freien Fuß zu setzen, dem als sog. Hangtäter gemeinhin bescheinigt zu werden pflegt, daß er im freien Leben verantwortlich keinen Schritt mehr zu gehen vermag!

Der Vorläufigkeits-Charakter richterlicher Erkenntnis spiegelt sich noch in anderer Weise im modernen Strafrecht und Strafvollzugsrecht. So steht fast jede strafreditliche Sanktion, insbesondere freiheitsentziehender Art, unter dem Vorbehalt späterer Revision, die in besonderen individualpräventiven Notwendigkeiten gründet. Auch hier sind die Einsichten in das Prozeßhafle und Fortschreiten der Erkenntnis sowie in den - möglichen -

---

56. Schaff: Geschichte und Wahrheit, S. 81; *Hartmann:* Das Problem des geistigen Seins, S. 394.

57. VgI. *Müller-Dietz:* Strafbegri/f und Strafrechtspflege, Berlin 1968, S. 56; *H. Steinert:* Die Prognose kriminellen Verhaltens, AIAS-Informationen. Angewandte Sozialforschung 1969, S. 228/f. (236); *K. Weis:* Zur Kontrolle und Bewährung Glueck'scher Prognosetafeln, Ztschr. f. d. gesamte Strafrechtswissenschaft 82 (1970), S. 804/f. (846).

58. Dürrenmatt: Der Verdacht. Roman. Hamburg 1961, S. 55 (dazu W. *Holdheim:* Der Justizirrtum als literarische Problematik, Berlin 1969, S. 82). Oder: »Wo du sicher bist, setze Fragezeidien« *(Wieslaw Brudzinshi:* Die rote Katz, Frankfurt a. M. 1970, S. 125).

Wandel, in die Entwicklung der Persönlichkeit, die prägenden Momente. 'Belege dafür liefert neben der Möglichkeit bedingter Entlassung vor allem das (künftige) Institut der »Überweisung in den Vollzug einer anderen Maßregel«: Nach § 67 a des Strafgesetzbuchs neuer Fassung kann das Vollstreckungsgericht den Verurteilten in den Vollzug einer anderen Maßregel überweisen, »wenn die Resozialisierung ... dadurch besser gefördert werden kann«. Das setzt sich im - hoffentlich kommenden – Strafvollzugsgesetz fort, dessen jetziger Entwurf verschiedentlich das Prinzip einer flexiblen und an die Persönlichkeirs. entwicklung angepaßten Behandlung illustriert/". Der Entwurf erweitert die erwähnte Vorschrift dahin, daß auch ein zu Freiheitsstrafe verurteilter Gefangener in eine sozialtherapeutische Anstalt verlegt werden kann, »wenn nach seinem Zustand die besonderen therapeutischen Mittel und sozialen Hilfen« dieser Anstalt »zu seiner Resozialisierung angezeigt sind«, Ja, § 68 a des Entwurfs wagt gerade aus Gründen der Sozialisation einen unerhört scheinenden Schritt, indem er die »Aufnahme (eines bereits Entlassenen) auf freiwilliger Grundlage« für den Fall vorsieht, daß »das Ziel seiner Behandlung erneut gefährdet und sein Aufenthalt in der Anstalt aus diesem Grunde notwendig ist«. Auch diese Maßnahme der sog. Krisenintervention soll letztlich eine der Persönlichkeitsenr, wicklung und damit ihrer Gefährdung entsprechende Behandlung gewährleisten.

Diese Regelungen tragen nicht nur der Vorläufigkeit und Zeitlichkeit richterlicher Erkenntnis Rechnung. Sie bemühen sich auch darum, Anschluß an das allgemeine *Sozialisationskonzept* zu gewinnen, von dem auch bei der Behandlung des Täters im Strafverfahren nicht abstrahiert werden kann[60]. Sozialisation, nicht nur lernpsychologisch und rollentheoretisch als Aneignung von Verhaltenskonformität, sondern als Prozeß der Identifikation, der Einübung in Kommunikation innerhalb familialer und sozialer Zusammenhänge gefaßt[61], öffnet dem Täter den Weg in die Zukunft, welche auch die der Gesellschaft ist. Das meint Abbau von Sprachbarrieren zwischen Richter und Beschuldigtem, Freigabe des offenen Gesprächs zwischen allen Beteiligten und Betroffenenw, Aufgabe von Interpretationsmonopolen durch die Auseinandersetzung mit Norm und Faktum im »Rechtsgespräches", Das Interaktionsgeschehen, in der juristischen Formelsprache kaum

59. Entwurf eines Gesetzes über den Vollzug der Freiheitsstrafen und der freiheitsentziehenden Maßregeln der Besserung und Sicherung - Strafvollzugsgesetz -. Entwurf der Strafvollzugskommission, hg. vom Bundesministerium der Justiz, Bonn 1971.

60. Vgl. *Würtenberger:* Kriminalpolitik, S. 147 ff. Kritisch - wenngleich aus verschiedenen Gründen - gegenüber der bisherigen Verhandlungspraxis und Verfahrenstheorie *K.-D. Opp:* Zur Anwendbarkeit der Soziologie im Strafprozeß, in: Kritische Justiz 1970, S. 383 ff.; *H. Rottleutbner:* Zur Soziologie richterlichen Hande1ns, Kritische Justiz 1970, S. 283 ff.

61. Zu den verschiedenen Sozialisationsbegriffen: D. *Claessens:* Familie und Wertsystem. Eine Studie zur zweiten soziokulturellen Geburt des Menschen, Berlin 1962, S. 23; G. *Wurzbacher:* Sozialisation – Enkulturation – Personalisation, in: Wurzbacher (Hg.): Der Mensch als soziales und personales Wesen, Stuttgart 1963, S. 11 ff.; *J. Habermas:* Theorie der Sozialisation (Thesen der Vorlesung im SS 1968); *F. Neidhardt:* Schichtspezifische Elterneinflüsse im Sozialisationsprozeß, in: Die Familie als Sozialisationsfaktor, hg. von *Wurzbaeber,* Stuttgart 1968, S. 174 ff. (178 ff.).

62. Vgl. *Würtenberger:* Kriminalpolitik, S. 150 ff.

63. A. Arndts These, der Beschuldigte habe im Rahmen des rechtlichen Gehörs (Art. 103 *Abs.* 1 des Grundgesetzes) Anspruch auf ein »Reditsgespräch« mit dem Richter (Das rechtliche Gehör, Neue juristische Wochenschrift 12 [1959], S. 6 ff., 1298), hat keinen Beifall gefunden. Das hindert indes nicht, sie in unserem Zusammenhang wieder aufzunehmen. Vgl. ferner *H. Rottleuthner:* Die Substantialisierung des For-

zureichend faßbar, ist bisher, wenn überhaupt zur Kenntnis genommen, in das rigide Schema sozialer Rollenzuteilungen und Verhaltenserwartungen gepreßt wordenv'. Daß im Verfahren, auf durchaus normativer Basis, Kommunikation stattfindet, die einstellungs- und verhaltensbeeinflussend wirkt oder doch wirken kann, sollte auch prozessual Beachtung finden. Derlei pflegt in der juristischen Literatur unter dem Vorzeichen »Gestaltung« und »Leitung« der Hauptverhandlung abgehandelt zu werden. Das mag rechtlich zutreffen; doch reduziert diese eindimensionale Betrachtungsweise - sozialpsychologisch gesehen – das Interaktionsgeschehen zu sehr auf monologischen Anspruch und passives Zuhören. Erst auf der Grundlage des Sozialisationskonzepts wird die Forderung nach ebenso gründlicher wie zielgerichteter Persönlichkeitserforschung im Strafverfahren sinnvoll.

Beide Epitheta bedürfen der Erläuterung. Gründlichkeit - eine national ebenso beliebte wie diskreditierte Vokabel- wird häufig positiv oder negativ mißverstanden. In positiver Hinsicht gilt es dem Mißverständnis zu wehren, als sei damit die Sammlung möglichst vieler Daten und Fakten gemeint. So sehr auch diese benötigt werden: Es geht nicht darum, ein umfassendes Verifikationsbedürfnis des Empirikers zu befriedigen'ö, sondern Materialien für eine sachgerechte und das heißt hier personengerechte Entscheidung zu ermitteln. Daß dies nicht in einer vorgeblich wertfrei-analysierenden Weise geschehen kann, sondern die Reflexion auf die Vermittlung von Erkenntnis durch den Erkenntnisgegenstand einschließt, wurde bereits erwähnt. In negativer Hinsicht pflegen sich hier Assoziationen zu *Orwells* »1984« einzustellen. Es wird das Schreckensbild einer totalen Persönlichkeitsanalyse beschworen, die ja in letzter Konsequenz zur Persönlichkeitsdeformation führt. Abgesehen davon, daß auch die Persönlichkeitserforschung im Strafverfahren von der Respektierung des Grundgesetzes nicht dispensiert ist, liegt jener Befürchtung ein prinzipielles Mißverständnis des Sozialisationsprozesses zugrunde. Persönlichkeitserforschung läßt sich nicht von dem Prozeßziel ablösen, dem einzelnen Täter um seiner selbst und um der Gesellschaft willen gerecht zu werden. Solche Auseinandersetzung bedarf des hermeneutischen Verstehens, des Dialogs, für den, wie wir gesehen haben, das Urteil nur einen vorläufigen Schlußpunkt setzt. Der Beschuldigte ist nicht nur Erkenntnisobjekt, sondern auch Verfahrenssubjekt, das am Erkenntnisvorgang partizipierte'.

Wahrheitserkenntnis im Strafverfahren hat ferner - das war eine Ausgangsthese - eine finale Struktur. Das Prozeßziel bedingt somit eine bestimmte Auswahl und Wertung der Fakten. Die Erfassung und Beurteilung des Täters aus der Perspektive des Tatschuldprinzips ist dafür ungeeignet. Sie schneidet die Einsicht in die Lebensgeschichte und -entwicklung des Täters ab, aus der die Tat erwachsen ist; sie begreift nicht, daß die Entwicklung des Täters weitergeht, daß ein wesentliches Moment dieser Entwicklung deren

---

malrechts, in: Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, hg. von O. *Negt*, Frankfurt a. M. 1970, S. 211 ff. (258).

64. Z. B. *Peters:* Strafprozeßlehre. Zugleich ein Beitrag zur Rol1enproblematik im Strafprozeß, in: Gedächtnisschrift H. Peters, Köln 1967, S. 891 ff.

65. Gegen die »positivistische Verengung des sozialwissenschaftlichen Erfahrungsbegriffsc *W. Fuchs:* Empirische Sozialforschung als politische Aktion, Soziale Welt 21/22 *(1970/71),* S. 1 ff. (13).

66. So für die analoge Situation im Rahmen empirischer Sozialforschung *Fudis:* Empirische Sozialforschung etc., a.a.O, S. 5 ff.

sinnvolle Steuerung selbst ist[67]. Schon *Karl Kraus* hat einmal - allerdings in anderem Zusammenhang - gegen »diesen Begriff von Wahrheit« polemisiert, »der so datumhaft begrenzt ist«[68]. Auch hier muß also das Prozeßhafte, Dynamische, von dem *Hegel* spricht, in den Blick kommen, weil sonst negative Fixierungen nicht auszuschließen sind. Nicht nur Prozesse - auch Erkenntnisprozesse können verlorengehen; dafür aber zahlt mehr als der Betroffene: die ganze Gesellschaft.

IV.

Diese dreifache Perspektive kennzeichnet die Wahrheitserkenntnis im Strafverfahren: Ausgehend vom Prozeßziel eignet ihr selbst *Vorläufigkeits-Charakter,* sieht sie in der Tat einen Vorgang aus dem *lebensgeschichtlichen Prozeß* des Täters und bemüht sich - in dialogischer Auseinandersetzung mit ihm - um die Ermittlung geeigneter Grundlagen für eine kriminalpolitisch sinnvolle Behandlung. Das Trennungsdenken klassischer Observanz lastete dem Täter die Verantwortung für die Tat, der Gesellschaft die Verantwortung für die Sanktion an, ohne jene allerdings so recht ernst zu nehmen. Einem modernen Strafrecht und Strafverfahren würde es wohl anstehen, jenen unwahrhaftigen und unwirklichen Gegensatz zu überwinden. Es gibt keine solche Teilung der Verantwortung: Immer ist die Gesellschaft an der Tat und der Täter an der Sanktion mirbeteiligt. Niemand kann aus der sozialen Verantwortung für das, was Opfer und Täter widerfährt, entlassen werden. Denn sie ist Teil der allgemeinen gesellschaftlichen Verantwortung, die gegenüber jedermann, gegenüber sozial Integrierten wie sozial Deklassierten und randständigen Gruppens", besteht.

Gewisse rechtliche Konsequenzen, die aus einer derartigen Sicht des Strafverfahrens für dessen Ausgestaltung folgen, sind in der neueren Literatur im Grundsatz bereits gezogen. Sie gipfeln in der *Zweiteilung des Verfahrens,* der Trennung von Schuldfeststellung und Festsetzung der strafrechtlichen Sanktion (besser: Reaktion), etwa nach angloamerikanischem Vorbild. Diese Zerlegung des Verfahrens in zwei Abschnitte durch das sog. Schuldinterlokut bildet einen wesentlichen Programmpunkt heutiger Reformförderungen[70]. Sie erlaubt es, die Ermittlungen im ersten Abschnitt auf die Klärung der Frage zu beschränken, ob der Beschuldigte die Tat begangen hat. Damit bleiben zunächst alle persönlichen Momente außer Betracht, deren Ermittlung im bisherigen Strafprozeß nicht selten zu einer psychologisch bedenklichen Vorbelastung des Verfahrens geführt hat. Vor

---

67. Durchaus verstanden im Sinne des Rückkoppelungsprinzips (vgI. z. B. *E. Roth:* Persönlichkeitspsychologie, Stutegart 1969, S. 101 ff.).

68. Karl Kraus: Die dritte Walpurgisnacht, hg, von *H. Fischer,* München 1967, S. 92.

69. Im Sozialstaat diesen gegenüber besonders (vgI. G. *lben:* öffentliche Meinung und sozialpolitische Maßnahmen gegen soziale Benachteiligung, Neues Beginnen 21 [1970], S. 202 ff.; D. *Schwarz / A. Weidner:* Die soziale Situation Obdachloser, Kritische Justiz 1970, S. 406ff.; allgemein *H. P. Dreitzel:* Die Einsamkeit als soziologisches Problem, Zürich 1970, S. 18 ff., 24 ff.).

70. Z. B. G. *Blau* und *H. Fischinger:* Die Teilung des Strafverfahrens in zwei Abschnitte. Schuldspruch und Strafausspruch, Ztschr. f. d. gesamte Strafrechtswissenschafl: 81 (1969), S. 31 ff., 49 ff.; *W. Römer:* Das Schuldinterlokut, Goltdammer's Archiv für Strafrecht 1969, S. 333ff.; *H. H. Jescheck:* Der Strafprozeß-AktueIles und Zeitloses, Juristenzeitung 25 (1970), S. 201 ff. (206); *Peters:* Der Strafprozeß in der Fortentwicklung, S. 9.

allem die leidige Erörterung der Vorstrafen, die ja mit der Schuldfeststellung nicht notwendig verknüpft ist, kann hier ausgespart werden. Erst im zweiten Verfahrensabschnitt kommen dann diejenigen persönlichen Umstände zur Sprache, die im weitesten Sinne Grundlagen für die Festsetzung der »Sanktion- bilden. Hier ist der eigentliche Ort der Persönlichkeitserforschung als Aufgabe des Richters und Sachverständigen zugleich.

Solche Aufteilung des Verfahrens gestattete es mehr als bisher, den Rechten des Beschuldigten und dem Sozialisationsinteresse des Täters Rechnung zu tragen. Umfang und Gegenstand der Persönlichkeitsfeststellungen könnten danach der Schwere des Tatvorwurfs angepaßt, dem Verhältnismäßigkeitsgrundsatz entsprechend abgestuft, die öffentlichkeit könnte gerade mit Rücksicht auf die Tatsachenermittlung in der zweiten Phase des Verfahrens beschränkt werden. Auch das würde letztlich einer sinnvollen Verbindung von Wahrheitserforschung und Prozeßziel dienen. Dann könnte der Satz von der Wahrheit, die frei macht, während sie doch den - überführten - Täter hinter Schloß und Riegel bringt, seiner falschen Idealität entkleidet werden und Realität gewinnen durch Praxis sozialer Hilfe, die durch Einsicht in Möglichkeit und Notwendigkeit rationaler Kriminalpolitik vermittelt ist[71].

Prof. Dr. H. Müller-Dietz *Saarbrücken, Universität, Kriminologisches Institut*

71. Solche Hoffnung bleibt festzuhalten auch gegenüber grundlegender anthropologischer (und theologischer) Skepsis, wie sie etwa in der Sentenz von *Henri de Montherlant* aufscheint: »Wandlungsbedürftig ist bei uns etwas Tieferliegendes als eine gesellschaftliche Struktur oder Gesetze: und zwar ist das die Beschaffenheit des Menschen« (Tagebücher 1930-1944, München 1969, S. 189; vgI. ferner *H. Gollwitzer:* Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, München *1970,* S. 122 ff. [135]). VgI. z. B. *Claessens:* Nova Natura. Anthropologische Grundlagen modernen Denkens, Düsseldorf *1970,* S. 87 ff.

Versagen und Verantwortung der Wissenschaften vor der Entwicklungsfrage

VON KARL-HEINZ DEJUNG

Der zu Beginn der sechziger Jahre gehegte Optimismus hinsichtlich einer Verringerung des Abstandes zwischen den Industrienationen und den unterentwickelten Ländern der -Dritten Welt< ist gegen Ende der ersten Entwicklungsdekade einer tiefen Desillusionierung gewieheut. Die zum Ende des Jahrzehnts erschienenen Rechenschaftsberichte der großen internationalen Organisationen - der *Pearson-Bericht,* der *Jackson-Bericht* und der *Tinbergen-Bericht*[2] - lassen keinen Zweifel daran, daß der erzwungenen Isolierung der unter-

1. Dieser atmosphärische Wechsel wird im kirchlichen Bereich besonders deutlich *bei* einem Vergleich der diesbezüglichen Aussagen der Genfer Konferenz von 1966 mit denen der ökumenischen Vollversammlung von Uppsala 1968.
2. Ober *diese* drei Berichte informiert gründlich die Herder-Korrespondenz 24, *1970,* S. 482–488. *Eine* Analyse des *Pearson-Berichtes* liegt in der ZEE *14,1970,* S. *293-303* vor.

entwickelten Länder die Gefahr eines resignierten Neo-Isolationismus auf seiten der Industrienationen - zumindest bei der größten Gebernation, den USA - korrespondiert. Als Gründe für dieses Zurückbleiben hinter den gesteckten Zielen werden meist ein fehlender politischer Wille zu internationaler Solidarität und die unzureichenden Strukturen der internationalen Beziehungen bezeichnet. Doch ist mangelnder politischer Wille zu Reformen auf seiten der Industrienationen allein die Ursache für das Scheitern der ersten Entwicklungsdekade?

Gunnar Myrdal, der schwedische SozialwissenschaftIer und Vorsitzende des Instituts für Friedensforschung in Stockholm (SIPRI), gibt dieser Frage eine alarmierende Wendung. Seinen beiden jüngsten Veröffentlichungen »Asian Drama. An Inquiry Into the Poverty of Nations« (AD)[3] und »Politisches Manifest über die Armut in der Welt« (PM)[4] liegt die These zugrunde, daß das Versagen wissenschaftlicher Forschung als die tieferliegende Ursache dieses Desillusionierungsprozesses anzusehen ist. »So wie die Wissenschaft heute betrieben wird, ist sie allgemein darauf eingestellt, die Bedingungen in den unterentwickelten Ländern zu verbergen, die geradezu nach Reformen schreien, zu verschleiern ... So fehlt es an einer Herausforderung zu Reformen, zu der eine ehrliche und gründliche Forschung führen sollte« (PM, 249). Die -Nadikriegsmethode. der ökonomischen Forschung hat die entscheidenden Faktoren einer umfassenden Entwicklung ausgeklammert - die sogenannten -außerökonomisdien- Faktoren - und ist damit einem billigen technokratischen Optimismus zum Opfer gefallen. Damit ist sie nach Myrdal nicht nur einem alten Vorurteil der Nationalökonomie gefolgt, »daß sich egalitäre Reformen nicht mit der ökonomischen Entwicklung vertragene (ebd.)[5], sondern auch einem weitverbreiteten Konformismus in den politischen Fragen. Im Blick auf die Erforschung der Probleme der unterentwickelten Länder konstatiert Myrdal deshalb eine politisch-akademische Konformität, die jede öffentliche Diskussion erstickt hat. Die von]. *K. Galbraith* vertretene These eines militärisch-industriellen Komplexes in der modernen Industriegesellschafl:[6] verschärft er für den Bereich der -Entwicklungslanderforsdiung- zu der These vom »staatlich-akademischen Komplexe (PM, 131).

Das vorliegende dreibändige englischsprachige »Asian Drama« ist das Ergebnis einer zehnjährigen (1957-1967) Forschungsarbeit, die unter der Leitung Myrdals von einem multidisziplinären Forschungsteam erstellt wurde. Es befaßt sich in sieben Teilen mit Ziel und Wirklichkeit der entwicklungspolitischen Situation Südasiens (vor allem mit den Ländern Pakistan, Indien, Ceylon, Burma, Malaya, Thailand, Indonesien und den Philippinen, gelegentlich mit Südvietnam, Kambodscha und Laos) und bietet in 16 thematischen Anhängen die zusammengefaßten theoretischen Erwägungen zu den Kardinalproblemen dieser Länder. Diese regionale Analyse erhält im »Politischen Manifest« ihre politische Zuspitzung. Es bietet eine für die breitere öffentlichkeit gedachte leicht lesbare

3. *Gunnar Myrdal:* Asian Drama. An Inquiry Into the Poverty of Nations, Vols. I, 11 and 111, New York: Penguin Books 1968 (2248 pp.).
4. *Gunnar Myrdal:* Politisches Manifest über die Armut in der Welt, Frankfurt a. M. 1970 (497 S.).
5. Dem historischen Aufweis dieser These diente Myrdals Erstlingswerk aus dem Jahre 1930: Das politische Element in der Nationalökonomischen Doktrinbildung (2. deutsche Aufl., Hannover 1963).
6.]. *K. Galbraith:* Die moderne Industriegesellschaft, Knaur Taschenbuch 219,1970.

Zusammenfassung des »Asian Drarna« unter politischem Gesichtspunkt. Dabei ist diese Kurzausgabe in erster Linie adressiert an die öffentlichkeit der Vereinigten Staaten, jenes Land, in dem die seit dem Zweiten Weltkrieg einsetzende »intellektuelle und moralische Katharsis im Hinblick auf die Armut« (PM, XIV) durch die Ideologie des Kalten Krieges und vor allem das Engagement im Vietnamkrieg ihre entscheidende Antriebskraft verloren hat. Das »Politische Manifest« enthält als Ergänzung zum »Asian Drama« einen Anhang über »Das Lateinamerikanische Pulverfaß« (435-470), in dem die Empfehlungen des Rockefeller-Berichtes aus dem Jahre 1969 für die Lateinamerikapolitik der USA einer radikalen Kritik unterzogen werden. Myrdal will jedoch nicht nur die intellektuelle öffentlichkeit der Industrienationen für die Armut in der Welt mobilisieren; vielmehr geht es ihm darum, weltweite Kritik an den Voreingenommenheiten und Vorurteilen der Nationalökonomie zu ermöglichen. Denn die »Sozialwissenschaftier sind das wesentliche Bindeglied zwischen rationalen und tatsächlichen politischen Entscheidungen« (PM, 423).

Die folgende Analyse zielt, diesem Anliegen Myrdals folgend, primär auf die Herausarbeitung der methodologischen und theoretischen Grundfragen, die in Myrdals Werk diskutiert werden. In jenem Stadium der ökumenischen Diskussion, in dem erste Versuche zur Formulierung einer sTheologie der Enrwicklung- angestrebt werden", ist es unabdingbar, die von Myrdal vorgelegte Kritik an den Entwicklungstheorien der Nachkriegszeit zur Kenntnis zu nehmen und sie auf ihre Relevanz für theologische Theoriebildung und kirchlichen Praxisvollzug zu befragen.

1. MODERNISIERUNG ALS UMFASSENDER HORIZONT VON ENTWICKLUNG

1.1 *Methodologische Überlegungen.* Myrdal geht aus von der wissenssoziologischen These, daß alle Forschung von ihrem politischen und gesellschaftlichen Umfeld nicht isoliert werden kann. übersieht der Wissenschaftler dieses Faktum in selbstgewählter Naivität. dann gibt er seiner Arbeit - bewußt oder unbewußt - eine opportunistische Richtung. »Alles Wissen, wie alle Unwissenheit, enthält die Tendenz, vom Wege der Wahrheit in eine opportunistische Richtung abzugleiten« (PM, 3). Gegenüber der Naivität eines positivistischen Empirismus und eines versteckten Dogmatismus ruft wissenschaftliche Redlichkeit zur Bewußtwerdung der eigenen Vorurteile und damit zur Aufdeckung der die Suche nach der Wahrheit beeinflussenden Interessen. Diese grundlegende These exemplifiziert Myrdal an der Geschichte der Erforschung der Ursachen der Unterentwicklung in den Ländern Südasiens.

So waren die verschiedenen Kolonialtheorien in erster Linie darauf gerichtet, »die Kolonialmächte und die reichen Nationen allgemein von der moralischen und der politischen Verantwortung für die Armut dieser Völker und das Fehlen einer Entwicklung zu entlasten- (PM, 4). Die Doktrin der rassischen Minderwertigkeit wurde gestützt durch die Arbeiten westlicher Kulturanthropologen, die den statischen Charakter der außereuropäischen Lebens- und Produktionsweise dem europäischen Dynamismus gegenüber-

7. In Seardi of a Theology of Developrnent, Papers frorn a Consultarion on Theology and Development held by SODEPAX, Cartigny 1969. Genf 1970.

stellten. Das Schweigen der Wirtschaftswissenschaftler zu den Problemen der Armut spiegelt nach Myrdal die politische Situation in der Welt wieder. »Die Kolonialmächte waren nicht daran interessiert, einer breitangelegten Untersuchung politische Bedeutung und öffentliches Interesse zukommen zu lassen« (PM, 5)8. - Diese Forschungssituation hat sich seit dem Zweiten Weltkrieg radikal geändert. Der Prozeß der Dekolonisation, das Verlangen der unterentwickelten Länder nach Entwicklung, vor allem aber der Kalte Krieg haben die Literatur über die Länder der -Dritten Welt< ins Uferlose auswuchern lassen. Doch auch hier ist nach Myrdal festzustellen, daß die Fronten der Ost-West-Konfrontation der Forschung eine politische Richtung gegeben haben. »Eine Hauptquelle der Vorurteile in der wirtschaftswissenschaftlichen Forschung, wie sie in den reichen Ländern über die Probleme der unterentwickelten Länder betrieben wird, sind demnach die politischen Interessen der reichen Länder an den Ereignissen in den unterentwickelten Ländern bzw. daran, was sich dort ereignen *sollte,* so wie diese Interessen offiziell oder inoffiziell verstanden werden« (PM, 7).

1.2 Die >Nachkriegsmethode<. Die politisch initiierte -Nachkriegsmethode- zur Erforschung der stagnierenden Unterentwicklung in den Ländern der -Dritten Welt< enthält für Myrdal als Hauptfehlerquelle die unreflektierte übernahme der Entwicklungsmodelle der Industrienationen. Sachlich bedeutete dies eine mechanische Behandlung von Problemen der Unterentwicklung unter Verwendung rein ökonomischer Termini und die Vernachlässigung der sog. -außerökonomischen- Faktoren, der Verhaltensweisen der Bevölkerung (sattitudes.) und der institutionellen Einrichtungen (sinstitutionse). Myrdals Gesamtwerk dient dem empirischen Aufweis der Inadäquarheit dieses Vorgehens für die unterentwickelten Nationen. »Diese Methode übersieht die meisten Bedingungen, die nicht nur charakteristisch sind für die unterentwickelten Länder, sondern auch weitgehend verantwortlich für ihre Unterentwicklung und für die speziellen Schwierigkeiten, denen sie in ihrer Entwicklung gegenüberstehen« (PM, 11). Diese unverantwortliche Vereinfachung stärkte einerseits die Politiker auf beiden Seiten des Kalten Krieges in ihrem technokratischen Optimismus. Aber auch die Wissenschaftler und Politiker der unterentwickelten Länder selbst sahen in den von den Wissenschaftlern der Industrienationen vorgelegten Modellen ihre eigenen Interessen bestätigt. Einmal deshalb, weil sie ihnen, als den Angehörigen der privilegierten Klassen, eine radikale Veränderung ihrer Verhaltensweisen und institutionellen Privilegien ersparte, zum andern, weil die demütigende Grundhaltung der Kolonialtheorie für sie durch diesen Optimismus korrigiert wurde. »Die Aneignung der Nachkriegsmethode war Ausdruck eines tiefempfundenen Protestes gegen die Kolonialtheorie« (PM, 17).

Wenn Myrdal von der unreflektierten übernahme westlicher Entwicklungstheorien spricht, dann kritisiert er damit sowohl die am kapitalistischen als auch die am sozialistischen System orientierten Modelle. Ja, er postuliert, daß die kapitalistisch orientierten

8. Eines der gravierendsten Beispiele dieses mangelnden Interesses ist das Fehlen von Untersuchungen über die katastrophalen Auswirkungen der Weltwirtschaftskrise auf die Entwicklung der sDritten Welt<. Vgl. dazu *R. v. Albertini:* Dekolonisation, Köln und Opladen 1966, S. 27 f.

Nationalökonomen - meist unbewußt - stillschweigend von der Marxschen Annahme ausgingen, »daß nämlich die Wirkungen der Industrialisierung und der Investitionen im allgemeinen schnell auf andere Wirtschaftssektoren übergreifen, einschließlich der Verhaltensweisen und Institutionen« (PM, 16). Genau dieser dogmatische Glaube an einen automatischen übergriff der durch den Industrialisierungsprozeß initiierten Veränderungen vom ökonomischen in den außerökonomischen Bereich ist die Front der Myrdalschen Kritik. »In Wirklichkeit sind die sÜbergreifeffekte- der Industrialisierung eine Funktion des Lebensstandards> insbesondere des Zugangs zu Ausbildungseinrichtungen und ihrer Nutzung, ferner der jeweiligen Verhaltensweisen und Institutionen; aus diesen Gründen wirken sie in den unterentwickelten Ländern im allgemeinen nur langsam und unvollständig« (PM, 16). Dieser teleologisch-evolutionistischen Theorienbildung der Marxsehen Schule, aber auch der westlichen Theoretiker? liegt der Fehler zugrunde, daß eine fundamentale Ähnlichkeit besteht in der Entwicklung verschiedener Länder, ein einliniger Verlauf der Entwicklung in Richtung auf höhere Stadien des wirtschaftlichen Wachstums'P. Damit wird aber die Verwirklichung des Stadiums wirtschaftlicher Reife als ein unausweichlicher Prozeß verstanden, dem sich alle politischen bzw. planerischen Initiativen des Staates nolens volens unterordnen müssen. Zwar gesteht Myrdal der teleologisch-evolutionistisch orientierten Theorie eine starke Mobilisierungskraft und planerisches Handeln zu, in diesem Sinne unterscheiden sie sich von einer vordergründig verstandenen Laissez-faire-Politik, Aber Planung erfolgt hier immer entlang den vorgezeichneten Spuren der Geschichte, vermag den historischen Prozeß zwar zu beschleunigen, aber niemals gegen ihn zu planen. »Nach dem einen Standpunkt formt uns die historische Bestimmung, nach dem anderen Standpunkt formen wir unsere Bestimmung. Nach dem teleologischen Standpunkt wird sich ereignen, was sich ereignen muß; nach dem Standpunkt der Planer ist es offen, was sich ereignen wird und hängt davon ab, was wir als Handlungsziele wahlent".« Gegenüber den rein ökonometrischen Modellen der Nationalökonomen, die ihre Analyse allein auf die vermeintlich objektiven, weil quantifizierbaren Daten des ökonomischen Bereichs beschränken, bekommt die teleologische Methode zwar die Bedeutung institutioneller Interessen und politischer Motivationen in den Blick. Aber diese werden eingeordnet in den unausweichlichen Prozeß der geschichtlichen Entwicklung' und können deshalb für die Theoriebildung vernachlässigt werden (AD, 1855).

1.3 Die institutionelle Methode Myrdals. Die vorgetragene Kritik an der -Nachkriegsmethode- impliziert bereits die entscheidenden Elemente der von Myrdal gewählten institutionellen Methode. Er versteht darunter die wissenschaftliche Erforschung aller Bedingungen eines sozialen Systems, die ursächlich miteinander verbunden sind. Die Erfah-

9. Als einflußreichstes Beispiel sieht Myrdal *W. W. Rostoius* »Stadien wirtsdiafllichen Wachstums« an (Kleine Vandenhoek-Reihe, 251 5., Göttingen, 2. Aufl. 1967).
10. Vgl. zum folgenden besonders Anhang 2 des »Asian Drama«, S. 1843-1940 (.Tbe Mechanism of Underdevelopment and Development and a Sketch of an Elementary Theory of Planning for Development«).
11. AD, 1852 Anmerkung 2 (s In the one view historical destiny shapes us, in the orher we shape our destiny. In the te1eological view, what will happen will happen; in the view of the planners what will happen is open and depends on what we choose to do.e Eigene Übersetzung).

rung der Interdependenz der ökonomischen Faktoren[12] und der -außerökonomischen. Faktoren[13] eines Systems wird damit zum Ausgangspunkt der Theoriebildung gemacht. Denn »in Wirklichkeit gibt es keine sökonomischen- Probleme; es gibt ganz einfach Probleme> und diese sind komplex. Gerade die Klärung dessen, was unter sökonomischen. Problemen oder sökonomischen- Faktoren zu verstehen sei, muß auch eine Analyse aller -außerökonomischen- Determinanten enthalten. Vom wissenschaftlichen Standpunkt aus gesehen darf man allenfalls zwischen relevanten und weniger relevanten Faktoren eine Trennungslinie ziehen ...« {PM, 13)[14]. Dem politischen Handeln als weiterem Faktor kommt dabei die Schlüsselfunktion zu, durch induzierte Veränderungen, bezogen auf alle diese Bedingungen, zu einer Steigerung der Entwicklung zu gelangen. Das Instrument solchen Handelns ist die Planung. Dabei wird der Prozeß der Planung als ein umfassender Lernprozeß verstanden. »Planung kann nicht auf ein Optimum zielen, sondern auf Verbesserungen. Sie wird geleitet von einer Vision, aber diese Vision ist offen und flexibel, nicht geschlossen und starr[15].« Das Subjekt dieses Planungsprozesses ist der Staat, für dessen Stärkung die unterentwickelten Länder auf breiter Front zu kämpfen haben.

Der Entwicklungsbegriff dieser institutionellen Methode kann deshalb definiert werden als »die Aufwärtsbewegung eines ganzen Systems von interdependenten Beziehungen, von denen das >Wirtschaftswachstum<, angenommen, es kann genau bestimmt und gemessen werden, nur eine von verschiedenen Kategorien miteinander verbundener Bedingungen ist. Eine mangelnde Verbesserung der anderen Bedingungen, die gewöhnlich -soziale Bedingungen- genannt werden, oder sogar ihre tatsächliche Verschlechterung wird eine Desintegration dieser neu gegründeten nationalen Gemeinschaften in die Wege leiten« (PM, 396).

1.4 Myrdals Wertprämissen. Myrdal erhebt gegenüber den Theoretikern der Kolonialzeit und der Nachkriegsperiode den Vorwurf, daß sie mit einer vermeintlich objektiven Werttheorie arbeiten. Demgegenüber postuliert er die Notwendigkeit der Explikation solcher Wertprämissen, um zur Erkenntnis von Tatsachen und Tatsachenverbindungen, zu praktischen und zu politischen Folgerungen zu gelangen. Denn nur so kann verhindert werden, daß die Methoden durch die Tradition der Wissenschaft, durch die Einflüsse der Gesellschaft und die Lebenserfahrungen des Forschers zu Vorurteilen werden. Wertprämissen

12. Diese sind für Myrdal: outpur and incomes / conditions of production / levels of living.
13. Diese sind für ihn: attitudes and institutions. Unter Verhaltensweisen versteht Myrdal die Totalität von überzeugungen und Wertungen, die menschliches Verhalten bestimmen. Er subsumiert unter diese: Arbeitsdisziplin, Pünktlichkeit, Ordnung, Wachsamkeit, Anpassungsfähigkeit, Ehrgeiz, Bereitschaft zum Wandel und zum Experiment, Absage an Autoritätshörigkeit, Kooperationsfähigkeit. Alle diese Verhaltensweisen sind unter den südasiatischen Massen weithin defizient. Die Wurzel aller institutionellen Mängel sieht er in der niedrigen Partizipationsmöglichkeit der Massen und in der inegalitären Schichtung. Institutionelle Mängel und mangelhaftes Verhalten bedingen sich gegenseitig. Beide bedingen die ökonomischen Faktoren auf ihrem gegenwärtigen niedrigen Stand, was wiederum zur Perpetuierung der gegenwärtigen Verhaltensweisen und Institutionen führt.
14. Diese grundlegende These hat Myrdal schon 1959 als elementare Voraussetzung einer Entwicklungstheorie entfaltet (vgI. dazu *Gunnar Myrdal:* Okonomische Theorie und unterentwickelte Regionen, Stutegart 1959, S. 151).
15. AD, 1884 (.Planning cannot aim at an optimum, but ae improvements, It is guided by vision, but the vision is open-ended and flexible, not closed and rigid.« Eigene Übersetzung),

haben deshalb für ihn instrumentalen Charakter, bestimmen den Standpunkt, von dem aus die Realität untersucht wird, besitzen jedoch keinen objektiven Charakter wie zum Beispiel innerhalb der teleologisch-evolutionistischen Theoriebildung *Rostmus.*

Als solche instrumentalen Prämissen formuliert er die Ideale der Modernisierung: Rationalität, Entwicklung und Enrwicklungsplanung, Anstieg der Produktivität, Anstieg des Lebensstandards, soziale und wirtschaftliche Gleichstellung, verfeinerte Institutionen und Verhaltensweisen, nationale Konsolidierung, Demokratie von Grund auf und soziale Disziplin (PM, 26 / AD, 57-69). Diese Ideale entstanden im Zuge der westlichen Entwicklung, sind über den Weg der kolonialen Herrschaft zu den offiziellen Programmen der Liberationsbewegungen erhoben worden. Sie stehen als dynamische Ideale faktisch im radikalen Widerspruch zu den von der breiten Masse vertretenen statischen Wertvorstellungen und deren Inkarnation in individuellen Verhaltensweisen und institutionellen Einrichtungen. Myrdals These gegenüber den Nachkriegstheoretikern besteht nun gerade darin, diesen Konflikt als konstitutiv für die Planung bewußt zu machen, die entstehenden Sperren und Hindernisse als Kosten für die in der Planung aufgestellten Kalkulationen in Rechnung zu stellen. Ja, gerade dieser Konflikt macht es notwendig, der Änderung der von den traditionellen Wertvorstellungen geleiteten Verhaltensweisen und institutionellen Einrichtungen im planerischen Handeln des Staates Priorität einzuräumen.

Dem Einwand, daß mit der Formulierung der Modernisierungsideale den unterentwickelten Ländern fremde Wertvorstellungen -imperialistisch- aufgezwungen werden, entzieht sich Myrdal einmal mit dem Hinweis auf den offiziellen Charakter, den das Credo der Modernisierung für die Eliten Asiens gewonnen hat. Sie sind zu einem quasireligiösen Element des südasiatischen Nationalismus geworden. Zum andern stellt er fest: »Sobald Entwicklung als erstrebenswertes Ziel gilt, müssen die Modernisierungsideale akzeptiert werden. Sie gewinnen an Bedeutung, wenn erkannt worden ist, daß die gegenwärtige und voraussehbare Bevölkerungsentwicklung dazu zwingen, den Weg zu den Modernisierungsidealen sehr schnell zu gehen, wenn eine wirtschafl:liche Stagnation oder sogar ein Rückfall vermieden werden soll« (PM, 28).

1.5 Die Rolle der Religionen. Welche Funktion erhält bei Myrdal die Welt der Religionen innerhalb des Konfliktes zwischen Modernisierungsidealen und traditionellen Wertvorstellungen? Myrdal unterscheidet zwischen Religion auf ihrem -höheren Niveau-, wie sie in der geistlichen Literatur und in gelehrten religiösen Untersuchungen zu finden ist und den religiösen Formen als »ein ritualisierter und vielschichtiger Komplex stark emotional bedingter Überzeugungen und Wertungen, die den vererbten institutionellen Einrichtungen, den Lebenssitten und den Verhaltensweisen die Autorität der Heiligkeit, des Tabus und der Unveränderlichkeit verleihen« (PM, 58), wie sie auf der Ebene des Volkes existieren. Zwar nimmt Myrdal zur Kenntnis, daß es islamischen, buddhistischen und hinduistischen Denkern gelungen ist, ihre klassischen Lehren im Lichte der Modernisierungsideale – vor allem in Richtung auf egalitäre Reformen - zu interpretieren; aber er ist skeprisdi, in den südasiatischen Religionen Verbündete bei deren Durchsetzung zu erblicken. Die empirische Analyse zeigt vielmehr den ambivalenten Charakter der Reli-

gion. »Unterstützung bei religiösen Lehren ist sowohl von jenen gesucht worden, die für egalitäre Reformen kämpfen, als auch von jenen, die die Armen zur Zufriedenheit ermahnenl".« De facto konstatiert Myrdal das Fehlen jedes Beispiels für einen von der Religion induzierten Wandel, vielmehr wirkt sie als eine ungeheure Kraft der sozialen Trägheit. »Wenn der Ausspruch von Marx, Religion sei Opium für das Volk, gerechtfertigt ist, dann für die große Masse der armen Bevölkerung in unterentwickelten Ländern« (PM,58).

Myrdal weiß in seinem dreibändigen Werk nichts zu berichten über den Einfluß des Christentums auf die südasiatischen Wandlungsprozesse. Seine Ausführungen über die christlichen Missionsschulen haben lediglich historisches Interesse; für die Verbreitung der Modernisierungsideale haben sie keinen systematischen Wert gehabt[17]. Aber er läßt auch keinen Zweifel daran, daß für die Ausbreitung der Modernisierungsideale innerhalb der Industrienationen - vor allem des Gedankens der Egalität - nicht die Christenheit als initiierender Faktor anzusehen ist. Deren Ursprung liegt vielmehr in dem seit der Aufklärung sich ausbreitenden Säkularisierungsprozeß (AD, 753).

2. KEIN ALIBI, SONDERN EINE HERAUSFORDERUNG

2.1 Moralischer Imperativ und Rationalität der Forschung. Myrdals institutionelle Methode legt den Nachdruck auf die Notwendigkeit radikaler Reformen innerhalb der unterentwickelten Länder selbst. Vor allem in den Kapiteln über die Landwirtschaft (PM, 77-137), das Erziehungswesen (PM, 163-201) und den -schwadien Staat- (PM, 202-245) wird den politischen Führern der südasiatischen Länder der Spiegel ihrer eigenen Programme vorgehalten und ihr politisches und gesellschaftliches Handeln schärfster Kritik unterzogen. Von ihnen verlangt er die radikalen Reformen, die Preisgabe ihrer sozialen und wirtschaftlichen Privilegien. Doch wie sollen privilegierte Eliten dazu gezwungen werden, die inegalitären Strukturen auf größere Gleichheit hin zu reformieren, wenn Myrdal zugleich konstatieren muß, daß revolutionäre Erhebungen der Massen - abgesehen von der Erhebung in Vietnam – im Sinne eines organisierten Aufstands für die jüngste Geschichte Südasiens nicht zu belegen und auch für die nähere Zukunft nicht zu prognostizieren sind? »Tatsächlidi haben wirklich verarmte Völker selten revolutioniert« (PM, 399)[18]. Für Myrdal bleibt in diesem Dilemma nur der moralische Imperativ, von dessen bezwingender Stärke er überzeugt ist, wenn er nicht in die Fänge opportunistischer Doppelzüngigkeit gerät und dann in Mißerfolgen und Enttäuschungen begraben wird.

---

16. AD, 81 (.Support from religious doctrines has been sought by rhose fighting for egalitarian reforms as weil as by those who admonish the poor to be contenred.• Eigene Übersetzung).
17. Dieses Urteil entspricht der These von *K. M. Panikkar,* daß die christliche Mission sowohl für die Entwicklung Indiens als auch Chinas ohne positive Bedeutung gewesen ist (Asien und die Herrschaft des Westens, Zürich 1955, S. 380,401,406).
18. Myrdal stellt -realisrisdi- fest: »Gibr es eine Grenze für das Elend, das Menschen, ohne zu revoltieren, ertragen können? Die äußerst elenden Lebensbedingungen, die von vielen Menschen auf dem Land und in den städtischen Slums heute geduldig ertragen werden, sollten eher vermuten lassen, daß es keine solche Grenze gibt« (PM, 417 I.),

Myrdals »Asian Drama« will als ehrliche und gründliche wissenschaftliche Forschung die Rationalität dieses moralischen Imperativs unter Beweis stellen.

2.2 Die Aufgabe der Industrienationen. Die Konzentration der Myrdalschen Analyse auf den Bereich Südasiens hat ihm den Vorwurf eingetragen, er betrachte die Systeme Südasiens als geschlossen gegenüber dem Weltsystem und dessen bestimmenden Faktoren. Indem er die endogenen Faktoren der Unterentwicklung herausarbeitete, habe er die exogenen Ursachen derselben aus dem Blick verloren!". Dieser Eindruck mag in dieser Schärfe zutreffen für das »Asian Drama«, er trifft jedoch nicht das »Politische Manifest«. **In** dessen dritten Teil entfaltet Myrdal die Verantwortung der Industrienationen in einer radikalen Kritik ihrer Beziehungen zu den unterentwickelten Ländern. Auch hier geht es - dem Duktus des gesamten Werkes folgend - grundlegend um Forderungen an die Wissenschaften der Industrienationen. Myrdal fordert:

2.2.1 Eine Neuorientierung der wissenschaftlichen Arbeit, um damit jenen progressiven Kräften in den unterentwickelten Ländern, die Forderungen nach radikalen Reformen erheben, Autorität zu geben (PM, 246-251).

2.2.2 Ausübung von Druck seitens der Wissenschaftler und der durch sie mobilisierten öffentlichkeit auf die Politiker der Industrienationen, mit dem Ziel der Preisgabe diplomatischer Rücksichten gegenüber jenen Machthabern der unterentwickelten Gebiete, die radikale Reformen verhindern. Das bedeutet für den Wissenschaftler: Preisgabe seiner neutralen Einstellung gegenüber den internen Problemen der unterentwickelten Länder (PM, 251 f.).

2.2.3 Preisgabe jener Theorie des internationalen Handels, die an der Interessenharmonie und dem Freihandel orientiert ist und die - gemäß der biblischen Weisheit: »Denn wer da hat, dem wird gegeben, und er wird die Fülle haben; wer aber nicht hat, dem wird auch, was er hat, genommen werden« (Mt 25,29) - dahin tendiert, die bestehenden Ungleichheiten zu vertiefen. Myrdal fordert von der öffentlichkeit der Industrienationen die Annahme der Idee einer Wohlfahrtswelt, die auf lange Sicht ohne die Preisgabe der eigenen Privilegien nicht erreicht werden kann. An die Stelle der fehlenden Interessenharmonie setzt er die Forderung nach Schritten in Richtung auf eine »hergestellte Harmonie« durch weltweite Planung, auch wenn diese Vision durch den Mißerfolg der UNCTAD - das Instrument einer solchen »hergestellten Harmonie« - wieder außerhalb der realen Möglichkeit gerückt worden ist (PM, 268-299)[20].

2.2.4 Untersuchungen der Arbeitsweisen und Methoden der internationalen Organisationen, vor allem ihres Gebrauchs des statistischen Materials, durch unabhängige und kritische Wissenschaftler. Denn selbst diese Organisationen stehen nicht außerhalb des Macht-

---

19. So *lb [ergensen* in seiner Rezension des »Asian Drama- in der Skandinavischen Zeitschrift Acta Sociologica, Vol. 12,1969, S. 159-161.
20. Myrdal stellt fest: »Alles, was sich seither (seit UNCTAD II) ereignet hat, läßt fürchten, daß die Mehrheit der entwickelten Länder, mit den Vereinigten Staaten an der Spitze, jetzt im Begriff ist, UNCTAD auf Eis zu legen. Und die OECD - die auf der internationalen Ebene als -Klub der reichen Herren- fungiert - wird das Instrument zur Durchführung dieser Sabotage. (PM, 299).

bereiches der Industrienationen. Nur dadurch kann nach Myrdal der opportunistischen Manipulation der Entwicklungshilfestatistiken gewehrt werden (PM, 300-312).

2.2.5 Preisgabe der »ideologisch begründete{n) Glaubensverpflichtung ..., daß der Entwicklung unterentwickelter Länder durch privates Unternehmertum am besten gedient sei« (PM, 314). Um dem Verlust der Unabhängigkeit der unterentwickelten Länder an oligarchische Machtmonopole entgegenzutreten, empfiehlt Myrdal die von Rosenstein-Rodan erarbeiteten Managementverträge, die ausländischen Unternehmungen nur für eine begrenzte Zeit die Führung von Projekten erlauben und diese nach deren Aufbau gegen ein Managemententgelt an die Regierungen der unterentwickelten Länder zurückgeben (PM, 319 f.).

2.2.6 Die Erarbeitung einer neuen Theorie der Unterstützung für die unterentwickelten Länder. Diese Neuorientierung im Bereich der Motivation zur Hilfe ist deshalb erforderlich, weil die Geschichte der amerikanischen Entwicklungshilfe gezeigt hat, daß eine mit dem Selbstinteresse der eigenen Nation motivierte Hilfe - auch in der aufgeklärten Form der Erhöhung von Stabilität und Sicherheit in der Welt - politisch opportunistisch mißbraucht werden kann (PM, 342 f.). Myrdalläßt als einzige Rationale der Entwicklungshilfe die Solidarität mit dem Menschen in der Not gelten (PM, 351). Er fordert deshalb die Erhebung einer internationalen Entwicklungssteuer - nicht im Sinne eines altruistischen Moralismus, sondern »als eine sozialwissenschaftlich begründete Feststellung über Fakten und Faktenverbindungen, wie sie durch das Studium der politischen ökonomie der heutigen Welt aufgezeigt wird- (PM, 357).

3. ENTWICKLUNG DER UNTERENTWICKELTEN LÄNDER ALS DAS BEWÄHRUNGSFELD WISSENSCHAFTLICHER VERNUNFT

3.1 Die Internationale der Wissenschaftler. »Dem Wissenschaftler fällt die säkulare Rolle des unbestechlichen Anwalts der Interessen der armen Länder zu. Er ist heute noch nicht immer bereit, diese Rolle zu übernehmen. Aber wenn es zu seinem Selbstverständnis gehört, allein der Wahrheit dienen zu wollen, so muß er diese Arbeit als den politischen und gesellschaftlichen Teil, der Wahrheit zu dienen, auf sich nehmen., Mit dieser Formulierung von *[, Heinricbsi»* ist das Selbstverständnis Myrdals exakt zu umschreiben. Sein kritischer Protest hat seine Wurzeln in dem aufgeklärten Glauben an die selbstreinigende Kraft wissenschaftlicher Forschung, deren rationale Argumentation Doppelzüngigkeit und Opportunismus entlarvt und Potentiale zum radikal-reformerischen Handeln mobilisiert. Er versteht sich als Prophet der »weltweiten akademischen Gemeinschaft« (PM, 424), der er den Spiegel ihrer eigenen Verpflichtungen und ihres Versagens vorhält. Die Analogie zum -Kornmunistischen Manifest< von *Karl Marx* ist nicht nur verbaler Art. **In** einer Welt, in der die Internationale des Kapitals die notwendige Vision einer Wohlfahrtswelt sabotiert und die Internationale des Proletariats-t an der Lethargie der Massen

21. *[ürgen Heinrichs:* Hunger und Zukunft, Kleine Vandenhoek-Reihe *302/303,* 1969, S. 44.

22. Das Gesamturteil Myrdals über den Marxismus im »Asian Drama« wäre dahingehend zu überprüfen, ob das Marxsche Verständnis des Entwicklungsgedankens mit dem Automatismusgedanken sachgemäß um-

scheitert, setzt Myrdal auf die Internationale der Wissenschaftler, ruft sie zur Solidarität mit den Armen in der Welt. In ihr sieht er das Subjekt revolutionären Handeln, das Politiker zu überzeugen und die öffentlichkeit zu mobilisieren vermag.

Diese Grundüberzeugung Myrdals steht jedoch in offensichtlicher Spannung zu seiner empirischen Diagnose: der Abhängigkeit der Wissenschaftler von politischen Interessen, ihrer Auslieferung an die politische Macht. Myrdals These vom -staatlidi-akademisdien Komplex-, die dieses Faktum auf den Begriff bringt, erfordert eine Organisation von Wissenschaften, die eine radikale Veränderung der Verhaltensweisen und Institutionen - der relevanten Faktoren im Sinne Myrdals - in den Industrienationen impliziert, wenn nicht sogar voraussetzt. Hier bewegt sich der aufgeklärte und kritische Rationalist Myrdal in einem Circulus vitiosus der Ohnmacht, in dem sein rationaler Appell ungehört zu verhallen droht.

3.2 Die Modernisierungsideale als Prämissen der Entwicklung. Für Myrdal sind die universalen und zeitlosen Werte der Aufklärung verpflichtendes Vermächtnis als Instrumente für Diagnose und Therapie (AD, 13). Sie bilden die Grundlage rationaler Forschung und politischer Entscheidung. Myrdal selbst beklagt die Kluft zwischen diesen dynamischen Idealen der Eliten und den traditionellen Wertvorstellungen der Massen. Die Frage von *D. Kantowsky* an Myrdals Arbeit, ob man in den unterentwickelten Ländern Südasiens noch von einer Interessensolidarität zwischen den Eliten und den Massen sprechen kann, erhält ihre äußerste Zuspitzung in der Frage nach der Tragfähigkeit des diesen Idealen zugrunde liegenden Ethos-', Für asiatische Sozialwissensdiafller ist diese Prämisse im Blick auf ihre eigene kulturelle Vergangenheit und auf Grund des kolonialen Charakters der Expansion des Westens höchst zweifelhaft. So weigert sich der indische Nationalökonom C. *T. Kurien,* bei Anerkennung der institutionellen Methode Myrdals, die universale Geltung der der westlichen Zivilisation zugrunde liegenden Rationalität anzuerkennen und verspürt in Myrdals Werk westlichen Zivilisationsimperialismus in sublimster Porm-t-

Aber auch im Blick auf die Geschichte der Entwicklung der Industrienationen und deren

schrieben ist. Mir scheint, daß zumindest Marx realistischer argumentierte und eher von der Dialektik zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Natur und Geschichte spricht als von der bei Myrdal postulierten Identität. Vgl. dazu *Alfred Schmidt:* Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt a. M. 1962, S. 116 ff. - Auch wenn Myrdal keine explizite Kritik an der Leuinsehen Imperialismustheorie vorlegt, so scheint mir seine implizite Ablehnung gewichtige Gründe für sich zu haben. Leuins Theorie vermag zwar zutreffend den Ausbeutungscharakter der Beziehungen zwischen Industrienationen und den unterentwidtelten Ländern zu beschreiben, aber elementare Voraussetzungen der klassischen Theorie Leuins sind gegenwärtig objektiv nicht gegeben: Die These von der Abhängigkeit des Kapitalismus von der Expansion in die rückständigen Gebiete als Funktion der Krisenbeseitigung im eigenen System; die These von der Rivalität der imperialistischen Länder, die notwendig zu deren Zusammenbruch führt: die These von der Einheitsfront der rückständigen Gebiete. Vgl. dazu *H. D. Boris:* Zur politischen ökonomie der Beziehungen zwischen Entwicklungsländern und westlichen Industriegesellsdiaflen, in: *Ekkehart Krippendorff* (Hg.): Friedensforschung, Köln und Berlin 1968, S. 320-351.

23. *D. Kantowsky* in seiner Rezension des »Asian Drama«, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 1970, S. 797-799.

24. C. *T. Kurien:* The Concept and Content of Developmenr, in: Religion and Society, Vol. XVII, Bangalore 1970, S. 12 f.

gegenwärtige Wirklichkeit besitzen die Modernisierungsideale keine Immunität. So hat *M. M. Thomas* das Postulat radikaler Diskontinuität zwischen westlichem Säkularismus und östlicher Ontokratie bestritten und eine kulturelle Synthese zwischen westlichem und östlichem Weltverständnis als Basis eines neuen universalen Humanismus gefordert. Nur in einer solchen Synthese ist für ihn die Möglichkeit gegeben, einen die Massen ergreifenden Modernisierungsprozeß einzuleiten[25].

Myrdals Appell wird für die Wissenschaftler der -Dritten Welt< deshalb erst dann überzeugend, wenn er die im Modernisierungsideal zusammengefaßten Werte auf ihre Kompatibilität hin untersucht-". Dann würde deutlich, daß auch für die Industrienationen gilt, was er nur für die unterentwickelten Länder fordert: auch für diese is die rationale Zuordnung der in dem Modernisierungsideal implizierten Werte - etwa die Zuordnung von Freiheit und Gleichheit - noch eine unvollendete Aufgabe. Auch für deren institutionelle Einrichtungen ist die Grundthese des Myrdalschen Werkes noch ein unerfülltes Postulat: daß egalitäre Reformen nicht eine Beeinträchtigung ökonomischer Entwicklung darstellen, sondern vielmehr als deren Antriebskraft anzusehen sind. Diese -außerökonomischen- Faktoren bleiben entgegen dem Urteil Myrdals auch für die ökonomische Analyse der Industrienationen grundlegend (PM, 24). Nur so wird die -Unterentwicklung- der Industrienationen als ein grundlegendes Hindernis zur Entwicklung der Länder der -Dritten Welt< anerkannt.

4. DIE RELEVANZ DES MYRDALSCHEN ENTWICKLUNGSBEGRIFFS FÜR DIE ÖKUMENISCHE ENTWICKLUNGSDEBATTE

Myrdals Entwicklungsbegriff durchbricht die oft beklagte ökonomische Verengung. Wenn Entwicklung als »Aufwärtsbewegung eines ganzen Systems von interdependenten Beziehungen« (PM, 396) verstanden wird, dann erweitert sich das Feld der relevanten Faktoren auf die in menschlichen Verhaltensweisen und institutionellen Einrichtungen inkarnierten Wertvorstellungen. Die ökumenische Theologie wird damit nach einer Periode der Rezeption ökonomischer Details über die Voraussetzungen des Wirtschaftswachstums und die Situation des Welthandels mit der Diskussion der entwicklungspolitischen Aufgaben vor unerledigte Themen der Theologie gestellt: vor die Frage nach der Beziehung der ihr eigenen Wertprämissen zu den für die Modernisierung relevanten Faktoren.

4.1 Zur ökumenischen Sozialethik. Myrdals Angriff auf die -Nachkriegsmethode- und deren technokratischen Optimismus dürfte auch die ökumenische Sozialethik nötigen, ihre programmatischen Aussagen zur Entwicklung der unterentwickelten Länder zu überprüfen und an entscheidenden Punkten zu revidieren. Dies dürfte vor allem jene theologische

25. *M. M. Thomas:* Der Kampf um eine neue kulturelle Gesinnung, in: Appell an die Kirdien der Welt, de, Ausgabe von *H. Krüger,* Stuttgart und Berlin 1967, S. 79 f. *Thomas* sieht in dem Postulat der Diskontinuität die Ursache für den einseitig westlich orientierten Modernisierungsbegriff in *A. van Leuuwens* Bestseller: Christentum in der Weltgeschichte, Stuttgart und Berlin 1966.

26. Darauf weist zutreffend hin *R. F. Behrendt:* Soziale Strategie für Entwicklungsländer, 2. Aufl., 1968, S. 632, Anm. 13.

Grundhaltung betreffen, die Charles West im Anschluß an die Genfer Konferenz von 1966 als theologische Technokratie umschrieben hat: der Versuch, auf dem Wege einer positiven Wertung des Säkularisierungsprozesses die technische Entwicklung einlinig mit einer Lehre der Schöpfung zu legitimieren, ohne sie von der Christologie her entscheidend zu korrigieren[27].

Die ökumenische Theologie hat in ihren -Soziallehren- von Anfang an den von Myrdal attackierten Automatismusgedanken-den automatischen übergriff der vom Industrialisierungsprozeß initiierten Veränderungen auf alle Bereiche - auf Grund ihres Verständnisses von der Geschichte abgelehnt-t. Ja, die ökumenischen Texte haben durch die Betonung der sozialen Gerechtigkeit die Bedeutung egalitärer Reformen als Korrektur der durch den Industrialisierungsprozeß bewirkten restriktiven Bedingungen immer betont. Aber mir scheint, daß die Myrdalsche These weitergehende Folgerungen enthält. Wirtschaftliche und soziale Gleichheit dürfen in einem umfassenden Entwicklungsbegriff nicht nur als begleitende Maßnahmen angesehen werden, sondern sind als deren Voraussetzung zu verstehen. Der sozialethische Gehalt der zentralen biblischen Aussage von der Gerechtigkeit Gottes für alle Menschen wird damit als 'vernünftiges Gebot< proklamiert. Mir scheint, daß der indische Nationalökonom S. *L. Parmar* durch seine Beiträge in der ökumenischen Entwicklungsdebatte - unter Rückgriff auf Myrdals »Asian Drama« - die Ansätze zu dieser ökumenischen Neuorientierung geliefert hat, wie sie in den Berichten der Konferenz von Montreux vorliegen-".

4.2 Christenheit und Modernisierung. Myrdals Urteil über den Beitrag der Religionen zur Entwicklung Südasiens ist für die Theologie aller Religionen eine große Ernüchterung. Er konstatiert, daß Religionen an keiner Stelle Modernisierung initiiert haben. Dieses Urteil ist in erster Linie darin begründet, daß er die eigenen Wertprämissen sich in der Auseinandersetzung mit religiös-klerikalen Wertvorstellungen entwickeln sieht. Protest gegen dieses historische Urteil darf jedoch den Wahrheitsgehalt dieser These nicht verkennen. Auch wenn die Religionen zu Recht die Bedeutung des Gedankens der Egalität in ihren Traditionen betonen, wird von empirischer Forschung ein reales Defizit konstatiert. Dieses Ergebnis enthält die Anfrage, ob innerhalb der Religionen eine praxisferne Theorie und eine theoriearme Praxis sich gegenseitig isolieren.

Für die christliche Theologie enthält Myrdals Ergebnis eine elementare Herausforderung. Sein Einwand macht deutlich, daß es nicht ausreicht, über eine positive historische Wertung des Säkularisierungsprozesses die Christenheit als bedeutenden Faktor der Entwicklung zu empfehlen. Ohne eine kritische Überprüfung der christlichen Verhaltenswei-

---

27. Charles West: Technologen und Revolutionäre, in: Ev. TheoI. 27, 1967, S. 675–677.

28. VgI. dazu als klassischen Beleg den Bericht zum Hauptthema der Vollversammlung von Evanston 1954 -Chrisrus - die Hoffnung der WeIt<: »Weil Gott der Herr der Geschichte ist, müssen Christen jede Theorie automatischen Fortschritts oder schicksalhaften Niedergangs verwerfen« (Evanston Dokumente, hg. von *Focko Lüpsen,* Witten 1954, S. 36).

29. Ungerechte Fesseln öffnen. Bericht über ökumenische Unterstützung für Entwicklungsprojekte, hg. von *P. H. Gruber,* Genf *1970.* Dort vor allem den Bericht der Arbeitsgruppe I, S. 111-116, sowie das Referat von S. *L. Parmar:* Entwicklungsprozeß und Entwicklungsziele, S. 43-67.

sen und institutionellen Einrichtungen auf Grund der zentralen Handlungsnrotivation des Evangeliums - der befreienden und gerechtmachenden Liebe Christi - bleibt eine solche Empfehlung ambivalent. Sie führt praktisch zu jener Kluft zwischen Eliten und Massen auch innerhalb der Christenheit, die Myrdal im Prozeß der Modernisierung Südasiens als grundlegend ansieht. Nur unter Voraussetzung dieser Korrektur kann die Theologie der Christenheit zu einem kritischen Gesprächspartner im Modernisierungsprozeß werden.

Was für den Dialog der Christenheit mit den Wissenschaften gilt, triffi in analoger Weise auch für den Dialog mit den Religionen zu. Der Protest asiatischer Christen gegenüber Myrdals Wertprämissen zeigt der Christenheit den Rahmen des unter dem Modernisierungsdruck der -Dritten Welt< in Gang gesetzten Dialogs mit den großen Weltreligionen. Auch wenn »die christliche Botschaft historisch gesehen ein grundlegender, entscheidender Bestandteil der geistigen Unruhe gewesen (ist), die die Modernisierungsbewegung hervorgebracht hat«[30], drängt sie nicht zuletzt ihre Verflechtung mit dem westlichen Kolonialismus zur Ernstnahme dieses Gesprächspartners bei der Suche nach einem neuen Ethos der Modernisierung.

Myrdals Werk zur Unterentwicklung Asiens stellt damit das Thema Entwicklung in einen über die ethischen Perspektiven hinausgehenden Rahmen. Die Fragen nach Differenz und Beziehung des christlichen Glaubens zu den Wissenschaften einerseits und zu den Religionen andererseits, die unerledigten Fragen des 19. Jahrhunderts an Theologie und Kirche, sind in aller Dringlichkeit neu gestellt. Der von allen an der Entwicklungsaufgabe Beteiligten empfundene Handlungsdruck sollte nicht davon abhalten, diese Chance zur Kommunikation zu nutzen.

Vikar K.-H. Dejung *Heidelberg, Am Gutleuthofhang 17*

30. M. M. Thomas, a.a.O. S. 82.

Zum evangelischen We1tverständnis*

Von

JAN AMOS DVOŘÁČEK

Vorbemerkung des Schriftleiters: Die nachfolgende »Meditation« fällt ein wenig aus dem Rahmen der in der ZEE üblichen Studien. Sobald man sich aber klarmacht, daß der Verfasser seine »theologische Existenz« in der CSSR bewährt, wird die Lektüre zum Nachdenken zwingen. Offensichtlich spielen die fragmentarischen Gedanken D. Bonhoeffers *(in: »Widerstand und Ergebung«) eine besondere Rolle im Denken des Verjassets. In seiner Lage hat die Absage an jede Art von christlicher Weltanschauung sehr aktuelle Be-*

* Die folgende Meditation, vorgetragen am 1. Februar 1970 vor dem Presbyterium der Erlösergemeinde in Bad Godesberg, ist gedacht als kleine Dankesgabe an meine Freunde aus der Evangelischen Kirche in Deutschland, die mir im Winter *1969/70* einen dreimonatigen Studienaufenthalt in Heidelberg ermöglicht haben.

deutung: sie erst macht die Distanz zu andern Weltanschauungen glaubwürdig - zugleich eröffnet sie den Weg zur Kooperation mit allen, die sachlich-vernünftig zum Wohle des Menschen in dieser Welt handeln. Besonders wichtig ist die Absage an jede Geschichtstheologie, die Gott in oberflächlicher Weise in bestimmten Ereignissen am Werke sieht. Die These J. Hromädkas *(dessen Einfluß sich kein heutiger tschechischer Theologe entziehen konnte), daß bestimmte Vorgänge die Christenheit zur Buße rufen, wird zwar nicht ausdrücklich erwähnt, aber doch in ganz spezifischer Weise aufgenommen: sie findet ihren Ausdruck im Bekenntnis zur Solidarität Gottes mit den Unterdrückten. Die Wendung, die* Luthers *Theologia crucis bei Bonhoeffer erfahren hat, wird hier zur einzig tragfähigen Basis christlicher Rede von Gott und damit auch zum Kennzeichen einer christlichen Ethik in unserer Zeit. - Den anschließenden Beitrag von* G. Saurer *(der ohne Kenntnis dieser »Meditation« verfaßt wurde) wird man vielleicht gerade nach der Lektüre dieses Votums mit um so größerem Interesse lesen.* W. *Sch.*

Die Frage nach dem evangelischen Weltverständnis steht im unmittelbaren Abhängigkeitsverhältnis zur Frage nach rechtem Verstehen des Evangeliums, des evangelischen Christusglaubens. Im vierten Evangelium wird das Zeugnis Jesu vor den religiösen Menschen seiner Zeit mit diesen Worten wiedergegeben: Ihr seid von unten her, ich bin von oben her; ihr seid von dieser Welt, ich bin nicht von dieser Welt. So lautet seine Antwort auf die Frage: Wer bist du denn? (Der mich gesandt hat, ist mit mir.) Den Jüngern Jesu gilt aber die Verheißung: Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei macheut. Frei von der Welt und für die Welt, frei auch zum rechten Weltverständnis.

Im Anschluß an die johanneische Redeweise wählen wir ein Schema, welches unsere weiteren überlegungen begleiten soll: Eben nur als bildhaftes Hilfsschema zur Veranschaulichung der komplizierten Problematik. Es besteht aus zwei Dimensionen, welche als horizontale und vertikale Linie vorgestellt werden. Die Welt und alles Geschehen, das uns umgibt, wird durch die Horizontale bildhafl dargestellt. Was ist dann aber mit der vertikalen Dimension gemeint? Wir denken an die aufstrebende Tendenz, die es versucht, die undurchdringliche Wolkendecke des Unbekannten, des rätselhaflen Geheimnisses zu durchstoßen und zum Absoluten, zur letzten Wahrheit und Wirklichkeit vorzudringen. Demgegenüber gibt es aber die ganz andere vertikale Bewegung hin zur Horizontalen: die des Christusgeschehens, des Evangeliums. Von ihr wird bezeugt, daß sie nicht »von unten nach oben«, sondern »von oben her« kommt und uns als Gottesoffenbarung in der Geschichte trifft. Wie verhält sich nun diese eschatologische Offenbarungsbewegung zu den aufstrebenden Tendenzen »von unten her«? Wie erscheinen Welt und Weltgeschehen im Lichte des Evangeliums? Welche Bedeutung hat es für das evangelische Weltverständnis? Das ist die Grundfrage, die uns im Folgenden beschäftigen wird.

Obwohl das evangelische Christuszeugnis nicht das Thema unserer Betrachtung ist und daher nur zerstreut zum Vorschein kommt, ist es doch von primärer, ja entscheidender

1. Joh 8,23-32. Mit ähnlichen Redewendungen wird auch in Joh 3,31-34 das Christuszeugnis des Täufers wiedergegeben.

Bedeutung auch für die Bestimmung des Weltverständnisses[2]. Das Licht des Eschaton trifft die Horizontale des Weltgeschehens; es ist Offenbarung Gottes, es zielt auf den Menschen und erreicht in der christlichen Existenz sein Ziel. Denn es ist das Wunder geschehen der Kondeszendenz und Menschenfreundlichkeit Gottes: daß Christus Jesus in die Welt gekommen ist, um Sünder (d. h. Menschen) zu retten (1 Tim 1, 15). Das Kommen Christi in die Welt gilt also den Menschen, geschieht zu ihrem Heil. Der Weg zum evangelischen Weltverständnis erschließt sich daher im Prozeß des durch das Evangelium bestimmten und erhellten Menschenverständnisses. Der Mensch ist auf der Horizontalen seiner Wir- und Es-Welt von unzähligen vorfindlichen Fragen umgeben, mit welchen er sich fortschreitend auseinandersetzen muß, um die Möglichkeiten und Gegebenheiten der Welt und seiner Existenz in ihr zu erkennen und zu bewältigen. Dies unterscheidet ihn zwar sehr deutlich von anderen Lebewesen, macht aber noch nicht die eigentliche Besonderheit des Humanum aus. Sondern erst die Erkenntnis der Tatsache, daß er zugleich unentrinnbar *unter der ganz anderen Frage* (der transzendenten Seins-, Soll- und Sinnfrage) steht, die ihm auferlegt ist, ihn als Menschen permanent in Frage stellt und so zu einer existentiellen Auseinandersetzung zwingt. Diese Frage ist verborgen präsent in allem menschlichen Umgang mit der Umwelt, mit sich selbst und vor allem mit dem Mitmenschen (Ich-Du-Beziehung). Wer sie wahrnimmt und sich vor ihr nicht verschließt, sondern sich ernsthaft mit ihr auseinandersetzt, der ahnt etwas von dem Geheimnis seines Menschseins und ist - ob Christ oder Nichtchrist - nicht ferne vom Reiche Gottes',

Es ist aber für den Menschen kaum erträglich, sich gerade gegenüber dieser »vertikalen« Frage offenzuhalten. Denn das hieße, sich selbst dauernd in Frage stellen zu lassen und keine absolute Gewißheit oder Antwort zu besitzen, sondern in der Suche nach ihr immer wieder ein Verfehlen und Versagen bei sich feststellen zu müssen. Und das müßte ein wahrhaft untragbares Bewußtsein absoluter Unsicherheit, ja Verlorenheit zur Folge haben. So ist es geradezu das Normale und Selbstverständliche, daß sich der Mensch gegen diese Frage und ihre praktischen Konsequenzen irgendwie zu verschanzen oder zu verschließen sucht (Gen 3,9-13; 4,9-10). Diese Fluchr-, Abwehr- und Absetzbewegung geschieht in sehr mannigfacher Weise. Man kann gegenüber der vertikalen Frage (nach dem letztgültigen Sinn des Daseins, nach Gott) ebenso gleichgültig sich verhalten wie gegen die Frage, (in) die das Du des Nächsten uns stellt. Man kann sie ignorieren, verdrängen, als Unsinn zurückweisen und verspotten; oder an ihr einfach vorbeileben, als wäre sie gar

---

2. Das evangelische Weltverständnis soll zum evangelischen Christusverständnis gewiß nicht im Widerspruch, sondern in dialektischer Entsprechung stehen. Das Verständnis Christi besitzen wir freilich nie endgültig, in geschlossener, vollkommener Gestalt; es muß jeweils neu erfahren, ergriffen werden und bleibt trotz fortschreitender Glaubensbewegung ein vorläufiges, unvollendetes Stückwerk (1 Kor 13,9). Entsprechend ist auch das evangelische Weltverständnis gekennzeichnet durch bleibende Relativität, Fragmentarität, Unabgeschlossenheit. Wir sind (mit unserer Erkenntnis) im Laufe der Weltzeit erfahrungsgemäß nie »am Ende«, sondern dauernd unterwegs, das heißt auf dem Wege zu Christus und zugleich zu dem seiner Wahrheit angemessenen, jeweils neu erfahrenen und tiefer erfaßten Weltverständnis.

3. Vgl. das bewegende Bekenntnis »zur Frage. im Tagebuch von *E. Ionesco:* »Ich kann mir die Frage .Was ist Gesellschaft?< nicht mehr stellen, mich nicht einmal mehr fragen: ‚Welchen Zug muß man nehmen, um nach Prag zu fahren?<; denn ich komme über die Grundfrage nicht hinweg, die so stark ist, daß sie alles beiseite wirft und mich vorwärts treibt, mich zerreißt ….

nicht da. Aber auch eine solche modisch gedankenlose Oben-ohne-Einstellung liefert den negativen Erweis von der Existenz dieser Frage und enthält doch zugleich eine Antwort »von unten her«.

Diese Antwort kann sich aber auch in der Gestalt einer wohldurchdachten, mit großem überzeugungspathos einer rationalen und existentiellen Entscheidung vertretenen Weltanschauung konkretisiererr'. Indem aber die dogmatischen, transzendierenden Elemente in jeder Weltanschauung bei ihrer aufstrebenden Bewegung eine allgemein gültige Lösung der vertikalen Frage anbieten, verdecken und entkräften sie diese in hohem Maße, ganz besonders dann, wenn sie den Anspruch erheben oder jedenfalls den Eindruck erwecken, mit ihr fertig zu sein, sie für alle Menschen und Zeiten endgültig gelöst zu haben.

Noch komplizierter ist dieser Vorgang bei religiöser Auseinandersetzung mit der Frage »über uns«, Da sie oft mit großem Ernst und Interesse aufgenommen, erlitten und reflektiert wird, scheint die religiöse Antwort die richtige zu sein. Ist denn das religiöse Menschen- und Weltverständnis, eingebettet in das Ganze einer frommen Gottes- und Weltanschauung, nicht viel tiefer und wahrer als das religionslose, atheistische? Gründet es nicht wesentlich auf der von oben offenbarten göttlichen Wahrheit über GOtt, Mensch und Welt? Das positive Urteil im Sinne der Religion ist jedoch schon durch die Tatsache schwer in Frage gestellt, daß es eben nirgends die Religion an sich gibt, sondern eben verschiedene historische Religionen, die einander scharf bekämpfen und sich gegenseitig der Verfälschung göttlicher Wahrheit bezichtigen.

Was aber noch schwerwiegender und bedenklicher ist: jede religiöse Gottes- und Weltanschauung hat es wohl unmittelbar mit der letzten Frage zu tun, erhebt jedoch den Anspruch, die endgültige Antwort »von oben« zu vermitteln und zu besitzen. Durch ihre dogmatischen Anschauungen, die sie mit der göttlichen Offenbarung gleichsetzt, sperrt sie aber weitgehend den Zugang zu jener Frage »über uns«, entschärft ihre existentielle Dynamik, fördert die »Fraglosigkeit«, ja verbietet alles weitere Fragen, das sich mit ihrer dogmatischen Antwort nicht zufriedengeben will. Das kann sich (gerade bei dem Anspruch auf letzte Wahrheit) sehr gefährlich auswirken; der religiöse Mensch, sein Gottes- und Menschenbild sowie sein Weltverständnis ist durch manche weltanschauliche Deformation und Verfremdung belastet. Es stammt, wie er selbst, »von unten her«, Diese Verlorenheit, in der er sich samt seiner religio befindet, scheint unaufhebbare Tatsache und seine religiöse Ideologie eine fromme Illusion zu sein. Unter dieser verhängnisvollen Verlorenheit stehen und leiden neben Juden und Heiden auch Christen samt ihrer christlichen Religion und Weltanschauung (Röm 11, 32).

Es ist aber gerade das Evangelium Christi, welches die tiefe Verlorenheit und Gefangenschaft der Sünde in radikaler Weise offenbart, um die Menschen von ihr zu befreien. Christus setzt sie dem Angriff der Frage aus, indem er selbst zugleich Antwort ist und bringt. Durch ihn werden sie nicht frag-los (d. h. die Frage los), vielmehr ihr gegenüber

4. Das Bezeichnende für jede Weltanschauung ist, daß sie sich keineswegs auf horizontale Weltbildfragen beschränkt, sondern die Ebene der empirischen Welt von unten nach oben transzendiert. Auch wo sie Anspruch auf Wissenschafllichkeit erhebt (wie zum Beispiel der Diamat), versteht sie sich zugleich als Antwort auf die letzte Sinn- und Seinsfrage, als Schlüssel zur adäquaten Erkenntnis und Erklärung des Universums, indem sie die Höhe der letztgültigen Wahrheit und absoluten Wirklichkeit erstürmt.

wach, offen und verantwortlich gemacht. Nur wenn die Frage wirklich Gehör und Respekt findet, ohne verdeckt oder verdrängt zu werden, wird das Evangelium als befreiende hilfreiche Antwort erfahren und umgekehrt. In dieser Korrelation wird der Weg auch zum rechten Weltverständnis freigelegt.

Fragen wir nach dem evangelischen Weltverständnis, dürfen wir es nicht mit allerlei Deutungen der Weltwirklichkeit verwechseln oder vermischen, die sich in der Geschichte christlicher Frömmigkeit und Theologie angesiedelt haben. Dies gilt vorzüglich in bezug auf die prinzipielle Deutung, die über alle horizontalen Deutungsversuche, Analysen und Ermittlungen kausaler Weltzusammenhänge bewußt hinausgeht; die nämlich alles Weltgeschehen auf Gott als die erste Ursache (causa prima) zurückführt. (Das ist der Grund-Tenor und die große Versuchung der sogenannten christlichen Weltanschauung. Sie will, vom Evangelium zunächst ganz abgesehen, alles Sein und Geschehen aus dem höchsten Prinzip der göttlichen Allmacht, Allwirksamkeit und Weltregierung deuten. Wo ihr dies nicht gelingt, kann sie immer noch zum geheimnisvollen Hinweis auf die unbegreifliche Heiligkeit Gottes Zuflucht nehmen. Diese Ausflucht nützt jedoch gar nichts; alle Deutungsversuche müssen scheitern und zunichte werden an der furchtbaren Realität des Bösen und Absurden in der Weltgeschichte.) Dieser Weg ist schon in seinem Ansatz verfehlt. Wer am Evangelium vorbeigeht, muß nach Deutungen fragen. Er will trostreiche Sicherheit für jede Lebenssituation finden, verliert sich aber angesichts des Absurden im Irrgarten der Warum-Frage und endlich in trostloser Verzweiflung. Ist das großzügige Manipulieren mit dem Prinzip »Gott« nicht ein gefährlicher Mißbrauch seines heiligen Namens, der sich rächen muß? Hat es auch der Christ und Theologe in seinen aufstrebenden Anstrengungen nicht mit dem Hochmut der überheblichkeit zu tun, in dem er wie Gott sein will, wissend das Gute und das Böse (Gen 3, 5)[5]?

Der überheblichkeit jeder religiösen Deutungssucht (der Hochmut der Turmbauer von Babel) soll ein wahrhaft evangelischer Verzicht auf hochtrabende Deutung entgegengestellt werden. Dieser Verzicht ist ein Zeichen sachlicher Nüchternheit und Bescheidenheit, die bewußt ganz »unten« auf der Erde bleibt und hier auf den Logos der Christusoffenbarung hört: Denn das befreiende, stärkende, trost- und hilfreiche Wort kommt aus keiner Welt- oder Lebenssituation, sondern von oben her je in die gegebene Lage hinein und macht es möglich, daß wir sie in seinem Lichte klarer erkennen, durchschauen und meistern, das heißt: die konkrete Aufgabe sowie die gebotene Verheißung und Hilfe zu ihrer Bewältigung verstehend ergreifen.

Das erlösende Wort hat freilich eine äußerst niedrige, anfechtbare Gestalt angenommen. Es kommt in der Tat von oben: vom Kreuz auf Golgatha, wo nach allgemeinem religiösen

5. Wer so fragt, muß sich auf diesen Einwand gefaßt machen: Wir Menschen können und wollen auf transhorizontale Deutungen alles Geschehens (d, h, solche, die die horizontale Ebene dieser Welt transzendieren) nicht verzichten; wird die altehrwürdige Deutungsweise in Frage gestellt, muß sie jedenfalls durch eine andere korrigiert oder ersetzt werden. Eben diese selbstverständliche Erwartung, das natürliche Verlangen nach allgemein religiösen Deutungen halten wir aber vom Evangelium her für unstatthaft und stellen es in Frage. Wie immer man das Weltliche transzendierend zu deuten versucht, man verfällt notgedrungen irgendeinem Ismus (so etwa den theistischen Monismus durch einen religiösen Dualismus ersetzen, hieße den Teufel durch Beelzebub austreiben wollen).

Urteil der von Gott verlassene, verworfene, gescheiterte Jesus stirbt. Hier wird in höchster Not einsamen Leidens und Sterbens die alte Warum-Frage (aus Psalm 22) aufgenommen und herausgeschrien von dem, der trotz seiner einzigartigen Gottesnähe unter der Last der Gottesferne und Verlassenheit leidet. In diesem Augenblick wurde eine ganze Weltanschauung zusammen mit der Religion der »Innerlidikeit« zerschlagen, gerichtet und verworfen. Aber die tiefste Anfechtung verwandelte sich zum höchsten Trost (denn der Gekreuzigte ist auferstanden und lebt durch die Herrlichkeit des Vaters): Mitten in der gott-losen Welt, in der Anfechtung des Absurden, unter der Last der äußersten und der innersten Verlassenheit ist allem Anschein zum Trotz niemand von Gott verlassen, dem der verlassene, gekreuzigte und auferstandene Christus gegenwärtig ist. Es ist das Unerhörte geschehen: die lähmende, in die Verzweiflung stürzende hintergründige Warum-Frage, nachdem sie der sterbende Jesus herausgeschrien hatte, hat ihre tödliche Gewalt verloren. Wo immer sie auch noch auftaucht, ist sie nach Karfreitag und Ostern nur noch ein Papiertiger. Sie taucht aber im Neuen Testament nicht mehr auf, auch nicht auf dem Leidensweg der Märtyrer (man vergleiche diese Tatsache etwa mit dem quälenden Warum in dem spätapokalyptisch-jüdischen 4. Esra-Buch). So wird mitten in allem greifbar ungewissen Welt- und Lebensgeschehen die einzige, endgültige, eschatologische Gewißheit gewiß, auf die wir uns in aller Verlassenheit getrost verlassen können (wo wir sonst vergeblich an welthaften Phänomenen und Erlebnissen der Gottesnähe uns zu vergewissern trachten).

Das eschatologische Christusgeschehen, der Glaube an die Gegenwart des Gekreuzigten und auferstandenen Herrn hat ungeheure Folgen für die christliche Weltbeziehung: Das Evangelium macht frei zu neuem Weltverständnis[6]. Aus dem neutestamentlichen Christuszeugnis geht mit ziemlicher Klarheit hervor, daß Gottes Macht, Wille und Handeln in der Welt nicht welthaft (kosmokratisdi) sondern christushaft (eschatologisch) zu verstehen sei. Das heißt: Gottes Wille und Wirken ist niemals identisch mit dem zweideutigen Weltgeschehen, sondern allein mit dem Geschehen seiner (eschatologischen) Herrschaft in Christus (vgl. die zweite und dritte Bitte des Vaterunsers). Auch die neutestamentliche Kosmologie, die Art, wie von »dieser Welt« als dem alten Äon unter der Gewalt der Finsternis gesprochen wird, verwehrt es uns, all dies, was in Natur und Geschichte der Welt und der Menschen sich abspielt, einfach mit dem Handeln Gottes, wie wir es allein in Christus erfahren, in kausale Beziehung zu setzen, beides miteinander zu identifizieren, zu harmonisieren oder zu vermengen. Wer die kritische Weltbeziehung Gottes in ihrer antithetischen Schärfe einsieht und gelten läßt, wer diese Spannung nicht auflöst und nicht entschärft, wird durch das Evangelium zu neuem Weltverständnis wie zur echten Weltlichkeit befreit.

---

6. Das Evangelium führt zur Einsicht, daß das diristus gemäße, das der eschatologischen Reichsgottesbotschaft entsprechende Weltverständnis eben das nicht-religiöse, das radikal weltliche ist. Mit der Grundfrage nach dem wahrhaft diristus gemäßen Verstehen und Verkündigen des Heilshandelns Gottes korrespondiert die andere: Wie reden wir legitim weltlich von der Welt und vom Weltgeschehen - so, »daß die Gottlosigkeit der Welt dadurch nicht irgendwie verdeckt, sondern vielmehr gerade aufgedeckt wird und gerade so ein überraschendes Licht auf die Welt fällt«? *(D. Bonhoeffer:* Widerstand und Ergebung, S. 246.) Wie man politische Ordnungen (Obrigkeit) evangelisch verstehen, entmythologisieren und konsequent weltlich interpretieren kann und soll, versuchte ich in einem Aufsatz über Römer 13 zu zeigen (ZEE 1968, S. 267-297).

Er ist nicht mehr der Versuchung und dem Zwang wehrlos ausgeliefert, eine religiöse oder sonstige Weltanschauung haben zu müssen, welche das rechte Weltverständnis immer in irgendeiner Weise deformiert. Er darf davon ablassen, Gott als Arbeitshypothese, als erste Ursache in oder vor den kausalen Weltprozeß einzuspannen, ihn als Mittel zum Zweck seiner Weltdeutung zu gebrauchen, in die unlösbaren Aporien seiner Weltanschauung zu verwickeln und ihn schließlichan diesen zugrunde gehen zu lassen.

Eben die Christen dürften dazu befreit und berufen sein, ihre Aufgabe als Hüter rechter Weltlichkeit in kritisch-positiver Beziehung zur Welt und in sachgemäßem Handeln an der Welt zu erfüllen. Ihr vernünftiges und verantwortliches Denken und Handeln dürfte jedenfalls in einem tieferen Sinn weltlich sein, als es den Vertretern sowohl der religiösen wie auch der säkularistischen Weltanschauungen möglich ist", Sie wissen ja auch aus eigener Geschichte, wie sehr jede dogmatische Spekulation und Ideologie den Zugang zur konkreten Wirklichkeit und zur sachlichen Weltlichkeit verbauen oder jedenfalls erschweren kann.

Es rächt sich in doppelter Weise, wenn Gott zum »Prinzip« der Weltdeutung gemacht und in ein entsprechendes Weltbild oder eine Weltanschauung eingebaut wird: dieser gefährliche Vermengungsprozeß führt sowohl zur Verkennung oder Abschwächung der unverfügbaren jenseitigen Gotteswirklichkeit wie zur Verschleierung oder Entstellung der horizontalen Weltwirklichkeit. Wo aber jene Vermengung vermieden wird, wo sich Gottes Offenbarung in Christus tatsächlich gegen die widerstrebenden Tendenzen und Anschauungen »von unten« durchsetzt, da kann ein neues Licht aufgehen und der Blick für die weltliche Realität frei werden.

Zwar ist in der systematischen Darstellung theologischer Weltlehre von jener zur offenen Weltlichkeit befreienden Erkenntnis noch nicht allzu viel zu merken. Erfreulicherweise wird sie aber überholt durch manche evangelische Stimmen und Dokumente zu öffentlichen Fragen, die die sachlich-weltliche Sprache ohne religiöse Verschleierung bereits gefunden haben. Beispielhaft ist etwa die Sprache der evangelischen Ost-Denkschrift und einiger Beiträge zur Frage Krieg und Frieden im Atomzeitalter (C, *F. 'Von Weizsäcker* u. a.).

Mit diesen brennenden Lebensfragen unserer Zeit begeben wir uns bereits in das schwierige Gelände der sogenannten Geschichtstheologie, welche mit dem hier vertretenen Weltverständnis zu konfrontieren wäre (und umgekehrt). Die Frage stellt sich jetzt erneut so: wie wirkt Gott in der Geschichte - was für ein Glaube an Gottes Handeln in der Geschichte entspringt und entspricht wirklich dem Evangelium Christi? Ist der Glaube und die Rede vom Weltregiment Gottes legitim evangelisch? Ist Gott der Herr der Geschichte- und in welchem Sinne? Ist der ganze verwickelte Weltlauf und Geschichtsprozeß, alles, was da passiert, »irgendwie« als Gottes Handeln zu verstehen und zu behaupten – als Wirken desselben Gottes, der in Christus an uns handelt? Eines steht fest, wenn wir die Antwort aus dem Evangelium holen: Wer in Christus Gottes eigentliches »Regiment«,

7. Gerade wenn und weil sie mit diesen in redlicher Kommunikation und Kooperation stehen, dürften sie dazu beitragen, daß brauchbare empirische Arbeitshypothesen, Konzepte, Auslegungs- und Deutungsversuche nidir verabsolutiert, ideologisiert, weltanschaulich deformiert und pervertiert werden, sondern in nüchterner Sachlichkeit und zugleich Verantworelichkeir zur progressiven Welterforsmung und -beherrsdrung dienen und nichr zum Schaden der Menschen und der Gesellschaft gehandhabt werden.

Handeln und Werk, Willen und Weg, Gericht und Heil erkennt - in seiner zutiefst skandalösen, anfechtbaren Ausschließlichkeit (Kreuzesgestalt) wie in seiner alles um- und einschließenden Verheißungsfülle (universal-eschatologische Gottesherrschaft) -, der kann unmöglich das gott-lose Weltgeschehen mit Gottes Willen und Wirken vermengen oder gar gleichsetzen. So wenig wie Wohlstand, überfluß an Gütern oder eine ruhmvolle Gewaltherrschaft mit Gottes Segen, Heil und Huld identisch ist, so wenig ist Hungersnot, Krieg oder Niederlage, Okkupation und Unterdrückung als *Gottes* Strafe und Zorngericht zu deuten".

Gottes Gericht über alle Menschen und Völker ist ja so vollkommen unfehlbar und gerecht, wie es sich am Ende erfüllen und offenbaren wird. Dieses vollkommene (eschatologische) Gericht geschieht verborgen mitten im Geschichtsverlauf jeder Zeit, und zwar durch sein Wort und seinen heiligen Willen; es triffi jedenfalls nicht weniger die Mächtigen und Reichen, die sich im Glück einer Weltmachtstellung oder eines Wirtschaftswunders sonnen, wie die Elenden, Schwachen und Unterdrückten. (Genauso streng eschatologisch' ist auch Gottes Hilfe und Rettung zu verstehen, wie sie schon vor ihrer Voll-Offenbarung hier und jetzt in die Geschichte eingreift.) Es ist nicht gottlos, wenn von gott-losem Geschehen und Unternehmen, seinem Erfolg oder Mißerfolg rein weltlich gesprochen wird, ohne die Arbeitshypothese »Gott«. Gottlos ist es vielmehr, wenn man es über geschichtliche Zusammenhänge hinaus »irgendwie« in kausale Beziehung zu Gott setzt und auf Grund der empirischen Welterfahrung folgert: Gott hilft dem Stärksten. Auch denen, die im Gehorsam handeln und riskieren, ist von Gott noch kein welthafter Erfolg garantiert; allzu häufig haben sie in der Geschichte von seiten der Herrschenden Niederlagen und Verfolgungen erlitten; dann aber, wenn Gewalt über Recht triumphiert, leidet Gott selbst auf seiten der Entrechteten, Verfolgten, der nach der Gerechtigkeit Hungernden",

---

8. Hier stellt sich uns unausweichlich die Frage, wie denn die alttestamentliche Geschichtsauffassung besonders in der prophetischen Predigt eigentlich zu verstehen und zu interpretieren sei. Wir richten diese Frage im Lichte des Christusglaubens an das Zeugnis des Alten Testaments selbst: wieweit steht es mit dem Christuszeugnis des Neuen Bundes in Kontinuität und Einklang? Soweit, wie es im prophetischen Bußruf, in der sehr konkreten Paränese und Verheißung Gottes Zuspruch und Anspruch an Israel, Gottes Willen, Gericht und Heil mitten in der Geschichte verkündet. Was aber mit der evangelischen Christusverkündigung kaum vereinbar ist, das ist der gemeinsemitische (im AT gewiß monotheistisch vertiefte und geläuterte) Glaube an göttliche Weltregierung: daß die graue Eminenz »Gott« (oder Götter) in allem Geschehen ihre Finger hat, daß sie alles in der Natur und Geschichte – Glück und Unheil, Seuchen und Katastrophen, Krieg und Sieg, Gut und Böse – autokratisch bewirkt, verwaltet und dirigiert, mächtiger als die mächtigsten Herrscher der altorientalischen Welt. »Ist auch ein Unglück in der Stadt, das der Herr nicht tue?« (Amos 3,6) Wer heute solch eine Predigt zu hören bekommt, muß wohl zum Beispiel an Auschwitz, Lidice, Dresden, Hiroshima oder an Agadir, Skopje und anderes mehr denken - und wird daran irre. Wer aber meint, auf diese »ungebrodiene« Weise die prophetische Botschaft kritiklos ernst nehmen und aktualisieren zu müssen, der liefert sie und den biblischen Gottesglauben überhaupt ganz gewiß dem Diabolos der Skepsis und Absurdität aus.
9. Eben dadurch - durch das Kreuz mitten in der Geschichte - wird die auf dem unchristlich verstandenen Allmachtsprinzip aufgebaute christliche Weltanschauung und Vorsehungslehre umstürzend in Frage gestellt. Ihre doppelte Problematik liegt ja darin, daß sie das evangelische Verständnis der Gotteswirklichkeit wie auch der Weltwirklichkeit zugleidi deformiert und verdirbt. Wahrscheinlich erst nach ihrer notwendigen Destruktion und Preisgabe werden Christen auf neue Weise imstande sein, die Welt so zu sehen, wie sie ist. Dann werden sie, frei von vererbten Hemmungen, mit klarem Verstand, in gehorsamer Nüchternheit tiefer als je zuvor sich darum bemühen, natürliche wie geschichtliche Kausalzusammen-

Nicht allein an ungerechten Siegen oder Niederlagen, am unverschuldeten Leiden, an absurden geschichtlichen Ereignissen und Erfahrungen, vielmehr am Kreuze Jesu muß früher oder später jede vulgäre oder auch tiefsinnige Geschichtstheologie zunichte werden, die Gottes Macht und Herrschaft irgendwie kosmokratisch verstehen will. Diese ist eben ganz streng eschatologisch zu verstehen. So handelt Gott in der Geschichte an den Menschen, wie er in Jesus Christus handelt. So geschieht an allen zunächst verborgen, aber im Wort vernehmbar, sein heiliges Gericht und rettendes Heil, wie es dann, wenn die horizontale Geschichte ihr Endziel erreicht hat, in endgültiger Gestalt geschehen wird. Nur von dem eschatologischen Horizont her bekommt alle Geschichte Sinn. Nur auf diesem eschatologischen Hinter-Grund erscheint Gott als der unzweifelhafte Herr der Geschichte: als Richter und Heiland aller Menschen, dem auch im Dunkel der Geschichte niemand entkommen und verlorengehen kann.

Ob die gleichen Erschütterungen, Widersprüche und zwiespältigen Aporien, welche jede religionssystematische Konstruktion der Geschichtstheologie brüchig machen, auch die klassische Schöpfungslehre treffen und in Frage stellen? In der Theologie des ersten Artikels glaubt man die Legitimation dafür zu finden, von Gott *auch* als von der ersten Ursache oder Urheber der vorhandenen Weltwirklichkeit und alles Geschehens in der Natur und Geschichte reden zu dürfen und zu müssen: Gott als den allmächtigen Schöpfer aller Weltphänomene zu erkennen, durch dessen Schöpfermacht alles (in Natur- und Geschichtsverlauf) geschaffen ist und auch ferngelenkt wird. Dies gilt als selbstverständliches Postulat der frommen Vernunft und des Glaubens an den allmächtigen Schöpfer. Solcher Allmachtsglaube schließt ein und setzt voraus, daß Gott jederzeit auf natürliche oder übernatürliche Weise (d, h. mittels sekundärer Ursachen oder völlig unmittelbar) nicht nur die Welt als Ganzes lenkt und beherrscht, sondern auch nach Belieben in ihren Lauf eingreifen kann, ohne doch ihre Existenz und gesetzmäßige Struktur (und Ordnung faktisch) aufzuheben. Nach diesem Verständnis des Schöpfungs- und Vorsehungsglaubens ist dem Allmächtigen *alles* auf Erden wie im Himmel möglich; er kann einfach alles tun und lassen, was er will- ganz gewiß auch da, wo Menschen machtlos sind: seinen Geschöpfen Leben im überfluß oder Elend geben und nehmen; seine Schöpfung erhalten und - durch oder

---

hänge im Weltgeschehen (welche seine Grundstruktur ausmachen und den Bestand der Welt und der menschlichen Gesellschaft in ihr überhaupt möglich machen) ohne religiöse Farbgläser zu erkennen, sachgemäß zu analysieren und nach Gottes Willen zu beeinflussen. Sie wissen zum Beispiel - diese Erfahrung ist allen Menschen unabhängig von ihrer religiösen Einstellung zugänglich -, daß unvernünftiges, unrechtes, böses Handeln in der Regel böse Folgen hat und daß es daher möglichst zu unterbinden ist. Freilich fallen die bösen Folgen gar nicht immer auf die schuldigen Urheber zurück; meist werden sie eben nicht durch natürliche oder übernatürliche Strafe prompt getroffen und an der Ausführung des Frevels rechtzeitig gehindert. Da muß die Gesellschaft selbst gut oder schlecht für Recht und Selbstschutz mit den ihr zu Gebote stehenden Machtmitteln sorgen. Leider dienen aber diese Mittel organisierter Gewalt und repressive Maßnahmen den Herrschenden allzu oft auch zur Ausbeutung der Schwächeren, zur Unterdrückung und rechtlosen Diskriminierung der Andersdenkenden und Nichtkonformen. welche als solche um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden (Matth 5, 10). Schon diese himmelschreienden Erfahrungen in Geschichte und Gegenwart sollten uns vor dem gotteslästerlichen Versuch bewahren, machtpolitische Auseinandersetzungen, Kämpfe und Strafaktionen als göttliche Strafgerichte zu deuten – und überhaupt: irgend welche immanent-geschichtliche Ereignisse und Kausalzusammenhänge religiös zu interpretieren und auf Gott als ihren eigentlichen Urheber zurückzuführen,

ohne Atomkrieg - zerstören; Gesundheit oder Krankheit, Ernte oder Mißernte, gutes oder verheerendes Wetter bewirken; Unglück, Katastrophen, Epidemien, herbeiführen oder verhindern. Es ist ihm ein Leichtes, wehrlose Opfer vor physischer Qual und Vernichtung zu bewahren usw. Es ist unstatthaft zu fragen, warum er also selbst nicht tut, was er den Menschen in seinem Gesetz zu tun gebietet (zum Beispiel: Katastrophen und Verbrechen zu verhindern, die Schwachen vor Unrecht wirksam zu beschützen). Er steht doch souverän über jedem Gesetz. Er kann alles, was er will; wenn er etwas nicht tut, dann will er eben nicht - sein Wille ist heilig, unerforschlich.

Wer *so* von Gottes Schöpfermacht und Weltregierung redet (und Gott auf diese Weise Ehre zu geben meint), liefert *heute* das denkbar schlechteste Zeugnis von seiner Macht, Güte, Gerechtigkeit und Souveränität (das der göttlichen Willensoffenbarung in Christus schlechterdings widerspricht). Er stellt Gott auf der ganzen Linie vor Menschen des 20. Jahrhunderts in Frage und gehört gegen seinen Willen und seine bessere Absicht zu den Wegbereitern des Atheismus, Nihilismus und Säkularismus unserer Gegenwarr'P.

Hier ist eine kritische überprüfung der Schöpfungstheologie, ja ein Neuansatz längst fällig, und zwar vom Evangelium her. Der Christusoffenbarung ist ganz einhellig zu entnehmen, daß Gott in der geschaffenen Welt keineswegs so wirkt wie eine übernatürliche Naturkraft oder wie *ein* himmlischer Gewalthaber orientalischen *Stils*, dem er *freilich* nicht selten gleichgestaltet wurde. (Gott ist und handelt auch im Bereich der natürlichen Welt als der ganz Andere, Jenseitige. Der evangelische Schöpfungsglaube kann daher erst in Christus recht begründet und im eschatologischen Horizont entfaltet werden.) Wenn wir uns ein wenig auf hintergründige Spekulation (»Deutung«) einlassen und mit den Griechen ein wenig Griechisch reden, dürften wir mit gewissen Vorbehalten etwa sagen: Weil Gott an den Menschen als ihr Gott handeln und mit ihnen umgehen will - sein Heilshandeln geschieht in relatione, zielt auf Menschen und ihr Heil -, darum hat er nach seinem Willen die Welt als den konkreten Daseinsraum für die Menschen und für seinen Umgang mit den Menschen bestimmt und geschaffen. Die gegebene Welt zeichnet *sich* durch bestimmte Grundstrukturen und natürliche Ordnungen aus, die ihr eigenes Bestehen sowie die menschliche Existenz und Koexistenz in ihr überhaupt möglich machen.

---

10. Als typisches Beispiel solcher unseren Ausführungen entgegenlaufenden religiösen Gesinnung mag hier der Aufsatz »Gott ist größer geworden« von *H. Zebrer* (in: »Abschied vom Christentum?«, S. 78-87) erwähnt werden. Der Autor findet »die Offenbarung des größeren Gottes« am klarsten im katastrophalen Weltgeschehen und postuliert daher seine religiöse Deutung. »Der Erste und Zweite Weltkrieg, Revolution und Inflation, Atombombe und die unzähligen Menschenopfer - das schreit nach Deutung, die darlegt, daß in all dem die Hand Gottes offenbar wurde ... Der Mensch *will* in dem äußeren Geschehen die Hand Gottes ahnen können.« Wozu und warum? »Weil hier der größere, der zornige und der schreckliche Gott entgegentritt. Unter die Gewalt dieses Gottes lassen sich auch die sdirecklidiea Ereignisse einordnen, die sich vor unseren Augen ereignet haben.« Dies ist nur ein besonders eindeutiges Zeugnis von der auch in der evangelischen Kirche sehr verbreiteten und populären weltanschaulichen Entstellung des evangelischen Glaubens. Nach Christus wird - ähnlich wie in Zehrers Aufsatz - kaum gefragt, vielmehr nach einer alles deutenden Weltanschauung. Ober diese besteht aber zu Recht das Urteil O. *Webers:* »Sie hat aus Gott ein Welterklärungsprinzip gemacht, und sie bietet damit zugleich dem Menschen eine andere Erlösung an als die in Jesus Christus. Das rächt sich dann umgekehrt darin, daß sie in die Antinomien und Aporien verstrickt wird, die sich bei jenen Geschehensdeutungen ergeben« (Grundlagen der Dogmatik I, S. 562).

Wenn wir uns im Zuge dieser Überlegung doch noch ein paar Schritte auf das spekulative Glatteis hinauswagen, würde dann die »göttliche Alternative« etwa so lauten: entweder *diese* Welt oder keine Welt, *diese* oder keine Menschen. Das Wesen der Welt und des Menschen ist gefährlich ambivalent, wobei das Dunkle, Rätselhafte, Unselige zu dominieren scheint. Ungeheuer sind die Möglichkeiten des Menschen in der Welt, die guten wie die bösen. Was zutiefst den Glaubenden beunruhigt, sind eben die dunklen Schatten, welche diese Schöpfung Gottes vom Anfang *bis* zum Ende der Weltzeit begleiten (von Katastrophen und Deformationen in der Natur über menschliches Versagen bis hin zu furchtbaren Gewalttaten, Verbrechen und Perversitäten in der Geschichte). Sie können jedoch ertragen werden als Mal-Zeichen des Vorläufigen, Vorletzten und im Verheißungshorizont des Letzten, der kommenden Gottesherrschaft. Sie könnten beseitigt, aufgehoben werden, nur wenn diese Welt als ganze aufgehoben wird. Gott hat sich aber für *diese* Welt entschieden, sie um der Menschen willen akzeptiert, weil er selbst nicht für sich allein, sondern für die Menschen dasein will. Mit dieser Entscheidung hat er ein schweres Los auf sich genommen: das Los der törichten Verborgenheit, Niedrigkeit, Schwachheit, Anfechtbarkeit all seines Wirkens in und an der bestehenden Welt; das Los des unter der Gottlosigkeit der Welt, der Unmenschlichkeit des Menschen leidenden Vaters. Aber Gottes Liebe zu den gottlosen Menschen ist so unendlich groß, daß sie dies Leiden auf sich nimmt. Solange eben die Welt nach seinem Willen besteht und weiterläuft, hat das Handeln Gottes mit dem Menschen in ihr eben die niedrige und ohnmächtige Gestalt, die es im Christusgeschehen angenommen hat.

Jede Schöpfungstheologie, die außerhalb der Christus-bestimmten eschatologischen Perspektive liegt und begründet ist, erweist sich selbst als unevangelisch und tatsächlich als unmöglich. Das Dasein der Welt ebenso wie das Sein des Menschen ist nicht von einem göttlichen Ursprung her, sondern auf das in Christus gesetzte letzte Ziel hin zu verstehen. Nicht aus seiner urzeitliehen Her-kunft, sondern auf seine eschatologische Zu-kunft hin kann sich der Mensch als Gottes Geschöpf verstehen; das gleiche gilt dann auch für die Welt. Sie ist ähnlich wie der Mensch gott-lose Schöpfung Gottes. Gott-los, sofern Gott auf keine Weise als welthafler Faktor in sie eingesetzt und aus ihr ermittelt werden kann. Gottes, weil Gott sein Eigentum nicht preisgibt, sondern zu seinem Ziel bringen wird. Nicht woher, sondern wozu sind wir und die Welt da, sollen wir ernsthaft fragen. (Es ist unrecht und müßig, bei irgendwelchen Weltphänomenen in einer Rückzugsbewegung auf Gott zu rekurrieren.) Wir sollen, wenn wir Schöpfungswerke, Naturerscheinungen oder geschichtliche Zusammenhänge betrachten und analysieren, in den Grenzen des Weltlichen bleiben, die allein durch das Esdiaton, und zwar nach vorn durchbrochen werden.

So öffnen sich uns (im eschatologischen Horizont) die weiten Perspektiven eines dynamisch-progressiven (weil von keinem religiösen Determinismus belasteten) Schöpfungsglaubens, der zugleich radikal christozentrisch und radikal weltlich ist; wir dürfen in ihm die Frucht des Evangeliums erkennen. So wird der Weg und die ganze Energie des Menschen frei zur vernünftigen, verantwortlichen Arbeit an der Gestaltung und Umgestaltung der Weltverhältnisse, die nach dem alten Konzept der Schöpfungslehre bekanntlich dauernd unter gewissen Hemmungen litt. Alle Eingriffe in die Schöpfung sind freigegeben

und geradezu geboten, wenn sie den Menschen in ihrer Gesamtheit zum Guten dienen, das heißt: sofern sie dem Heilandsdienst des Herrn und also dem Heilswillen Gottes nicht widersprechen. Das Ziel unserer aktiven, vernünftigen Weltgestaltung ist gewiß nicht die Utopie eines Paradieses auf Erden; noch weniger die innerweltliche Verwirklichung des Reiches Gottes, welches der Welt gegenüber stets das ganz andere Eschaton ist und bleibt. Die bescheidene, nüchterne Zielsetzung aller schöpferischer Arbeit ist ausgerichtet auf die Umgestaltung der Welt in einen human geordneten Raum menschlichen Zusammenlebens, in dem Einzelne und Gruppen in zunehmendem Maße von der dunklen Angst vor Hunger, Krieg, Chaos, Unmenschlichkeit, sozialer und politischer Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Diskriminierung befreit eben als Menschen nach dem Willen Gottes mit- und füreinander leben können.

Nach diesen überlegungen stellen wir noch einmal die Frage nach der dem evangelischen Weltverständnis angemessenen und entsprechenden *Sprache.* (Es ist doch so, daß man sich- auch in der evangelischen Theologie - nicht eine eigene, ganz andere Sprache schaffen kann; man kann nur eine vorgegebene Sprache der Umwelt übernehmen, rezipieren und sie zu einem gewissen Grade modifizieren.) Welche Sprache stand den neutestamentlichen Zeugen zur Verfügung, wenn sie ihr Verständnis von der Welt und vom Handeln Gottes in ihr artikuliert haben? Es war die religiös-mythologische Sprache ihrer Umwelt, der sie sich bedienten. Um so erstaunlicher ist die Feststellung, wie einschneidend sie die auf dem Grunde dieser religionsgeschichtlichen Koine liegende Weltanschauung durchbrechen, entmachtet und überwunden haben, weil ihnen eben im Christusereignis ein neues Licht und Verstehen aufgegangen war. Die tiefe Diskrepanz zwischen der »Sache« und der Sprache des Neuen Testaments läßt sich freilich nicht übersehen und macht uns heute so viel Mühe, daß schon allzu viele Zeitgenossen das Kind Jesus mit dem Bade mythologischer Rede- und Vorstellungsweise ausgeschüttet haben.

Die Christen sind wohl glaubensmäßig an die bezeugte Sache der lebensweckenden Heilsgegenwart Christi, keineswegs aber an die tote Sprache des Neuen Testaments gebunden. Im Gegenteil: sie können nicht umhin, die heutige säkulare Sprache, die durch moderne Wissenschaft und Technik geprägt ist, zu akzeptieren. Das tun sie auch im allgemeinen, wenn sie von den Dingen ihres alltäglichen Lebens und ihrer Arbeitswelt reden. üb sie aber dabei ein gutes Gewissen behalten können? Die säkularisierte Welt-Sprache ist doch alles andere als fromm; sie ist so sehr weltlich, daß sie für die Vokabel »Gott« eigentlich keinen Raum und keine Verwendung mehr übrig hat.

Doch gerade dies ist die dem evangelischen Weltverständnis angemessene, relativ zutreffendste Sprache, wenn Christen über Dinge dieser Welt und ihres alltäglichen Lebens nachdenken und sich unterhalten. Sie dürfen und sollen darüber sogar konsequenter weltlich reden als ihre religionslose Umwelt. Sie sollen sich zielbewußt darum bemühen, daß die moderne weltliche Sprache und Denkweise wirklich nüchtern und streng säkular bleibt, gereinigt von jeglicher Ideologisierung und überwucherung durch diesen oder jenen Ismus. Hierin könnten gerade sie in den Bemühungen um ein tiefes, sachkundiges, undogmatisches Menschen- und Weltverständnis gute Dienste leisten. Erst dann, wenn Gott nicht mehr als Lückenbüßer, als Wettermacher usw. auf den Weltbildschirm projiziert

wird, um die weißen Flecken mangelnder Erkenntnis auszufüllen; wenn man aufgehört hat, mit ihm kausalgesetzlich zu operieren und zu argumentieren, und die Fertigkeit erlernt hat, von der Welt ganz weltlich und nicht »religiös« zu reden: dann wird man vielleicht auch neu lernen, Gott und Gottes Handeln in der Welt freimütig, klar und konkret zu bezeugen.

Daß Gott, Gottes Handeln in der Welt nicht anders als durch Christus sich offenbart und bezeugt werden kann, diese Feststellung sine qua non hat den ganzen Duktus unserer Ausführungen begleitet und geprägt. Das restlos Weltanschauliche, nicht-religiöse Weltverständnis macht ernst mit dem Christozentrischen Grund-Satz (Glaubens-Axiom) und verifiziert ihn zugleich: Es gibt keinen anderen Zugang zu Gott, keinen anderen Weg zum Vater als eben den Christusweg in seiner Ausschließlichkeit und Universalität. Darum ist das einzig sachgemäße Zeugnis von Gott das christusgemäße (das an das zentrale Christuszeugnis gebunden und von ihm ganz geprägt ist).

Jetzt aber meldet sich die schwierige Frage nach der rechten, zeitgemäßen Sprache und Gestalt des (evangelischen) Christuszeugnisses heute. Unsere ganze Untersuchung ging aus von der Grundthese, daß das Christusverständnis von primärer, ja zentraler Bedeutung für das Weltverständnis sei. Jetzt gilt es, den Spieß umzudrehen und auf die Wechselbeziehung hinzuweisen: das aufgeklärte evangelische Weltverständnis wirkt zurück auf die Gestalt, Sprache und Interpretation des evangelischen Christuszeugnisses für die heutige Zeit. (In dem Zeugnis kommt nicht das Esdiaren »an sich« zum Vorschein, sondern in seiner fleischgewordenen Leiblichkeit. Wir fragen also nach seiner »Spur« auf der geschichtlich-weltlichen Horizontalen.)

Gerade wenn wir heute an die eschatologische Sendung des historischen Jesus einschließlich der Wunder auf seinem irdischen Wege glauben und sie bezeugen wollen, dürfen wir nicht mehr an dem mythologisch-legendären Kolorit der biblischen Erzählungen festhalten, sondern müssen sie in die Alltäglichkeit unserer Welt hinein- und um-interpretieren. Gerade weil wir mit dem Glauben an Christi Auferstehung als das (eschatologische) Wunder schlechthin ernst machen, dürfen wir das Zeugnis vom Auferstandenen nicht mehr an die mythischen Vorstellungen und Legenden vom leeren Grab und physischer Welt-Raum-Himmelfahrt binden. Gerade weil und wenn wir die Heils-Gegenwart Christi glauben und bezeugen wollen, können wir uns nicht mehr der Sprache der Apostelgeschichte (oder gar der apokryphen Apostelakten) und kaum noch der Sprache des Apostolikums und der Zwei-Naturen-Dogmatik bedienen.

Wir werden dem phantasiereichen Münchhausen von Schweden die Frage nicht ersparen, wie denn seine gans-großen Bienen in den ganz normalen Bienenstöcken alltäglicher Wirklichkeit Raum finden können. Wir werden auch uns selbst immer wieder fragen müssen, welches Zeugnis von Gottes Handeln in Christus in unseren weltlichen Alltag eingehen, in ihm glaubhaft und wirksam werden kann. Wir werden uns ganz besonders am Kreuz und der Auferstehung Jesu Christi orientieren müssen, um zu verstehen und verständlich bezeugen zu können, daß Christus in höchster Verlassenheit nicht abwesend, sondern gegenwärtig ist; daß Gott dort, wo Unrecht, brutale Gewalt und Elend herrscht, nicht mit-herrscht, sondern leidet und mitleidet; daß er aller Weltlichkeit nicht feind,

sondern nahe ist; daß er als Richter und Retter der Gottlosen in Christus alle Tage für, mit und bei uns istlI.

Zum Schluß noch ein Wort zu der ersten und zugleich letzten Frage, welche nach eindeutiger Antwort verlangt, mit der dann auch alles Gesagte steht und fällt: stimmt es, daß Jesus Christus wirklich »von oben her« ist? Wie können wir es prüfen, verifizieren und glaubhaft machen, daß er in Wahrheit der eschatologische Gesandte Gottes ist? Hier gibt es keine beweiskräftige Auskunft als die der Christusverkündigung selbst; als die Antwort des persönlichen Glaubens und ihre Verifizierung in existentiellem Glaubens- und Lebensvollzug. Ich weiß sehr wohl, daß Jesus mit seinem messianischen Anspruch vom Hohenpriester und Pilatus zurückgewiesen wurde, daß ihn die frommen Juden für einen Gotteslästerer, die aufgeklärten Griechen und Römer für einen erbärmlichen Schwärmer gehalten haben; daß er weder den Erben der Religion noch den Vorkämpfern des Atheismus in ihr Konzept hineinpaßt und daher entweder als eine weltfremde Mythe oder als gescheiterter Revolutionär »von unten her« leichtlieh abgetan werden kann.

Trotz allem glaube ich, daß in Christus das Esdiaton Gottes im weltlichen Horizont der Geschichte erschienen ist und uns Heil bringt; daß wir durch ihn Gericht und Rettung erfahren und durch seine Gegenwart mitten im gottlosen Weltgeschehen vom Fluch der Verlorenheit und der Verlassenheit erlöst werden; daß er uns zur rechten Weltlichkeit befreit und auch das rechte Weltverständnis erschließt. Daß er uns die Freiheit, Gnade und Kraft schenkt zum ganz weltlichen und doch wahrhaft eschatologischen Existieren. (Weltlieh und eschatologisdi steht hier nicht mehr im dualistischen Gegensatz, sondern bildet, ungeachtet aller menschlichen Unzulänglichkeit, im Schnittpunkt der Horizontalen und Vertikalen - unvermischt und ungetrennt -- eine dialektische Einheit.) Ich glaube, daß Jesus Christus der Heiland und Herr unseres Lebens ist, der uns verlorene Menschen erlöst hat, damit wir in wirklicher Gemeinschaft mit ihm leben und ihm dienen in Gerechtigkeit, gleichwie er lebt und regiert in Ewigkeit.

Pfr. t. A. Dvořáček *Valašské Meziříčí (CSSR), Blahoslavova* J
Evangelische Kirche der Böhmischen Brüder

---

11. Dieselbe eschatologische Gewißheit ist das Herz auch der vorsehungsideologisch so oft mißdeuteten und strapazierten Verheißung Matth 10,29-31 (vgl, dazu meine kritische Darstellung in der Meditation »Fürdrtee euch nichr«, in: Deutsches Pfarrerblatt 1969, S. 482-488). Zweifellos ist auch die kirchliche Vorsehungslehre ehrlich bestrebt, dem ohnmächtigen Menschen das Gefühl absoluter Gewißheit und Geborgenheit zu vermitteln und dem allmächtigen Gott Ehre zu geben. Nur daß sie heute -- in alten Zeiten mag das relativ anders gewesen sein - eher das Gegenteil bewirkt: ungewollt stellt sie sowohl den wahren Gewißheitsgrund als auch Gottes Ehre zutiefst in Frage und Zweifel.

Die Begründung theologischer Aussagen wissenschaftstheoretisch gesehen*

VON GERHARD SAUTER

Ein so umfassendes und leider auch weithin abstraktes Thema wie das der wissenschaftstheoretischen Begründung theologischer Aussagen kann bei dem derzeitigen Stand der Diskussion schwerlich in einem Duktus entwickelt werden. Ich möchte daher vorschlagen, drei Aspekte zwar aufeinanderfolgend und miteinander verbunden, aber doch in einem systematischen Nebeneinander zur Diskussion zu stellen, nämlich

den Entdeckungszusammenhang theologischer Aussagen,
die Beziehung zwischen Theorie und Einzelbeobachtung,
den Begründungszusammenhang theologischer Aussagen].

Zuvor versuche ich jedoch, unser Thema in der theologischen Debatte zu lokalisieren.

In seiner Kritik an der Prinzipienlehre seines Lehrers *Wilhelm Herrmann* erklärt *Karl Barth* 1927: »Außer dem Weg von oben nach unten gibt es '" überhaupt keinen Weg. Die orthodoxe Christologie ist ein aus der Höhe von 3000 m steil abfließendes Gletscherwasser; damit kann man etwas schaffen. Die Herrmannsehe Christologie, so wie sie dasteht, ist der hoffnungslose Versuch, eine stehende Lagune mittelst einer Handpumpe auf dieselbe Höhe zu treiben. Das geht eben nicht-.« Dieser Erste Hauptsatz der Barthschen Energielehre schildert die Alternative, unter deren Zwang die Frage nach der Begründung theologischer Aussagen zwar nicht erstmals, aber für die Folgezeit in charakteristischer Weise geraten ist. Begründung der Theologie - das meint in der theologischen Diskussion, zumal seit der Auseinandersetzung der Dialektischen Theologen über die »Natürliche Theologie« Anfang der dreißiger Jahre: Theologie »von oben« oder »von unten«; Offenbarung contra Erfahrung; deduktives contra induktives Vorgehen; Theologie oder Anthropologie; aber auch: Kerygmatische Autorität contra rationale Argumentation. Diese Schlag- und Reizworte haben theologische Fronten gebildet, aber sie enthalten selbst noch keine eindeutigen Arbeitsanweisungen. Das ist, von wenigen Ausnahmen abgesehen, bis heute so geblieben; noch mehr: wir können gegenwärtig beobachten, daß versucht wird, aktuelle Gegensätze mit dieser bereits klassisch gewordenen Alternative zu benennen und mit solcher Sprachregelung zugleich auch Lösungen vorzutäuschen. Hier wird - zu Recht - nach einer *theologischen Axiomatik* gefragt, also nach den unableitbaren Grundsätzen einer Definition der Theologie als Wissensmaft. Doch inwieweit trägt eine solche Prinzipienfrage etwas für die alltägliche theologische Arbeit aus? Was leistet sie für die Regelung und Kontrolle der

---

* Gastvorlesung auf Einladung der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität München am 25. 6. 1971. (Hier an Stelle eines Diskussionsbeitrages zu *F. Kambartel;* vgl, unten S. 309 **ff.**)

1. Die hier im Umriß dargestellten überlegungen werden in dem von mir herausgegebenen Band »Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion«, München 1971, begründet und entfaltet.

2. *Karl Barth:* Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhe1m Herrmann, in: Die Theologie und die Kirche, München 1928, S. (240-284) 276.

vielfältigen Feststellungen der Theologie, für die Zusammenarbeit der theologischen Disziplinen, für den Beitrag der Theologie in der interdisziplinären Forschung? Mit dem Schema »von oben - von unten« ist noch kein Generalschlüssel für die methodischen Einzelfragen der Theologie herbeigezaubert. Darauf hat zum Beispiel *Wolfhart Pannenberg* für die Christologie hingewiesen, indem er schreibt, daß die *Erkenntnis* der Gottheit Jesu Christi aus einem »menschlich-historischen Aspekt des Daseins jesu« erwachse, während die göttliche Sohnschaft, das ewige *Sein*]esu Christi, nur von Gott her, sub specie Dei, ausgesagt werden könne>. Noetik und Ontologie können also durchaus unterschieden sein, können gleichsam in verschiedene Richtungen weisen. Wir werden deshalb gut daran tun, das Thema »Begründung theologischer Aussagen« in verschiedener Hinsicht in Angriff zu nehmen. Analytische Arbeit lehrt, gerade solche Grundfragen und Generalnenner aufzuschlüsseln und nicht zu meinen, ein axiomatischer Ansatz müsse zugleich auch eine alles bereinigende Auskunft sein.

Unter der Begründung theologischer Aussagen können wir (1) die *Gewinnung theologischer Sätze* verstehen. Wir hätten dann zu fragen, wie theologische Aussagen Schritt für Schritt zustande kommen, welches Gegenstandsfeld sie voraussetzen und auf welche Materialien man dabei zurückgreift. Damit treten wir in die Debatte über das Verhältnis der biblischen Wissenschaften bzw. der historischen Theologie zur systematischen und praktischen Theologie ein, die durch die Zuordnung der theologischen Fächer und durch den herkömmlichen Aufbau des theologischen Studiums mitbestimmt ist. In welches Dickicht von Problemen wir dabei geraten, ist zu gut bekannt, als daß wir jetzt ins einzelne gehen müßten. Fruchtbarer wäre es wohl, einen anderen Weg einzuschlagen und zu fragen, wie der Theologe (und zwar jetzt nicht als Fachspezialist, sondern als einer, der eine theologisch-kirchliche Gesamtverantwortung wahrnimmt) sich auf Probleme einläßt, die sich ihm aus seiner Umwelt aufdrängen und die er als Anfragen formuliert, um darauf eine theologische Antwort zu versuchen. Begreifen wir also theologische Aussagen als Antworten, die voraussetzen, daß zunächst einmal präzise Fragen richtig gestellt werden! Wenn das zutrifft, dann liegt auf der Hand, daß zur Begründung theologischer Aussagen der bloße Hinweis auf einen Bibeltext nicht genügt. Ebensowenig reicht es aber aus, auf eine Tradition zurückzugreifen oder sich auf ein zeitgenössisches Einverständnis als »Erfahrung« zu berufen. Wer so verfährt, wird bestenfalls eine Stilisierung zustande bringen, er wird Geschichte und Gegenwart Schablonen unterwerfen, die gleichförmige Bilder ergeben und dadurch verschiedene Wehen zur Deckung kommen lassen.

Beispiele: Die paulinischen Auseinandersetzungen des Galaterbriefes und in 2 Kor 10-13 werden zu Paradigmen für den Kampf des Theologen mit kirchlichen Amtsträgern, die prophetische Gerichtspredigt zum Vorbild für soziale Zeitkritik,]esu »Ich aber sage euch« gilt als Motto für das »Hier stehe ich, ich kann nicht anders« des einsamen Protestanten gegenüber Institutionen und Traditionen, Luthers Turmerlebnis als Muster für die Bekehrung u, s. f. Von einer wirklichen *Begründung* theologischer Aussagen kann hier ernsthaft nicht die Rede sein, trotz aller ästhetischen Suggestion und trotz historischer Farbigkeit. Denn Verbindlichkeit kann durch derlei Eindrücke nicht erreicht werden. Verbind-

3. Wolfhart Pannenberg: Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964, S. 349.

lichkeit, die begründetes Reden kommunikativ sichert, braucht ein stärkeres Fundament, als Analogien und Reproduktionen es gewähren können. Was bei alledem freilich möglich ist und geschieht, möchte ich die *Entdeckung* der einzelnen Bestandteile nennen, die zu begründeten Aussagen führen *können.* Jede Erkenntnis, die (wie die theologische) eine Fülle von Interpretationen zusammenschließt, beruht auf solchen sehr komplexen Entdeckungen.

Was hier verhandelt wird, ist zunächst nur der *Entdeckungszusammenhang* theologischer Sätze', Er umfaßt die Bedingungen, die in der theologischen Verständigung faktisch zum Zuge kommen und die es bewußt zu machen gilt. Sie beschränken sich keinesfalls nur auf historische und psychologische Bedingtheiten des Theologen. Solche Determinanten führen bloß zum Pluralismus von Theologien, wobei der Begriff »Pluralismus« nur die theoretische Formel für die Letztgültigkeit des Entdeckungszusammenhanges ist: hier herrscht eine harmonische Vielfalt möglicher Beobachtungen. Wer indessen dabei nicht stehenbleibt, sondern nach theologischer Verbindlichkeit und in dieser Perspektive nach der Begründung theologischer Aussagen fragt, der wird darauf stoßen, daß die bekannten Leitbcgriffe theologischer Verständigung, nämlich Offenbarung, Geschichte, Tradition usw., nichts anderes sind als Bezeichnungen dafür, wie man den Entdeckungszusammenhang normativ auswertet. So bedeutet für Karl Barth »Offenbarung« das Reden aus Gott. Um so reden zu können, sieht er sich an das biblische Zeugnis von Gott gewiesen. Indem dieses Zeugnis als das Kerygma, als das ursprüngliche Wort Gottes, als geschehene Offenbarung bezeichnet wird, ist der normative Zusammenhang genannt, der nunmehr für das Verstehen jedes einzelnen biblischen Textes maßgebend ist: nämlich das autoritäre Wort, demgegenüber ich primär der Gefragte und zur Rechenschaft Gerufene, nicht der Fragende und Urteilende bin", Für Wolfhart Pannenberg heißt der Entdeckungszusammenhang »Überlieferungsgeschichte«, in der das Wesen Gottes als geoffenbarter Sinn der Geschichte verstehbar wirds. Wenn man derart die Geschichte als Entdeckungszusammenhang sieht, dann stellt sich die normative theologische Frage erst in ihrer ganzen Schärfe, nämlich als Frage nach der theologischen Differenz von Gott und Geschichte, mit anderen Worten danach, ob die Geschichte in ihrer Totalität auf Grund der Vorwegnahme ihres Endes in der Auferweckung Jesu in ihrem faktischen Verlauf, und das heißt in ihrem derzeitigen Ergebnis, für uns erkenntnisbestimmend und maßgebend sein kann, oder ob Gott als Macht der Zukunft uns in dieser Geschichte gegenwärtig Neues begegnen läßt, das uns in Widerspruch zur Tradition versetzt, ohne unser Angewiesensein auf die Geschichte aufzuheben. Für *Trutz Rendtorff* spielt, wenn ich recht sehe, die »Christentumsgeschichte« die Rolle des Entdeckungszusammenhanges, das heißt, es wird die Verflechtung des diristliehen Erbes mit der abendländischen Geistes- und Sozialgeschichte als der Raum theologischer Wahrneh-

4. Zur Terminologie vgl. *Hans Albert:* Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968, S. 37-41. H. Albert bezieht sich auf die Einführung der Unterscheidung von Entdeckungszusammenhang und Begründungszusammenhang durch *Hans Reichenbach:* Experience and Prediction. An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge, Chicago 1938, S. 3 ff.
5. Dies bildet den inneren Zusammenhang der §§ 4, 19, 20 und 23 der »Kirdilichen Dogrnatik« *Karl Barths.*
6. Das läßt sich besonders aus *Wol/hart Pannenbergs* Beitrag »Kerygma und Geschichte«, in: Studien zur Theologie der alttestamentlichen überlieferungen (Gerhard von Rad zum 60. Geburtstag), Neukirchen 1961, S. 129-140, ersehen.

mungen betrachtet, der nur relative Schlüsse zuläßt, also ein unaufhörliches Wechselspiel von Anknüpfung und Widerspruch zur komplexen Tradition unserer geistigen und sozialen Welt[7]. Hier allerdings wird dann die Frage akut, ob diese Christentumsgeschichte als normative Totalität gelten soll, was dann keine Abgrenzungen, keine Unterscheidungen und demzufolge auch keine wirklichen Verbindlichkeiten mehr zulassen würde – oder ob die Christentumsgeschichte wirklich nur als ein Entdeckungszusammenhang betrachtet wird, um daraufhin erst die Aufgabe einer theologischen Theorie zu formulieren, die die Christentumsgeschichte - wie übrigens jeden Entdeckungszusammenhang - als Bereich des Außer- und Vortheoretischen gelten läßt.

Wir haben bisher, in einem ersten Abschnitt, uns einem Problem zugewandt, das aus dem theologischen Sprachgebrauch erwachsen ist: Begründung theologischer Aussagen wird meistens mit ihrer Gewinnung gleichgesetzt, und dementsprechend beurteilt man dann die Möglichkeit der überprüfung, der Kontrolle, der Verifikation und Falsifikation. Dieses, nochmals sei es gesagt, problematische Verständnis verraten Redewendungen wie »diristologisehe Begründung des Staates« oder »des Rechtes« - aber auch *Rudolf Bultmanns* These, die Entmythologisierung biblischer Texte sei die konsequente Durchführung der paulinisdi-lutherisdien Rechtfertigungslehre für das Gebiet des Erkennenst; gerade bei dieser Äußerung zeigt sich, daß Motive, die man als ursprünglich anzusehen bereit ist, nur noch entfaltet, angewandt, übertragen und zur Ableitung weitergehender Aussagen ausgewertet werden sollen. Doch ganz offenkundig werden die durch diese Anschauung hervorgerufenen Schwierigkeiten dort, wo es gilt, einen aktuellen Dissensus in der ethischen Praxis der Kirche zu überwinden. Immer dann, wenn man das Handeln der Kirche zu normieren sucht, indem man eine Entscheidung argumentativ begründet – etwa mit Hilfe der neutestamentlichen Theologie, der reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre oder mit anderen Orientierungsmustern –, zeigt sich, daß solche Begründung mehr und etwas anderes ist als ein Textbeleg. Auch die eindrucksvollste Interpretationsleistung gewährleistet noch keine Legitimität, allenfalls kann sie etwas plausibel machen. Wir haben genügend Beispiele dafür vor Augen, vor allem aus der Auseinandersetzung um die politische Ethik, etwa in der Frage der theologischen Legitimation revolutionärer Gewalt. Hier, wo der Theologie Fragen aus der Kirche und der Gesellschaft heraus gestellt werden, zeigt sich, daß Begründung gleichbedeutend ist mit *kommunikativer Verbindlichkeit.* Erst dann, wenn eine gemeinsame Orientierung, ein Konsensus hergestellt werden muß, wird die Aufgabe theologischer Begründung in ihrer ganzen Tragweite deutlich.

Damit stoßen wir (2) auf einen weiteren Sinn von »Begründung«: eine theologische

7. Die Anschauung der Theologiegeschichte, die dieser These zugrunde liegt, hat *Trutz Rendtorff* erstmals in seiner Untersuchung: Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie, Gütersloh 1966, S. 207 ff., dargelegt. Nur wenn man »Christentumsgeschichte« als Entdeckungszusammenhang versteht, kann m. E. das Mißverständnis vermieden werden, es sei dabei lediglich an eine Summe oder Synthese bisheriger Geschichte, an ein »Erbe« gedacht, das prolongierend zu verwalten und zu aktivieren sei, was m. W. nicht im Sinne T. Rendtorffs wäre. Die Säkularisierungsthese bedarf in diesem Zusammenhang einer wissenschaftstheoretischen überprüfung. Ich freue mich, hierin mit *Wol/hart Pannenberg* übereinzustimmen.

8. *Rudol/ Bultmann:* Zum Problem der Entmythologisierung, in: Kerygma und Mythos (hg, von *Hans Werner Bartsch)* 11, Hamburg 1952, S. (179-208) 207.

Aussage gilt oft dann als begründet, wenn sie als *allgemeingültig* ausgewiesen werden kann. Anders ausgedrückt: Gewähr für die Begründung ist die *Intersubjektivität* theologischer Sätze. Diese Intersubjektivität wird seit langem nicht mehr nur in dem Kommunikationsraum der Kirche gesucht, sondern die Aufgabe der Theologie als Wissenschaft besteht für viele gerade darin, die Grenzen der Kirche zu durchbrechen und auf breitem Forum zumindest der philosophischen Diskussion, aber auch anderer Wissenschaften theologische Aussagen zu überprüfen. Es wird, um die kommunikative Verbindlichkeit theologischer Erkenntnis zu erproben und ihre Tragweite zu ermessen, ihre Bewährung innerhalb der Zeitgenossenschaft ausprobiert. Diese Prüfung sucht man zu erreichen, indem man theologische Kußerungen in einem möglichst umfassenden Bezugsrahmen (Gesellschaft, Geschichte, Welt, Mensch) neu formuliert.

Wir können an diesen Sachverhalt auch von einer anderen Seite herangehen. Wir haben im ersten Teil unserer überlegungen gesehen, daß die *Begründung* theologischer Aussagen sehr oft mit ihrer kritischen *Ableitung* aus der Tradition verwechselt wird. In solchen Fällen treten dann Schwierigkeiten beim Vergleich mit den Fragestellungen und Resultaten empirischer Wissenschaften auf, die eine solche Begründung ja nicht akzeptieren, weil bei ihnen ganz andere Prüfverfahren gelten. Die analytische Wissenschaftstheorie unterscheidet Beobachtungen und Theorien, die so aufeinander angewiesen sind, daß Beobachtungen mit Hilfe von Theorien gemacht werden. Beobachtungen sind also immer von Theorien abhängig und weisen auf Theorien zurück; dieses gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis kann nicht durchbrochen werden, es gibt keine Beobachtungen in Reinkultur. Wohl aber konkurrieren verschiedene Theorien miteinander, und sie machen gegenseitig auf mögliche Fehler und Störfaktoren aufmerksam, die dann durch die Erarbeitung einer neuen, meistens komplizierteren Theorie korrigiert oder neutralisiert werden. Die Begründung und damit auch die Verifikation und Falsifikation von Aussagen - sei es theoretischer Aussagen, sei es von Beobachtungsaussagen - ist nur innerhalb eines bestimmten theoretischen Rahmens möglich. Entsprechend wird zwischen der theoretischen Sprache und den Beobachtungsaussagen unterschieden; hinzu kommen Interpretationen, die theoretische Konstrukte und Beobachtungen vereinigen und in dieser Form sozusagen den kleinen Grenzverkehr zwischen verschiedenen Wissenschaften und ihren theoretischen Grundlagen herstellen. Und an dieser Stelle liegt für den Theologen das Problem. Denn der Theologe übersieht meistens, daß die sogenannten »Ergebnisse« einer empirischen Wissenschaft nur innerhalb ihres ursprünglichen theoretischen Zusammenhanges gelten. Weil in ihnen solchermaßen Beobachtungsaussagen und theoretische Aussagen ineinander verschmolzen sind, ist eine *direkte* übertragung eines »Ergebnisses« (einer »Beobachtungsaussage«) in einen anderen theoretischen Zusammenhang unzulässig. Die Umsetzung einer Aussage in einen anderen theoretisch-sprachlichen Zusammenhang ist (methodisch gesichert) nur auf Grund eines sehr komplizierten Übersetzungsvorganges möglich.

Auch hier ein Beispiel: Wie ist die christliche Hoffnung begründet? Hier ist folgendes Verfahren in der Theologie gebräuchlich. Der erste Schritt erfolgt als Rückgriff auf das biblische Reden von der Hoffnung, beispielsweise auf die paulinische Argumentation in 1 Kor 15, 15f., die die Hoffnung über den Tod hinaus in der Auferweckung Jesu fundiert

sieht. Hier ist bereits in der Textvorlage der theologische Grund genannt. Darüber nachzudenken, ist der zweite Schritt. Er geschieht entweder in der Reflexion auf die Auferweckung Jesu als maßgebende Ermöglichung des Glaubens, also im Bedenken eines dogmatischen Satzes von entscheidendem Gewicht, wobei dann gefragt wird, wie man von der Auferweckung Jesu heute in ihren Konsequenzen sprechen könne; das wäre eine historisch-hermeneutische Besinnung. Oder man greift nur noch auf den Begriff »Hoffnung« zurück, vielleicht auch auf das »Prinzip Hoffnung«, um dann das Wesen dieser Hoffnung erfahrungsmäßig einsichtig zu machen und von dort aus (vielleicht!) wieder eine Brücke zu Paulus zurückzuschlagen. In beiden Fällen - und darin besteht der dritte Schritt - läuft die Beweisführung darauf hinaus, anthropologische Belege anzuführen, die die biblische Rede in ihren gegenwärtigen Konsequenzen verständlich machen sollen und sie dadurch als sinnvoll erscheinen lassen. Die theologische Aussage dient also – das wäre die wichtigste Feststellung unseres zweiten Abschnittes – dem *Transfer* traditionell-christlichen Redens in nichttheologische Sätze und umgekehrt. Nur wenn diese übermittlung gelingt (so lautet hier die meistens unausgesprochene Voraussetzung), gilt die theologische Aussage als begründet.

Hier ist nun zu untersuchen, von welcher Art die empirischen Belege sind, die theologisches Reden stützen sollen. Da wäre beispielsweise die phänomenologische Darlegung *Max Scbelers* zu erwähnen, der die Hoffnung über den Tod hinaus in der Intentionalität des menschlichens Erlebens angelegt sieht, die keine Grenzen kennt": eine These, die durch *Helmuth Plessners* Analyse des Zeitbewußtseins bestätigt wird!". Nach Meinung Schelers müßte ein Mensch, der ein persönliches Fortleben als undenkbar ablehnt, die Beweislast dafür selber tragen, nicht aber derjenige, der mit dem Fortleben rechnet. Eine Falsifikation wäre also nur als Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung, als Verkehrung menschlicher Bestimmung möglich. Ähnlich lautet die Auskunft der anthropologischen Medizin, die die Einstellung unheilbar Kranker zu ihrer Zukunft untersucht hat[11]. Aus Plessners Darlegungen indessen ergibt sich, genauer besehen, ein begrenztes Resultat: da das Zeitbewußtsein immer sozial vermittelt ist, weil es sich sprachlich nur in sozialen Konventionen auslegt, muß man soziographisch feststellen, wo eine Hoffnung über den Tod hinaus lebendig ist und welcher Lebensbezüge sich diese Hoffnung bedient. Es gilt also, die sozialen Konventionen zu ermitteln, in denen solche Hoffnung als unverziditbarer Bestandteil erkennbar ist. Diese Hoffnung kann durchaus schwinden, sie ist nicht ein unveräußerlicher Bestandteil menschlichen Daseins; eine Gesellschaft kann sich mit dem Tod arrangieren, sie kann ihr Denken und ihre Sprache dahingehend ausbilden, aber dann verändert sich die Hoffnung eben auch, und es wird sinnlos, das Leben von der Zeit des Todes abzulösen. Diese Analyse verweist also auf den theoretischen Zusammenhang, der Hoffnungsäußerungen zu

---

9. *Max Seheler:* Tod und Fortleben, in: Schriften aus dem Nachlaß I: Zur Ethik und Erkenntnislehre, 2. Aufl., München 1957, S. (9-64) 48.

10. *Helmuth Plessner:* Ober die Beziehung der Zeit zum Tode, in: Eranos-jahrbuch *20/1951* (1952), S. 349 bis 386.

11. Vgl, die Beiträge von *Johanna Herzog-Dürck, Arthur Jores* und *Herbert Plügge* in: Der leidende Mensch. Personale Psychotherapie in anthropologischer Sicht (hg, von *Arië Sborowitz),* 2. Aufl., Darmstadt 1965, auf die *Wol/hart Pannenberg* zum Teil Bezug genommen hat (Grundzüge der Christologie, 81 n. 76).

erheben, einzuordnen und anderen Sprachleistungen zuzuordnen erlaubt. Was dabei herauskommt, sind durchau empirische Ergebnisse, aber nur in bezug auf die hier in Einsatz gebrachten Feststellungsverfahren (sprich: Theorien) und die mit diesen Verfahren mitgesetzten Grenzen des Materials, nämlich der Statistik gegenwärtigen Verhaltens und der in der Tradition aufbewahrten Sprachleistungen. In diesem Fall bietet die Bibel nur einen Beleg für eine Sozialtradition, aber die biblischen Spitzensätze sind damit freilich nicht als allgemeingültig erwiesen worden.

Auf diesem Wege kommen wir also über Konventionen von größerem oder geringerem Allgemeinheitsgrad nicht hinaus. Ich könnte auch sagen: hier stoßen wir auf Äußerungen, deren Aktionsradius verschieden ist. Der Begriff des Vernünftigen als Bezeichnung einer alle Menschen umfassenden Geltung, der unsere Denktradition bestimmt, wäre so gesehen nichts weiter als der Begriff für das Maximum sozialer Verbindlichkeit – Rationalität wäre das System wissenschaftlicher Konventionen, also ein Sonderfall der sozialen Gültigkeit, der die Intersubjektivität auf methodische Weise garantiert. Dieser Gedanke ist nicht ungefährlich, er enthält aber auch eine Chance, die wir wahrnehmen sollten. Wenn, um das eben Gesagte mit einer Anschauung Nietzsches zusammenzufassen, Wahrheit ein soziales Phänomen ist[12], dann kann das zwar zur Auflösung der Wahrheit in ein Vielerlei von Gruppeninteressen und Gruppenüberzeugungen bedeuten, aber es kann auch dazu verhelfen, Wahrheit in ihrer kommunikativen Bedeutung recht einzuschätzen - eine Einsicht, die m. E. sehr gut die biblische, speziell die alttestamentliche Bedeutung von »Wahrheit« wiedergibt. Denn dort ist die »Wahrheitsfrage« eine Lebensfrage im tiefsten Sinne des Wortes, ist die Frage nach dem, was menschliches Leben und Miteinanderleben begründet, ihm Bestand und Gewißheit verleiht - ist die Frage danach, ob der Mensch selber wahr sein, das heißt bestehen und darum für andere da sein kann, nicht eine Frage der Korrektheit der Methoden und der daraus erwachsenen Intersubjektivität. Es fällt indessen nicht leicht, diese Einsicht heute so zum Zuge zu bringen, daß dadurch wissenschaftliche Arbeit ermöglicht und nicht durch eine vage Vorstellung von existentieller Wahrheit vernebelt wird, die bei der derzeitigen Gesprächsunfähigkeit nur als Selbstbehauptungsstrategie des Theologen erscheinen würde, der sich gerade zu Wort gemeldet hat. Darum würde ich Intersubjektivität nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Kirche als kommunikative Verbindlichkeit und als Konsens verstehen wollen. Was trägt dies nun aus für die Begründung theologischer Aussagen?

Wir werden (3) die *Funktion theologischer Begriffe* zu untersuchen haben. Von den verschiedenen Funktionsmöglichkeiten greife ich diejenige heraus, die für unser Thema besonders aufschlußreich ist: *theologische Begriffe können Regulatoren kirchlichen Redens sein.* Man kann dies beispielsweise an den Texten der Weltkirchenkonferenz in Uppsala 1968 studieren: Die Formel »Jesus Christus ist der neue Mensch« diente hier dazu, biblische Äußerungen auf einen Nenner zu bringen und ethische Aussagen zu regeln[13]. Die

12. Vgl, *Friedrich Nietzsche:* Ober Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn, in: Werke (hg. von *Karl Schlechta)* IU, München 1956, S. 314.

13. Siehe die Dokumentation: Bericht aus Uppsala 1968 (hg, von *Norman Goodall* und *Walter Müller-Römheld),* Genf 1968, S. 19 ff.

Prädikation »Jesus Christus ist der neue Mensch« ist also weder eine bloße Parole noch eine tiefsinnige Abbreviatur, die man nun bis in ihre letzte Bedeutungsnuance auslegen müßte. Sie soll vielmehr eine Fülle von Aussagen ordnen und in Beziehung zueinander bringen, die ihr unterstellt sind und ihrer sprachlichen Form nach, sozusagen in ihrem Gebrauchswert, zwar geringere Konsistenz zeigen, dafür aber umgangssprachlich offener sind. Mit anderen Worten: hier werden der Theologie Fragen aus der Praxis der Kirche gestellt; bestimmte Probleme verlangen eine Lösung, aber dazu bedarf es zunächst einer verbindlichen Benennung, die bereits eine kommunikative Problemformulierung ist, welche auf ein gemeinsames Handeln abzielt. Theologische Begriffe funktionieren als *Dialogregeln.* »Dialogregeln« sind Gesprädiskondensate, Formulierungen von abgeschlossenen Gesprämsleistungen. Sie geben einen bestehenden, wiederholbaren Gesprächsraum an. Darum dienen sie dazu, Aussagezusammenhänge zu überprüfen und neue Aussagen in sie kritisch einzuordnen. Dialogregeln stehen also in einem theoretischen Zusammenhang!'.

Für diesen Zusammenhang übernehmen wir den Namen *»Begründungszusammenbang«.* Mein Vorschlag wäre, die Erörterung der Begründungsfrage auf diese exakte Regelung zu beschränken, die zwar in ihrem Anwendungsbereich begrenzt ist - sie untersucht wissenschaftliche Sprachleistungen, sprachliche Operationen -, aber eben deshalb auch leistungskräftiger sein dürfte als das herkömmliche vage Verständnis von Begründung, das ontologische, erkenntnistheoretische, methodische Aspekte vermischt und zudem noch die Nuance der persönlichen Gewißheit zu berücksichtigen sucht, Dialogregeln bedeuten, das muß man wohl hinzusagen, nicht Spielregeln für ein Gespräch. Dialogregeln sind Bestandteile eines systematischen sprachlichen Zusammenhanges, dessen Elemente sich gegenseitig stützen.

Natürlidi darf dieser Begründungszusammenhang nicht aus der Luft gegriffen sein. Er ist konstituiert durch das Einverständnis derjenigen, die sich seiner bedienen, um zu weiteren Aussagen zu kommen, um diese Aussagen zu kontrollieren und zu korrigieren, das heißt gemeinsame Erfahrungen und Erwartungen zu prüfen und aufeinander abzustimmen - sei es, daß sich diese Erwartungen und Erfahrungen nun auf wissenschafbliche Experimente beziehen oder auf die alltägliche Praxis unter Einschluß des Denkens, Redens, Meditierens bis hin zum Gebet, in dem wir der Grenze unserer Sprache innewerden. Aussagen werden verifiziert, indem wir bei der Beurteilung ihrer Wahrheit »auf das Urteil anderer rekurrieren, die mit uns dieselbe Sprache sprechen«, schreibt *Wilhelm Kamlah* und kommt zum Ergebnis: »Die Wahrheit einer Aussage wird erwiesen durch Homologie«, also durch menschliches Einverständnisü. Wenn wir sagen, daß sich ein solches Einver-

---

14. Von »Dialogregeln« spricht beiläufig *Wilbelm Kamlab* in: *W. Kamlab - Paul Lorenzen:* Logische Propädeutik, Mannheim 1967, S. 161; vgl, S. 150-188. *P. Lorenzen* redet von »Dialogspielen« und ersetzt damit die Wertdefinitheit von Aussagen (bezogen auf die Wahrheitswerte »wahr« und »falsdi«) durch Dialogdefinitheit: die Begründung von Aussagen ist gleichbedeutend mit ihrer nachweisbaren, überprüfbaren kommunikativen Verbindlichkeit (vgl. a.a.O. S. 198,209), wobei im einzelnen geklärt werden muß, in welchem sozialen System diese Verbindlichkeit durch Dialog zustande kommt.

15. *W. Kamlab,* a.a.O. S. 120. Das von Kamlah vorausgesetzte Unabhängigkeitspostulat (d. h. den strikten Ausschluß jeglicher Vorurteile beim Zustandekommen von Homologien bzw, eine »unbeteiligte Distanz«; S. 124) bedarf allerdings, jedenfalls für die Theologie, einer gründlichen Klärung. Zur wissenschaflstheoretisdien und theologischen Problematik dieses Postulats vgl. *Heinrich Scholz:* Wie ist eine evangelische

ständnis bewährt, dann meinen wir damit, daß es mehr ist als eine bloße Konvention, die man morgen auch ohne weiteres wieder ändern könnte. Die Homologie ist der normative Zusammenhang von Orientierungen, die zu Einzelerkenntnissen in der sprachlichen Form von Erfahrungen und Erwartungen führen. Dialogregeln sind dann als die wissenschaftliche Beschreibung einer Homologie anzusehen. In diesem Sinne hat, wie ich im einzelnen nachweisen könnte, die klassische Theologie ihre Grundbegriffe sich erarbeitet: Begriffe wie »Schöpfung«, »Heil«, »Gottheit Jesu Christi« und die weiteren des dogmatischen Sprachzusammenhanges wollen nicht als einzelne auf ihre semantische oder gar nur etymologische »Bedeutung« befragt werden. Sie sollen vielmehr auf dem Wege von Ableitungen, die für die klassische Theologie in der griechischen Metaphysik und Anthropologie bereitstanden, zu einzelnen Orientierungen führen, die bis in die unfeierlichen Alltagssituationen hineinreichen und dort zum sehr unpathetischen Bekennen des Glaubens verhelfen. An der Basis steht also das unmittelbare, wenn auch faktisch traditionsgeleitete Reden des Glaubenden. Dieses emphatische Reden (das pneumatelogisch zu verankern wäre) muß reguliert werden, und das geschieht durch die in theologischer Lehre formulierten Dialogregeln.

Dialogregeln sollen in einer Wissenschaft wie der Theologie, die nichts technisch herstellen will, sondern die sich um gemeinsame Verbindlichkeiten bemüht, die Alltagssprache durch theoretische Leistungen ordnen helfen. Das schließt ein, daß alltagssprachliche Erfahrungen und Erwartungen mit Hilfe der theoretischen Sprache, die aus Dialogregeln besteht, provoziert, modifiziert und kritisiert werden können. Die Unterscheidung von Wissenschaftssprache und Alltagssprache in der Theologie entspricht der *Unterscheidung von theologischer Lehre und christlichem Reden.* Diese Unterscheidung folgt aus der Einsicht, daß die Theologie nie nur aus ihrem historischen Zusammenhang, aus der Kontinuität ihrer Themen und Probleme ihre Aufgabenstellung entnehmen kann. Wenn sie es dennoch tut, was im Blick auf die neuere Theologie weithin zu sagen ist, die sich aus ihrem geistesgeschichtlichen Problemzusammenhang immer wieder regeneriert und nur Anregungen und Störungen aus anderen Wissenschaftsgebieten aufzunehmen bereit ist, dann handelt es sich um eine zu kritisierende Selbstabkapselung der Theologie als Wissenschaft. Gewiß gewinnt jede theoretische Wissenschaft ihre Aufgaben und Probleme, indem sie ihre Theorien weiterverfolgt und mit den Methoden, die zu diesen Theorien gehören, neue Beobachtungen macht und diese in das theoretische Gesamtbild einzuordnen unternimmt, so daß dieses sich dauernd verändert. Trotzdem kann eine auf Gemeinschaft und Institution angewiesene Wissenschaft, wie es die Theologie nun einmal ist, nicht aus dieser eigenständigen Problemregeneration heraus sinnvoll arbeiten. Sie erhält ihre Fragestellungen aus der Kirche, sofern man die »Kirdilichkeit« nicht in den engen Grenzen der Informationskanäle versteht, die heute die Fragen der Theologie vermitteln.

Es müßte allerdings gefordert werden - und dazu könnte wissenschaftstheoretische Besinnung beitragen -, daß solche Fragestellungen direkter und präziser als bisher von der Kirche an die Theologie übermittelt werden, was nicht heißt, daß die Dimension des Ge-

Theologie als Wissenschaft möglich?, in: Zwischen den Zeiten 9 (1931), S. 8–35; wiederabgedruckt in: Theologie als Wissenschaft (hg. von G. *Sauter),* München 1971, S. (221-264) 233 ff., 242 ff.

sellschafllidien ausgeschlossen wäre, sondern bedeutet, daß die Kirche in ihr als Kirche zu Wort kommt. Die Unterscheidung von theologischer Lehre und christlicher Rede, von Wissenschaftssprache und Alltagssprache in der Theologie führt uns also auf das hier nur anzudeutende Problem, ob die Theologie nicht auch in Schwierigkeiten geraten ist, weil sie sich vorwiegend als Vordenkerin und Vorbeterin der Kirche verstand. Indem sie die im Raum der wissenschaftlichen Problemfindung formulierten Fragestellungen auf die Kirche übertrug, verfiel sie in eine immer schwierigere Konkurrenz zu den sich nicht nur langsam wandelnden, sondern auch anders beschaffenen Aufgaben der Kirche. Die Krise im Verhältnis von Theologie und Kirche, in der wir heute stehen, ist m. E. nicht zum wenigsten auf dieses Dilemma ,zurückzuführen. Die Theologie hat ihre Aufgaben weithin nur darin gesehen, die Kirche geistesgeschichdich auf Vordermann zu bringen.

Ich will hier abbrechen und fasse die bisherigen Beobachtungen und Vorschläge zusammen. Als erstes wichtiges Zwischenergebnis würde ich zu sehen meinen, daß Entdeckungszusammenhang und Begründungszusammenhang unterschieden werden müssen, daß also die Begründung theologischer Aussagen nicht einfach im Entdeckungszusammenhang erfolgen kann. In der theologischen Argumentation wird dies meistens übersehen; eine geglückte Entdeckung gilt bereits als Begründung, vor allem dann, wenn ein Stück Tradition neu und wirksam zum Reden gebracht worden ist. Zweitens gilt es, »Begründung« auf kommunikative Verbindlichkeit zu beziehen und zu fragen, wie diese methodisch hergestellt werden kann. Das führt drittens zu Dialogregeln, die unsere Aufmerksamkeit auf die Beziehung von Alltagssprache und Wissenschaftssprache lenken. Damit werden aber die entscheidenden wissenschaftstheoretischen Aufgaben in der Theologie erst deutlich:

- Wie ist die Alltagssprache der Kirche zu ermitteln, wie beruht sie auf der Lebenswelt und bewegt sich an deren sprachlichen Grenzen?
- Wie können Dialogregeln im einzelnen aufgestellt und geändert werden? Nur - wie das in anderen wissenschaftstheoretischen Unternehmungen geschieht - .durch die Rekonstruktion der vorhandenen Wissenschaftssprache (und das wäre in der Theologie die Dogmatik im weitesten Sinne), oder auch in einer generativen Theorie der theologischen Sprache, die die Entstehung christlichen Redens zu erklären versucht und erst daraufhin die Funktion der theologischen Begriffe aufzuzeigen unternimmt?
- Wie können Zeit und Geschichte, die ja seit jeher von besonderem Gewicht für die Theologie waren, sich in den theologischen Aussagen selbst auswirken? Und
- Wie kann die Theologie die Reichweite ihrer Aussagen möglichst exakt und extensiv bestimmen?

Voraussetzung dafür wäre freilich, daß wir auf alle bloß verbale Suggestion verzichten, daß wir nicht einer Theologie der Rhetorik das Wort reden - und dazu einen kleinen Beitrag zu leisten, war die Absicht meiner Erwägungen.

Prof. Dr. G. Sauter *65 Mainz, Gättelmannstraße 46*

Abschied vom Gottesbegriff?

Diskussionsbeitrag zu dem Aufsatz von Fr. Kambartel »Theo-logisdies«, ZEE 1971, Heft 1, S. 32-35

VON GOTTFRIED HORNIG

Die analytische Philosophie, die seit einigen Jahrzehnten die philosophische Hauptströmung in den angelsächsischen und skandinavischen Ländern bildet, will weder ein System noch eine Weltansmauung oder praktische Lebensweisheit sein. Sie hat sich in zunehmendem Maße von den positivistischen Einflüssen freigemacht, die während ihrer Anfangsphase noch auf sie einwirkten. Die analytische Philosophie ist in ihrer gegenwärtigen Gestalt und Arbeitsweise von der Erkenntnis bestimmt, daß viele Probleme, die ursprünglich nur Probleme des Denkens zu sein schienen, zunächst einmal Probleme der Sprache und der sprachlichen Bezeidinungen sind. Aus diesem Grunde betreibt sie Begriffs-, Satz- und Sprachanalyse. wobei Sinn und Bedeutung von Begriffen und Sätzen, die logisdie Struktur der Sprache im Unterschied zu der grammatischen Struktur sowie die verschiedenen Funktionen der Sprache untersucht werden.

In Deutschland hat die analytisdie Philosophie lange Zeit kaum ein nennenswertes Interesse gefunden. In dieser Hinsicht scheint sich jedoch seit einigen Jahren eine erfreuliche Wende anzubahnen. Denn die Sprachanalyse und Sprachkritik geben uns methodische Mittel an die Hand, über welche die bisherige Argumentation in den gcisreswissenschaftlichen Disziplinen nicht verfügte. Man wird sich kaum einer Überschätzung der Reichweite und Bedeutung der analytischen Philosophie schuldig machen, wenn man erklärt, daß sie ähnlich wie im philosephisdien so auch im theologischen Bereich die traditionellen Begriffe, Aussagen und Problemstellungen zu klären und zu korrigieren vermag. Unter diesem Aspekt verdienen die Beiträge und Untersuchungen, welche in der ZEE 1971, Heft 1, enthalten sind, besondere Beachtung.

Im folgenden möchte ich an die präzis formulierten Thesen, die der Konstanzer Philosoph Fr. Kambartel unter dem Titel »Theologisches – Definitorische Vorschläge zu einigen Grundtermini im Zusammenhang christlicher Rede von Gott« (S. 32-35) vorgelegt hat, einige kritische Erwägungen anknüpfen. Dabei beschränke ich mich im wesentlichen auf die Problematik, die sich aus Kambartels Vorschlag für die christliche Rede von Gott ergibt.

Das allgemeine Denken hat im europäischen Bereich viele Jahrhunderte hindurch in der biblischen Vorstellung von der Wirksamkeit eines transzendenten Gottes gelebt, den man als Schöpfer verehrte und von dem man den Lauf der Geschichte wie das irdische und ewige Schicksal jedes einzelnen Menschen abhängig wußte. Gegenwärtig wird in sehr unterschiedlichen Bedeutungen von Gott gesprochen. Während die einen weiterhin objektivierend von Gott reden oder Gott als Beziehungsbegriff auffassen (Gott für uns), steht der Gottesbegriff bei anderen in dem Verdacht, eine bloße Projektion menschlicher Wünsche und Träume in ein erdachtes Jenseits zu sein. Einigen gilt er lediglich als ein religiöser Deckname für Mitmensdilichkeir und Humanität. Angesichts dieser Problemsituation überrascht an den Ausführungen von Fr. Kambartel der Umstand, daß an dem Gottesbegriff weder ein direkte Kritik geübt noch für diesen mehrdeutigen Begriff ein Definitionsvorschlag gemacht wird. Die Frage, ob der Gottesbegriff eine Denotation aufweist, d. h. ob er einen irgendwie gearteten Wirklimkeitsbezug besitzt und auf ein bestimmtes Phänomen applizierbar ist, wird nicht gestellt.

Indirekt erscheine jedoch die Denotation und Applizierbarkeit des Gottesbegriffs verneint, denn gemäß Karnbarrels Vorschlag soll das Wort »Gott« in Zukunft weder als "Eigennarne« noch als »Prädikator« verwendet werden. Der logische Sinn dieser heiden Termini, durch welche die abgelehnten Redeweisen und syntaktischen Stellungen des Gottesbegriffs gekennzeichnet werden, wird genau angegeben

(So 32, Nr, 2). Zweifellos hat dieser Vorschlag weitreichende Konsequenzen für den religiösen und theologischen Sprachgebrauch. Von ihm wird auch die Grundvorstellung der biblischen Rede von Gott betroffen. Denn nach den biblischen Aussagen redet und handelt Gott als sPerson« in dem Sinne, daß er den Menschen als ein selbständiges Wesen gegenübertritt und von ihnen als ein »Du« in Gebet und Danksagung angeredet werden kann. Gewiß hat es nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der evangelischen Theologie seit der Aufklärung immer wieder eine Kritik an dem naiven Theismus gegeben, der vom Vater über'm Sternenzelt spricht und mit verschiedenen Formen anthropomorpher Gottesvorstellungen operiert. Man ist sich in zunehmendem Maße der Inadäquatheit und Symbolhaftigkeit aller Gottesaussagen bewußt geworden. Aber von Kambarteis Vorschlag werden nicht nur die theistischen und anthropomorphen, sondern auch die abstrakten und nicht-personalen Gottesaussagen betroffen, welche Gottes Geisthafligkeit, Unerforschlichkeit, Unsichtbarkeit, Transzendenz und Jenseitigkeit hervorheben wollen. Sätze wie »Gott ist Geist«, »Gott ist der Ganz-Andere«, »Gott ist das, was uns unbedingt angehr-e, »Gott versöhnte die Welt«, *»Jesus* Christus ist Gottes Sohn« dürften dann nicht mehr gebildet werden. Auch die neuerdings innerhalb der evangelischen Theologie verhandelte Streitfrage, ob der Satz »Gott ist Liebe« umkehrbar sei, könnte nun rasch durch die Feststellung beigelegt werden, daß es sich in beiden Fällen um unzulängliche Formulierungen handelt.

Die moderne Sprach- und Begriffsanalyse hat von dem traditionellen Gottesbegriff gesagt, daß er in sich selbst widersprüchlich sei, weil man versucht habe, eine Fülle von erhabenen, aber miteinander unvereinbaren Inhaltsbestimmungen in den GOttesbegriff hineinzupressen. Kambartel hat diesen Einwand nicht aufgegriffen, sondern für die von ihm vorgeschlagene Reduktion in der Verwendung des Gottesbegriffs lediglich das Argument angeführt, daß es sich hierbei um einen »heidnischen« Sprachgebrauch und ein »heidnisches« Gottesverständnis (So 32, Nr. 2) handelt. Auf diese Weise wird den Christen, die begreiflicherweise keine »Heiden« sein wollen, in freundlicher Form nahegelegt, auf solche Rede von GOtt ganz zu verzichten. Doch handelt es sich hier wohl eher um den Versuch einer überredung als um ein stichhaltiges Argument. Denn als historische oder religionsgeschichtliche Behauptung vermag die Aussage, daß die Verwendung des Gottesbegriffes als Eigenname oder Prädikator ein typisch »heidnisdier« Sprachgebrauch sei, kaum zu überzeugen, es sei denn, daß man große Teile der neutestamentlichen Rede von Gott als »heidnisch« deklariert. Man wird nach den unausgesprochenen Prämissen fragen müssen, von denen Kambartel bei seiner Argumentation ausgeht. Hinter seinen Thesen verbirgt sich offenbar eine philosophische Kritik am Gottesbegriff, deren Argumente jedoch als solche nicht expliziert werdent.

Zahlreiche Vertreter der analytischen Philosophie gehen von dem konventionellen Sprachgebrauch aus und ziehen konkrete Analysen dem Versuch, eine Definition zu geben, vor. Eine Definition im üblichen Sinne ist eine genaue Bestimmung der Bedingungen des korrekten Gebrauchs eines Ausdrucks. Die wissenschaftliche Sprache kann auf die Definition der jeweils verwandten Grundbegriffe nicht verzichten. Allerdings ergibt sich dabei nicht selten eine Differenz zum traditionellen Gebrauch der gleichen Begriffe in der Umgangssprache. Kambartel hat wertvolle Definitionsvorschläge für einige theologische Grundbegriffe gegeben. Während er im Blick auf eine Reihe dogmatischer und ethischer Begriffe seine Zusage einer »weitgehenden Berücksichtigung des traditionellen Wortverständnisses« bis zu einem gewissen Grad eingelöst hat, bleibt die gleiche Zusage im Blick auf den Gottesbegriff unerfüllt, Wenn man unter dem genuin christlichen Gottesverständnis eine Auffassung versteht, derzufolge Gott der ewige Herr ist, der sich uns in Jesus Christus geoffenbart hat und der nur im Unterschied zu Mensch und Geschichte gedacht werden kann, so scheint mir dieses traditionelle

1. Hinsichtlich der Kritik an der Verwendung des Gorresbegriffes scheint mir eine gewisse Übereinstimmung mit den Argumenten von *R. Carnap* unverkennbar. Vgl, *Wol/gang Stegmüller:* Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, 3. Aufl., Stuttgart 1965, S. 383 f.

Verständnis vollständig preisgegeben. Darf GOtt nicht mehr als das Subjekt der in Jesus Christus geschehenen Heilsoffenbarung bezeichnet und Jesus Christus nicht mehr als Gesandter Gottes verstanden werden, dann löst sich der christliche Glaube auf.

Nun könnte Kambartel entgegnen, daß er sich lediglich gegen eine bestimmte Art der Verwendung des Gottesbegriffes, nicht aber für seine völlige Eliminierung oder Preisgabe ausgesprochen habe. Denn als »synkategorematischer« Ausdruck darf das Wort »Gott« ja weiterhin Verwendung finden. Diese Position Kambarrels ist jedoch in ihrer Konsequenz von einer völligen Preisgabe des Gottesbegriffes nicht weit entfernt. Denn mit der Bezeichnung als »synkategorernatisdier« Ausdruck ist gesagt, daß der Gottesbegriff keine eigenständige Bedeutung besitzt, sondern seine Bedeutung erst aus dem jeweiligen Wortkomplex oder Satz gewinnt, in welchem dieser Begriff vorkommt. Kambartel sucht die Wortverbindung »Leben in Gott« als einen solchen »synkategorematischen« Ausdruck zu verstehen. Die von ihm unter Nr. 6 und 7.3 gegebenen Definitionen zeigen jedoch, daß sich die Wortverbindung »Leben in Gott« in Formulierungen übersetzen läßt, die keinen Gottesbegriff mehr aufweisen. Aus der Argumentation geht deutlich hervor, daß nicht beabsichtigt ist, auf dem Umweg über die Ethik den Gottesbegriff neu zu begründen. Die Tendenz geht eher dahin, seine völlige Entbehrlichkeit darzulegen, nachdem er als Eigenname und Prädikator bereits preisgegeben ist. Dieser Schritt ist in der Tat konsequent.

Doch wäre einzuwenden, daß die starke Reduktion in der Verwendung des Gottesbegriffs weder durch die Erkenntnisse der analytischen Philosophie zureichend legitimiert werden kann noch daß sie für die wissenschaftliche Theologie selbst erstrebenswert ist, weil sie weit mehr Probleme aufwirft, als sie zu lösen vermag. Denn der christliche Glaube impliziert die Überzengung von der Wirklichkeit, Gegenwart und Zukünftigkeit Gottes. Auch wenn man die Ansicht vertritt, daß dem Ethischen eine eigenständige Dimension und Evidenz zukommt und hinsichtlich des Normenbestandes möglicherweise kein Unterschied zwischen christlicher und allgemein humaner Ethik festzustellen ist, so besitzt doch der Gottesglaube als Motiv Zur Verwirklichung des christlichen Handeins eine konstitutive Bedeutung für das christliche Ethos und die christliche Ethik. Von der wissenschaftlichen Theologie ist allerdings zu fordern, daß sie sich angesichts der unausweichlichen geistigen Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Atheismus um eine Klärung und Präzisierung ihres eigenen Gottesbegriffes bemüht, damit nicht der Eindruck entsteht, als sei dieser Begriff im theologischen Sprachgebrauch ein inhaltsleerer und beliebig gegen andere Worte austauschbarer Begriff.

Bezeichnenderweise hat Kambartel in einer abschließenden Reflexion die von ihm vorgeschlagene »Veränderung der Rede von Gotr« in einen Zusammenhang mit der Entmythologisierung gebracht. Das erinnert an R. Bultmann, der in seinem Aufsatz »Neues Testament und Mythologie« (1941) zwar eine radikale Entmythologisierung objektivierender Vorstellungen durchgeführt, aber an dem Gottesbegriff ganz bewußt festgehalten hatte. Wer es für Mythologie hält, so meinte Bultmann, wenn man von Gottes Handeln spricht, von seiner Liebe zu uns, von seiner unsere Existenz bestimmenden Wirklichkeit, für den bleibt auch nach der Entmythologisierung und existentialen Interpretation noch ein »mythischer Rest«. Während einige Vertreter der analytischen Arbeitsweise sich gegenwärtig um eine Inhaltsbestimmung und angemessene Definition des Gottesbegriffes bemühens, ja sogar die Gültigkeit des kosmologischen Gottesbeweises im Rahmen der Modallogik behaupten), hat es nach Karnbarrels Thesen eher den Anschein, als solle nun auch jener »rnythisdie Rest« beseitigt werden, von dem Bultmann einst sprach.

2. Vgl. G. *Hornig:* Zur Wandlung und Klärung des Gorresbegriffs, in: Humaniras-Chrisrianiras, Walther von Loewenich zum 65. Geburtstag, Wirten 1968, S. 276-290.
3. *H.* G. *Hubbeling:* Analytische Philosophie und Theologie, ZThK 1970, Heft 1, S. 117 ff.

Prof. Dr, Gottjried Hornig

463 Bochum-Querenburg, Auf dem Aspel 14

Kirche und Wirtschaft - ein Dialog mit Zukunft?

Von

RüDIGER KRETSCHMANN UND REINHARD VELLER

Zweimal im letzten halben Jahr trafen die Spitzenvertreter der Sozialpartner auf kirchlichem Boden (Bad Boll, Loccum) zusammen. Dabei kam das Loccumer Akademiegespräch auf Anregung der - so bisher noch nicht hervorgetretenen - Stiftung HUMANUM zustande. Die Häufung von Wirtschaftsprominenz in den Akademien und die Aktionen der Stiftung HUMANUM geben Gelegenheit, den Stand der Diskussion zwischen den gesellschaftszugewandten Diensten der Kirche und den Großgruppen der Wirtschaft zu skizzieren. Dies soll unter drei Fragen geschehen:

1. Was haben die Akademie-Diskussionen ergeben?
2. Wo ist man vorangekommen?
3. Wo liegen die Probleme?

Begegnung von Kirche und Sozialpartnern

Unter dem Thema: »Gemeinsame Aufgaben von Kirche und Wirtschaft« trafen sich im Dezember 1970 in Loccum Vertreter der Tarifparteien, Bischöfe und Sozialpfarrer zu einem Kolloquium vor einem mehrheitlich aus Arbeitgebervertretern zusammengesetzten Publikum. Das von der Stiftung HUMANUM angeregte Thema konnte geeignet erscheinen, die in den letzten Jahren ausgeklammerten Grundsatzfragen zwischen Kirche und Wirtschaft wieder zur Debatte zu stellen und ein Stück voranzutreiben.

Diese Erwartung wurde zunächst enttäuscht. Vielleicht ist eine stark mit Prominenz durchsetzte Akademie-Tagung doch ein zu presswirksames Forum, als daß Spitzenfunktionäre in ihren Grundsatzreferaten Konzessionen machen und aufeinander zugehen könnten. So spielte jeder der Partner die ihm angetragene Rolle.

Landesbischof *Lilie* verteidigte die evangelischen Denkschriften zur Mitbestimmung und zur Vermögensbildung als Beispiel für das Mitdenken und die Mitverantwortung der Kirche in der Gesellschaft. Ruhrbischof *Hengsbach* erläuterte die katholische Soziallehre und ihre sozialpolitische Relevanz.

Otto A. Friedrich und die Arbeitgeberseite wünschten sich kirchliche Stellungnahmen weniger detailliert und konkret. Der DGB-Chef *Heinz* O. *Vetter* - als Sprecher der Gewerkschaften - forderte dagegen die Kirchen auf, »endlich die politische Mittellinie zu verlassen« und in ihren Modellvorstellungen konkreter und detaillierter zu werden.

So ging die Tagung an der Stelle, wo die kirchliche Verantwortung für die Gesellschaft zur Zeit konkret wird (Denkschriften), über die bekannten Stellungnahmen zunächst nicht hinaus. Erst die Diskussion führte einen Schritt weiter, als die gemeinsame Aufgabe »Für den Menschen- an der Frage nach der Verantwortung des Unternehmers konkretisiert werden mußte. Als Zankapfel der Diskussion erwies sich die Frage, inwieweit der Unternehmer bzw. die Unternehmung Verantwortung wahrzunehmen hat gegenüber dem großen Ganzen des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens.

Die Verantwortung des Unternehmers

Zwei Thesen standen sich gegenüber:

a) die erste Position läßt sich etwa folgendermaßen charakterisieren: Ein Unternehmen dient dann dem Gemeinwohl, wenn es Gewinne macht, die Arbeitsplätze sichert, entsprechende Löhne zahlt und die nötigen Investitionen vornimmt. Ein Unternehmen hat keine soziale Botschaft zu verkünden. Es hat die Aufgabe zu produzieren – und das optimal.

b) Die Gegenthese ging aus von empirischen Beobachtungen und gestaltete sich etwa so: Jeder Betrieb soll zwar seine Verantwortlichkeit, optimal zu produzieren, wahrnehmen. Aber er darf sie nicht in der Weise wahrnehmen, daß er seine Abwässer in die Leine läßt, weil das die Produktion zu den geringsten Kosten ist. Der Kern des Unbehagens am marktwirtschaftlichen System rühre gerade daher, daß bestimmte Bereiche unseres Lebens aus der marktwirtsdiafl-

liehen Verantwortung ausgeklammert seien und daß es Unternehmen gebe, die eine größere Verantwortung so weit von sich schöben, wie sie nur irgend könnten.

Damit scheinen - beeinflußt durch die Systemkritik der Linken und das Problem des Umweltschutzes - die gesellschaftlichen Erfordernisse stärker als früher in den Blick zu kommen. Die Diskussion zeigte, daß die gesamtgeseUschaftlichen Aspekte und Auswirkungen der Unternehmensentscheidungen aus der Gesamtverantwortung der Unternehmer nicht mehr ausgeklammert werden können. Gesellschaftliche Erfordernisse sind mit technischen und ökonomischen Notwendigkeiten in Einklang zu bringen.

Das Verhältnis von Wirtschaft und Gesellschafl

Damit ist man aber bei der großen Fragestellung nach dem Verhältnis von Wirtschaft und Gesellschaft angelangt - einer der Grundfragen der gesellschaftszugewandten Dienste der Kirche. Die Loccumer Diskussion zeigte, daß an dieser Stelle das Gespräch weitergehen müßte, auch wenn man aus verschiedenen Richtungen und mit verschiedenen Absichten zu dieser Fragestellung gekommen ist.

Betont man auf der Arbeitgeberseite die *Sachzwänge,* die sich aus dem ökonomischen und technischen Bereich ergeben, so ist die kirchliche Sozialarbeit - darin auf weite Strecken mit den Gewerkschaften einig - der Auffassung, daß die *Gesellschafl* die Prioritäten auch im wirtschaftlichen Bereich zu setzen habe. Fazit: Man hat zwar ein gemeinsames Thema, liegt aber in den Grundpositionen weit auseinander.

Die Tarifparteien am »driuen Ort..

Ging es in Loccum <"Gemeinsame Aufgaben von Kirche und Wirtschaft..) um die Grundfragen des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft, so hatte die Evangelische Akademie Bad Boll die Tarifparteien zu einem wirtschafts- und sozialpolitischen Seminar eingeladen, in dem die Rolle der Sozialpartner angesichts einer sich erweiternden europäischen Gemeinschaft bedacht werden sollte (Tagungsmotro: »Die Vernunft im freien Spiel der Kräfte«).

»Bad Boll« war nicht Reflexion auf das gegenseitige Verhältnis, sondern Teil des praktischen Vollzugs gemeinsamer Aufgaben von Kirche und Wirtschaft. Zum Tagungsthema trugen wiederum Arbeitgeberpräsident *Dtto A. Friedrlch* und DGB-Chef *Heinz Dskar Vetter* die gegensätzlichen Ziele und Ansichten der Tarifparteien vor. Entgegenkommend im Ton und hart in der Sache offenbarten sie ihr Unvermögen zu einer Verständigung, der man von allen Seiten »Vernunfl« attestieren könnte. *Eberhard Müller* wandte sich in seiner "Stunde der Besinnung« vergeblich an die Sozialpartner. Er ermunterte sie zur Verständigungsbereitschaft. Aber verständigungsbereit sind die beiden Kontrahenten schon, wenn ihnen dies möglich und dienlich ist. Das zeigten die grundsätzlichen Ausführungen, die Friedrich und Vetter in Bad Boll über »die Sozialpolitik als Herausforderung an die Industrienationen« machten.

Für Vetter ist es selbstverständlich, daß eine Welt, in der Vernunft herrscht, auch den Arbeitnehmern im Betrieb ein menschenwürdiges Dasein mit der Chance zur Persönlichkeitsentwicklung und Mitbestimmung bietet, und er hält anscheinend für sicher, daß die Wirtschaft dies auch leisten könne. Für Friedrich heißt Vernunft, eine Gesellschaftsordnung zu erhalten, in der eine freie und leistungsfähige Wirtschaft die Voraussetzung für jegliche Reform und Weiterentwicklung der Gesellschaft schafft, wobei er offenbar bereit ist, eine ungleiche Verteilung von Einkommen, Vermögen und Lebenschancen in Kauf zu nehmen.

Die beiden Tagungen in Bad Boll und Loccum markieren sehr exakt das augenblickliche Verhältnis zwischen Kirche und Wirtschaft. Es schwankt zwischen der unerledigten Grundfrage nach dem Verhältnis von Kirche und Gesellschaft und relativ ausgedehnten gemeinsamen Aktivitäten und Kontakten.

Die unerledigte Grundfrage

Das Akademiegespräch zeigte, daß die grundsätzlichen Bedenken - insbesondere der Arbeitgeberseite - gegenüber der kirchlichen Sozial-

arbeit und kirchlichen Denkschriften nicht ausgeräumt sind. In allen Stellungnahmen aus dem Arbeitgeberlager wurde deutlich, was *W. Eich/er* 1965 so formuliert hatte: »Das Verhältnis von Kirche und Wirtschaft hat sich im Laufe der letzten Jahre grundlegend gewandelt. Mußten sich Unternehmer bzw. Arbeitgeber noch vor einigen Jahren fragen, wie das Interesse kirchlicher Kreise an wirtschafls- und sozialpolitischen Fragen geweckt werden könne, so stehen wir heute vor der Notwendigkeit, uns fragen zu müssen, wie weit dieses Interesse der Kirche gehen darf und gehen soll, genauer: vor der Frage ‚Was geht die Kirche die Wirtschaft an?<!«

Man kann sicher sagen, daß krisenhafte Entwicklungen im Verhältnis von Kirche und Wirtschaft in den vergangenen Jahren nicht auf einem Mißverständnis beruhen. Ursache der Meinungsverschiedenheiten ist ein differierendes Bild von Auftrag und Aufgaben der Kirche.

Einer sich gesellschaftspolitisch profilierenden Kirche steht eine *»Arbeitgeber-Eklelesiologie«* gegenüber, die u. a. folgende Sätze enthält:

a) Die Kirche muß sich um den einzelnen kümmern (Seelsorge). Es wird dabei vorausgesetzt, daß es für die Kirche auch heute noch möglich sei, sich ausschließlich mit dem Einzelmenschen zu befassen, ohne mit Systemfragen konfrontiert zu werden.

b) Die Kirche muß für den Menschen der industriellen Arbeitswelt »Fluchrburg« sein.

e) Die Kirche muß Bewahrtes bewahren. Mit diesem Satz verbindet sich die überzeugung von der unter Beweis gestellten Effizienz des industrie-kapitalistischen Systems.

Man kann von daher gut verstehen, daß die kirchliche Industrie- und Sozialarbeit und die kirchlichen Denkschriften, soweit sie auf Veränderungen aus sind, auf besonders heftigen Widerstand stoßen. Prinzipiell wird der Kirche zwar inzwischen zugestanden, daß es ihr Recht sei, sich zu sozialen und gesellschaftspolitischen Grundsatzfragen zu äußern (Eidiler).

Kritisiert dagegen wird eine zu große Konkretion, eine zu weit gehende Detaillierung kirchlicher Stellungnahmen. Da sich die Kirche, besonders die kirchliche Industrie- und Sozialarbeit aber das Recht nicht nehmen läßt, »Ratschlage zu Einzelfragen- (Eichier) zu »erteilen«, entsteht eine fortwährende Differenz zwischen den Erwartungen der Wirtschaft und der kirchlichen Wirklichkeit.

Von hier aus kann die Frage nach der Legitimation kirchlicher Äußerungen zu wirtschafts- und sozialpolitischen Fragen eigentlich nie richtig beantwortet werden, weil es für die Vertreter dieser Anschauung im Grunde gar keine Frage ist. Schon hinter der Frage – soweit sie gestellt wird - steht vielmehr eine andere Grundauffassung.

Gemeinsame Aktivitäten und Kontakte

Der Dialog macht dennoch Fortschritte. Seit dem Jahre 1965 wird von der Bundesvereinigung der Deutschen Arbeitgeberverbände (BDA) eine ganze Palette von gemeinsamen Veranstaltungen und Aktivitäten zwischen Kirche und Wirtschaft angeregt und gefördert. Ziel des Aktionsprogramms ist es, »auf lange Sicht '" eine sachlichere Beurteilung betrieblicher, sozialer und wirtschaftlicher Probleme durch Vertreter der Kirchen und ihre meinungsbildenden Institute ... zu erreichen«[2].

Die Bundesvereinigung empfiehlt den ihr angeschlossenen Verbänden sowie den Unternehmern und Führungskräften überhaupt eine Verstärkung der persönlichen Kontakte und ein ständiges Gesprächsverhältnis mit den gesellschaftszugewandten Diensten der Kirchen. Sie begrüßt alles, was einem gegenseitigen Kennenlernen dient. Man ist interessiert an den sozialethischen Grundvorstellungen der kirchlichen Sozialarbeit; man beteiligt sich durch Stellung von Referenten an kirchlichen Bildungsveranstaltungen und zieht Vertreter der kirchlichen Sozialarbeit zu eigenen Veranstaltungen hinzu. Betriebspraktika für Theologiesrudenten, Arbeitskreise für interessierte Theologen und Unternehmer sowie Spitzengespräche und Seminare zwischen der Aktionsgemeinschaft für Arbeitnehmerfragen und der Bundesvereinigung der Deutschen Arbeitgeberverbände gehören in diesen Katalog.

Insofern ist es völlig richtig, wenn Orto A.

1. In: Der Arbeitgeber Nr. *20,1965,* S. 559.

2. BDA-Arbeitspapier vom 11. 1. 1965, S. 1.

Friedrich in Loccum feststellte, daß die Begegnung und der Dialog zwischen Kirche und Wirtschaft in den letzten Jahren immer intensiver geworden sei.

Es spielt im ganzen keine Rolle, ob die intensivierten Bemühungen der Arbeitgeberseite, mit der kirchlichen Sozialarbeit und den evangelischen Akademien in engeren Arbeitskontakt zu kommen, auf für das Unternehmertum enttäuschende Erfahrungen aus den Jahren 1962 und 1963 zurückgehen *(Eigentumsdenkschrif/; H. Symanowskis* Buch »Die Welt des Arbeiters – Junge Pfarrer berichten aus der Fabrik«; G. *Brakelmanns* Vorträge über Eigentum und Mitbestimmung) oder ob andere Motive vorliegen.

Voraussetzungen für einen dauerhaften Dialog

Wesentlicher erscheint die Frage, unter welchen Bedingungen der von allen gewünschte intensivere Dialog zwischen Kirche und Arbeitgeberseite Zukunft hat, nachdem solche Arbeitskontakte und Sachdiskussionen mit den Gewerkschaften seit längerem zur ständigen Einrichtung gehören.

Wie die Tagungen in Loccum und Bad Boll zeigen, hat sich auch angesichts dieser Gegensätze und trotz gelegentlicher Spannungen auf den verschiedenen Ebenen ein Dialog enrwikkelt, der die Chance in sich birgt, über das bloße Markieren von Positionen hinaus zu einem fruchtbaren Sachgespräch zu kommen. Es darf allerdings nicht verschleiert werden, daß über die gegenseitigen Grundpositionen keineswegs Einigkeit besteht. Dies betriffi insbesondere die Vorstellung über Wesen und Auftrag der Kirche.

Offenbar ist es bisher weder den Akademien noch der evangelischen Sozialarbeit gelungen, ihren Partnern aus der Wirtschaft klarzumachen aus welchen Gründen das sozialpolitische Engagement integraler Bestandteil des kirchlichen Auftrags ist. Nur zögernd wird der Kirche deswegen eine Mitverantwortung im gesellschaftlichen Bereich zugestanden. Dieses Zögern kommt nicht nur aus der Furcht, ein »dritrer Sozialpartner« könne das mühsam ausbalancierte Gleichgewicht zwischen den Verbänden verändern, sondern auch aus der Überzeugung, die Kirche habe - aus welchen Gründen auch immer – ihren eigentlichen Auftrag aufgegeben und den ihr zukommenden Platz in der Gesellschaft verlassen.

Eine kontinuierliche und gedeihliche Entwicklung des Sachgesprädis und des Zusammenwirkens darf deswegen nur erwartet werden, wenn sich die Standpunkte im Blick auf die Rolle der Kirche in der Gesellschaft weiter annähern. Geschieht das nicht, dann hat der gegenwärtig stattfindende Dialog keine Zukunft.

Rüdiger Kretschmann *852 Erlangen, Drausnickstraße 29*
Dr. Reinhard Veller *623 Frankfurt s, M.-Griesheim, Alte Falterstraße 10*

Buchbesprechungen - Buchhinweise

Anz, Wilhelm, Gerhard Friedrich, Heinrich Fries, Karl Rahner: Autorität in der Krise. Regensburg und Göttingen: Friedrich Pustet und Vandenhoeck & Ruprecht *1970.* 175 S. Kr. 12,- DM.

In einer Zeit, da alle Formen von Autorität infrage gestellt werden, ist auch die Theologie gezwungen, sich diesem Problem aufs neue zu stellen. Wie das geschehen kann, macht dieser Sammelband erfreulich deutlich. Hier wird nicht versucht, fragwürdige Formen der Autorität fragwürdig zu verteidigen. In diesen Referaten weht etwas von der Freiheit, die Frucht echter Autorität ist. Der Band faßt vier Referate zusammen, die bei einer ökumenischen Arbeitstagung vorgetragen wurden. Dabei führt G. *Friedrich* in die biblisch-theologische Tradition ein. Es schließen sich zwei systematisch theologische Aufsätze von *H. Fries* und *K. Rahner* an. Den Abschluß bildet ein sehr anspruchsvoller Vortrag des Philosophieprofessors W. *Anz*.

Die Untersuchung von G. Friedrich weist auf die doppelte Wirkung Jesu: er stellt indirekt alle Autorität in Frage, er selbst aber ist »charismatische Personautoritäre (22), wie sie u. a, am stärksten in den Berufungsgeschichten aufleuchtet. Doch ist dies keine herrschende Autorität, sondern die »heilende Autorität der liebenden Ohnmacht« *(Jaspers)* (25). In Fortsetzung seines Handelns sind die frühen Gemeinden nicht autoritär gegliedert. Es gibt keine Vorgesetzten und Untergebenen. Es gibt keine institutionalisierte Amtsautoritär, da alle Glieder der Gemeinde Jesu Christi Charismenträger sind (29). Die Gaben sind zum Dienst anvertraut. Wenn auch an einigen Stellen Anzeichen einer autoritären Heraushebung auftauchen, so werden die Inhaber solcher Aufgaben durch die Unterstellung unter die Herrschaft des Christus relativiert und limitiert. Paulus will mündige Gemeinden, er wendet sich gegen den Anspruch einer »Daueraurorität« der »Säulen« in Jerusalem. Die Autorität der Apostel muß sich an der Sache des Evangeliums kritisch messen lassen (31). Nach Friedrich gehören Autorität und Freiheit und Liebe zusammen (48).

H. Fries versteht Autorität als zum Wesen des Menschen gehörig. Die Abhängigkeit des Menschen gegenüber andern Menschen bedingt Autorität. Nur so werden Menschen legitim erzogen. Für Fries gehört zum Wesen der Autorität, daß sie selbst transparent ist und auf den Ursprung und Herrn des Lebens weist (59 f.), Darum wird echte Autorität sich im Dienst am Menschen verwirklichen, Sie darf nicht Selbstzweck sein oder sich verabsolutieren. Diese anthropologischen Forderungen findet Fries audi im NT. Der Kirche eignet insofern Autorität, als in ihr »die Glauben und Liebe spendende Autorität Jesu Christi zur Ersdieinung« kommt (66). Die Aufgabe der Kirche am Mensehen in Predigt und Angebot der Gemeinschaft versteht Fries als Autorität. Hier ist aber kein Raum für irgendwelche Herrschaftsansprüche. Jesus verbietet jede autoritäre Gliederung der Gemeinde, da die Glieder Knechte des einen Herrn und untereinander Brüder sind. Niemand kann »Herr« über den Glauben eines Bruders sein.

In diesen Aussagen ergibt sich eine überraschende Einmütigkeit zwischen den Theologen der beiden großen Konfessionen.

K. Rahner wendet sich Einzelfragen des kirchlichen Lehramtes zu. Er gibt zu bedenken, daß das kirchliche Lehramt zu stark als Gegenüber zur Gemeinde gesehen wird. Dabei scheint die gleiche Herkunft der Träger dieses Amtes in der Gemeinde übersehen zu werden. Auch die Träger des Lehramtes sind abhängig von der Kirdie. Sie müssen sich wissenschaftlich informieren. Rahner fordert, daß die Träges des Lehramtes ihre irdische Bedingtheit offenlegen. »Aber mir will scheinen, daß man diese echte Menschlichkeit der konkreten Wahrheitsfindung des kirchlichen Lehramtes immer noch zu verbergen suchr« (89).

Rahner warnt vor dem "reaktionären Vorurteil, ... demzufolge eine demokratische Abstimmung von vornherein unverträglich sei mit dem Wesen des kirchlichen Lehramtes«. Er gibt zu, daß durch die Abstimmung das Lehramt etwas mit Demokratie zu tun hat. Natürlieh sieht er die Gefahren, die durch eine sunchrisrliche und unkatholische Unterwanderung« gegeben sind (92 f.). Schließlich wendet sich Rahner gegen die Verteidigung formaler Autorität des kirchlichen Lehramtes. Dabei stellt er sich gegen das bekannte Wort Augustins: Idi würde dem Evangelium nicht Glauben schenken, wenn mich nicht die Autorität der Kirdie dazu bewegte. Rahner formuliert: "Ich würde der Autorität der Kirdie nicht glauben, würde mich dazu nicht das Evangelium bewegen« (104). So erwartet nicht das Lehramt sondern das Evangelium den Glauben. Darum nützt nicht allein die Berufung auf die formale Autorität, sondern das Lehramt selbst hat die Aufgabe, sich überflüssig zu machen, wie alle echte Autorität sich überflüssig machen will (109). Das Lehramt wird in dem Sinne anerkannt, wie es vollmächtig "in unbeirrter Treue und immer neuer Lebendigkeit den Glauben an Gott und an Jesus Christus bezeugt-e (111).

In ähnlicher Weise stellte Fries einen Zusammenhang zwischen der Autoritätskrise und dem faktischen Versagen der Kirche her: »Die Ablehnung von Autorität und die Krisensituation '" kann einen ihrer Gründe audi darin haben, daß die Autorität selbst nicht genügend verwirklicht, was sie beansprucht, Mündigkeit,

Freiheit, Überzeugung, Einsicht, daß sie autoritär oder absolutistisch sich darstellt und verwirklicht« (59).

W. Anz zeigt die tiefen Zusammenhänge der Autoritätskrise im philosophischen Raum auf. Im Anschluß an Gerhard Krüger geht er der grundsätzlichen Infragestellung aller Autorität nach. Er sieht sie begründet in der Aufklärung und einem neuen Seinsbegriff. Marx und Freud haben die Anthropologie zur tragenden Wissenschaft gemacht und stellen gleichzeitig den Menschen und seine Schöpfungen in der Kultur laufend irrfrage.

So befreiend die Aussagen der Referenten wirken, so enttäuschend bleibt der Bericht über die Aussprache. Lag das an der Aussprache oder den Berichterstattern? Zweifellos bieten die Referate Ansatzpunkte zur Diskussion in und zwischen beiden Kirchen. Oder vermied man, die Konsequenzen zu diskutieren? Versteht sich das Lehramt der Katholischen Kirche, wie Neutestamentler und Systematiker es beschrieben? Welche Rolle spielt auch und gerade die Amtsautorität in der evangelischen Kirche? Hier schweigen die Berichterstatter.

P. t». G. H. *Dellbrügge* *Berlin-Spandau*

Cordes, Cord: Die evangelische Kirche zu gesellschaftspolitischen Fragen. Berichte des Deutschen Industrieinstituts zur Sozialpolitik, Jahrgang 4 (S)/Nr. 8, Köln 1970.

Das Industrieinstitut in Köln unternimmt es hier, dem Leserkreis seiner Berichte zur Sozialpolitik, die mit mindestens 15 Ausgaben jährlich erscheinen und im Jahresabonnement 100,- DM kosten, einen überblick über die wichtigsten Verlautbarungen der evangelischen Kirche zu gesellschaftspolitischen Fragen in den letzten zehn Jahren zu verschaffen. Die Übersicht stammt aus der Feder des bekannten hannoverschen Superintendenten *Cord Cordes,* der Beauftragter seiner Landeskirche für sozialwissenschaftliche Fragen und langjähriges Mitglied der Kammer für Soziale Ordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland ist. Cordes ist als solcher sachverständig und unabhängig genug, die verschiedenen Äußerungen auf EKD-Ebene zu sozialpolitischen Problemstellungen verständlich darzustellen und kritisch zu würdigen, Da manche Denkschriften in den letzten Jahren nicht zuletzt bei Unternehmern und Unternehmervertretern mißverstanden, einseitig ausgelegt und abgelehnt worden sind, ist es besonders begrüßenswert, daß nun diese gute informative Darstellung vom Industrieinstitut vorgelegt wird.

Bemerkenswert ist der einleitende Abschnitt von Cordes, der sich mit »Grund und Absicht kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen« beschäftigt und darin bereits Bezug nimmt auf die 1970 erschienene Grundfragendenkschrift der Sozialkammer über »Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen«. Cordes stellt heraus, »daß die Kirche in ihrem Reden und Tun einen Verkündigungsauftrag auszuführen hat«. »Auf Grund geschichtlicher Erfahrungen und aus einem erneuten Bedenken biblischer Aussagen hat sie gelernt, diesen Auftrag -in weitem Sinn- zu verstehen. Das besagt, daß dieser Auftrag sie nicht nur an den einzelnen Menschen mit seinem persönlichen Lebensgang und seinen persönlichen Problemen weist, sondern auch an die Menschen in ihren gesellschaftlichen Beziehungen, Aufgaben, Nöten und Konflikten. Damit ist zugleich die Frage nach der Gestaltung der Gemeinschaften, Organisationen und Institutionen gestellt, von denen die Lebensbedingungen der Menschen bestimmt werden- (s. Cordes, S. 4 f.), Kirchliche Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen sollen also »die Intentionen der biblischen Schriften für gegenwärtige Situationen auslegen- (s. Cordes, S. 5). Im weiteren verweist Cordes auf den Dialogcharakter dieser kirchlichen Äußerungen. Dieser »verwehrt die Behauptung einer von vornherein bestehenden Autorität und verweist auf das Wechselspiel von Aussage und Aufnahme, von Anspruch und eigener Entscheidung als einen Prozeß, in dem sich Art und Grad der überzeugungskraft herausstellen« (Cordes, S. 8). – Die offene Form der Gesprächsbereitschaft der evangelischen Kirche in der Bemühung um wichtige sozialethische und gesellschaftspolitische Fragestellungen ist in der Tat eine Weiterentwicklung über das mehr obrigkeitliche Wort der Kirche in früheren Zeiten hinaus (vgl. dazu auch *K.-A. Odin* in seinem Buch über »Die Denkschriften der EKD«, Neukirchen 1966, S. 12 ff.).

Cordes berichtet in dem großen Kapitel II »Anlaß, Inhalt und Wirkung evangelischer Denkschriften« über die Komplexe Eigentumspolitik, Mitbestimmung in der Wirtschaft, Teilzeitarbeit der Frau, Familienpolitik, Neuordnung der Landwirtschaft, Lage der Vertriebenen, Entwicklungspolitik - alles Themengebiete, worüber bereits Denkschriften oder Studien der EKD vorliegen oder aber fällig sind. Beim Thema Familienpolitik wird das neueste familienpolitische Programm der Evangelischen Aktionsgemeinschaft für Familienfragen behandelt. Für den kenntnisreichen Leser der ZEE bringen die genannten Themen nicht viel Neues, Dennoch wird es auch für ihn interessant sein, diese Publikation von Cordes durchzusehen, die einen Brückenschlag des Verständnisses versucht mit maßgebenden Kreisen der Wirtschaft. Es dürfte nicht uninteressant sein, daß die Grundgedanken der Sozialbemühungen der evangelischen Kirche vom Industrieverlag und dem für die Veröffentlichung verantwortlichen Dr. *Wilhelm Braun* hier in gut verständlicher Weise publiziert werden. Die Darstellung kann vielleicht manche Mißverständnisse ausräumen und bisherigen Kritikern einer weltzugewandten Verantwortlichkeit der Kirche und Christenheit ein neues Licht aufstecken. Man sollte unter Umständen einen Wiederabdruck für eine weitere Öffentlichkeit ins Auge fassen!

Für interessierte christliche Ethiker scheint mir der Abschnitt der Darstellung von Cordes über »Entwicklungspolitik« besonders lesenswert. Hier werden aus ökumenischen Quellen, Verlautbarungen und Vorhaben und aus Aktionen der evangelischen Kirchen bei uns Gedanken und Zielsetzungen in konzentrierter Form dargeboten, die auch einmal Inhalt einer Denkschrift über dieses Arbeitsgebiet sein könnten.

Dipl.-Volkswirt F. E. Wal/ 7325 Bad Ball

Buchhinweise

Anal, Marc: Die Neue Sozialverteidigung (La défense soeiale nouvelle). Eine Bewegung humanistischer Kriminalpolitik. Aus dem Französischen nach der 2. Auflage übersetzt von *Michael Melzer.* Stuttgarr: Ferdinand Enke Verlag 1970. 355 S. 28,- DM.

Das Werk des Kammergerichtspräsidenten am Kassationsgerichtshof in Frankreich und Präsidenten der Internationalen Gesellschaft für Sozialverteidigung, Mare Aneel, das nun endlich auch in deutscher Sprache vorliegt und damit auch einer breiteren deutschen Offentlichkeit zugänglich wird, gehört heute schon zu den Klassikern der europäischen kriminalpolitischen Literatur. Neben dem italienischen Vorkämpfer für eine Abschaffung des nur repressiven Strafrechts und dessen Ersetzung durch ein Gesellschaflsschutzredit, Filippo Gramatica und dem deutschen Kriminologen Armand Mergen, gehört Mare Aneel zu den allerdings gemäßigten Vertretern einer Position, die für die Sozialverteidigung kämpfen. Sozialverteidigung meint dabei Verteidigung der Sozialität der Gesellschaft *und* des Individuums. Die Position richtet sich gegen die Entgesellschaftung des Verbrechers und kämpft für ein rationales, nicht repressives System der Verbrechensbekämpfung. Das Buch gehört in die Hand eines jeden, der sich mit strafrechtlichen Fragen zu befassen hat.

Dr. R. P. Callies Bielejeld

Bauer, Fritz: Vom kommenden Strafrecht. Mit einem Vorwort von *Herbert Jäger.* Reihe »Redir - Justiz - Zeitgeschehen«, Band 2. Karlsruhe: C. F. Müller 1969. 85 S. 6,50 DM.

Aus aktuellem Anlaß – im noch nicht abgeschlossenen politischen Ringen um die Reform des Strafrechts und des Strafvollzugs erscheinen in dem vorliegenden Band zusammengefaßt vier Aufsätze des 1968 verstorbenen Vorkämpfers für ein humanes Strafrecht. In den vier Abschnitten: »Irn Kampf um der Menschen Rechte«, »Der Zweck im Strafredit«, "Die Schuld im Strafrecht« und »Sexualitär, Sitte und neues Recht« werden besonders dem interessierten Laien die grundlegenden Streitpunkte der Strafrechtsreform vor Augen geführt. Das Buch ist eine hervorragende Einführung für jeden am politischen Geschehen Interessierten.

t». R. P. Callies Bielejeld

Bibliographie

1. Allgemeine ethische Probleme

Barr, P.-Sydney: The Christian New Morality. A Biblical Study of Situation Erhics, London: Oxford University Press 1971. 128 S. £ 1.70.

Clor, Harry M.: Obscenity and Public Morality. Censorship in a Liberal Society. Chicago: The University of Chicago Press 1971. 315 S. $ 2.95.

Eisenstadt, Noab Shmuel: Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Köln und Opladen: Westdeutsmer Verlag 1971. 60 S.

Haring, Bernard: Morality is for Persens. New York 1971. 300 S. $ 6.95.

Häring, Bernbard: Auf dem Weg zu einer Christliehen Moraltheologie. Remscheide Verlag der St.-Paulus-Mission 1970. 150 S. 7,50 DM.

Jouhaur, Michel: Le problerne de l'erre et l'experience morale chez Maurice Blondel, Paris: Beatrice-Nauwelaerts 1971, 690 S. 133,- F.

Long, Edward Leroy: A Survey of Christian Ethics, London: Oxford University Press 1971. 352 S. £ 2.70.

Macquarrie, [ohn: Three Issues in Ethics. London: SCM Press 1970. 157 S. £ 1.60.

Patzig, Günther: Ethik ohne Metaphysik. Göttingen und Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 144 S. 8,80 DM.

Roy, Oliver du: La reciprocite, Essai de morale fondamentale. Paris: Edition de l'Epi 1970. 336 S. 34,20 F.

2. Arbeit, Beruf, Wirtschafl

Ballerstedt, Eike: Soziologische Aspekte der innerbetrieblichen Partnerschaft, Das »Ahrensburger Modelle, Studien zur Soziologie. München: Piper Verlag 1971. 117 S. 19,80 DM.

Besnard, Philippe: Protestantisme et Capiralisrne. La controverse post-weberienne. Paris: A. Colin 1970. 432 S. 13,80 F.

Bolte, Karl Martin: Beruf und Gesellschaft in Deutschland. Beiträge zur Sozialkunde. Opladen: C. W. Leske Verlag 1970.263 S. *19,80* DM.

Braunl, Siegjried, und *Jochen Fuhrmann:* Augestelltenmentalitat. Berufliche Position und gesellsdiafllidies Denken der Industrieangestellten. Bericht über eine industriesoziologisdie Untersuchung. Neuwied: Luduerhand Verlag 1970. 592 S. Ln. 44,– DM. Studienausgabe 34,- DM.

Grope, Gerd: Die zweitbeste Wirtschaft. Utopien und reelle Chancen in der modernen Wirtschaft. Wiesbaden: Betriebswirtschaftlicher Verlag Dr. Th. Gabler *1970.* 336 S. *29,30* DM.

Kidron, Mubael: Rüstung und wirtschaftliches Wachstum, Ein Essay über den westlichen Kapitalismus nach 1945. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 1971. 221 S. 6,- DM.

Lempert, Wolfgang: Leistungsprinzip und Emanzipation. Studien zur Realität, Reform und Erforsdiung des beruflichen Bildungswesens. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 1971. 371 S. 6,- DM.

Pross, Helge, und *Karl W. Boettcher:* Manager des Kapitalismus. Untersuchungen über leitende Angestellte in Großunternehmen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 1971. 140 S. 4,– DM.

Sobn-Retbel, Alfred: Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag *1970.* 212 S. Kart. 12,- DM.

3. Soziale Fragen

Aubert, Jean-Marie: Morale sociale pour notre ternps. Paris: Desclee et Cie 1971. *160* S. *18,70* F.

Borg, Marcus: Conflict and Social Chauce. Minneapolis: Augsburg Publishing House 1971. 96 S. $ *2.50.*

Daujat, Jean: L'ordre social diretien. Paris: Beauchesne *1970.* 546 S. 45,- F.

Porell, George W.: Christian Social Teadiings. A Reader in Christian Social Ethics from ehe Bible to the Present, Minneapolis: Augsburg Publishing House 1971. 512 S. $ 3.95.

[ouoenel, Bertrand de: Jenseits der Leistungsgesellschaft. Elemente sozialer Vorausschau und Planung. Freiburg i. Br.: Verlag Rombach 1971. 297 S. 39,- DM.

Lorenzer, Aljred; Helmut Dahmer, Klaus Horn u. a.: Psychoanalyse als Sozialwissenschaft. edition suhrkamp. Frankfurt a, M.: Suhrkamp Verlag 1971. 236 S. 6,- DM.

Myrdal, Gunnar: Objektivität in der Sozialforschung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 1971. 114 S. 4,- DM.

Opp, Karl-Dietrich: Soziales Handeln, Rollen und soziale Systeme. Ein Erklärungsversuch sozialen Verhaltens. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag *1970.* VII; 218 S. 31,- DM.

Otto, Hans-Uwe, und *Kurt Utermann* (Hg.): Sozialarbeit als Beruf. Auf dem Weg zur Professionalisierung? München: Juventa Verlag 1971. 168 S. *9,80* DM.

Preston, Ronald (Hg.): Tedinology and Social Justiee. London: SCM Press 1971. 492 S. £ *4,00.*

Salles, P. *et Simon, Y.:* L'expression ct la communication dans la vie sociale er professionelle. Paris: Dunod Verlag *1970.* 388 S. 24,- F.

Tbomssen, Wilke: Wirtschaftliche Mitbestimmung und sozialer Konflikt. Zum Verhältnis von industrieller Demokratie und sozialem Konflikt. Demokratie und Rechtsstaat. Neuwied: Luchterhand Verlag 1970. 116. S. 9,80 DM.

4. Pädagogik

Cronbach, Lee].: Einführung in die Pädagogische Psychologie. Weinheim: Verlag Julius Beltz 1971. XXVI, 721 S. 44,- DM.

Eckensberger, Dietlind: Sozialisationsbedingungen der öffentlichen Erziehung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 1971.155 S. 4,-DM.

Fischer, Wolfgang,]örg Ruhloff, Horst Scarbath und *Hans Thiersch* (Hg.): Normenprobleme in der Sexualpädagogik. Sexualpädagogik I. Heidelberg: Quelle & Meyer 1971. 200 S. 17,- DM.

Freyberg, Doris von, und Thomas von Meyberg: Zur Kritik der Sexualerziehung. Frankfurt a, M.: Suhrkamp Verlag 1971. 167 S. 4,- DM.

Knepper, Herbert: Kritische Bildung. Zur Theorie einer integrierten Kollegstufe. München: Juventa Verlag 1971. 160 S. 9,80 DM.

Nipkow, Karl Ernst: Schule und Religionsunterricht im Wandel. Düsseldorf und Heidelberg: Patmos Verlag und Quelle & Meyer 1971, 336 S. 16,80 DM.

Pleines,]ürgen-Eckardt: Bildung. Grundlegung und Kritik eines pädagogischen Begriffs. Heidelberg: Quelle & Meyer 1971. 122 S. 27,- DM.

Schäfer, Walter, Wolfgang Edelstein und *Gerold Becker:* Probleme der Schule im gesellschaftlichen Wandel. Das Beispiel Odenwaldschule. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 1971. 4,- DM.

Schütz, Egon: Pädagogische und gesellschaftliche Autorität. Ein Traktat. Heidelberg: Quelle & Meyer 1971. 110 S. 12,- DM.

5. Gesellschaft und Soziologie

Barbour, fan G.: Science and Secularity. The Ethics of Technology. New York: Harper and Row 1970. 151 S. $ 4.95.

Cottier, G. *M. M.:* Dynamisme de la foi et incroyance, Paris: Les Editions du Cerf 1971. 136 S. 10,-F.

Earisman, Dei: How New is the New Generation? Philadelphia: Fortress Press 1971. 260 S. $ 5.95.

Gornick, Vivian, und *Barbara K. Moran* (Hg.): Woman in Sexist Society, Studies in Power and Powerlessness. Richmond 1971. $ 10.

Habermas,]ürgen, und *Niklas Luhmann:* Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung? Frankfurt a, M.: Suhrkamp Verlag 1971. 408 S. 15,- DM.

Herzlich, Claudine: Medecine maladie et Société, Reeueil de textes presentes et commentes, Paris: Moudon 1971. 318 S. 24,- F.

Ortmann, Hedwig: Arbeiterfamilie und sozialer Aufstieg. Kritik einer bildungspolitischen Leitvorstellung, München: juventa Verlag 1971. 216 S. 12,80 DM.

Remmling, Gunter W., und *Robert B. Campbell* (Hg.): Basic Soeiology. An Introduetion to the Study of Society, Totowa, New Jersey: Lirrlefield, Adams & Company 1970. 384 S. $ 2.95.

Rice, Charles E.: Authority and Rebellion. New York: Doubleday 1971. $ 5.95.

Rubington, Earl].: The Study of social Problems. Five Perspeetives. New York: Oxford University Press 1971. 300 S. £ 1.30.

Vachet, Andre: L'ideologie liberaöe, L'individu et sa propriete, Paris: Anthropos 1970. 573 S. 43,- F.

Schrillleiter: Prof. Dr. W. Schweitzer, 4813 *Beibel bei Bielejeld, Bethelweg* 43 . *Buchbesprechungen: Frau D. Cbr. Bourbeck, Bad Pyrmont, Bornbergallee 15a . Bibliographie: Dr. H. Kühne, Güterslob, Postjad:* 2368

Die »Zeitschrift für Evangelische Erhik« erscheint zweimonatlich . Preis je Heft im Abonnement 4,– DM; einzeln 4,50 DM. Sonderpreis für Studenten im Abonnement 3,50 DM . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 2 368.
Gesamtherstellung: F. L. \Vagener, Lemgo. Printed in Germany

Zum Thema: Reform des Eherechts und des Ehescheidungsrechts

Im Mai 1971 *hat die Diskussion über die Reform des Eherechtes (insbesondere die Reform des Ehescheidungsrechtes) in der Bundesrepublik durch die Einleitung der ersten gesetzgeberischen Schritte ein entscheidendes Stadium erreicht. Es erschien den Herausgebern der ZEE deshalb angebracht, im vorliegenden Themenbeil einen Querschnitt durch die bisherige Diskussion zur Verfügung zu stellen, der die letzten Entwicklungen berücksichtigt.*

Im Gegensatz zu denen, die meinen, davor warnen zu müssen, daß auf dem Wege über die Gesetzgebung ein neues gesellscha/lliches Leitbild - und damit ein neues Bild von Ehe und Familie - zum allgemeinverbindlichen Maßstab erhoben werden soll, stellt Th. Strohm *die eingeleiteten Reformen bewußt in diesen Zusammenhang. Während* H.-J. Göhring *dem Bedenken Raum gibt, »daß ein Gesetzgeber nicht das Recht habe, die Emanzipation der Frau über den Weg einer erleichterten Scheidung zu erztoingen« (hier* S. 353), *liest man bei Th. Strohm: »Die christliche Kirche steht auf der Seite der Emanzipation oder sie gerät in den Sog der Inbumanität« (S.* 334). *Der eigentliche Unterschied zwischen beiden ist freilich an andern Stellen zu sehen, nicht zuletzt in der zwangsläufig verschiedenen Position des sozialethischen Theoretikers und des Rechtsanwalts in der Praxis (auch der Eheberatung). - Die Unterschiede zwischen den Beiträgen von* D. Mann *und* D. Eichhorn *liegen deutlich im theologisch-sozialethischen Ansatz. Die Beiträge des Marburger Juristen* Ernst Wolf *und des Erlanger Assistenten* J. Knoll *führen von dem aktuellen Anlaß (Ehescheidung) noch einmal zurück zu einigen Grundfragen zwischenmenschlichen Zusammenlebens.* W. Schweitzer

Impliziert die Scheidungsrechtsreform ein neues Sozialmodell?

VON THEODOR STROHM

1.

Der Streit um die Reform des Rechts der Ehescheidung und der Scheidungsfolgen ist seit der Regierungserklärung vom 28. Oktober 1969 und dem 1970 veröffentlichten Diskussionsentwurf eines Gesetzes intensiver geworden. Inzwischen liegen der erste Referentenentwurf und die Bundesratsvorlage des 1. Eherechts-Reformgesetzes vor, die die bisherigen Planungen in einigen Punkten modifizieren.

Die Diskussion ist soweit abgeklärt, daß die Positionen der verschiedenen Lager sich deutlicher bestimmen lassen. Im folgenden soll weniger ein Beitrag zur juristischen als vielmehr zur soziologisch-sozialethischen Beurteilung geleistet werden. In dieser Dimension läßt sich nämlich deutlicher aufzeigen, daß sich im Kampf um die Konzeptionen und um

die Einzelformulierungen eines an sich begrenzten Teils der Eherechtsreform gesellschafl:spolitische Modelle entgegenstehen, Entwürfe für das Ganze, bei deren Realisierung die mikro- und makrosoziologischen Strukturen unserer Gesellschafl: mitbetroffen sind. In dieser Wendung zum Grundsätzlichen ist die Kirche unmittelbar herausgefordert und hat in ihren zum Teil unterschiedlichen Diskussionsbeiträgen erkennen lassen, daß sie sich dem gesamtgesellschaftlichen Lernprozeß nicht entzieht.

über die Notwendigkeit der Reform besteht allgemeine übereinstimmung. Die Differenzen liegen in der Beurteilung des »Wesens« und der Aufgabe der Ehe in der zukünftigen Gesellschaft. In der Krise der Sozialgestalt der Ehe verdichtet sich exemplarisch die allgemeine Unsicherheit angesichrs neuer Organisierungs- und Industrialisierungsprozesse. In der Unsicherheit spiegelt sich Angst in doppelter Richtung: vor einem Wandel der Idenrifikationsprozesse, in dem das Festhalten an der Geborgenheit in der sozialen Gruppe Regression bedeutet, oder vor einem Nach-vorne-Rutschen um den Preis des Identitätsverlustes - beides wäre eine Absage an die Zukunft.

Ir.

Die kritischen Einwände gegen den Entwurf des 1. Eherechts-Reformgesetzes kommen sowohl aus der richterlichen Praxis als auch aus einer theologischen Wesensbestimmung der Ehe[1].

Man weiß, daß mit den Reformgesetzen "Weichenstellungen« vorgenommen werden, zugleich spricht man von einer »zunehmenden Unruhe, die der öffentlichkeit und den verantwortlichen Organen der Gesetzgebung bisher offenbar nicht hinreichend bewußt geworden ist.« Auf dem Spiel stehen »die Zukunft der Ehe«, »die Grundlagen des sittlichen Bewußtseins unseres Volkes- und »die der Jugend zu vermittelnden Wertvorstellungen«2. Man befürchtet den Durchbruch gesellschafl:spolitischer Grundanschauungen, die »im wesentlichen Gedankengut -moderner-, ... soziologischer Strömungen darstellen«, die von der Mehrheit der Staatsbürger nicht vertreten würden>, Man erhebt den Vorwurf, daß mit Hilfe des Rechts Gesellschaftspolitik getrieben wird.

Im einzelnen richten sich die Bedenken gegen den Verzicht auf eine positive Besrim-

1. VgI. aus der neuesten Diskussion: *E. Wilkens:* 'Iheologische Erwägungen zur Ehescheidung, Farn RZ (Zeitschrift für das gesamte Familienrecht) 2, 1969, S. 57 ff.; *W. Bosch:* Eherecht in Gefahr? Zur geplanten Änderung *des* Eherechts und Ehescheidungsrechts, Farn RZ 2, 1971, S. 57 ff.; *H. Bürgle:* Reform des Rechts der Ehescheidung, Farn RZ 2, 1971, S. 68 ff.; *V. Watzka:* Die Kirchen und die Reform des staatlichen Scheidungsredits, Farn RZ 2,1971, S. 73 ff.; *K. Deinhardt:* Kritische Betrachtungen zum Entwurf eines Gesetzes über die Neuregelung des Rechts der Ehescheidung und der Scheidungsfolgen (I. Eherechts-Reformgesetz), Farn RZ 6, 1971, S. 273 ff. Hierher gehört auch: Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung. Zur öffentlichen Diskussion über die Reform des Eherechts und des Strafrechts, hg, von *Julius Kardinal Döpfner* und *Landesbischof D. H. Dietzjelbinger,* Gütersloh-Trier *1970;* Zentralkomitee der Deutschen Katholiken: Zweite Stellungnahme zur Reform des staatlichen Ehescheidungsrechts, Farn RZ 6, 1971, S. 299; Arbeitskreis »Juristen der CSU.: Resolution zum Thema »Eherechtsreform«, Farn RZ 6, 1971, S. *300;* zum ganzen vgl. auch: *W. Müller-Freienfals:* Das heutige Eherecht zwischen Sozialethik und sozialer Wirklichkeit, in: Ehe und Recht, Tübingen 1962, S. 25 ff.

2. *W. Bosch,* a.a.O. S. 57.

3. *K. Deinhardt,* a.a.O. S. 274.

mung über den Inhalt einer Ehe und über die Pflichten der Ehegatten zueinander. Die geplante Gesetzgebung lasse den Schluß zu, daß an die Stelle des »Sittengesetzes« (Art. 2 I GG) als Richtschnur menschlichen HandeIns die »soziologische Lehre« von der Ehe als einem materiell-rechtlichen Vertrag trete, der nur solange bestehen soll, wie das Interesse der Vertragspartner übereinstimmr',

Aus dieser Sicht wird das Zerrüttungsprinzip auch in der eingeschränkten Form des Regierungsentwurfs in die Nähe des Verstoßungsprinzips oder – in einem günstigeren Ablauf – zumindest des Kündigungsprinzips gerückt". Das völlige Außerkraftsetzen des Verschuldungsprinzips berge die Gefahr der Auflösung der Sittenordnung: »Eine Rechtsordnung, die Schuld und Verantwortung nicht mehr kennt, degradiert den Menschen zum pathologischen Fall[6].« Zerstörung der Ehe sei theologisch betrachtet immer schuldhaft, und nicht, wie es das Scheidungsrecht nahelege, »unglückliches Schicksal« der Eheleute, denen ein neuer Anfang zu ermöglichen sei.

Die Argumentation läuft darauf hinaus, wesentliche Gefahren für die Ehe als soziale, rechtliche und sittliche Institution überhaupt zu konstatieren und deren Wesensmerkmale festzuhalten gegen den Sozialpragmatismus liberaler Prägung. Einem Ehescheidungsrecht der Rechtsgemeinschaft wird nach diesem Verständnis die Zustimmung im Sinne des Sittengesetzes bzw. der christlichen Ethik nur gewährt, wenn es sich »als Ausnahmerecht gegen die eigentlich gemeinte Ordnung versteht-". Zu den Wesensmerkmalen der Ehe gehören ihre prinzipielle Unauflöslichkeit, ihre Unvergleichlichkeit mit jeder anderen Gemeinschaftsform, ihre Vorgegebenheit als transpersonale Institution, zugleich ihre Zugehörigkeit zur öffentlichen Ordnung. Faktisch wurde bislang in übereinstimmung mit den sittlichen und gesellschaftlichen Anschauungen eine Rollendifferenzierung zwischen Mann und Frau rechtlich festgelegt, derzufolge der Mann seinen Beitrag zum Unterhalt der Familie durch Erwerbstätigkeit zu leisten habe, während die Frau die ihrer geschlechtsbedingten Eigenart entsprechende Haushaltsführung sowie die Betreuung und Erziehung der Kinder, jedenfalls in deren ersten Lebensjahren, zu übernehmen habe!.

. Das in der Bundesrepublik geltende Familienrecht sagt in § 1360 BGB: »Die Frau erfüllt ihre Verpflichtung, durch Arbeit zum Unterhalt der Familie beizutragen, in der Regel durch die Führung des Haushaltes.. In § 1356 und 1360: Die Frau muß berufstätig sein, wenn der Mann das zum Leben Nötigste nicht verdienen kann. Sie darf erwerbstätig sein, soweit dies mit ihren Pflichten in Ehe und Familie vereinbar ist. Hier ist das Leitbild einer

4. A.a.O. S. 275.

5. *A. H. Soete:* Das aus Gründen der Gerechtigkeit sowie der sozialen Ordnung unverzichtbare Verschuldensprinzip im Ehescheidungsrecht, Fam RZ 3/4, 1971, S. 129 ff.
Die absolute Wirkung der Trennungszeiten verbunden mit ein- oder beiderseitigem Scheidungsantrag (Drei- bzw, Ein-Jahres-Fristen) bedeutet »de facto die Einführung des Prinzips der Kündigung mit Frist von drei Jahren, die Annahme des Prinzips der Verstoßung, wie ihn primitivere Rechtsordnungen seit eh und je kennen«, *Bosch,* a.a.O, S. 64. Vgl, auch *P. Mikat:* Scheidungsrechtsreform in einer pluralistischen Gesellschaft, Fam RZ *7/8,1970,* S. 339, Anm. 64.

6. *P. Mikat,* a.a.O, S. 338, ebenso *Bosch,* a.a.O. S. 63, und *Soete,* a.a.O, Vorsichtiger *E. Wilkens:* »Das theologische und sittliche Urteil bleibt bei vorliegender Zerstörung einer Ehe an der Schuldfrage interessiert. Aber diesem Urteil geht es um ein Verständnis von Schuld, das mit den Mitteln des Rechts nicht mehr angemessen ausgedrückt werden kann« (a.a.O. S. 61).

7. *E. Wilkens,* a.a.O. S. 59. 8. *B. Verf.* G. *E.* vom 24. 7. 1963.

festgefügten Teilung der Funktionen manifestiert: Der Mann ist der Verdiener, die Frau sorgt für Haushalt und die Kinder. Es ist das Leitbild der »Hausfrauenehe« und als defizienter Modus bei Einkommensinsuffizienz des Mannes die Zwangsvorstellung des »Doppelberufes- .

Mit Recht wurde darauf hingewiesen, daß die Auseinandersetzung über Art und Umfang der Unterhaltsregelung als Scheidungsfolge »inzwischen zu einer Auseinandersetzung über die Stellung der Frau in der modernen Gesellschaft geworden« ist", An die Bestimmung der Ehe als Institution knüpfen sich eine Reihe von Leitbildern, die mit den Leitbildern der neuen Gesetzgebung *offensichtlich* kollidieren. *»Es* läßt sich nicht leugnen, daß heute in der öffentlichkeit ein weltanschaulich bestimmtes gesellschaftspolitisches Leitbild von der Frau propagiert wird!o.« Das Leitbild der Hausfrau ist kontrovers geworden. *Die* Leitbilder der Erziehung bleiben von *dieser* Auseinandersetzung nicht unbetroffen. Auch hier wird fraglich, wie sich noch länger »ein in der geschichtlichen Kontinuität entwickeltes und bewährtes Leitbild von Ehe und Familie- jedermann verbindlich machen läßt[11], insbesondere angesichts einer expandierenden öffentlichen Freigabe der Sexualdarstellung und einer zunehmenden Ausprägung von Vorformen der Ehe. Es ist kein Zufall, daß die Diskussion um den § 218 unmittelbar in die gegenwärtige Gesamterörterung einbezogen wird. In allen Gebieten geht es um die Alternative institutionsgebundener vorgegebener Normenstruktur oder eigenverantwortlicher Selbstbestimmung.

Mit dieser Alternative kommen die allgemeinen Zielsetzungen der Reformbestrebung ins Blickfeld, ungeachtet der Tatsache, daß das Justizministerium in den Neufassungen des Entwurfes die geschilderten Bedenken zu berücksichtigen suchte und damit den Modellcharakter zugunsten einer Kompromißlösung einschränktet-.

In.

Das Scheidungsrecht geht von dem Grundsatz aus, daß die Ehegatten ihr Zusammenleben in freier Vereinbarung regeln, so daß im Falle des Scheiterns nicht mehr von »einer dem Wesen der Ehe entsprechenden Lebensgemeinschaft« ausgegangen wird, sondern von der durch die» Vereinbarung der Ehegatten- bestimmten »konkreten Lebensgemeinsdiafbet>.

Es wird konstatiert, es fehlten allgemein gültige sittliche Wertmaßstäbe, die eine Bewertung des Verhaltens der Ehegatten zuließen. Damit fällt das volle Gewicht der Eigengestaltung des in »verschiedenen Formen- möglichen ehelichen Zusammenlebens auf die Ehegatten selbst. Sie können sich virtuell auf kein überkommenes Leitbild beziehen, nicht zuletzt deshalb, weil bisherige Eheformen ein Emanzipationsdefizit für die Frau implizierten. Dieses Defizit soll durch den Grundsatz ausgeglichen werden, daß beide Ehe-

9. Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung, a.a.O. S. 16 f.
10. A.a.O. S. 17.
11. A.a.O. S. 18.
12. - Die geplante Scheidungsrechtsreform hält sich vollständig im Rahmen der traditionellen Eheauffassung und Ehegesinnung, radikal ist sie keineswegs, so daß sich eine nächste notwendige Reform in den nächsten Jahrzehnten schon abzeidinet.« *Vorgänge,* 1, 71, S. 32, Redaktionsbemerkung.
13. Vorbemerkung zum Gesetzentwurf.

gatten, nicht mehr nur der Mann, ohne Einschränkung berufstätig sein und vice versa für den Haushalt ganz oder mitzuständig sein können. Das Bild der Hausfrauenehe wird weder als in Einklang mit der tatsächlichen Entwicklung der Gesellschaft noch mit der eigenverantwortlichen Stellung der Frau im Sinne des Grundgesetzes gesehen!",

Diese Feststellungen gehen bis in die Nähe des Grundsatzes, daß »die ökonomische Unabhängigkeit der Frau vom Manne die entscheidende Voraussetzung wahrer Gleichberechtigung« bilde'>. Von der Rechtsgemeinschaft wird dabei eine Lösung des Problems erwartet, wie dieses Gleichheitsrecht mit dem Recht des Kindes auf Kontakt mit der Mutter vereinbar wird.

Das *Familiengesetzbuch der DDR* geht bei der Regelung des Unterhaltes der geschiedenen Ehegatten davon aus, daß beide ihren Lebensunterhalt durch Erwerbstätigkeit verdienen. Die Folgeregelungen sind relativ problemlos, wenn diese Grundsätze wirklich sind. Im *Diskussionsentwurf des Bundesjustizministeriums* wird die gleiche Intention verfolgt: »Nach der Scheidung hat jeder Ehegatte selbst für seinen Unterhalt zu sorgen.« § 8, 1. Dieser Grundsatz ist gestrichen, aber nicht fallengelassen worden. Er verbindet sich mit der Vorstellung, daß sich die geschiedenen Eheleute bemühen sollen, sich möglichst bald voneinander unabhängig zu machen, um gegebenenfalls durch Wiederheirat einen »neuen Lebensweg zu beschreiten«16. Hier werden Art. 2 GG, die freie Entfaltung der Persönlichkeit, und Art. 1 GG, die Unantastbarkeit der Würde des Menschen, über die Schutzwürdigkeit von Ehe und Familie gestellt und zur Leitnorm erhoben. Die Ehe wird zu einer Lebensform zur gemeinschaftlichen freien Entfaltung der jeweiligen Persönlichkeiten, und sie wird als gescheitert anerkannt, wenn die teleologisch bestimmte neue Gruppenidentität eines Entfaltungsprozesses mißlingt. Die Ehe gilt weder als unauflöslich, noch wird sie als eine lebenslängliche Ordnung interpretiert. Ober die Dauer wird nichts ausgesagt. Für christliches Denken ist die lebenslängliche Bestimmtheit von Ehe eine Selbstverständlichkeit, das allgemeine Denken in der Rechtsgemeinschaft ist hier zurückhaltender.

Der Entwurf folgt dem Gesichtspunkt, daß Unterhalt ohne Rücksicht auf das Verschulden bei ehebedingter Bedürftigkeit zu gewähren ist. Dies bedeutet, daß die Ehe überhaupt nicht unter Schuld- bzw. Unschuldskategorien begriffen wird, sondern als ein freiwillig eingegangener Zwang zum Komprorniß, selbst dann noch, wenn der Konflikt unausweichlich geworden ist[17].

Der Gesetzgeber sieht es nicht als seine Aufgabe an, die Ehepartner von der außerordentlich hohen, unendlichen Verantwortung, die die Eheschließung und die Gründung einer Familie bedeuten, zu entlasten, vielmehr wird sie ihnen bewußt übertragen. Ehe und Familie stehen zwar unter dem besonderen Schutz der Rechtsgemeinschaft, aber in der vollen Verantwortung der Betreffenden. Im Falle des Scheiterns - der Begriff des Schei-

14. Vgl. Informationen für die Frau, Juli/August *1970,* und *K. Trubel,* Der Hausfrauenberuf, Manuskript November *1970.*

15. Hilde Benjamin in ihrer Begründung des Entwurfes Zum Familiengesetzbuch, in: Bericht über die Lage der Familie in der Bundesrepublik Deutschland, Bundestagdrucksache V/2532, S. 246.

16. Diskussionsentwurf des Bundesministeriums der Justiz, August *1970,* zur »Reform des Rechts der Ehescheidung und der Schcidungsfolgen«, S. 38.

17. A.a.O. S. 33.

terns ist trotz mancher Kritik legitim - darf der Richter nicht in eine Prüfung von Eheverfehlungen eintreten, sondern kann sein ganzes Augenmerk auf den Zustand der Ehe richten und mit besonderer Sorgfalt ergründen, ob die Ehe tatsächlich gescheitert ist. Unüberlegte oder opportunistische Scheidungsbegehren müssen deshalb abgelehnt werden. Wenn es nicht mehr gelingt, die Konflikte und die personale Insuffizienz in lebendiger Kommunikation, in »Lebensgemeinschafl« zu lösen, muß die Ehe als gescheitert angesehen werden. Umgekehrt ist die faktische Aufhebung der »häuslichen Lebensgemeinschaft« über längere Zeit ein für den Richter eindeutiges Indiz, Ehen auf zweiseitigen bzw. einverständlichen Antrag nach einem Jahr, auf einseitigen Antrag – ohne »besondere Härte« für den widersprechenden Teil - nach drei Jahren ohne weitere Prüfung zu scheiden. Voraussetzung bleibt allerdings in jedem Fall ein vorheriger Komprorniß über die Folgeregelungen, ohne den nicht geschieden wird[18].

Es ist klar geworden, daß zwei Modelle der Ehe in Widerstreit stehen, *ein institutionelles Modell,* das die um die Ehe und Familie zentrierten Normensysteme beachtet, die nicht nur familiäres, eheliches, elterliches, sexuelles und verwandtschaftliches Verhalten, sondern auch die durch die Familie vermittelten sozialen Pflichten, Rollen oder Praktiken in der Gesamtgesellschaft bestimmen. In den zuletzt aufgezeigten Intentionen des Gesetzes kommt *ein interaktionales Modell* zum Tragen, das das eheliche und familiäre Leben in einem fortwährenden sozialen Prozeß begreift, in dem sowohl ein Zwang zum historischen Zerbrechen von Gruppenidentitäten als auch zum Neubau von Gruppenidentitäten enthalten ist. Die Definition der Situation durch die Familienmitglieder ist entscheidender als die Situation selbst. Wir beobachten hier die Konsequenz aus einem allgemeinen Entwicklungstrend von der »family of orientation« zur »family of procreation«!". Die Ehe ist Weltschöpfungsakt unter ungünstigsten Bedingungen. »Die Errichtung und Aufrechterhaltung einer solchen gesellsdiafllichen Welt« unter Einfluß der nomischen Umwälzung, die im Prozeß der Einschmelzung bisheriger Identität liegt, stellt »äußerst starke Anforderungen an die Hauptbeteiligten-s-". Damit wird zugleich deutlich, daß nicht eine Abwertung der Ehe das ungewollte Ziel dieser Gesetze ist, sondern faktisch wird die Ehe die große Herausforderung an den einzelnen, Lebensprozesse höchst unterschiedlicher Vorprägung so aufeinander abzustimmen, daß ein optimales Gelingen möglich wird. Zu dieser Feststellung gesellt sich die zweite: In unserer Gesellschaft lassen sich die Partner nicht deshalb scheiden, weil die Ehe unwichtig geworden ist, sondern weil die Ehe für die Selbstbestimmung des Menschen so wichtig ist, daß sie sich nicht mit weniger als einer zufriedenstellenden übereinstimmung mit dem Partner begnügen wollen. Noch deutlicher kann es gesagt werden: Ehe und Familie als Kernfamilie schaffi: erst Welt, ohne die der Mensch drohender Anomie überantwortet würde-t,

---

18. VgJ. Gesetzentwurf: § 1564 bis § 1568 BGB des Entwurfs und Begründung der Bundesregierung zu diesen Neufassungen. Zur Kritik am Begriff des »Scheiterns« vgl, *Deinhardt,* a.a.O. S. 281.

19. T. Parsons: Essays in Sociological Theory, Glencoe, III, 1949, S. 233 ff. Außerdem G. *Schwägler:* Soziologie der Familie, Ursprung und Entwiddung, Tübingen 1970, S. 60 ff. und 123 ff. Ferner: Aspekte der Angst, Starnberger Gespräch 1964, hg, von *H. von Ditjurtb,* Stuttgart, S. 127, und *Berger-Luckmann:* Die Ehe und die Konstruktion der Wirklichkeit, Soziale Welt, 16. Jg., 1965, H. 3, S. 220 ff.

20. Berger-Luckmann, a.a.O, S. 225. 21. Vgl. a.a.O. S. 234.

Es wurden aus der Gesetzgebung und aus der Kritik nur diejenigen Aspekte herausgegriffen, die auf die dahinterstehenden Intentionen bzw. Modelle verweisen. Außer acht bleiben die sehr reichhaltigen Folgeregelungen, denen inzwischen allgemein bescheinigt wurde, daß sie der gegebenen sozialen Situation eher gerecht werden als die bisherigen. Ebenso unterbleibt eine Würdigung der materiellen und immateriellen Aspekte der sog. Härteklausel. Geprüft werden soll aber, ob die erkennbare Entwicklung des gesellschafHichen Lebens diesem angedeuteten Modell gehorcht oder ob nicht die Kritiker recht behalten, die meinen, der Entwurf greife in entscheidenden Punkten »einer Entwicklung voraus, von der sich im gegenwärtigen Zeitpunkt noch nicht einmal sagen läßt, ob sie der mit der Novellierung verfolgten Tendenz folgen wird«22. Dieses Bedenken ist in der Tat von großer Wichtigkeit und bezieht sich zunächst auf den im Entwurf enthaltenen, nach Meinung der Kritiker »erheblidi überzogenen und damit verfälschten« Grundsatz der Gleichberechtigung der Geschlechterin der Ehe und in der Parnilie-',

1. Der Reformentwurf läuft grundsätzlich auf eine Neutralisierung der Aufgabenbereiche in Ehe und Familie hinaus und enthält die Annahme einer Ambivalenz der Ehegatten-". Die augenblickliche Wirklichkeit entspricht diesen Annahmen nicht, die Tendenz

22. *Deinhardt,* a.a.O, S. 279. 23. A.a.O.

24. In der nachfolgenden Tabelle bleibt unberücksichtigt, daß schon *1960/62* ein Drittel aller ledigen Frauen, die überhaupt heiraten, bereits mit 21 Jahren verheiratet waren und die Hälfte bereits mit 22 Jahren. Das Absinken des Heiratsalters der Frau hält einstweilen noch an. Vgl, hierzu Wirtschaft und Statistik 1965, S. 712, und die Frauenenquete der Bundesregierung 1966, S. 2 und 341.

Durchschnittliches Alter der Ehegatten in bestimmten Lebensphasen der deutschen Ehe und die durchschnittliche Dauer dieser Lebensphasen der Ehe in der Bundesrepublik Deutschland und Westberlin 1968

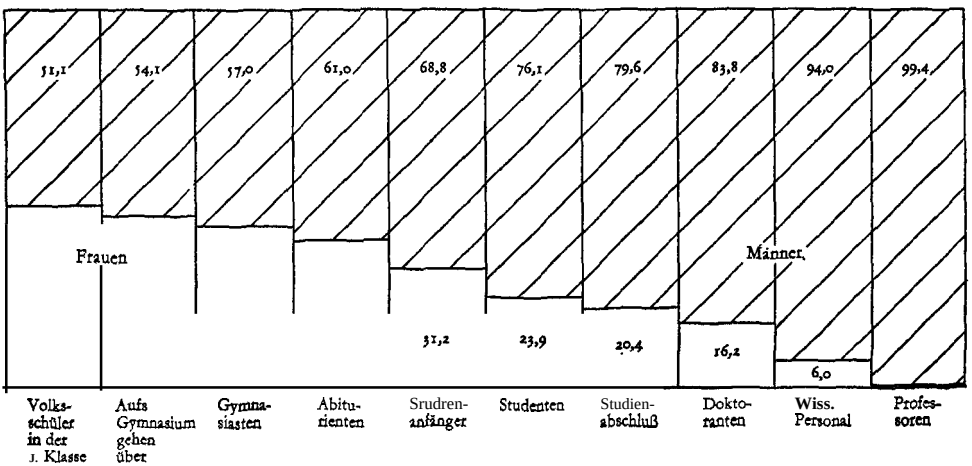
Lebensabschnitt	Durchschnittliches Alter von		Ehe- bzw. Familienphase	Dauer in Jahren
	Ehefrau	Ehemann		
Erstheirat	23,3	25,8	Aufbauphase	2 (–4)
Geburt des ersten Kindes	25,3	27,8	Gebarphase	2,9
Geburt des letzten Kindes (bei zwei Kindern)	28,2	*30,7*	echte Familienphase (einsch!. Gebärphase)	17,9
Ende der Schulpflicht des letzten Kindes (bei 9 Jahren Schulpflicht)	43,2	45,7	Auflösungsphase der Familie	9,5
Hochzeit des letzten Kindes	52,7	55,2	Ehe nach Familienphase	etwa 15
Lebenserwartung	76	71	Witwer- bzw. Witwenschaft	

Quellen: Nach: *Statistisches Jahrbuch* für die Bundesrepublik Deutschland *1970,* S. 46 und 51. - Wirtschaft und Statistik *1970,* S. 234. - *F. Neidhardt:* Die Familie in Deutschland, Opladen 1966, S. 52. - *K. M. Bolte:* Deutsche GeseIIscltaft im Wandel, Opladen 1966, S. 133.

der Gesamtentwicklung allerdings um so mehr. Zur Stützung dieser Thesen kann auf drei Daten, die vor allem die Lebenssituation der Frau betreffen, verwiesen werden. Erstens sind die Lebensphasen der Frau im Mittel so gegliedert, daß allein zwischen Erstheirat und Lebenserwartung rund dreimal 18 Jahre vergehen, jeweils in der Spanne zwischen Erstheirat und Ende der Schul- bzw. Ausbildungsphase der Kinder, sodann in der Spanne zwischen Mündigwerden der Kinder und dem Rentenalter und schließlich von da ab bis zum Lebensende. Diese Lebensphasen ausschließlich in bezug zur Rolle als »Hausfrau« begreifen zu wollen, wird immer fragwürdiger. Der steigenden Zahl der teilzeitlichen oder vollzeitlichen Berufstätigkeit bei Ehefrauen kann nicht mit dem Argument begegnet werden, es seien gegenwärtig nur ein Drittel berufstätig (vier Fünftel in der DDR) und es sei ungewiß, ob diese Zahl nicht bei steigendem Wohlstand abnehme. Die vorhandenen Daten lassen den umgekehrten Schluß zu. Die Gruppe der zwangsweise Erwerbstätigen hat sich über lange Zeit hin konstant gehalten (zwei Drittel der Frauen von Arbeitern und unteren Angestellten sind ganz oder teilweise erwerbstätig). *Elisabeth Pfeil* konnte schon 1961 zeigen, daß gerade in gehobenen Schichten die stärkste Kritik am häuslichen Arbeitskreis geübt wird (»fehlende Abwechslung und Anregung, Langeweile, Eintönigkeit, enger Horizont, Geistlosigkeit«). Ebenso machte sie klar, daß im Alter nach dem 35. Lebensjahr Alleinsein und Langeweile signifikant deutlicher erlebt werden als in den ersten Ehejahren>, Gegenwärtig wird das Bildungsbürgertum als eine der letzten Bastionen des Hausfrauenideals. nicht zuletzt auch das »Pfarrhaus«, vom allgemeinen Trend miterfaßt. Die Pfarrfrau beispielsweise hat ihre Funktionen als unbezahlte Mitarbeiterin durch

25. Im folgenden Schaubild wird beides, das Bildungsdefizit und die Chancenungleichheit, exemplarisch am universitären Bereich, demonstriert.

Das Verhältnis von Frauen und Männern vom Volksschülcr bis zum Prolcssor (Anteile in %)



Quellen: Nach: Statistisches Jahrbuch 1970, S. 35, 72, 75-81. – Wirtschaft und Statistik 1970, S. 398 und 400. - Statistisches Bundesamt (Hg.j: Fachserie A, Bevölkerung und Kultur, Reihe 10, I, 1970, S. 25; Reihe 10, V, 1966, S. 19, und 1968, S. 8. - Wissenschaftsrat: Abiturienten und Studenten, 1964, S. 20 f.

Ämterdifferenzierung in der Gemeindeleitung weithin verloren und damit Sinnerfüllung eingebüßt.

2. Damit kommt ein zweiter Gesichtspunkt ins Spiel: Erwerbstätigkeit und Berufsfortbildung bilden immer mehr eine Einheit und betreffen beide Ehegatten. Die Ehe und Familie wird heute als gemeinschafl:licher Bildungs-, Ausbildungs- und Fortbildungsprozeß zu begreifen sein, in dem die individuellen Fortbildungsleistungen integriert werden müssen (unter Umständen Phasen der Trennung, einseitige Ausbildungsfinanzierung, vorübergehende Abgabe der Kinder). Eine Gesellschaft, die den Grundsatz der Gleichberechtigung seiner bloß formalen Dimension entkleidet, kann nicht umhin, das Bildungsdefizit der Frauen ebenso abzubauen wie die Chancenungleichheit-e. Das Fernziel wäre eine Gesellschaft, in der Mann und Frau nach gleicher Erziehung und Vorbereitung für Beruf, Haushalt und Kindererziehung beide als Berufstätige in ihrer wirtschaftlichen Existenz und Altersversorgung selbständig sind und dies auch nach der Eheschließung bleiben. Beruf, Kinderentwicklung und ein reduzierter Haushalt wären die eine Seite, Initiativen wie Vorschulerziehung, später day-school, familiengerechte Wohnungen und Schulplätze, die es erlauben, als Familienverbände sich bei der Sicherung der Kinderentwicklung abzulösen, wären die andere Seite. Damit werden nur die Konsequenzen gezogen aus einer objektiven

26. Das Ausmaß der Belastung wird in internationalen Zeitbudgetuntersuchungen Fesegehalten.

Zahl der durchschnittlichen Wochenarbeitsstunden von Haus/rauen mit und ohne Beru/stätigkeit nach der Zahl der Kinder

(Die Ergebnisse stammen aus einer Befragung von 1020 städtischen Haushalten in Frankreich. - Bei den berufstätigen Hausfrauen entfallen etwa 3 Stunden auf Verkehrswege.)

Zahl der Kinder	Hausfrauen *ohne* Erwerbstätigkeit sind .., Stunden in der Hauswirtschaft tätig	Berufstätige Hausfrauen sind ... Stunden tätig in		
		Hauswirtschaft	Beruf	zusammen
0	54,3	27,2	50,1	77,3
1	71,2	39,1	44,5	83,6
2	75,5	46,6	36,9	83,5
3 und mehr	77,5	49,7	34,3	84,0

Quelle: *Girard, Alain:* Le Budget - Temps de la Femme maritee dans les Agglomerations Vilames, Population 1958 A. 4.

Unter Einbeziehung der ledigen, verwitweten und geschiedenen Mütter gab es 1968 in der BRD insgesamt rund 1,44 Millionen Mütter in abhängiger Erwerbstätigkeit, die zugleich für die Erziehung und Betreuung von rund 2,12 Millionen Kindern unter 15 Jahren zu sorgen hatten. Gegenüber 1957 waren es 455000 Mütter mehr, die dieser Aufgabe gegenüberstanden, und etwa 800000 Kinder mehr, die sich auf diese Lage einstellen mußten. Hinzu kommen 350 000 Mütter mit 630 000 Kindern, die als selbständige oder mithelfende Familienangehörige erwerbstätig waren.

Ein Vergleich zwischen Kindern erwerbstätiger und nicht erwerbstätiger Mütter ergab so gut wie keine signifikanten Unterschiede in der Art und im Umfange der Erziehungsschwierigkeiten. VgI. Mütter und Kinder in der BRD, Ergebnisse einer Stichprobe über die Situation erwerbstätiger und nicht erwerbstätiger Mütter sowie die ihrer Kinder, hg, vom Bundesministerium für Familie und Jugend 1969, Bd. II, Analysen, S. 174 und S. 206.

Entwicklung und auch Entfremdung, in die bei Aufrechterhaltung falscher gesellschaftlicher Leitbilder sehr viele Frauen und Familien geraten sind. Das Zerrbild der Frau in der Sexualindustrie dient dem Weiblichkeitswahn und nicht der Emanzipation. Hier arbeiten der Konservatismus der alten und der neuen Moral Hand in Hand, und beide fixieren die Frau im Zustand ihrer Unmündigkeit. Die Sexualindustrie produziert Sexualität als Ideologie und Religion, als notwendig falsches Bewußtsein von der Wirklichkeit, als Spiegelung eines fiktiven Reiches im Gegenüber zu einer zur Prüderie, Disziplinierung, Privatismus verurteilten Gesellschafl-",

In der Beurteilung der kritischen Situation von Ehe und Sexualität herrscht weithin Einigkeit. Epochal begünstigt wird die Entrückung der kleinen Gruppen, der Ehe, der Kernfamilie, von jedem direkten Einfluß von seiten des Staates und der Gesellschaft. Was in den sozialistischen Diktaturen gleichsam verfassungsmäßig normiert ist, wird in den industriegesellschaftlich hochentwickelten Demokratien objektiv begünstigt: die Intimisierung und Sensibilisierung der privaten Sphäre wird mit dem Verzicht auf ein Eingehen auf die substantiellen Fragen der großen Gesellschaftbezahlt.

Die Ehe wird zur »freien« Ehe, d. h. der innerlich freien, nicht von der Gesellschaft vorgeschrieben. Sie wird zugleich von den Medien aufgeladen mit den Bedürfnissen nach persönlichem Glück und dem Verlangen nach befriedigenden Sexualbeziehungen. Die ökonomischen Faktoren verlieren ihre konstitutive Bedeutung, sie treten an die zweite Stelle, ebenso wie die Ausrichtung auf die Familie.

3. Die Kinder werden, und darin liegt der dritte Aspekt, zum Reflex der Ehe, nicht umgekehrt. Empirische Untersuchungen bestätigen seit *Frähner-Stackelberg:* gute Partnerschaft (62 %) rangieren vor der Zeugung und Aufzucht (24 %). Als erste Grundbedingung der Ehe gilt für 84 % Liebe, Vertrauen, Treue u. a., Kinder nur für 1 %. Eheliche Treue und Gemeinschaft, also Innenstabilität, kennzeichnen die Ehe. Zugleich verliert der Mann sein überkommenes Privileg zur Untreue. Er muß sich zur Treue bequemen, will er nicht Gefahr laufen, die Treue seiner Frau zu verlieren und von gesellschaftlicher Isolation bedroht zu sein. Scheidung führt - bei Männern - fast ausschließlich wieder zur Ehe, der Zirkel beginnt von neuem. Wird die Liebe zur Privatsache des Menschen, dann rüttelt Untreue bereits an den Grundfesten der Ehe. Vier von fünf Scheidungen werden wegen Untreue beantragt; ein Stützpfeiler der alten bürgerlichen Moral, die Untreue als undiskutiertes Privileg des Ehemannes, ist gefallen.

Paradoxerweise sind also heute Treue und Untreue zu den tragenden sittlichen Maßstäben der Ehe geworden, die am Ende mehr als die Sexualität, mehr auch als die Kinder die Ehe garantieren. Kinderlose Ehen, eheliches Leben ohne erfüllte Sexualbeziehungen sind schon heute normale Erscheinungen, wenn auch von 85 % angegebenen glücklichen

27. Es ist deshalb dem Psychoanalytiker *H. E. Richter* zuzustimmen: »Niche Vorspiel, sondern definitiver Ersatz für verfehlte Genitalbeziehung« ist der Schausex. Er gehört »in das Kapitel der ... Selbstentfremdung des Menschen, in dem die Entfremdung des Sex zur bezahlten Manipulation mit Warenmarakter nur ein Unterabschnitt ist« *(K. Marti).* Die Sexflut gilt mit Recht als »giganrisdie Maulhurerei, als eine von Sextäumen schillernde Seifenblasen wolke - erzeugt noch unter dem Druck abendländischer Triebverdrängung«, Sie gilt als »Symptom des Mangels« an wahrer Triebbefriedigung *(A. Plack).* Vgl. Der Spiegel, 22. Jg., S. 147; Die Zeit, 43, 1970; FAZ 187,1970.

Ehen 89 % auch in sexueller Hinsicht als glücklich angegeben wurden *(R. Mayntz)*. Die Kinder - soweit sie noch als notwendig zur Lebenserfüllung angesehen werden, ihre Zahl bewegt sich im Mittel bei unter zwei Kindern pro Ehe - werden zum Bestandteil der Intimität, ihre Bindung an die Kleinfamilie ist überaus groß. Die Kinderfeindlichkeit der Alltagswelt erzwingt ein Ausmaß an Besorgung, das am Rande des Erträglichen ist. Die Sanktionen der Gesellschaft gegen die, die Kinder haben, gegen die Kinder selbst - im Wohnen, im Verkehr, in der Familienfeindlichkeit unseres Schulsystems, das die Mütter zu Anhängseln der Schulen degradiert - erzwingen eine Rechenhaftigkeit in der Planung, da auch eheliche Kinder häufig ins Zwielicht des Illegitimen geraten. Dies besagt, daß die Intimisierung und Privatisierung der Ehe zugleich einen Erfahrungsverlust in den Objekt- und Weltbeziehungen bewirkt, nicht zuletzt bei den Kindern.

Sagt das Scheidungsrecht etwas über die Zukunft der Kinder in Familie und Gesellschaft aus? Nur ein geordnetes Familienleben könne dem Wohl des Kindes dienen, nicht jedoch eine unheilbar zerrüttete Ehe der Eltern. Deshalb wird das Interesse der minderjährigen Kinder als Scheidungshindernis nicht ins Feld geführt-". Hingegen werden zwei Argumente eingewendet: 1. Der Zwang zur Verselbständigung der geschiedenen Frau bringt Unruhe in die Erziehung der minderjährigen Kinder. 2. Die Verantwortung der Eltern gegen Kinder konnte bisher virtuell erzwungen werden, d. h. die innere Zerrüttung der Ehe konnte mit Rücksicht auf die Kinder im äußeren Ablauf zurückgestellt werden. »Es wäre sehr bedauerlich, wenn durch bevorstehende Gesetzesänderungen einem rücksichtslosen Individualismus und Egoismus zum Durchbruch verholfen würde, während Verantwortungsbewußtsein und das Verlangen, im Interesse der Familie auch ein persönliches Opfer zu bingen, als nicht mehr zeitgemäße? - Postulate in Hintergrund gerieten-".«

Dies wirft die Frage nach dem Wohl des Kindes allgemein auf. Die zitierten Einwände sind abgeleitet aus der Praxis der mittelständischen »Suburbian-Pamily«, in der die Erziehung in der Familienkleingruppe unverhältnismäßig stark durch die Mutter geleistet wird. Die Gruppenfunktionen der modernen Kleinfamilie in der Industriegesellschaft weisen ein hohes Maß an Disfunktionalität auf: der die Aufzucht beherrschenden Stellung der Frau korreliert deren Isolation vom sozialen Kontext. Der vollen Eingebundenheit des Mannes in den Kontext des industriellen Berufslebens korreliert seine Isoliertheit in den Binnenkontakten der Familie. Dies fördert unter ungünstigen Bedingungen die scheidungsverursachende Polarisierung, sofern der Ehemann über die räumliche und zeitliche Trennung vom Erziehungsprozeß auch seine personalen und emotionalen Strebungen - gleichsam ganzheitlich - nach außen verlagert. Das Gesetz geht aus von der Gleichverantwortung für die Erziehung, was bedeutet, daß auch zeitlich die Amputation des Familien-Erziehungskörpers wieder behoben werden muß.

Die Mehrzahl der Ehemänner erlebt heute die Familie als Sympathiegruppe und Schlaf- und Freizeitstätte. Die Zuständigkeit der Frauen für die Erziehung steht in umgekehrt proportionalem Verhältnis zur Forderung an die Familie von heute, besonders intensiv

---

28. Diskussionsentwurf, a.a.O, S. 68. Entwurfsbegründung, S. 103 f. In § 48 III des Ehegesetzes wird dies noch gefordert.
29. *Deinbardt*, a.a.O, S. 284.

zum Verhalten in sachorientierten Handlungssystemen, auf der Basis von Information und Einübung, zu erziehen. Der »face-to-facee-Mythos, die Primärgruppenideologie verstärkt die Unverbundenheit der Familie mit der Gesellschaft. Als hochindustrialisierte und schwer zu überschauende Gesellschaft braucht sie Menschen, die *sich* in diesem System zurechtfinden. Faktisch aber wird ein Gruppentyp begünstigt, dem die Erziehung zu gesellschaftlichem Verhalten noch immer vorrangig zugewiesen wird, der aber nicht gesellschaftliches Verhalten, sondern die primären, emotionalen, intimen Beziehungen fördert. Der überschritt von der Pflege der Sympathiebeziehungen zur Einübung in *die* Sachbeziehungen der Sekundärstrukturen der technischen Zivilisation (ssachlidie Kontakte aufnehmen und halten zu können, sich zu steuern, sich abgewogen zu verhalten, *die* Bedeutung von Sekundärstrukturen zu erkennen, sie aufbauen zu können und wirksam zu beherrschen--") wird dem Heranwachsenden selbst zugemutet, woran er faktisch scheitern muß. Wie wäre denn die Aufgabe, größere Bereiche der heranwachsenden Persönlichkeit »öffentlidien Dingen- und den Problemen der anderen Menschen zu erschließen, anders zu meistern, wenn nicht eine Korrektur der Erziehungsdominanzen in dem Sinne geleistet würde, daß die instrumentellen Fähigkeiten des Mannes gleichwertig die instrumentellen Fähigkeiten der Frau beim Aufbau eines sachorientierten Handlungs- und Erziehungssystems in und außerhalb der Familie ergänzen?

Die Konsequenzen eines disfunktionalen Familiensystems haben längst alle zu tragen. Trotz aller Emanzipationsbestrebungen bleibt die Jugend gefangen in den emotionalen Attituden der face-to-face-Gruppe und erlebt die diffuse Gesellschaft als feindlich. Intimität und Sexualität dient der Jugend als Vehikel der Sehnsucht nach Geborgenheit außerhalb familiärer Bindung, in der Gruppe, *in* Intimbeziehungen, jedoch ohne gesellschaftliche Beziehung. Die Unsicherheit in der Aufnahme sachorientierter Kontakte zerstört das System der Bildung, der Rückzug in die Selbstaufklärung reduziert Welt auf wenige überschaubare Prämissen. Ehegleiche Intimität kennzeichnet die jugendliche Geselligkeit, die Kommunen verwandeln die Gesellschafl: in Monaden. Es gibt ein klares Innen und ein Außen. Schon im Straßenverkehr scheitert eine fehlgesteuerte Außenbeziehung. Das Verbissene in den Konflikten zwischen Jugendgruppen und der etablierten Gesellschafl: haftet noch den Sexualbeziehungen an. Die Regression, die Fixierung am Autismus bis in die Schattierungen des Drogenkultes, die Selbstaufgabe oder überanpassung kennzeichnen eine Generation aus amputierten Familien-Erziehungskörpern. Das Leitbild der intimen Partnerbeziehung prägt das Gesellschaftsbild schon der 12- *bis* 14jährigen. Da außer die-

30. D. Claessens: Die Familie in der modernen Gesellschaft, in: Familie und Gesellschaft, hg. von *F. Oeter,* Tübingen 1966, und in: Angst, Furcht und gesellschaftlicher Druck und andere Aufsätze, Dortmund 1966, S. 145. Vgl, auch *Claessens:* Familie und Wertsystem, Berlin 1962. Die einseitige Erziehungsleistung durch die Mutter »creates a high degree of sensitrvity to the emotional attitudes of the mether and of vulnerability to anything disturbing about them«. *T. Parsonst* The Social Strucrure of the Family 1959, zit. nach Claessens: Die Familie in der modernen Gesellsdiafl, a.a.O, S. 147. Die Söhne müssen in diesem System in ihrer männlichen Rollenvorgabe dennoch »ihren eigenen Weg gehen«, und auch die Töchrer kommen zwar zur frühen Reifung durch unmittelbare Identifikation mit der Mutter, gewinnen aber ein fiktives Bild ihrer Unabhängigkeit und einer beherrschenden Stellung, die sie gar nidit haben. Der unsicheren Rollenbeherrschung der Söhne (die bis in die Haartracht noch die Mutter kopieren) entspricht eine Rollenfiktion bei den Töchtern, Der Keim späteren Ehekonflikts wird hier bereits gelegt.

sem Leitbild kaum Verhaltensmuster vorgeprägt sind, wird Sexualität bereits in dieser Altersstufe als Vorform der Ehe praktiziert, freilich ohne daß hier Hilfe und »Räume für menschenwürdige, ungestörte sexuelle Befriedigung« *(Kentler)* zur Verfügung stehen. Die Emanzipation der Jugend wird so in Wahrheit ein drop out aus der Gesellschaft, nicht eine aus Einsicht in das System gewonnene Handlungsalternative.

V.

Aus den angedeuteten analytischen überlegungen lassen sich nun einige *Aufgaben für das christliche Handeln* ableiten. Die christliche Sinnermittlung im Strukturwandel von Ehe und Sexualität läßt sich leiten vom Verfahren des Prüfens, was »das Beste« sei, um es zu behalten", Zugleich entspricht es dem Willen Gottes, christliches Handeln auf die Entfremdungssymptome unserer Lebensverhältnisse in dem Sinne auszurichten, daß ihr Bann durchbrochen wird und das Wohl und Recht des Nächsten erkannt wird.

1. Die Spannung zwischen einem institutionellen Verständnis und einem emanzipierten Verständnis von Ehe und Familie sollte solange ausgehalten werden, solange noch undeutlich ist, in welcher Weise der »Angebotsdiarakter« der Ehe als Institution in den konkreten Lebensvollzügen manifest wird. Ein heteronomes Festbinden an ein Sekundärsystem im Zustande der Entfremdung entspricht nicht dem ursprünglich Gemeinten. Ebenso bezeugt die Aufgabe der Individuation eine Spannung mit der Aufgabe der Solidarität, solange einem Teil der Gesellschaft strukturell das Gefühl der Unbedeutendheit und Unverantwortlichkeit vermittelt und das Selbstverständnis und Selbstbewußtsein geraubt wird. Die hohe Korrelation zwischen »acting out« und depressiv-neurotischen Symptomen bei Jugendlichen gibt Hinweise auf die verletzte Persönlichkeitsstruktur gerade der Heranwachsenden'!.

Die Sozialisationsagenden, die die ehemals haltenden Institutionen ablösen, überführen nicht nur den jungen Menschen, sondern auch die Frau virtuell unter dem Vorwand der Emanzipation von einer Heteronomie in die andere.

Demgegenüber gilt es heute zu fragen nach den konkreten Möglichkeiten des emanzipatorischen Interesses. Die Frauen teilen noch immer mit der Jugend, in den gesellschaftlichen Wartestand versetzt zu sein. Emanzipation mißt sich am Begriff des Menschen in seiner Gottebenbildlichkeit und am Begriff der Menschheit. Sie ist ein konkreter Vorgang. Sexualität als Gabe der Selbstfindung und der Findung des Ganz-Anderen als des Nächsten, die in der Hingabe ihre äußerste Möglichkeit enthält, hat mit der gesellschaftlichen Emanzipation insofern zu tun, als die Verkümmerung und Verhärtung im Verhalten der Geschlechter gesellschaftlich vermittelt ist. Die Möglichkeit, sich so zu verhalten, daß die verschlossenen, reichen Kräfte des Herzens sich entfalten und dem eigenen und dem anderen Leben beglückenden Inhalt geben können - der Sinn des Liebesgebotes - erfüllt sich

---

31. Prüfet alles, das Beste behaltet. 1. Thess, 5,21.
32. Vgl. hierzu meinen Beitrag: Sozialpsychologische Probleme des Hochschulstudiums - Studentengemeinde und »student mental health«, in: Studenten und die Kirche, hg. von *H. Ringeling* und *H.* C. *Rohrbach,* Wuppertal 1968, S. 76 ff.

nur, wo man sich selbst ohne Vorbehalt geliebt weiß und ergiebige Chancen vermittelt werden. Die Trennung von funktionsgenormten Sozialkontakten und der Privatsache Sexualität verhindert ein Austauschverhältnis, in dem jene Kontakte vermenschlicht und diese gesellschaftlich geöffnet werden. Viele Frauen haben die dienende und zugleich geschützte Stellung im patriarchalischen Familienhaus mit der Leere der Appartementexistenz, einige den kleinbürgerlich-mittelständischen Lebensstil politisch-gesellschaftlicher Enthaltsamkeit mit dem Bungalowstil vertauscht. Eine Anteilnahme an freiheitlichen Institutionen, an sinngerechter Geselligkeit, Berufserfüllung oder auch nur ein befriedigender Anteil an der Ausbildung der Kinder gelingt nicht. Die christliche Kirche steht auf der Seite der Emanzipation oder sie gerät in den Sog der Inhumanität.

2. Die Aufgabe, dem Heranwachsenden eine gehaltvolle Anschauung von der Wirklichkeit und von seinen humanen Möglichkeiten zu geben und damit Ansätze einer konkreten Sittlichkeit zu vermitteln, ergibt sich verstärkt, wenn die Kontinuität von Institutionen vom Wandel bedroht wird. Es wird üblich werden, daß der einzelne im Laufe seines Lebens zwei, drei oder noch mehr Berufe verschiedener Art haben kann, weil die technische Veränderung die Gesellschaft in so kurzen Abständen wandelt. Dem Handeln des einzelnen Motive zuzuleiten, die die Befähigung zur Mobilität und Wendigkeit ohne Verlust der persönlichen Integrität und Verantwortlichkeit schaffen, ist eine Aufgabe, der die kommenden Anstrengungen gehaltvoller Lebenshilfe gewidmet sein müssen. Prinzipiell gilt das Gleiche für die Einübung in Partnerschaft, die nicht nur der Pathologie und Therapie vorbehalten bleiben darf. Einübung in Partnerschaft durch Kommunikationstherapie und Verhaltenstherapie gehören zu den notwendigen Sozialisationsmomenten, die gegenwärtig weder von der Familie noch von den formalen Bildungsträgern geleistet werden-". »Fördert unsere Zivilisation Teilnahmslosigkeit?« fragt *Edrita Fried* und antwortet: selbst unter optimalen Lebensbedingungen begünstigt die Abnahme affektiver Zuwendung und die Zunahme der Ersatztechniken bis hin zum Spielzeug eine Haltung, die die dauernde vertiefte Bindung an einen Partner verhindert-f.

Der Entwurf zum Scheidungsrecht sieht davon ab, den »Zwang der Eheberatung-s, der aus der objektiven Situation resultiert, gesetzlich vorzuschreiben und damit das sogenannte Sühneverfahren zu ersetzen. Mit Recht wird darauf hingewiesen, daß zum Zeitpunkt des Scheidungsbegehrens der Zusammenbruch der Partnerschaft bereits manifest ist. Die vorbeugende Beratung kann allenfalls empfohlen werden'",

Die Sühneverfahren bei den Gerichten haben nach einhelliger Auffassung der Praktiker seit langem ihren Sinn verloren. Umgekehrt haben die Beratungsstellen auf freiwilliger Basis nicht die Anziehungskraft, um auf breiter Basis im weiteren Bereich der Hilfe und laufenden Beobachtung bei der Lösung der vielfältigen Probleme im Zusammenhang der Lebens-, Berufs- und Familienplanung und des konfliktreichen Hineinwachsens in eine hochmobile und differenzierte Gesellschaft Beistand leisten zu können. In einer Befragung

---

33. Vgl. *A. und K. H. Mandel, E. Stadter,* D. *Zimmer:* Einübung in Partnerschaft durch Kommunikationstherapie und Verhaltenstherapie, München 1971.
34. Edrita Fried: Konfliktsituationen in Liebe und Sexualität, München 1967, S. 83 ff.
35. Vgl. Diskussionsentwurf, a.a.O. S. 50 f.

in der DDR sprachen sich zwar etwa 90 % der Befragten für die Errichtung von Ehe- und Familienberatungsstellen aus, doch nur 40,6% der Männer und 14,1 % der Frauen wollten sie vor der Eheschließung aufsuchen. Von den Verheirateten wollten rund 25 % in Haushaltsfragen und knapp 50 % in Erziehungsfragen beraten werden. Nicht die Hälfte der Befragten kannten Menschen, denen bereits in Beratungsstellen geholfen wurde. Die Verhältnisse dürften in der Bundesrepublik ähnlich liegen. In einer Spezialuntersuchung in Hannover zeigte sich, daß von den Erstbesuchern der Beratungsstelle rund 80 % Frauen waren[36]. Hier entsteht die Frage an das Amt des Pfarrers, ob es in Zukunft dem Modell des Beraters, und zwar in differenzierter Spezialisierung, sich annähert oder in unspezifischer Allgemeinheit zurückbleibt.

3. An die konkrete christliche Mitverantwortung im Zwischenfeld der sozial isolierten Einzelexistenz und der abstrakten Organisationsstruktur der industrialisierten Gesellschaft werden in Zukunft die höchsten Anforderungen gestellt. Sie hat Anteil an der Aufgabenbestimmung der Jugend- und Erwachsenenbildung wie der Gemeinwesenarbeit und der sozialen Hilfe, von denen jede für sich genommen das Ganze der Gesellschaft betrifft. Sie hat zugleich die Chance, rascher als die formalisierten Funktionsträger sich neuer und andersartiger Methoden zu bedienen.

Wenn etwa die Jugend- und Erwachsenenbildung den in der industrialisierten Gesellschaft forcierten Mangel an personalen Bezügen und die dadurch verursachte Labilität der Objektbeziehungen und damit der Identität beheben will, so wird hierin die gemeinsame Grundintention sowohl des Lernens im Sinne von Verhaltensänderung als auch der christlichen Verkündigung sichtbar. Um dieser Grundbedingung gerecht zu werden, muß eine ganzheitlichere Persönlichkeitsstärkung und Beratung vom Vorschulalter bis in die beruflichen und persönlichen Rollendifferenzierungen hinein vorgesehen werden, als dies von den herkömmlichen Bildungsträgern geleistet wurde'", In der Zielsetzung von Bildung konvergieren die Aufgabenbereiche: »die Selbstwahrnehmung eigener Wirkungen in den Sozialbeziehungen und die Sensibilisierung der Fremdwahrnehmung für die zuvor verleugneten oder verdrängten Möglichkeiten neuer Beziehungsnahme«[37]. Die Gemeinsamkeit zeigt sich auch in der Anwendung in den verschiedenen Altersstufen: Selbsterfahrungsgruppen, Lerngruppen, Arbeitsgruppen.

Ehe und Familie bedürfen heute der Einbindung in derartige Bildungsanstrengungen, um der bewußtlosen Reproduktion der biologischen Lebensabläufe zu entgehen. Hier kommt das Ziel in Sicht, Interaktionsprogramme gemeinsam zu entwerfen und die Möglichkeit einer sinnvollen und zielgerichteten Lebensgeschichte zu eröffnen.

Die christliche Gemeinde hat, sofern sie sich Rechenschaft über ihre eigene Zukunft gibt, längst Anteil an der allgemeinen »Suchbewegung« *(Mitscherlieh)* verantwortlicher Gruppen unserer Gesellschaft. Sie erkennt, daß sich wie bei einer Waage die Gewichte von den

36. Vgl. Familienberiche der Bundesregierung 1968, S. 246.

37. Vgl. hierzu *Tb. Strobm:* Guidance - ein notwendiges System pädagogischer Anleitung? USA-Sonderheft von: Gesellschaft - Staat - Erziehung, 3, 1966.

38. So *T. Brocher:* Gruppendynamik und Erwachsenenbildung, Zum Problem der Entwicklung von Konformismus oder Autonomie in Arbeitsgruppen, Braunsdiweig 1967, S. 16. Vgl, auch *Mandel, Stadter, Zimmer,* a.a.O. S. 267 ff.

kirchlich vorgeformten Glaubens- und Verhaltensmustern wegverlagern und die Suche nach eigenverantwortlicher - christlicher oder säkularer - Weltdeutung und Verhaltensregulierung an Gewicht gewinnt. Das Selbstverständnis der Christenheit steht heute neu zur Disposition. Ihre Suchbewegung ist orientiert am Vertrauen in Gottes universalen Dienst an der Welt und an der Erfahrung des Leidensdrucks einer der Liebe und des Dienstes Gottes bedürftigen Mitwelt.

Die Lebensverhältnisse lassen sich nach den Weltkriegen nicht mehr auf die Dauer in die vermeintlich sicheren Gehäuse überlieferter Institutionen einfangen. Die notwendige Neukonstruktion von Wirklichkeit in Ehe und Familie ist somit nur ein Ausschnitt der notwendigen Neubestimmung menschlicher bzw. menschheitlicher Lebenswirklichkeit überhaupt.

Prof. t». Dr. Th. Strohm *1 Berlin* 46, *Nicolaistraße 50*

Zur Denkschrift der EKD über die Ehescheidungsreform 1969 und zum Entwurf der Bundesregierung 1971

VON DIETRICH MANN

Seit mehreren Jahren wird in der Bundesrepublik eine Reform des Ehescheidungsrechts vorbereitet. Bereits im Sommer 1968 trat auf Ersuchen des Bundestages eine Eherechtskommission zusammen, die im Mai 1970 dem Bundesjustizminister ihre Vorschläge zur Reform des Ehescheidungsrechts und des Unterhaltsrechts nach der Ehescheidung unterbreitete. Aus diesen Vorschlägen ist im Jahre 1970 ein sogenannter Diskussionsentwurf entstanden, der die interessierte öffentlichkeit schon frühzeitig über den Stand der Reformarbeiten unterrichten und eine breite Diskussion ermöglichen sollte. Nach einem vorläufigen Abschluß der Diskussion ist inzwischen, Ende Mai 1971, von der Bundesregierung der »Entwurf eines Ersten Gesetzes zur Reform des Ehe- und Familienrechts (1. Ehek.G)«! beschlossenund dem Bundesrat zugeleitet worden.

Schon im Anfangsstadium der Erörterungen um ein neues Scheidungsrecht, im November 1969, hat die vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland eingesetzte Familienrechtskommission nach jahrelanges Vorarbeiten eine Denkschrift »Zur Reform des Ehescheidungsrechts in der Bundesrepublik Deutschland« vorgelegt. Die Thesen dieser Denkschrift haben größtenteils in der Debatte um das Scheidungsrecht Berücksichtigung gefunden und sollen deshalb im folgenden zunächst kurz erläutert werden.

1. Im Folgenden abgekürzt E.

Die Denkschrift wird eingeleitet mit einem Beitrag »Zum Verständnis der Ehe« und »Zur Frage der Ehescheidung« - beides behandelt aus der Sicht der Bibel. Das Ergebnis dieser einleitenden Darlegungen lautet: »Der grundsätzlichen Unauflösbarkeit der Ehe auf der einen und der menschlichen -Herzenshärrigkeit, auf der anderen Seite wird eine staatliche Ordnung, die die Ehe unter ihren besonderen Schutz stellt, dadurch am ehesten Rechnung tragen, daß es eine Scheidung nur dann geben darf, wenn die eheliche Gemeinschaft nach menschlichem Urteil endgültig zerstört ist« (S. 11).

Von dieser Einsicht her wird im *zweiten Teil* der Gedanke der *Ehezerrüttung* ganz in den Mittelpunkt der Grundforderungen für ein neues Ehescheidungsrecht gestellt. Die Verfasser der Denkschrift möchten nur noch die Zerrüttung der Ehe als einzigen Scheidungsgrund anerkannt wissen. Deshalb schlagen sie für ein künftiges Scheidungsrecht eine Generalklausel folgenden Wortlauts vor: »Ist das eheliche Verhältnis der Ehegatten so weit zerstört, daß keine Aussicht auf eine Wiederherstellung ehegemäßer Beziehung besteht, so kann die Ehe auf Antrag eines Ehegatten geschieden werden« (S. 17).

Die Denkschrift betritt damit Neuland, sowohl was die geschichtliche Entwicklung des Scheidungsrechts als auch was die bisherigen evangelischen Stellungnahmen zum Problem der Eheauflösung anlangt. Nur in einem ganz kurzen Abschnitt geht die Denkschrift auf die bisherige Entwicklung des Scheidungsrechts ein (vgl. S. 11). Zum besseren Verständnis der gegenwärtigen Situation erscheint es aber angebracht, den historischen Weg im Abriß darzustellen.

Die Zulässigkeit der Ehescheidung ist in Deutschland ein Erbe der Reformation. *Luther* hat sich als erster für sie eingesetzt, wenn auch nur in beschränktem Ausmaß. Als Vertreter der sogenannten strengen Richtung ließ er nur Ehebruch, Desertion (böswilliges Verlassen) und einige Fälle von Quasidesertion als Scheidungsgründe zu-, Die Rechtsprechung der Konsistorien, die damals die Aufgabe der Ehegerichte hatten, verlief auch zunächst in den Bahnen dieser strengen Richtung. Das änderte sich dann aber im 17. und 18. Jahrhundert. Man ließ in immer größerem Umfang Scheidung und Wiederheirat zu, allerdings gewöhnlich nur bei schweren, schuldhaften Eheverfehlungen und in einigen Fällen schwerer, körperlicher Erkrankung. Der Gedanke der Ehezerrüttung im modernen Sinn spielte damals noch keine Rolle.

Das Zeitalter der Aufklärung brachte neben einer »Verstaatlichung« des Scheidungsrechts durch übertragung der Ehegerichtsbarkeit auf ordentliche Gerichte auch eine dem säkularen Eheverständnis dieser Zeit entsprechende Vermehrung der Scheidungsgründe mit sich. Nun gab es sogar Scheidung aus dem Gesichtspunkt der unüberwindlichen Abneigung>, Das 19. Jahrhundert brachte ein Nebeneinander verschiedener Ehescheidungsordnungen in Deutschland. Dieser Zustand wurde durch das im Jahre 1900 in Kraft tretende Bürgerliche Gesetzbuch (BGB) beendet. Das BGB führte das strenge Schuldprinzip

2. Näheres bei *E. Kinder:* Luthers Einstellung zur Ehescheidung, in: Luther, Mitteilungen der Luthergesellschaft, 1953, Heft 2, S. 27-38.
3. §§ 716–718b des Allgemeinen Preußischen Landrechts.

durch und ermöglichte deshalb grundsätzlich nur bei schweren, schuldhaften Eheverfehlungen eine Scheidung. Die einzige Ausnahme bildete die Scheidung wegen Geisteskrankheit, die aber von besonderen Voraussetzungen abhängig war.

Doch schon bald nach Erlaß des BGB setzte die Kritik am geltenden Scheidungsrecht ein. Man forderte vor allem eine Ergänzung des Scheidungsrechts aus dem Gesichtspunkt der Zerrüttung. Alle entsprechenden Vorschläge scheiterten am Widerstand des Zentrums. Erst unter der Herrschaft des Nationalsozialismus kam es zu der erwünschten Änderung. In dem neuen Ehegesetz von 1938 wurde der Gedanke der Ehezerrüttung in mehrfacher Hinsicht berücksichtigt. Dadurch wurde das reine Schuldprinzip in erheblichem Maße eingeschränkt. Die wichtigste Änderung brachte der neue § 55. Nach dieser Vorschrift konnte jeder Ehegatte die Scheidung begehren, wenn die häusliche Gemeinschaft der Ehegatten seit drei Jahren aufgehoben und infolge einer tiefgreifenden unheilbaren Zerrüttung des ehelichen Verhältnisses die Wiederherstellung einer dem Wesen der Ehe entsprechenden Lebensgemeinschaft nicht zu erwarten war. Hatte der klagende Ehegatte diese Zerrüttung aber verschuldet, so konnte der Beklagte unter bestimmten Voraussetzungen nach Abs. 2 des § 55 Widerspruch einlegen und damit die Scheidung verhindern.

Die meisten Bestimmungen des nationalsozialistischen Ehegesetzes überdauerten den Zusammenbruch, insbesondere galt auch § 55 fortan als § 48 des Ehegesetzes von 1946 mit unverändertem Wortlaut fort. Der Bundesgerichtshof, das höchste deutsche Gericht in Zivilsachen, interpretierte § 48 allerdings in einem eingeschränkteren Sinn. Um dieser Auslegung allgemeine Geltung zu verschaffen, wurde § 48 durch ein Gesetz von 1961 dahin abgeändert, daß der 2. Abs. fortan lautete: »Hat der Ehegatte, der die Scheidung begehrt, die Zerrüttung ganz oder überwiegend verschuldet, so darf die Ehe gegen den Widerspruch des anderen Ehegatten nicht geschieden werden, es sei denn, daß dem widersprechenden Ehegatten die Bindung an die Ehe und eine zurnutbare Bereitschaft fehlen, die Ehe fortzusetzen.« Dadurch erlangte wieder der Schuldgedanke eine größere Bedeutung.

Evangelische Theologen und Juristen haben vereinzelt zu dem bisherigen Scheidungsrecht Stellung genommen. Zumeist haben sie sich für eine Verbindung von Schuld- und Zerrüttungsprinzip eingesetzt, wobei jeweils der Akzent das eine Mal stärker auf dem Gedanken des Verschuldenst, das andere Mal auf dem Gedanken der Zerrüttung liegts.

Für eine uneingeschränkte Geltung des Zerrüttungsprinzips hat sich, soweit ich sehen kann, bisher kein namhafter Vertreter der evangelischen Kirche eingesetzt. Deshalb stellt der Vorschlag der Denkschrift der EKD insoweit ein Novum dar.

Gegen das geltende Recht macht die Denkschrift zwei Haupteinwände geltend:

1. Es ist fraglich, »ob für eine Ehescheidung ein Prozeßverfahren mit Klageerhebung die sachlich angemessene Form ist«, Die Prozeßparteien werden wegen der von dem

---

4. Vgl. *M. A. Dornbois:* Grundprobleme des Ehescheidungsrechts, in: ZevKR 5, S. 60 f.

5. *H. Dölle:* Grundsätzliches zum Ehescheidungsrecht, 1946, S. 25 und 28; *Raiser* in ZevKR 7, S. 319: *H. Thielicke:* Theologische Ethik UI, 1964, Abschnitte 2535 ff.; *H. Gloege:* Vom Ethos der Ehescheidung, in: GedenkschriA: für *W. Eiert,* 1955, S. 354 f.

Schuldspruch abhängigen Rechtsfolgen geradezu gezwungen, gegeneinander Schuldvorwürfe zu erheben. Die Schuldfrage innerhalb einer Ehe aber läßt sich kaum je wirklich klären. Der Richter wird an dieser Stelle überfordert (5. 13 f.).

2. Das bisherige Verfahren ermöglicht und begünstigt unter Umständen sogar die sogenannte Konventionalscheidung. Beide Parteien des Ehescheidungsprozesses sind in diesem Fall an einer Auflösung der Ehe interessiert und tragen nur zum Schein einen Verschuldenstarbestand vor, um die äußeren Voraussetzungen des Gesetzes, vor allem des § 43 EheG zu erfüllen (5. 14-17).

Von diesen Einwänden ausgehend, setzen sich die Verfasser der Denkschrifl dafür ein, die Zerrüttung der Ehe zum ausschließlichen Scheidungsprinzip zu machen. Nur dieser Gedanke vermag nach ihrer Auffassung begreiflich zu machen, was Scheidung allein sein darf, »nämlich die Folge eines Scheiterns der ehelichen Lebensgemeinschafl, in das beide Teile unentwirrbar miteinander verstrickt sind - wie ungleich im einzelnen auch ihre Verantwortung dafür sein mag« (5. 17). Als Konsequenz aus dieser Erkenntnis ergibt sich dann die Forderung nach einem Scheidungsrecht, das aus einer einzigen Generalklausel besteht. Sie soll allein den Zerrüttungsgedanken zur Grundlage haben. Den bisherigen Scheidungsgründen, insbesondere den schweren, schuldhaflen Eheverfehlungen wie Ehebruch, Lebensnachstellung u. ä. kommt nur noch indizielle Bedeutung zu (5.18).

Es wird allerdings durchaus erkannt, daß die Zerrüttungsscheidung nicht unbegrenzt zugelassen werden darf. Andernfalls hätte es nämlich ein Ehepartner in der Hand, durch sein Verhalten die Ehe zu zerstören, um aus diesem Zustand dann ein Recht auf Scheidung abzuleiten (5. 19 f.). Die notwendige Begrenzung soll aber weder durch Wiedereinführung des Schuldprinzips, noch durch Aufzählung besonders wichtiger Ausnahmegründe, noch durch die Gewährung eines Widerspruchsrechts für den anderen Teil (wie bisher bei § 48 EheG) gelöst werden (5. 21). Vielmehr soll wieder ein generalklauselartiger Zusatz für extreme Ausnahmefälle die Möglichkeit schaffen, eine Scheidung trotz zerrütteter Ehe zu verhindern, wenn nämlich »die Scheidung für den Partner, der an der Ehe festhalt, eine unverhältnismäßige und unbillige Härte sein würde. Unverhältnismäßige Härten können in menschlichen Folgen liegen sowie in wirrschaftliehen Folgen, nämlich in der Preisgabe an soziale oder ökonomische Verelendung oder an eine unzumutbare Unsicherheit der Existenz« (5.21).

Im *dritten Teil* der *Denkschrift* werden die *Folgerungen* aus den vorangegangenen Feststellungen gezogen. Dabei wird insbesondere darauf hingewiesen, daß nun auch bei den Scheidungsfolgen (Unterhalt, elterliche Gewalt über die Kinder, Verteilung des ehelichen Haushalts und Kosten des Verfahrens) nicht mehr die Schuldfrage ausschlaggebend sein darf. Hinsichtlich der Neuordnung des Ehescheidungsverfahrens wird vorgeschlagen: die Entscheidung über die Ehescheidung mit der Entscheidung über die Nebenfolgen zu verbinden, an die Stelle des bisherigen Klageverfahrens ein Antragsverfahren treten zu lassen, durch zwingende Verfahrensbestimmungen Schnellentscheidungen zu unterbinden, in jedem Stadium des Verfahrens auf eine Aussöhnung der Ehegatten hinzuwirken (5. 24 f.). Ferner sollen Eheberatungsstellen in größerem Umfang eingerichtet und öffentlich gefördert werden (5. 25).

Schließlich fordert die Denkschrift eine stärkere soziale Sicherung der Ehefrau, die sie wirtschaftlich von ihrem Mann unabhängig macht (S. 26).

2. DER ENTWURF DER BUNDESREGIERUNG

In dem Ende Mai 1971 vorgelegten Regierungsentwurf hat die Hauptthese der Denkschrift, vom Schuldprinzip abzugehen und das neue Ehescheidungsrecht ganz auf dem Gesichtspunkt der Zerrüttung aufzubauen, Berücksichtigung gefunden - allerdings in einer etwas anderen Form als von der Denkschrift vorgeschlagen. Aus dem sehr umfangreichen Reformprogramm der Bundesregierungs sei dieser Punkt im folgenden referiert:

Der Entwurf geht im Bereich des Ehescheidungsrechts ausschließlich vom Zerrüttungsprinzip aus. Eine Ehe kann nach §§ 1564, 1565 E auf Antrag eines oder beider Ehegatten durch gerichtliches Urteil geschieden werden, wenn sie gescheitert ist. »Eine Ehe ist gescheitert, wenn die Lebensgemeinschaft der Ehegatten nicht mehr besteht und nicht erwartet werden kann, daß die Ehegatten sie wieder herstellen.. Das Wort »gescheitert« steht für das bisherige "unheilbar zerriittet«. In der Sache hat sich dadurch nichts geändert; man wollte nur den Begriff »Zerrüttung« vermeiden, weil er nach Meinung der Bundesregierung zu eng mit der Vorstellung verknüpft ist, daß ein Ehegatte oder beide ihre Ehe durch ehewidrige Handlungen zerrüttet haben",

In den §§ 1566 und 1567 E folgen zwei wichtige gesetzliche Vermutungen, die ein Gescheitertsein der Ehe unterstellen, wenn die Ehegatten ein bzw. drei Jahre getrennt gelebt haben. Nach einjähriger Trennung ist *stets* (d. h. unwiderleglich) die Ehe als gescheitert anzusehen, wenn beide Ehegatten die Scheidung beantragen oder nur einer sie beantragt, der andere aber zustimmt (§ 1567 E). Damit ist die einverständliche Scheidung, die nach bisherigem Recht nicht erlaubt war, aber praktisch vielfach contra legern durchgeführt wurde, gesetzlich legitimiert.

Beantragt nur ein Ehegatte die Scheidung und stimmt der andere diesem Antrag nicht zu, so muß eine dreijährige Trennung der Ehegatten vorausgehen, um die Ehe als gescheitert anzusehen (§ 1566 E). Diese Vermutung aber ist nach § 292 der Zivilprozeßordnung widerlegbar". Der scheidungsunwillige Ehegatte kann deshalb auch nach dreijähriger Trennung noch mit eheerhaltenden Tatsachen gehört werden. Das ist eine Veränderung gegenüber dem Diskussionsentwurf, der noch in diesem Punkt eine unwiderlegliche Vermutung vorsah". Diese Änderung ist nach der offiziellen Begründung nur halben Herzens vorgeschlagen worden'P, um den Entwurf vor dem Vorwurf zu schützen, er proklamiere die einseitige Verstoßungsscheidung.

6. Der Regierungsentwurf erstrebt außer der Erneuerung des Scheidungsrechts auch noch eine Verbesserung der Stellung der Frau in unserer Gesellschaft. Deshalb enthält er neben dem neuen Ehescheidungsrecht auch noch grundsätzliche Regelungen über die Gleichberechtigung in der Ehe, über das Unterhaltsrecht nach der Ehescheidung und über den sogenannten Versorgungsausgleich. Aus Raumgründen kann auf diesen Teil der Reformvorhaben hier nicht näher eingegangen werden.
7. S. 47 der amtlichen Begründung – Drucksache 266/71.
8. Vgl. S. 53 der amtlichen Begründung.
9. § 3 des Diskussionsentwurfes lautet: »Die Ehe ist *stets* als gescheitert anzusehen, wenn die häusliche Gemeinschaft der Ehegatten drei Jahre aufgehoben ist.«
10. Vgl. S. 54 der amtlichen Begründung. Die widerlegliche Vermutung ist eingeführt worden, »um eine

Offenbar aus diesem Grund ist auch die im Diskussionsentwurf schon vorgeschlagene, aber sehr umstrittene'! Härteklausel des § 1568 aufgenommen worden, die vorsieht: »Die Ehe soll nicht geschieden werden, wenn der Ehegatte, der die Scheidung ablehnt, außergewöhnliche Umstände vorbringt, nach denen die Scheidung für ihn eine so schwere Härte darstellen würde, daß die Aufrechterhaltung der Ehe auch unter Berücksichtigung der Belange des anderen Ehegatten geboten erscheint, obwohl sie gescheitert ist. Hierbei bleiben wirtschaftliche Umstände außer Betracht.« Diese Formulierung zeigt, daß die Vorschrift nur in sehr seltenen Fällen angewendet werden kannt-. Sie soll insbesondere verhindern, »daß auf dem Wege über die Härteklausel in einzelnen Fällen weiterhin der Verschuldensgrundsatz des geltenden Rechts Anwendung finden könnte«13.

Auch die Denkschrift der EKD will durch ihre Härteklausel erreichen, daß nicht das Schuldprinzip wieder indirekt eingeführt wird (S. 21). Im Gegensatz zu dem gesetzlichen Vorschlag aber sind die Grenzen des Zerrüttungsgrundsatzes in der Denkschrift insofern weiter gezogen als auch materielle, insbesondere wirtschaflliche Härten berücksichtigt werden können. § 1568 E hebt besonders hervor, daß wirtschaftliche Umstände außer Betracht bleiben.

Ein Unterschied zwischen dem Regierungsentwurf und der Denkschrift besteht ferner darin, daß die Denkschrift keine bestimmten Trennungsfristen als Anzeichen für eine gescheiterte Ehe vorschlägt, Sie setzt sich vielmehr dafür ein, daß ein Scheidungsurteil erst nach einer gewissen Dauer der Ehe gefällt werden kann und hält deshalb eine materielle Sperrfrist von mindestens einem Jahr für angemessen, von der nur in groben Fällen unzumutbarer Ehewidrigkeiten Ausnahmen zulässig sein sollen (S. 19).

Die Denkschrift ist deshalb aufs Ganze gesehen zweifellos scheidungsfeindlicher als der Entwurf der Bundesregierung. Dennoch sind erstaunliche übereinstimmungen da. Auch nach den Thesen der Denkschrift ist praktisch die einverständliche Scheidung möglich. Denn wenn beide Ehegatten übereinstimmend dem Gericht vortragen, ihre Ehe sei soweit zerstört, daß keine Aussicht auf eine Wiederherstellung ehegemäßer Beziehungen besteht, so wird ihnen das Gericht kaum das Gegenteil nachweisen können. Die Denkschrift geht ferner auch - trotz verbaler Proteste (vgl. S. 20 f.) - durchaus einen Schritt in Richtung auf die Verstoßungsscheidung zu. Wenn ein Mann seine Frau verläßt und längere Zeit mit einer anderen zusammenlebt und dadurch die Ehe zerstört, so wird er, jedenfalls, wenn er seine Ehefrau finanziell gut abfinden kann, auch nach der Denkschrift mit Aussicht auf Erfolg die Scheidung beantragen können.

3. EINWÄNDE GEGEN DIE DENKSCHRIFT

Man wird der Denkschrift zubilligen müssen, daß sie im Rahmen der derzeitigen Diskussion um das Ehescheidungsrecht einen sachlich abgewogenen Beitrag geleistet hat, der

Regelung zu vermeiden, die von einem Teil der Bürger nur schwer akzeptiert werden könnte, weil sie sich nicht von der überkommenen Vorstellung abwenden können, in einem Ehescheidungsverfahren müsse ein Gespräch der Ehegatten vor dem Gericht möglich sein«,

11. S. 58 der amtlichen Begründung.
12. S. 59 der amtlichen Begründung.
13. S. 58 der amtlichen Begründung.

auch von der Eherechtskommission beim Bundesjustizminister berücksichtigt worden ist. Trotzdem wird man kaum nachweisen können, daß der Regierungsentwurf ohne die kirchlichen Thesen und Vorarbeiten wesentlich anders ausgefallen wäre. Die allgemeine Tendenz in unserer Zeit geht dahin, das Ehescheidungsverfahren so zu ordnen, daß scheidungswillige Ehegatten ihr Ziel einfacher und ehrlicher erreichen als das bisher der Fall war. Nur in ungewöhnlichen Ausnahmefällen ist man nicht bereit, dem unbedingten Scheidungswillen eines Partners zum Erfolg zu verhelfen. Die Denkschrift hat sich im wesentlichen diesem Trend angeschlossen und deshalb auch von einem Großteil der liberalen Presse, die sonst kirchlichen Äußerungen gegenüber sehr kritisch ist, Zustimmung erhalten.

Es fragt sich aber, ob sie damit berechtigte kirchliche Anliegen vertreten hat. Wenn man der (heute allerdings schon umstrittenen) Überzeugung ist, daß kirchliche Aussagen nur soweit legitim sind, als sie sich an den Maßstäben der Bibel, im Fall der Ehescheidung im wesentlichen an den Maßstäben des Neuen Testaments auszurichten vermögen, so muß man gegen die Denkschrift doch erhebliche Einwände geltend machen.

Nach dem eindeutigen Zeugnis des Neuen Testaments (vgl. Mk *10,2-12* - parallel dazu Mt 19,3-9; Lk 16,18 - parallel dazu Mt 5, 31 f. und 1 Kor 7, 10f.) hat sich Jesus gegen Scheidung und Wiederheirat gewendet - und zwar in eindeutiger Weise. Er hat dies nicht getan, um die Institution der Ehe als solche zu retten. Es ging ihm deshalb auch nicht darum, zerstörte Ehen aufrechtzuerhalten, sondern er wollte den Menschen für den schöpfungsgemäßen Sinn der Ehe die Augen öffnen. Die Ehe ist danach die von Gott als wesenhaft unauflösliche Verbindung gedachte Gemeinschaft von Mann und Frau. Deshalb hat Jesus sich nicht für eine verbesserte und sozialere Form der Ehescheidung eingesetzt, obwohl dazu auch damals genug Anlaß gewesen wäre, weil zum Beispiel die Frauen, von Ausnahmen abgesehen, kein Recht hatten, selbständig gegen ihren Mann die Scheidung durchzusetzen. Er hat vielmehr mit seiner Verkündigung die »Herzenshärrigkeit« (vgl. Mk *10,5)* des Menschen enthüllt und gezeigt, daß in ihr die tieferen Ursachen für das Scheitern von Ehen zu suchen sind. Zugleich aber hat er Wege gewiesen, wie der Mensch diese seine Hartherzigkeit überwinden und zu einer sinnvoll-guten Ehe finden kann. Um nur einiges Wichtige zu nennen: Bereitschaft zum Opfer und zum Verzicht (Eph 5,22 ff.) und zur Vergebung (Joh 8,3 ff. und Mt 18,21 ff.). Hier wäre noch vieles zu sagen, was unverwechselbar nur vom Neuen Testament her bezeugt werden kann. Die Kirche triffi: nun der Auftrag, gerade diese Botschaft vom Sinn und Wert der Ehe auszurichten. über die Kehrseite der Ehe, nämlich die Ehescheidung, wird gerade in unserer Zeit schon genug geredet. Die Vorschläge zur Neugestaltung des Ehescheidungsrechts sind inzwischen fast unübersehbar zahlreich. Das soll nicht den Wert der sachlichen Aussagen der Denkschrift mindern, die zum Teil beachtlich sind. Aber diese Aussagen hätte genauso die Kommission eines Frauenverbandes oder einer politischen Partei mit den entsprechenden Fachleuten erarbeiten können. Die spezifische Botschaft Jesu ist aus ihr nicht herauszuhören, und so wirkt denn auch der erste biblische Teil der Denkschrift wie eine theologische Pflichtleistung. Wenn man dabei zu der Erkenntnis kommt, »daß es eine Scheidung nur dann geben darf, wenn die eheliche Gemeinschaft nach menschlichem Urteil endgültig zerstört

ist«, so hätte man dieses Ergebnis auch gut ohne das Neue Testament gewinnen können. Maßstäbe für eine staatliche Scheidungsordnung sind aus dem Neuen Testament nicht zu entnehmen. Seine Aussagen zielen in eine völlig andere Richtung, wie oben anzudeuten versucht worden ist.

Die Kirche sollte sich deshalb gerade an dieser Stelle erneut rufen lassen, dem Auftrag und der Botschaft ihres Herrn treu zu bleiben, und deshalb etwas zum Wert der Ehe und ihrer sinnvollen Gestaltung sagen, auch und gerade in einer Zeit, in der nur das Problem der Eheauflösung aktuell und interessant zu sein scheint.

Pastor Dr. t». D. Mann *3102 Hermannsburg, Missionsstraße 4*

Ein evangelisches Plädoyer für den Regierungsentwurf

Von

DIETER EICHHORN

A. GRUNDSÄTZE

Eine sachgemäße Stellungnahme der evangelischen Sozialethik zur geplanten Reform des Eherechts setzt einige grundsätzliche Erwägungen zum biblischen Verständnis der Ehe und zum biblischen Verständnis der Person des Menschen voraus:

Jesus proklamiert die Ehe im Anschluß an den zweiten Schöpfungsbericht (Gen 2,24) als Ort der Freiheit (Mk 10,1 ff. par.). Die Ehe befreit von der stärksten Bindung, die es für den antiken Menschen gab: von der Familie, der Sippet: »... also wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen und wird seinem Weibe anhangen, und werden die beiden ein Fleisch sein.« Die Ehe wird zum Ort der Freiheit personaler Lust und Liebe der Partner". Sie wird geradezu als die äußere Form einer naturhaften personalen Beziehung verstanden. Damit wird das Verständnis der Ehe als eines sozialen Ordnungsfaktors, auf das

1. *H. Gunkel:* Die Urgeschichte und die Patriarchen, Göttingen 1911, S. 57, S. 134 (zu Gen 12, 1); zur Bedeutung der Familie in Israel vgl. auch W. *Eichrodt:* Theologie des Alten Testaments I, S. 41, und II, S. 160 ff.

2. C. *Westermann:* Genesis, BK I, 4, S. 318, hat die wesentliche Aussage von Gen 2,24 - gegenüber anderen Auslegern - gut erkannt, wenn er schreibt: .Dieser Vers hat seine Bedeutung gerade darin, daß er im Unterschied zu den bestehenden Institutionen und zum Teil sogar im Gegensatz zu ihnen auf die elementare Kraft der Liebe von Mann und Frau weist. Man hat gefragt, ob das -zu einem Fleisch, den Geschlechtsverkehr meine oder das Kind, in dem Mann und Frau ein Fleisch werden. Beides ist nicht richtig. Die letztere Erklärung *(0. Procksch, G. u. Rad)* kann nicht stimmen, weil V. 24 wie V. 23 eben gerade nicht von der Ehe als Institution zur Erzeugung von Nachkommenschall: spricht, sondern von der Gemeinschall: von Mann und Frau als solcher; die erstere Erklärung (z. B. *H. Gunkel)* ist zu einseitig, weil ja das hebräische *basar* eben nicht, wie das griechische σάρξ, als Gegensatz zu Geist oder Seele konzipiert ist, sondern das Menschsein als ganzes unter dem Aspekt der Körperlichkeit meint.« Vgl, auch *H. van Oyen:* Liebe und Ehe, Evangelische Ethik II, Basel o.]., S. 207, und W. *Plautz:* Zur Frage des Mutterrechts im Alten Testament, ZAW 74,1962, S. 28.

auch heute in bestimmten Kreisen soviel Wert gelegt wird>, durchbrochen. Jesus lehnt deshalb ganz konsequent jede kasuistische gesetzliche Regelung der Fälle ab, in denen ein Mann (nach jüdischem Recht) eine seiner Frauen verstoßen konnte. Denn diese kasuistischen Regelungen werden dort nötig, wo die Frau nicht als Person und Partner im vollen Sinne verstanden und die Ehe als Versorgungs anstalt mißverstanden wird. Die Stellung Jesu zur Ehe als dem Ort der Freiheit zu personalbezogener Lust und Liebe ist revolutionär" auf dem Hintergrund einer Ehepraxis, in der Rechts- und Geschäftsakt der Eheschließung personal verstandener Lust und Liebe vorgeordnet war[5].

Sowenig das befreiende Eheverständnis des zweiten biblischen Schöpfungsberichtes im Alten Testament durchgehalten wurde, sosehr ist auch die befreiende Verkündigung Jesu von der Ehe in der Geschichte der Kirche verfälscht wordens, Die Kirche, so betont die EKD-Denkschrift zu Fragen der Sexualethik, »••, ist nicht allenthalben der Gefahr entgangen, im Kampf mit heidnischem Verständnis der Sexualität das Ethos des Glaubens und der Treue mehr gesetzlich als unter dem Liebesangebot auszudrückene/, Unter fremden Einflüssen (wie etwa der neuplatonischen Philosophie) wurde aus der Ehe als dem Raum der Freiheit ein Gefängnis. Und wenn man die Kritiker der Regierungsentwürfe, gerade auch aus den Reihen der parlamentarischen Opposition, hört, könnte man den Ein-

3. Auch in der Schrift »Das Gesetz des Staates und die sittlidie Ordnung«, hg. von *J. Kardinal Döp/ner* und Bischof *H. Dietz/elbinger,* Gütersloh und Trier 1970, die in der Presse der Bundesrepublik auf fast einhellige Ablehnung gestoßen ist (.Christlime Gemeinsamkeit im Durchschnitte, *Trutz Rendtorff,* ZEE 15, 1971, S. 176!), ist diese Tendenz spürbar. Demgegenüber betont die von einer Kommission der EKD erarbeitete »Denkschrifl zu Fragen der Sexualethik«, Gütersloh 1971, zu Recht, wenn auch im Sinn des Evangeliums noch zu schwach: »Der rechtliche, institutionelle Charakter der Ehe reicht allein nidit aus, um die Beziehungen der Partner zu stabilisieren. Deshalb ist eine sinnerfüllte Ehe heute stärker als früher abhängig von der gelebten Gemeinschaft, in der die Ehegatten einander annehmen, sich gelten lassen und gemeinsam für stabile Beziehungen sorgen« (S. 20).

4. VgI. dazu auch *W. Lohff:* Das neue Bild der Ehe in der evangelischen Theologie, in: Das neue Bild der Ehe, hg, von *H. Harsch,* München 1969, S. 25: »Bei jesus wird ... die eheliche Beziehung ... zum ersten Mal ... als volle Gegenseitigkeit verstanden. Ehebruch wird bei Jesus aus der personal begriffenen Beziehung gedeutet,« VgI. auch *H. Ringeling:* Ethik des Lebens, Hamburg 1965, S. 23.

5. Zur israelitischen Ehepraxis vgl, *R. de Vaux:* Das Alte Testament und seine Lebensordnungen I, Freiburg, Basel, Wien 1960, S. 60 f.; *l- Pedersen:* Israel I, 2, London und Kopenhagen 1959, S. 67 ff.; *E. Würthwein:* Zum Verständnis des Hohenliedes, ThR 32, 1967, S. 211. *E. Würthwein,* Das Hohelied, in: HAT 18, 2. Aufl., 1969, S. 34, betont, daß Braut und Bräutigam bei dem rechtlichen und formalen Teil der Ehesdilieẞung »nur Objekt des Handelns« sind. Würthwein sieht in einer überaus schlüssigen Argumentation die Bedeutung der Lieder des Hohenliedes geradezu darin, die im wesentlichen ohne ihr Zutun formalrechtlich Verheirateten auf die copulatio carnalis einzustimmen: .Geht man bei Eheschließungen nicht von Neigungen aus, am allerwenigsten von der Neigung des Mädchens, so weiß man auf der anderen Seite auch, wie wichtig die gegenseitige Bejahung und Wertsmätzung der Partner für die Ehe ist. Und hier haben diese Lieder eine wichtige Funktion. Sie arbeiten dem Anschein, daß es auf den Willen der Nadistbeteiligten nidit ankomme, der sich aus dem Vorgehen der Familien bei der Eheschließung ergeben konnte, entgegen.« Die Tatsache, daß Lieder mit solcher Funktion notwendig waren, wirfl: ein bezeichnendes Licht auf die tatsächliche Ehepraxis. Es liegt durchaus in der Linie der israelitischen Ehepraxis, wenn das jüdische Verständnis der Ehe zur Zeit Jesu so sehr verrechtet ist, daß Gen 2, 24 in der Auslegung umgebogen oder im Geltungsbereich eingeschränkt werden muß. VgI. dazu die Beispiele, die *L. Strack* und *P. Billerbeck:* Kommentar zum Neuen Testament I, 3. Aufl., München 1961, S. 802 f., aus der Halakha zur Interpretation von Mt 19, 5 heranziehen, sowie den Aufsatz von *M. R. Lehmann:* Gen 2, 24 as the Basis for Divorce in Halakha and New Testament, ZAW 72,1960, S. 263-267.

6. VgI. *H. van Oyen,* a.a.O, S. 207 f.; vgl, auch S. 23 (zur nadiexilischen Entwicklung).

7. S.16

druck gewinnen, daß die überwiegende Mehrheit der deutschen Ehemänner - auch der christlichen - nur auf ein liberaleres Scheidungsrecht warte, um aus dem »Gefängnis« ihrer Ehe ausbrechen zu können. Das heißt, man muß bei dieser Polemik den Eindruck gewinnen, als ob unsere Ehen im wesentlichen nicht durch Liebe und Treue, sondern nur durch ein veraltetes und inhumanes Scheidungsrecht zusammengehalten würden. Demgegenüber wird die christliche Verkündigung der Ehe nur richtig verstanden, so führt die EKD-Denkschrift zur Sexualethik aus, »..., wenn gesehen wird, daß es dabei nicht um ein alles menschliche Vermögen und Bedürfen übersteigendes beziehungsweise ihm widerstreitendes Gesetz geht, an dessen Unerfüllbarkeit menschliches Leben zerbrechen müßte, sondern gerade umgekehrt um das Angebot erfüllten menschlichen Lebenset. Ehe als Ort der Freiheit, wie sie Jesus verstand, kann nur im Glauben an die Liebe erfahren und nicht durch die staatliche Gesetzgebung verordnet werden. Die christliche Verkündigung kann mangelnde überzeugungskraft nicht durch den Ruf nach entsprechender staatlicher Gesetzgebung kompensieren", Das gilt auf allen Gebieten und besonders auf dem Gebiet des Verhältnisses von Mann und Frau, das, wie *Karl Barth* gezeigt hat, das Personsein des Menschen wie kein zweites beriihrtl". Es ist ganz offensichtlich, daß nach dem Verständnis Jesu manches Verhältnis, das nach unserem staatlichen Recht keine Ehe ist[11], als Ehe anzusprechen ist, und manche formalrechtlich geschlossene Ehe durchaus nicht als Ehe im Sinne einer personalen Gemeinschaft verstanden werden kann.

Von daher wird immer eine gewisse Differenz zwischen christlicher Eheverkündigung und staatlicher Ehegesetzgebung bestehen bleibent-, ähnlich der Differenz, die zwischen christlichem Glauben und staatlicher Kirchengesetzgebung zu jedem Zeitpunkt der Kirchengeschichte bestand. Sowenig der Unglaube eines Menschen durch ein staatliches Gericht festgestellt und abgeurteilt werden kann, obwohl er im theologischen Sinn ganz sicher als Schuld zu begreifen ist, sowenig kann ein staatliches Gericht die Frage nach der Schuld am Scheitern einer im Sinne Jesu geschlossenen Ehe erheben[13]. Das hat die 1969 veröffentlichte EKD-Denkschrift »Zur Reform des Ehescheidungsrechts in der Bundesrepublik

---

8. S.15.
9. So scheint mir der grundlegendste Mangel der Schrift »Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung« darin zu liegen, daß sie offensichtlich der christlichen Verkündigung auf den Gebieten der Ehe und der Sexualität keine überzeugungskraft zutraut und deshalb nach gesetzlichen Maßnahmen des Staates ruft. (Zur näheren Begründung vgl, meine Besprechung in: Deutsches Pfarrerblatt 71, 1971, S. 107.)
10. KD III, 4, S. 128 f.
11. Anders z, B. *Lutber,* der in seiner Polemik gegen die heimlichen Verlöbnisse *(E. Mülhaupt:* Luthers Evangelienauslegung 11. Das Matthäusevangelium, S. 647 f.) unterscheidet zwischen Ehen, die von Menschen zusammengefügt sind, und solchen, die Gott zusammengefügt hat, in folgender Weise: »So gilt nu der Schluß: was durch Gottes Wort zusammengefügt wird, das hat Gott zusammengefügt und sonst nichts. Nu soll man beweisen, daß Gottes Wort bei den heimlichen Verlöbnissen sei, und daß er solchs befohlen und geboten habe. Sage: woher weißt du, daß euch Gott zusammengefügt hat? gib ein Wahrzeichen davon, daß es Gott und nicht tu selbst ohne Gott getan hast. Es ist vielmehr *gegen* Gott und sein Wort, nämlich gegen den Gehorsam gegen die Eltern, den Gott öffentlich geboten hat. In diesem Gebot ist Gott und verbietet solche Verlöbnisse und fügt sie gar nicht zusammen. (5. 649). - Ein Beispiel dafür, wie eng gesellschaftliche Struktur und Schriftauslegung zueinander in Beziehung stehen!
12. VgI. dazu besonders *A. de Quervain:* Ehe und Haus, Ethik 11, 2, Zürich 1953, S. 221.
13. *E. Fuchs:* Jesus. Wort und Tat, Tübingen 1971, S. 67, betont in der Interpretation von Mk 10,2 ff., daß Jesus »niemand als von Gerichtsurteilen abhängig wissen. will.

Deutschland- mit wünschenswerter Klarheit zum Ausdruck gebracht, wenn sie schreibt: »Die christliche Rede von der Schuld ist zu unterscheiden von einer gerichtlichen Feststellung der Schuld: Der Seelsorger sieht beide Partner und ihre Umwelt oft unlösbar in Schuld verstrickt (und häufig sehen die Partner dies selbst so), während es gleichzeitig nicht möglich erscheint, diese Schuld in zulänglicher Abwägung zuzumessen!".«

B. KONKRETE STELLUNGNAHME ZU DEM REGIERUNGSENTWURF

Diese grundsätzlichen Erwägungen waren notwendig, um zu einer begründeten evangelisch-theologischen Stellungnahme zu dem in Frage kommenden Regierungsentwurf zu gelangen.

Unsere grundsätzlichen überlegungen haben gezeigt, daß das Vorhaben der Eherechtsreform nicht danach positiv oder negativ zu beurteilen ist, ob es sich den Anstrich gibt, die Verkündigung Jesu von der Ehe als einer personalen Gemeinschaft der Lust und der Liebe durch Gesetz allen Bürgern vorschreiben zu wollen, sondern allein danach, ob es der christlichen Eheverkündigung und dem christlichen Vollzug der Ehe Raum gibt.

Die evangelische Sozialethik muß es deshalb außerordentlich begrüßen, daß die geplante Ehegesetzgebung nicht mit einem theologischen oder ideologischen Anstrich versehen wird, daß sie nicht versucht, die Aufgabe der christlichen Verkündigung zu usurpieren, sondern daß sie sich auf Bereiche und Tatbestände beschränkt, die dem staatlichen Recht ohne Verletzung der privaten Intimsphäre des Bürgers zugänglich sind.

In diesem Zusammenhang muß vor allem auf die grundlegende Neuerung, die der Regierungsentwurf gegenüber dem geltenden Recht bringt, hingewiesen werden: *Die Ablösung des Schuldprinzips durch das Zerrüttungsprinzip.*

Damit wird unter anderem einer Forderung entsprochen, die in der EKD-Denkschrift »Zur Reform des Ehescheidungsrechts in der Bundesrepublik Deutschland- erhoben worden war. Die Denkschrift schrieb 1969: »Ein Scheidungsrecht, das sich prinzipiell an der Zerrüttung oder Nichtzerrüttung der Ehe ausrichtet, hat den Vorzug, die Scheidung als das begreiflich zu machen, was sie allein sein darf, nämlich die Folge eines Scheiterns der ehelichen Lebensgemeinschaft, in das beide Teile unentwirrbar miteinander verstrickt sind - wie ungleich im einzelnen auch ihre Verantwortung dafür sein mag. Ein gerichtlicher Scheidungsspruch ohne Schuldspruch macht deutlich, daß hier niemand für eheliches Fehlverhalten getadelt werden soll und daß es nicht um prozessualen Sieg oder Niederlage geht. Die Diskriminierung der Ehepartner durch öffentlichen Schuldspruch entfällt. Falsche Rückschlüsse, die die öffentlichkeit aus Ehescheidungsurteilen zieht, finden keinen Anhalt mehr[15].«

Die Denkschrift zieht damit die Konsequenzen aus den gegenwärtig mangelhaften gesetzlichen Möglichkeiten und der überwiegend beschämenden Praxis. Die Denkschrift sieht die gegenwärtigen Mißstände vor allem in zwei Sachverhalten der bisherigen Ehegesetzgebung begründet:

---

14. S. *10.* 15. S. 17.

1. Darin, daß die Ehescheidung als Prozeßverfahren mit Klageerhebung durchgeführt wird,

2. darin, daß das geltende Ehegesetz das Verfahren der sogenannten »Konventionalscheidung« ermöglicht.

Durch die Möglichkeit der sogenannten »Konventionalscheidung« wird das Schuldprinzip praktisch in einer für den Rechtsstaat bedenklichen Weise unterlaufen: die Beteiligten einigen sich vor dem Scheidungsverfahren über den Scheidungsgrund und den Unterhalt. Dadurch wird das Verfahren selbst, das die Schuld am Scheitern der Ehe feststellen soll, zur Farce. Die Denkschrift »Zur Reform des Eheschеidungsrechts in der Bundesrepublik Deutschland« führt zu dieser Frage aus: »Da die Konventionalscheidung ihre Grundlage in § 43 EheG16 hat, läßt die Statistik Rückschlüsse auf die Situation zu. Von 62835 Ehescheidungen in Westdeutschland im Jahre 1967 erfolgten 57749 aus § 43 allein. Man darf mit guten Gründen annehmen, daß hiervon die weit überwiegende Zahl in dem beschriebenen Konventionalverfahren erfolgte!/.«

Wenn wir das in beiden Punkten Ausgedrückte zusammenfassen wollen, können wir sagen: Die bisherige gesetzliche Regelung führte in der überwiegenden Mehrzahl der Scheidungsverfahren entweder zu entwürdigender Offenlegung der Intimsphäre von Menschen oder zu einer abgekarteten Heuchelei.

Gegenüber der gesetzlichen Regelung, die diese Praxis ermöglichte und förderte, ist der Entwurf für eine Reform des Eherechts, wie er im Bundesjustizministerium erarbeitet wurde, ein echter Fortschritt. Nur grundsätzliche Oppositionshaltung und verkrampftes Festhalten an veralteten gesellschaftlichen Leitbildern kann das übersehen. Es kann nicht bestritten werden, daß »der Gedanke der Vermenschlichung des Scheidungsrechts ... zur Ablösung des Verschuldungsprinzips durch das Zerrüttungsprinzip geführt- hat!", Freilich muß gefragt werden, ob dieser deutliche Fortschritt nicht teilweise dadurch in Frage gestellt wird, daß in dem neuesten Entwurf des Bundesjustizministers wieder eine *Härteklausel* auftaucht: (§ 1568; Text s. oben S. 341). Diese (immaterielle) Klausel enthält zumindest die Gefahr, daß das sogenannte »schmutzige Wäsche waschen« wieder durch diese Hintertür ins Scheidungsverfahren hineinkommt. Es ist zu hoffen, daß diese Klausel nur dem Zweck dient, dem sie nach den Worten von Bundesjustizminister *Gerhard [ahn* die-

---

16. § 43 lautet: »Ein Ehegatte kann Scheidung begehren, wenn der andere durch eine schwere Eheverfehlung oder durch ehrloses und unsittliches Verhalten die Ehe schuldhaft so tief zerrüttet hat, daß die Wiederherstellung einer ihrem Wesen entsprechenden Lebensgemeinschaft nicht mehr erwartet werden kann. Wer selbst eine Verfehlung begangen hat, kann die Scheidung nicht begehren, wenn nach der Art seiner Verfehlung, insbesondere wegen des Zusammenhangs der Verfehlung des anderen Ehegatten mit seinem eigenen Verschulden, sein Scheidungsbegehren bei richtiger Würdigung des Wesens der Ehe sittlich nicht gerechtfertigt ist.«

17. S. 16; vgl. dazu auch die Ausführungen von *E. Diemer-Nicolaus:* Gesetze heilen keine Ehen, Lutherische Monatshefte 10, 1971, S. 79: »Die große Zahl der Konventionalscheidungen zeigt, daß Ehegatten, wenn sie übereinstimmend die Scheidung wollen, diese dann auch erreichen. Um das -große Lügen-, wie in den Niederlanden das Vorbringen bei den einvernehmlichen Scheidungen genannt wird, zu vermeiden, soll das Scheitern der Ehe, also der Tatbestand, daß die Wiederherstellung einer der Ehe gemäßen Lebensgemeinschaft nicht mehr erwartet werden kann (nach den Kriterien des Regierungsentwurfs, auf die sich Frau Dierner-Nicolaus im folgenden bezieht; der Vf.), vermutet werden.•

18. E. Diemer-Nicolaus: Lutherische Monatshefte 10, 1971, S. 79.

nen soll: nämlich dem scheidungsunwilligen Ehepartner Gelegenheit zu geben, die Gründe anzuführen, die positiv zur Fortsetzung der Ehe geltend gemacht werden können!".

Mit der Aufgabe des Schuldprinzips und dem übergang zum Zerrüttungsprinzip mußte die Frage des Unterhalts des geschiedenen Ehegatten entsprechend geregelt werden. § 1570, der Grundsatzparagraph, soll lauten: »Kann ein Ehegatte nach der Scheidung nicht selbst für seinen Unterhalt sorgen, so hat er gegen den anderen Ehegatten einen Anspruch auf Unterhalt nach den folgenden Vorschriften.« Und diese Vorschriften umfassen, soweit ich sehe, jeden denkbaren billigen Fall, so daß die Vorwürfe, die teilweise erhoben werden, der Unterhalt des wirtschafl:lich schwächeren Teils sei nicht gewährleistet, sich als Polemik erweisen. Daß für den Fall, daß beide Partner voll für sich sorgen können, jeder für sich sorgen muß, ist die logische Konsequenz aus dem Zerrüttungsgrundsatz und kann deshalb aus der Sicht der evangelischen Sozialethik nicht abgelehnt werden. Der Vorwurf, Bundesjustizminister Jahn wolle mit dieser Regelung einem utopischen Bild von der gesellschafllichen Rolle der Frau Vorschub Ieisten-v, ist abstrus. Der Entwurf hat lediglich erneut auf die Mißstände aufmerksam werden lassen, die materiell der formalrechtlichen Gleichstellung der Frau entgegenstehen. An Stelle ihrer jetzigen Polemik sollte die Opposition mit der Regierung überlegen, wie die Ungerechtigkeiten, denen sowohl die im Beruf als auch die im eigenen Haushalt tätigen Frauen noch ausgesetzt sind, gemildert oder gar beseitigt werden können. Die Behauptung, vor einer Verwirklichung der versorgungsrechtlichen Partien des Regierungsentwurfs müsse die Frage der sogenannten Hausfrauenrente geklärt sein, wirkt in den Aussagen einer Partei, die in den zwanzig Jahren ihrer Regierung keinen ernsthaften Vorstoß in dieser Richtung unternommen hat, unglaubwürdig.

Noch deutlicher muß der Vorwurf, der Regierungsentwurf suggeriere ein Bild der Ehe auf Zeit, er gäbe das Bild der auf Lebenszeit geschlossenen Ehe auf, nach sachlicher Prüfung des Regierungsentwurfs als Unterstellung bezeichnet werden-t. Der Vorwurf hat keinen Grund in irgendeiner Formulierung des Entwurfs. Zudem hat Bundesjustizminister Jahn in einem Interview mit der katholischen Nachrichtenagentur (KNA)22 betont, daß die Bundesregierung in ihrer Reform des Eherechts selbstverständlich davon ausgehe, daß die Ehe auf Lebenszeit geschlossen sei, und daß sie das auch in die Begründung ihres Entwurfs noch einmal deutlich hineinschreiben werde-t.

C. ZUSAMMENFASSUNG

Zusammenfassend muß gesagt werden, daß die von der Bundesregierung geplante Eherechtsreform aus der Sicht der evangelischen Sozialethik zu begrüßen ist. Aus der Sicht der evangelischen Theologie ist es ein besonderer Vorzug des Entwurfs, daß er nicht ver-

19. In einem Interview des Nadrrichtenmagazins Der Spiegel, 25, 1971, 12, S. 34; vgI. auch das Interview in der Süddeutschen Zeitung vom 26. 4. 1971, S. 9.
20. So zum Beispiel in der Schrift »Das Gesetz des Staates und die sireliehe Ordnung«, S. 17 (eine deutliche Anspielung auf eine »Tendenz« des Regierungsentwurfs!).
21. VgI. dazu auch die Stellungnahme von *E. Diemer-Nicolaus:* Lutherische Monatshefte 10, 1971, S. 78.
22. Im folgenden zitiert nach dem Abdruck in: recht - Informationen des Bundesministers der Justiz 2, 1971.
23. recht 2,1971, S. 7.

sucht, bestimmte theologische oder ideologische Wertvorstellungen durch Gesetz vorzuschreiben[24]. Kein staatliches Gesetz kann die Aufgabe der Kirche übernehmen>, die nach der neuesten EKD-Denkschrift zur Sexualethik darin besteht, »die Botschaft von der freien Gnade Gottes, die dem Menschen zur Gestaltung seines Lebens hilft, in der Verkündigung und im Leben ihrer Glieder« zu bezeugen-e.

O-. D. *Eichhorn* *3553 Cölbe, Albert-Schweitzer-Straße 1*

Die Reform des Scheidungsrechts aus der Sicht der Praxis

VON HANS-JOACHIM GöHRING

Kaum jemals zuvor hat die Reform eines Gesetzes so viel Aufsehen und Interesse gefunden, wie dies bereits seit längerer Zeit hinsichtlich der Reform des Scheidungsrechts festzustellen ist. Im Mai 1971 hat die Bundesregierung den sogenannten Regierungsentwurf - im Folgenden als E gekennzeichnet - verabschiedet, der sodann dem Bundesrat zugeleitet wurde. Es erscheint daher zweckmäßig, sich mit Zielsetzung und Inhalt dieses Entwurfs zu befassen.

1. DIE KÜNFTIGEN SCHEIDUNGSGRÜNDE

Obwohl das bisher noch geltende Recht mehrere Möglichkeiten aufweist, auf die man eine Scheidungsklage stützen kann, ist die Tatsache auffallend, daß mehr als 90 % der Scheidungen wegen einer schuldhaften schweren Eheverfehlung erfolgen. Diese schwere Eheverfehlung muß vom Kläger bzw. Widerkläger nachgewiesen werden. Um den notwendigen Beweis vor Gericht führen zu können, werden bisweilen Detektive eingesetzt, die dem anderen Ehepartner nachspionieren, und es werden die eigenen Kinder, Verwandte oder Bekannte als Zeugen vor Gericht geladen, um die Verfehlungen des Ehegatten zu

24. Vgl, dazu die grundsätzlichen Ausführungen von Bundesjustizminister *Jahn* am 23. 1. 1970 vor der Arbeitsgemeinschaft Sozialdemokratischer Juristen in Würzburg, veröffentlicht in: *Gerhard Jahn:* Notwendige Reform des Ehescheidungsrechts, Sonderdruck aus dem Bulletin des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung Nr. 13/1970: »Zum rechten Verständnis der Ehe, zur richtigen Parmerwahl. zur richtigen Erkenntnis der Verantwortung des einzelnen, die er mit der Entscheidung für die Ehe übernimmt, für die Erziehung zu einer verantwortungsbewußten Lebensauffassung können Eherecht und rechtsprechende Gewalt kaum etwas beitragen. Hier liegen Aufgaben der Gesellschaft, der Familien, insbesondere der Eltern, der Kirchen und anderer gesellschaftlich verantwortlicher Institutionen. Sie müssen den jungen Menschen und Eheleuten helfen zu erkennen, welche Bedeutung die Ehe hat« (S. 9).

25. Vgl. dazu *A. de Quervain,* a.a.O, S. 221: »Der einsichtige Bürger und das Glied der Gemeinde sind vor allem darin einig, daß der Staat mit seiner Familienfürsorge das Haus nicht bauen, nicht zusammenhalten kann. Nur *der* Staat bildet sich ein, das zu können, der Weltanschauungs staar ist, der seine Bürger an eine Religion, an seine Religion bindet.«

26. S. 16 f.

bestätigen. Haß und Enttäuschung sowie der Wunsch, die eigene Schuldlosigkeit vom Gericht bescheinigt zu erhalten, führen oft zu üblen Vorwürfen selbst aus dem Sexualleben. Nicht ohne Grund spricht man davon, daß nirgends so viel schmutzige Wäsche gewaschen wird wie in einem Scheidungsprozeß.

Hinzu kommt die Fragwürdigkeit der Schuldfeststellung. Das eheliche Zusammenleben »führt oft zu Schuldverflechtungen, die für den Richter schwer durchschaubar sind-J. Selbst wenn die Richter sich noch so intensiv mit den ehelichen Beziehungen befassen, geht allzuoft die im Urteil getroffene Feststellung am wahren Sachverhalt vorbei. Sowohl die EKD als auch das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken- sowie Mikat[3], der früher die gegenteilige Auffassung vertreten hatte, bejahten die Forderung, das derzeitige Verschuldens- durch das Zerrüttungsprinzip zu ersetzen.

Nach dem E § 1565[4] kann künftig eine gescheiterte Ehe geschieden werden, wobei für das Scheitern folgende gesetzliche Definition gegeben wird: »Eine Ehe ist gescheitert, wenn die Lebensgemeinschaft der Ehegatten nicht mehr besteht und nicht erwartet werden kann, daß die Ehegatten sie wieder herstellen.«

Nach diesem Grundtatbestand würde künftig die Notwendigkeit entfallen, daß ein Ehegatte dem anderen dessen Fehlverhalten und ein Verschulden am Scheitern der Ehe vorwirft. Es würde statt dessen die Behauptung genügen, daß die Ehe gescheitert sei, weil eine Lebensgemeinschaft nicht mehr bestehe und eine Wiederherstellung nicht mehr zu erwarten sei.

Außer diesem Grundtatbestand sieht der E § 1566 eine weitere Bestimmung vor, wonach eine Ehe dann als gescheitert anzusehen ist, wenn die Ehegatten seit drei Jahren getrennt leben, also keine häusliche Gemeinschaft mehr besteht, und ein Ehegatte deren Wiederaufnahme »erkennbar ablehnt«. Sofern beide Ehegatten die Scheidung beantragen oder der andere Gatte der Scheidung zustimmt, genügt zur Bejahung des Scheiterns, wenn sie seit einem Jahr getrennt leben (E § 1567). Wenn dies kaum eine große praktische Bedeutung haben wird, so kann selbst nach dreijährigem Getrenntleben der andere Ehegatte dem Scheidungsbegehren mit der Begründung widersprechen, daß die Ehe nicht gescheitert sei. Aber nur in den seltensten Ausnahmefällen wird er diesen Gegenbeweis zu erbringen in der Lage sein und damit die gesetzliche Vermutung des Scheiterns entkräften können.

Der E § 1568 besagt, daß eine Ehe nicht geschieden werden soll, wenn der die Scheidung ablehnende Ehegatte »außergewöhnliche Umstände vorbringt, nach denen die Scheidung für ihn eine so schwere Härte darstellen würde, daß die Aufrechterhaltung der Ehe auch unter Berücksichtigung der Belange des anderen Ehegatten geboten erscheint, obwohl sie gescheitert ist«. Im Sprachgebrauch der Juristen wird diese Bestimmung als Härteklausel bezeichnet. Von Anfang an war sie umstritten: Ihre Anwendung wird jedoch im Regierungsentwurf durch den Zusatz eingeschränkt, daß wirtschaftliche Umstände außer Betracht bleiben sollen.

---

1. Denkschrift der EKD »Zur Reform des Scheidungsrechts in der Bundesrepublik Deutschland«, S. 14.
2. Familienrechtszeitschrift - FamRZ – 71,299.
3. FamRZ 70, 338. 4. Bundesrats-Drucksache 266/71.

Nach einer Scheidung sind zahlreiche Regelungen zu treffen. Einer der beiden Partner muß aus der Ehewohnung ausziehen. Die elterliche Gewalt über die Kinder kann künftig nur noch einem Elternteil zustehen. Möbel und sonstiger Hausrat sowie das während der Ehe erworbene Eigentum (Zugewinnausgleich) müssen aufgeteilt werden. Ebenso muß geklärt werden, ob und in welcher Höhe in Zukunft ein Unterhaltsanspruch besteht. Oft beginnen erst nach der Scheidung Aufregungen und gerichtliche Auseinandersetzungens,

Da künftig das Verschulden am Zerbrechen der Ehe nicht mehr geprüft werden wird, soll das Verschulden auch bedeutungslos für die Frage der Unterhaltspflicht sein. Wer nicht selbst seinen Unterhalt zu bestreiten in der Lage ist, soll gegen den früheren Ehegatten einen Anspruch haben. Insbesondere kann der geschiedene Ehegatte vom anderen Unterhalt verlangen, solange und soweit von ihm wegen der Pflege oder Erziehung eines gemeinschaftlichen Kindes eine Erwerbstätigkeit nicht erwartet werden kann (E § 1571). Dieser Anspruch steht einem geschiedenen Ehegatten auch dann zu, wenn von ihm wegen Alters oder Krankheit zum Zeitpunkt der Scheidung oder bei Beendigung der Erziehung eines Kindes die Aufnahme einer Erwerbstätigkeit nicht erwartet werden kann.

Abgesehen von anderen vorgesehenen Bestimmungen, die hier nicht im einzelnen erwähnt werden sollen, kommt dem E § 1576 eine wesentliche Bedeutung zu. Hiernach soll ein geschiedener Ehegatte, der mit Rücksicht auf die Eheschließung oder während der Ehe seine Schul- oder Berufsausbildung nicht aufgenommen oder abgebrochen hat, Unterhalt vom anderen früheren Partner verlangen können, wenn er diese oder eine entsprechende Ausbildung baldmöglichstwieder aufnimmt.

Alle Rechtsansprüche auf Unterhalt haben allerdings dort ihre Grenze, wo keine ausreichende Leistungsfähigkeit des Unterhaltspflichtigen mehr besteht. Sowohl in rechtlicher als auch menschlicher Hinsicht war schon immer der Unterhaltsanspruch der geschiedenen Frau mit einem oder mehreren Kindern problematisch, sobald der Mann eine neue Ehe eingegangen war und audi in dieser ein Kind geboren wurde. Denn auf Grund des Vorhandenseins von Kindern waren nun beide Frauen zu keiner Erwerbstätigkeit verpflichtet sondern unterhaltsberechtigt. Wenn nun die Einkünfte des Mannes nicht ausreichen, um davon außer seinem eigenen auch den Unterhalt der beiden Frauen und der Kinder aus beiden Ehen zu bestreiten, wurde die Frage akut, ob die geschiedene Frau den Vorrang vor der jetzigen Frau haben solle.

Nach dem Entwurf sind die Unterhaltsansprüche, sofern diese auf der Betreuung eines ehelichen Kindes oder auf einer infolge Alters oder Krankheit nicht möglichen Erwerbstätigkeit beruhen, bei beiden Frauen gleichrangig. Bei mangelnder Leistungsfähigkeit des Unterhaltspflichtigen bleibt jedoch seine Unterhaltspflicht gegenüber seinem neuen Ehegatten dann außer Betracht, wenn sein geschiedener Ehegatte auf Grund der Pflege oder Erziehung eines gemeinschaftlichen Kindes unterhaltsberechtigt ist oder die frühere Ehe »von langer Dauer« war. Lediglich in diesen beiden Ausnahmefällen soll die zweite Ehefrau keinen Unterhaltsanspruch haben, selbst wenn sie ein kleines Kind zu betreuen hat.

5. *Göhring:* Die Scheidung und ihre Folgen, S. 94.

Darüber hinaus sieht der Regierungsentwurf einen sogenannten Versorgungsausgleich vor. Derjenige geschiedene Gatte, der höhere Anrechte oder Aussichten auf eine Versorgung wegen Alters, Berufs- oder Erwerbsunfähigkeit besitzt, also auf Pension oder Rente, muß auf die Hälfte seines Anspruchs zugunsten des anderen früheren Partners verzichten. Allerdings soll nur der Teil des Versorgungsanspruchs ausgeglichen werden, der auf die Ehezeit entfällt.

3. DAS KÜNFTIGE VERFAHRENSRECHT

Die Bundesregierung wird noch in diesem Jahr einen zweiten Gesetzentwurf verabschieden, der sich mit dem Verfahrensrecht befaßt. In ihm soll unter anderem vorgeschlagen werden, daß es unter dem künftigen Recht keinen Kläger und Beklagten, sondern nur noch Antragsteller und Antragsgegner gibt. Es wird also keine Klage mehr erhoben, sondern ein Antrag auf Scheidung gestellt. Vor allem aber soll wahrscheinlich künftig keine Scheidung mehr erfolgen, ohne daß gleichzeitig die vielfältigen Scheidungsfolgen geregelt sind. Falls sich die Ehegatten darüber nicht gütlich einigen können, soll das Gericht, das über das Scheidungsbegehren befindet, auch über die Folgen (z. B. Höhe der Unterhaltspflicht, Überlassung der Wohnung, Aufteilung des Hausrats usw.) entscheiden. Eine derartige Regelung kann nur begrüßt werden, weil dann der aus der Ehe herausstrebende Gatte nicht einen Berg ungeklärter Fragen zurücklassen kann, sondern ihm die wirtschaftlichen Folgen seines Scheidungsbegehrens bewußt werden. Vielleicht könnte im einen oder anderen Fall eine solche Bestimmung sogar eheerhaltend wirken und einen positiven Einfluß auf den guten Willen ausüben.

4. STELLUNGNAHME ZUM REGIERUNGSENTWURF

Von den gegen die Reformbestrebungen geäußerten Vorwürfen erscheinen drei besonders schwerwiegend. Es tauchte immer wieder der Vorwurf einer Erleichterung der Scheidung auf, wobei wiederholt von einer Verstoßungsscheidung oder einer kündbaren Ehe die Rede war.

Sicher ist, daß nach Inkrafttreten des vorgesehenen Rechts unzählige Ehen geschieden werden, die bisher infolge des Versdiuldensprinzips oder des Widerspruchs des anderen Ehegatten nicht geschieden werden können. Dies sollte keineswegs uneingeschränkt bedauert werden. Denn wenn Ehegatten bereits mehr als fünf oder zehn Jahre getrennt leben, nichts mehr voneinander wissen und zumindest einer von ihnen die Wiederaufnahme ehelicher Beziehungen beharrlich ablehnt, kann von einer gelebten Ehe nicht mehr die Rede sein. Sie besteht nur noch auf dem Papier.

Andererseits hat nach dem Entwurf jeder Gatte die freie Entscheidung über die Auflösung seiner Ehe. Damit tritt das ein, was die Familienrechtskommission der EKD so formuliert hatte: »Ein böswilliger Partner brauchte nur seine Ehe zu zerstören, um aus seinem ehewidrigen Handeln ohne Rücksicht auf die inneren und die äußeren Folgen, die den anderen treffen, für sich ein Recht auf Scheidung abzuleitens.«

6. Denkschrift, S. 20.

Wenn früher *Wilkens*[7] ausgeführt hatte: »Die Ehe ist vorgegeben, unverfügbare Institution, Werk Gottes, letztlich von subjektiver Deutung als Realität unabhängig« (so im wesentlichen auch *LohfJ8)*, dann würde im künftigen Scheidungsrecht, wenn es dem Entwurf entsprechen sollte, der gegenteilige Grundsatz verwirklicht. Denn wenn jeder Ehegatte weiß, daß die Dauer der Ehe allein in seiner Hand liegt, von seinem guten Willen abhängt, weil er auch bei noch so böswilligem oder treuewidrigem Verhalten nach dreijähriger Trennung die Scheidung erreichen kann, dann wird von einem unverfügbaren Stand oder Institution nicht die Rede sein können, sondern müßten wir eher von einem Vertrag sprechen, der spätestens nach drei Jahren zur Auflösung gebracht werden kann.

Selbst wenn Theologen und Juristen mit noch so viel überzeugungskraft betonen, die Ehe sei eine auf Lebensdauer angelegte Gemeinschaft, die grundsätzlich nur durch den Tod lösbar sei, so daß »nur Ausnahmefälle eine Scheidung rechtfertigen könnene", so würden derartige Grundsatzerklärungen bedeutungslos und unrealistisch sein, wenn jede Ehe nach dreijähriger Trennung automatisch geschieden werden kann.

Wenn *Midler-Ereienjels's* das »erzieherische Moment« des Eherechts erwähnt und *Mikat*[11] von dessen »Gestaltungs- und Ordnungsaufgaben« spricht, so sollte andererseits nicht verkannt werden, daß das Leitbild der Ehe sich wandeln wird, wenn jeder Ehegatte sich bewußt ist, daß er ohne Rücksicht auf sein eigenes Verhalten die Ehe spätestens nach drei Jahren auflösen lassen kann. Dies wird sogar von manchen begrüßt. So hat das Ev. Zentralinstitutt- die Ansicht vertreten: »Die Ehe ist also für den Menschen da und nicht der Mensch für die Ehe«, und auf S. 3: »Der Vorwurf des Fristenautomatismus ist nicht stichhaltig, denn eine gesetzliche Regelung, die in sehr unterschiedlichen Situationen anwendbar sein muß, kann nur formale Kriterien zugrundelegen.s Dieses Institutt> begrüßte sogar den ursprünglich vom Bundesjustizminister vertretenen Grundsatz, daß nach der Scheidung jeder Ehegatte selbst für seinen Unterhalt zu sorgen habe, als einen "Schritt in Richtung auf die Emanzipation der Frau«. Demgegenüber könnte man allerdings auch die Ansicht vertreten, daß ein Gesetzgeber nicht das Recht habe, die Emanzipation der Frau über den Weg einer erleichterten Scheidung zu erzwingen.

Dabei sind wir bereits bei einem weiteren gegen die Reformbestrebungen erhobenen Vorwurf, der Bundesjustizminister wolle durch das neue Scheidungsrecht die Ehefrau umstrukturieren, ihre soziale Stellung wandeln und ihr Selbstbewußtsein sowie ihre Selbständigkeit fördern. Man hat sogar gesagt, er wolle die Stellung der Frau im Jahre 2000 schon jetzt verwirklichen.

Diese Kritik erscheint zumindest erheblich übertrieben. Es gibt keine Bestimmung in dem Entwurf, die eine Fortsetzung der Berufstätigkeit der Frau nach der Heirat fordert

---

7. Ehe und Ehescheidung, S. 218.
8. A.a.O. S. 51.
9. Denkschrift, S. 12.
10. Ehe und Recht, S. 58.
11. Möglichkeiten und Grenzen einer Leitbildfunktion des bürgerlichen Ehescheidungsrechts, S. 3.
12. Stellungnahme des Ev. Zentralinstituts für Familienberatung zur Reform der Ehescheidungsgesetzgebung, S.2.
13. A.a.O. S. 4.

oder gar voraussetzt. Allerdings wird die frühere Phrase vom »Hafen der Ehe« nun endgültig verschwinden. Die nicht nur von romantischen jungen Mädchen von einer Ehe erhoffte Sicherheit und Geborgenheit wird noch mehr als bislang ein unrealistischer Wunschtraum sein. Jede Ehefrau wird statt dessen - hoffentlich - künftig wissen, daß ihr Ehemann recht mühelos die Scheidung erreichen kann.

Dieses Bewußtsein von der leichten Lösbarkeit der Ehe wird nicht nur das bis in unsere Tage oft illusionäre Bild der Ehe wandeln. Es wird einerseits die Frau veranlassen, sich mehr der Wirklichkeit der Ehe anzupassen und sich aktiver dafür einzusetzen, daß der Mann möglichst nicht aus der Ehe herausstrebt. Andererseits werden künftig die Frauen nicht so leichtfertig im Hinblick auf die Eheschließung Schul- und Berufsausbildung abbrechen und vielleicht mehr als bisher ihrer Berufstätigkeit weiterhin nachgehen. Schließlich werden auch die Eltern mehr als bisher bestrebt sein, der Tochter eine möglichst gute Berufsausbildung angedeihen zu lassen. Das künftige Recht könnte daher Illusionen verhindern und zur Verselbsrändigung der Ehefrau beitragen, so daß sie sich nicht mehr an eine gescheiterte Ehe zu klammern braucht.

Indessen kommt einem weiteren, gegen die Reformbestrebungen geäußerten Einwand, daß die älteren Ehefrauen dadurch benachteiligt würden, eine erhebliche Bedeutung zu. Zweifellos werden Ehefrauen im Alter von mehr als 50 Jahren am härtesten von einer Scheidung betroffen, und zwar vor allem die, die überhaupt keinen Beruf erlernt haben oder die nur im Geschäftsbetrieb des Mannes mitgearbeitet haben, ohne aber diesen Beruf selbst ausüben zu können. Andere Frauen können infolge höheren Alters (z. B. die Tänzerin, Friseuse, Künstlerin, das Mannequin usw.) oder wegen ihres schlechten Gesundheitszustandes nicht mehr ihren früheren Beruf ausüben.

Dieser Personenkreis ist allerdings im Regierungsentwurf berücksichtigt. Wie bereits erwähnt wurde, steht dem geschiedenen Ehegatten ein Unterhaltsanspruch gegen den früheren Ehepartner zu, »solange und soweit von ihm vom Zeitpunkt der Scheidung, der Beendigung der Pflege oder Erziehung eines gemeinschaftlichen Kindes oder der Beendigung der Ausbildung, Fortbildung oder Umschulung an wegen Krankheit eine Erwerbstätigkeit nicht erwartet werden kann- (E § 1573). Der kranke Ehepartner, dem infolge seines Gesundheitszustandes die Aufnahme einer Erwerbstätigkeit nicht zurnutbar ist, wird also geschützt.

Weit schlechter ist hingegen die Lage des geschiedenen Ehegatten, von dem wegen Alters eine Erwerbstätigkeit nicht mehr erwartet werden kann. Denn ihm wird im Entwurf ein Unterhaltsanspruch nur dann zuerkannt, wenn er schon im Zeitpunkt der Scheidung oder bei Beendigung der Pflege oder Erziehung eines gemeinschaftlichen Kindes so alt ist, daß ihm eine Erwerbstätigkeit unzumutbar ist. Wenn er zu diesem maßgebenden Zeitpunkt zwar noch erwerbstätig sein kann, aber wenige Jahre später sein Alter sich so sehr bemerkbar macht, daß er seiner Arbeit nicht mehr nachgehen kann, soll er nach dem Regierungsentwurf keinen Unterhaltsanspruch haben. Dies erscheint als unzumutbare Härte, so daß bei den künftigen Beratungen des Gesetzgebers eine Änderung vorgenommen werden müßte.

Aber auch die geschiedene Frau, die ein oder mehrere Kinder betreut und daraufhin

möglichst weitgehend vor wirtschaftlicher Not geschützt werden sollte, würde nach dem derzeitigen Gesetzentwurf einer kaum zumutbaren Ungewißheit entgegensehen. Um dies zu erläutern, soll hier zunächst einmal der E § 1571 wörtlich zitiert werden: »Ein geschiedener Ehegatte kann von dem anderen Unterhalt verlangen, solange und soweit von ihm wegen der Pflege oder Erziehung eines gemeinschafHichen Kindes eine Erwerbstätigkeit nicht erwartet werden kann.«

Zunächst muß darauf hingewiesen werden, daß unser derzeitiges Kindschaftsrecht den Ausdruck »Pflege- nicht enthält. Der bedeutsamste Teil der elterlichen Gewalt, nämlich das Personensorgerecht, beinhaltet die Erziehung und Beaufsichtigung des Kindes sowie die Bestimmung seines Aufenthalts. Also kann Pflege nur bedeuten, daß das Kind wegen körperlicher oder geistiger Behinderungen einer besonderen Pflege bedarf, was auch über den Eintritt der Volljährigkeit hinaus notwendig sein kann.

Abgesehen von diesem Ausnahmefall stellt sich jedoch die Frage, wie lange eine Mutter das Recht hat, sich ausschließlich oder überwiegend der Erziehung ihrer Kinder zu widmen und daraufhin vom früheren Ehemann Unterhalt zu verlangen. Eine Altersangabe des jüngsten Kindes ist im derzeitigen und auch in dem vorgesehenen neuen Gesetz nicht enthalten. Folglich mußten die Berufungskammern jedes Landgerichts eine Altersgrenze setzen. So vertrat das Landgericht Düsseldorf viele Jahre lang die Ansicht, daß die Mutter, sobald das jüngste Kind das 14. Lebensjahr vollendet habe, was damals meist mit der Entlassung aus der Volksschule zusammenfiel, nicht mehr unter Berufung auf die Erziehungsbedürfligkeit - besser wäre der Ausdruck Betreuungsbedürftigkeit - des Kindes, Unterhalt vom geschiedenen Mann verlangen könne, sondern nunmehr eine Erwerbstätigkeit aufnehmen müsse.

Diese Frauen waren, vor allem wenn sie nicht nur ein 14jähriges sondern zwei oder gar drei Kinder zu betreuen haben, bisher schon viel schlechter gestellt als der geschiedene Mann. Während er sich nicht persönlich um die Kinder zu kümmern braucht und mit Arbeitsschluß ein freier Mann ist, der seine Freizeit uneingeschränkt genießen kann, soll bzw. muß nach dieser Rechtsprechung die Mutter mit Kindern im Alter von mehr als 14 Jahren einer vollen Erwerbstätigkeit nachgehen, um dann nach Heimkunft für sich und die Kinder zu kochen, den Haushalt zu versorgen, die Wäsche zu waschen und die Kleidung aller in Ordnung zu halten. Sie hat also im Gegensatz zum geschiedenen Mann eine doppelte Arbeitsaufgabe zu bewältigen. Die Männer, auch bei unseren Gerichten, haben bisher offensichtlich nie bedacht, wie sehr sie eine Mutter, sobald das Kind 14 Jahre alt war, zugunsren des geschiedenen Mannes benachteiligten.

Vor allem aber muß das Risiko bedacht werden, daß jedes Landgericht seine eigenen Vorstellungen für seinen Bezirk praktizieren kann, also die Altersgrenzen verschieden festlegt. Ein Gesetz sollte aber so eindeutig formuliert sein, daß nicht jedes Gericht seine subjektiven Auffassungen von den Aufgaben und Pflichten einer Mutter praktizieren und diese evtl. gegenüber dem geschiedenen Mann benachteiligen kann. Daher sollte die zitierte Bestimmung sowohl im Interesse der Mutter als auch der Kinder, solange wir nicht für alle Kinder Ganztagsschulen und ausreichende Kindertagesstätten haben, konkreter gefaßt werden. Denn gerade bei den künftig erleichterten Scheidungen sollten die Mütter wissen,

wie lange sie sich ausschließlich der Erziehung und Betreuung der Kinder widmen können und von welchem Alter der Kinder ab sie einer vollen Erwerbstätigkeit nachzugehen verpflichtet sind und ihr Unterhaltsanspruch gegen den früheren Ehemann entfällt, anstarr von den Vorstellungen des jeweiligen Richters abhängig zu sein.

5. RESÜMEE

Die Notwendigkeit der Ersetzung des bisherigen Verschuldeus durch das Zerrüttungsprinzip kann ernstlich nicht in Frage gestellt werden. Einen Ehegatten zu zwingen, einen schweren Schuldvorwurf gegen den anderen zu erheben, ihm Verfehlungen vorzuwerfen und den Beweis dafür zu erbringen, ist mit dem Sinn einer, wenn auch gescheiterten Ehe nicht vereinbar. Ein derartiger Zwang, den anderen schlechtzumachen, fördert nur eine pharisäerhafte Selbstgerechtigkeit.

Die gerichtlichen Schuldfeststellungen sind meist unrealistisch und beruhen nur auf der mangelnden Kenntnis von den wirklichen ehelichen Verhältnissen und dem Verhalten beider Partner. Eine Ehe sollte daher geschieden werden können, wenn die Lebensgemeinschaft zwischen den Ehegatten endgültig zerstört ist, ohne daß zu prüfen ist, wer diesen Zustand herbeigeführt hat. Daß es allerdings damit jeder Ehegatte selbst in der Hand hat, das Scheitern seiner Ehe herbeizuführen, liegt in der Natur einer solchen personalen Gemeinschaft. Dies ist das kleinere übel im Vergleich zum derzeitigen Verschuldensprinzip, das zu oft nur oberflächlich praktiziert oder gar pervertiert wurde. Das bisweilen inquisitorisch ausgeübte Fragerecht und die Benutzung der eigenen Kinder als Belastungszeugen sind eines Eheverfahrens unwürdig.

Wer sich indessen für die ausschließliche Einführung des Zerrüttungsprinzips mit der Begründung einsetzt, daß dann die Gerichte sich nicht mehr mit dem Privatleben der Ehegatten zu befassen haben, sich keine Vorwürfe gegen den anderen Partner anzuhören und sich nicht mehr mit dem Intimieben zu beschäftigen brauchten, ist ein unrealistischer Theoretiker. Die Tätigkeit unserer ausgebildeten Eheberarer, die sich meist viele Stunden mit den Ehegatten beschäftigen, bis sie sich einen objektiven Eindruck vom Zustand der Ehe und von der Heilungsmöglichkeit verschafft haben, zeigt am besten, wieviel Mühe, Zeitaufwand und Verständnis erforderlich sind, um sich ein Urteil über eine Ehe erlauben zu können.

Auch nach Einführung des Zerrüttungsprinzips und gerade dann werden sich verantwortungsbewußte Richter oft recht intensiv mit den ehelichen Zuständen, dem Verhalten und der Einstellung der Ehegatten befassen müssen, um feststellen zu können, daß die Ehe endgültig gescheitert ist, zumal hierbei noch die Feststellung hinzukommen muß, daß die Wiederherstellung einer ehelichen Lebensgemeinschaft nicht mehr zu erwarten ist. In der Begründung des Gesetzentwurfs hat die Regierung hierzu angeführt[14]: »In vielen Fällen wird die Prognose nur gestellt werden können, wenn der Richter untersucht und festgestellt hat, welche Ursachen zur Zerrüttung der Ehe geführt haben. Es wird also auch in Zukunft Scheidungsverfahren geben, in denen der Privatbereich der Ehegatten Gegen-

14. Bundesrats-Drucksache, S. 48.

stand einer gerichtlichen Untersuchung ist. Dieses Ergebnis muß jedoch in Kauf genommen werden.«

Die immer wieder geäußerte Ansicht, daß sich nach Inkrafhreten des neuen Scheidungsrechts die Gerichte nicht mehr mit dem Verhalten der Eheleute und dessen Auswirkungen auf die Ehe zu befassen brauchen, ist also falsch. Um festzustellen, daß die Ehe endgültig zerstört ist, muß man sich zwangsläufig mit der Entwicklung der ehelichen Beziehungen befassen. Dieser Notwendigkeit sind die Ehegatten und Gerichte nur dann enthoben, wenn die Eheleute seit drei Jahren getrennt leben. Denn auf Grund dieser Trennungszeit greift die gesetzliche Vermutung Platz, daß die Ehe endgültig gescheitert sei. In diesem Falle brauchen keine Einzelheiten aus dem Eheleben vorgetragen und geprüft zu werden, sondern kann sich das Gericht auf die Feststellung beschränken, daß die Ehegatten drei Jahre getrennt leben und folglich die Ehe als gescheitert angesehen werden müsse.

Die in dem E § 1566 vorgesehene Bestimmung der Scheidung auf Grund dreijähriger Trennung ist daher von entscheidender Bedeutung und wird sie nach diesseitigem Erachten zur zentralen Bestimmung des neuen Scheidungsrechts. Ihre Gegner sprachen bisweilen von einer »Sdieidungsautomatik«, Das Ev. Zentralinsritut'! vertrat demgegenüber die Auffassung: »Nach einer Trennung der Partner für drei Jahre kann von einer gelebten Ehebeziehung ernstlich nicht mehr die Rede sein.« Sicher besteht eine Lebensgemeinschaft, wobei die Betonung auf dem Wort GemeinschaA: liegt, nicht mehr, wenn die Ehegatten so lange getrennt leben und einer von ihnen nicht mehr mit dem anderen zusammenzuleben bereit ist.

Wenn ein Ehegatte die Gemeinschaft ablehnt, kann man ihn nicht zur Aufnahme des Zusammenlebens zwingen. Der gute Wille und die innere Bereitschaft zum gemeinsamen Leben gehörten seit eh und je zu den Voraussetzungen einer wirklichen Ehe. Wenn der Regierungsentwurf indessen Gesetz wird, bedarf es allerdings keines Verantwortungsbewußtseins mehr gegenüber dem Partner und braucht niemand mehr seinen guten Willen zu aktivieren. Ist er der Ehe überdrüssig, kann er sie ohne Gewissensbisse verlassen und nach Ablauf der Trennungsfrist die Scheidung verlangen.

Die Ansicht des Bundestagsabgeordneten Hirsch[16]: »Auch eine Scheidung nach Ablauf der Trennungsfrist zieht also nur die rechtliche Folgerung daraus, daß die Ehe bereits objektiv zerrüttet ist«, triffi zwar zu. Allerdings ist die Ehe dann ein Band, das jeder ohne Bedenken trennen kann, um daraufhin vom Gericht die Bestätigung der endgültigen Lösung zu erhalten.

Unter diesen Umständen den Grundsatz der Unauflöslichkeit aufrechtzuerhalten, erscheint ebenso unrealistisch wie die Behauptung, daß der Straßenverkehr grundsätzlich unfallfrei sei. Die Ehe ist künftig nicht mehr »auf Lebenszeit angelegt«, wenn jeder Ehegatte ihre Auflösung durchsetzen kann und der Gesetzgeber ihm das Recht gibt, die Auflösung verlangen zu können, wobei das Gericht sich auf die Feststellung zu beschränken

15. A.a.O. S. 3.
16. Zeitschrift für Rechtspolitik 71, 83.

hat, daß die Trennungsfrist erfüllt ist. Dies sollte man klar sehen und sich keinen Illusionen hingeben.

Ein ideales, schmerzloses und in allen Fällen beide Partner befriedigendes Scheidungsrecht wird es nie geben. Gewiß ist *Mikat*[17] zuzustimmen, wenn er die Forderung aufstellt: "Oberste Maxime staatlicher Reform im Ehescheidungsrecht sollte sein, daß eine Ehe, die unwiderruflich zerstört ist, mit einem Maximum an Fairneß und Praktikabilität, einem Minimum an Bitterkeit und einem Optimum an sozialer Verantwortlichkeit gegenüber und unter allen Beteiligten geschieden werden kann.. Wenn aber der eine Partner, weil er sich in einen anderen Menschen verliebt, seiner Ehe überdrüssig wird und kein Interesse mehr an seinem Ehepartner hat, diesen verläßt, wird der andere die Scheidung notwendigerweise als eine Verstoßung empfinden. Er erhält den Laufpaß, er erhält den »Sdieidebrief- und ist ebenso machtlos wie beim Tod eines geliebten Menschen, auch wenn er sich noch so sehr für diesen aufgeopfert und seinen guten Willen bewiesen hat.

Daß im allgemeinen die Ehefrau der benachteiligte Partner ist, liegt auf der Hand. Sie investiert oft mehr in eine Ehe und bringt dafür auch mehr Opfer als der Mann, vor allem wenn sie mit Rücksicht auf die Geburt eines Kindes ihren Beruf aufgibt und in Ehe, Heim und Familie ihre Lebenserfüllung und alleinige Aufgabe sieht. Der Gesetzgeber hat daher die Pflicht, gerade für den Fall der Scheidung ein Optimum an wirtschaftlicher und sozialer Sicherheit zu gewährleisten.

Gewiß kann eine noch arbeitsfähige Frau nicht verlangen, bis zu einer Wiederverheiratung oder bis zum Lebensende vom früheren Ehemann ernährt zu werden, um bis dahin die Hände in den Schoß zu legen. Vielmehr muß von ihr verlangt werden, daß sie nach der Scheidung, wenn die Kinder im Berufsleben stehen oder bereits aus dem Haus gegangen sind, ihren Lebensweg in eigene Hände nimmt. Wenn aber die geschiedene Frau Kinder betreut, die noch die Schule besuchen oder ihre Ausbildung noch nicht beendet haben, oder wenn ihr wegen Krankheit oder Alters vor allem nach langer Ehezeit eine Erwerbstätigkeit unzumutbar ist, sollte vom Gesetzgeber alles getan werden, um ihr eine wirtschaftliche Not zu ersparen. Wer sich viele Jahre für eine Ehe und Familie aufgeopfert und eingesetzt hat, sollte nicht, wenn er schon verlassen wird, nun auf Sozialhilfe angewiesen sein.

Wenn wir genug Geld für Panzer, Flugzeuge, hohe Abgeordnetendiäten und Ministerpensionen nach zweijähriger Amtszeit haben, sollten auch die erforderlichen Mittel für die Hausfrauenrente freigemacht werden können. Wenn man nicht für das Eingehen einer Ehe nachträglich bestraft werden soll, müßten auch die Ehefrauen gegen Krankheit sowie gegen Alter, Berufs- und Erwerbsunfähigkeit für die Zeit nach der Scheidung versichert sein.

Zwar ist in dem E § 1579 bestimmt: "Zum Lebensbedarf gehören auch die Kosten einer angemessenen Versicherung für den Fall der Krankheit sowie die Kosten einer Schul- oder Berufsausbildung, einer Fortbildung oder einer Umschulung.. Jedoch müßte dann ein geschiedener Arbeiter, vor allem wenn noch unversorgte Kinder vorhanden sind, so viel Unterhalt zahlen, daß ihm selbst nicht mehr genügend von seinen Einkünften verbleiben würde. Infolgedessen muß sich dann die Frau mit einem geringeren Betrag begnügen, als

17. FamRZ 70, 337.

sie nach den ehelichen Lebensverhältnissen zur Bestreitung ihres gesamten Lebensbedarfs beanspruchen könnte und benötigt.

Man darf sich daher keinen Illusionen hingeben. Selbst die besten Gesetzesvorschriften nutzen nichts, wenn die Einkünfte des geschiedenen Mannes nicht ausreichen, um zusätzlich zu den eigentlichen Lebenshaltungskosten der geschiedenen Frau sowie der Kinder aus der geschiedenen Ehe noch die Beiträge für eine eigene Krankenversicherung der Frau aufzubringen. Der Gesetzgeber, insbesondere die dafür zuständigen Bundesministerien, sollten daher vor Verabschiedung des neuen Scheidungsrechts prüfen, ob nicht Bestimmungen geschaffen werden könnten, nach denen die geschiedene Frau so lange beim früheren Mann krankenversichert bleibt, bis sie nach Beendigung der Betreuung der Kinder einer eigenen versicherungspflichtigen Tätigkeit nachzugehen in der Lage ist.

Es werden ohnehin noch viele Einzelfragen, soweit sie bereits in dem Entwurf enthalten sind oder in den bereits angekündigten Entwurf eines zweiten Gesetzes zur Reform des Scheidungsrechts aufgenommen werden sollen, zu erörtern sein. Eine befriedigende gesetzliche Neuregelung aller Teilfragen ist nach diesseitigem Erachten aber nur dann zu erwarten, wenn in diesem Stadium erfahrene Praktiker ihre Kritik und Stellungnahme abgeben. Denn der Teufel steckt nicht im Grundsätzlichen, sondern im Detail, in den Gesetzeslücken und in viel zu allgemein gehaltenen Gesetzesbestimmungen wie zum Beispiel: »wenn die Ehe von langer Dauer war« (E § 1583), wobei jeweils die Verantwortung bei der Anwendung auf den jeweiligen Richter abgewälzt wird.

Daher sollten sowohl die amtliche als auch die Eherechtskommissionen der Kirchen sich nicht darauf beschränken, vor Beginn einer Gesetzesrefom Thesen aufzustellen und Grundsatzerklärungen abzugeben. Denkschriften und Diskussionsbeiträge, selbst wenn sie von noch so gutem Willen getragen sind, aber im Grunde überwiegend eine theoretisch-akademische, grundsätzliche oder sogar nur »durchschnittliche Auffassung der Kirchen« *(Wilkens)* enthalten und von Wissenschaftlern oder Kirchenbeamten verfaßt sind, mögen zwar den Autoren Befriedigung bereiten, aber der Gesetzgeber muß sich mit konkreten Detailfragen befassen. Eine kirchliche Erklärung, »die nicht zum produktiven Umgang mit den Reformproblemen der gegenwärtigen Gesellschaft anleitet, Produktivität und Initiative vielmehr denjenigen überläßt, von denen sie sich abgrenzt«!", ist ohne praktischen Nutzeffekt.

Um jene Kommissionen zu befähigen, eine fördernde Kritik zu üben und konkrete Vorschläge zu den einzelnen Teilfragen wie zum Beispiel dem Unterhaltsrecht, der Versorgung der mittellosen geschiedenen Frau sowie der Betreuung der Kinder aus geschiedenen Ehen zu machen, müßten zu ihren Mitgliedern erfahrene Praktiker gehören, also Persönlichkeiten, die sich täglich mit Ehegatten sowie deren Sorgen und Nöten zu befassen haben. Das Gewicht dieser Erfahrungen, die Oberzeugungskraft der Verbesserungsvorschläge und das Gehör, das sie beim Gesetzgeber finden, wird dafür maßgebend sein, ob im neuen Scheidungsrecht ein Optimum an humaner und sozialer Verantwortung erzielt und verwirklicht wird.

---

18. RendtoriJ, ZEE 71, 178.

Die mit der Gesetzesreform erstrebte Zielrichtung ist nach diesseitigem Erachten voll zu bejahen. Bei einzelnen Bestimmungen erscheint jedoch noch eine Verbesserung erforderlich und wünschenswert.

Rechtsanwalt H.-j. Göhring *Düsseldorj-N, Klever Straße 54*

Die Ehe - Institution oder personhafte Gemeinschaft?

Von

ERNST WOLF (MARBURG)

Eine Ehe ist ein Rechtsverhältnis auf Lebenszeit zwischen einem Mann und einer Frau, von dem es in § 1353 des Bürgerlichen Gesetzbuches heißt: »Die Ehegatten sind einander zur ehelichen Lebensgemeinschaft verpflichtet.«

Ein Rechtsverhältnis ist ein Ordnungsverhältnis zwischen Menschen, dem gemäß sich jeder daran Beteiligte in seinen Entscheidungen verhalten muß, um ein Existieren des anderen entsprechend dessen Entscheidungen und damit als Person zu ermöglichen. Da ein Rechtsverhältnis eine Ordnung von Entscheidungen und somit von personhaften Verhalten der Beteiligten zum Inhalt hat, ist es ein personhaftes Ordnungsverhältnis zwischen diesen Menschen.

Als Rechtsverhältnis zwischen einem Mann und einer Frau ist eine Ehe ein mit der menschlichen Geschlechtlichkeit zusammenhängendes Rechtsverhältnis ausschließlich zwischen den Gatten. Andere als die Gatten, auch deren Kinder, sind an der Ehe nicht beteiligt.

Als mit der menschlichen Geschlechtlichkeit zusammenhängendes Rechtsverhältnis ist eine Ehe ein personenrechtliches Verhältnis. Ein personenrechtliches Verhältnis bedingt nach seinem Inhalt zwischen den daran beteiligten Gatten Rechte und Pflichten besonderer Art. Diese Rechte und Pflichten haben den Inhalt, daß jeder Gatte dem anderen gegenüber berechtigt und verpflichtet ist, entsprechend der Eigenschaft des anderen als Person, das heißt unter Beachtung seiner Entscheidungen, für dessen Wohl zu sorgen. Die Sorge für das Wohl des anderen erfordert die Beachtung aller Bedingungen seines Erhaltens und Entfaltens.

Die in einem personenrechtlichen Verhältnis zu treffenden Entscheidungen können nur von den daran Beteiligten persönlich getroffen werden.

Der Begriff Gemeinschaft bedeutet, daß die Ehegatten sich über die ihr eheliches Verhältnis betreffenden Entscheidungen einigen. Denn ein gemeinschaftsrechtliches Verhältnis ist ein rechtliches Verhältnis zwischen bestimmten Personen mit dem Inhalt, Entscheidungen mit dem anderen zusammen zu treffen oder im Einvernehmen mit dem anderen Entscheidungen zu treffen, die den anderen betreffen oder mit betreffen. In diesen gemeinschaftlichen Entscheidungen sind die Ehegatten frei.

Eine Ehe wird durch eine gemeinsame Entscheidung der Eheschließenden, durch einen Vertrag, hergestellt und durch gemeinsame Entscheidungen geführt. Das schließt nicht aus, daß eine Ehe nach ihrem allgemeinen und individuellen Inhalt auch durch natürliche Eigenschaften, Zustände und Verhalten der Gatten sowie durch äußere natürliche und gesellschaftliche Verhältnisse bedingt ist. Diese Bedingungen sind vom Inhalt der Ehe zu unterscheiden. Sie verursachen eine Ehe und deren Verlauf nicht, sondern sind Bedingungen von Entschlüssen und damit von Entscheidungen der Gatten, also von personhaften Verhalten.

Eine Ehe ist somit ein personenrechtliches Gemeinschaftsverhältnis auf Lebenszeit zwischen einem Mann und einer Frau.

Mit der Behauptung, die Ehe sei eine Institution, wird dagegen in Rechtslehre und Rechtsprechung die Auffassung vertreten, es gebe ein von individuellen Bedingungen und Entscheidungen unabhängiges »normales« oder »typisches«, ein für alle Gatten verbindliches, ideales» Wesensbild«, eine »natürliche« inhaltliche »Ordnung« der »Ehe« mit entsprechender »natürlicher Funktionsteilung«, das heißt mit »natürlicher Verteilung der Rechte und Pflichten«, also einem dem Mann oder der Frau von Natur »eigentümlidien Tätigkeitsgebier«. An die damit behauptete vorgegebene innere Ordnung der Ehe seien die Gatten in ihren ehelichen Verhalten zueinander sittlich gebunden. Ein dieser Ordnung nicht entsprechendes Verhalten sei auch bei Einverständnis des anderen eine Eheverfehlung. Diese innere Ordnung wird als Teil einer umfassenden überpersönlichen Ordnung aufgefaßt, in der die Gatten kraft der Ehe besondere Pflichten gegenüber einem überpersönlichen Ganzen und damit gegenüber anderen zu erfüllen haben. Das wird damit ausgedrückt, daß die Ehe eine »soziale (transpersonale) Institution« sei.

Mit dieser Auffassung wird verneint, daß eine Ehe ein individuelles Rechtsverhältnis ausschließlich zwischen den Gatten ist und von diesen in ausschließlicher Verantwortung jedes Gatten dem anderen gegenüber durch freie, persönliche Entscheidungen geführt wird. Da nur Verhältnisse Ehen sind> die diesen in der Definition des Begriffs Ehe als personenrechtliches Verhältnis eingangs genannten Merkmalen entsprechen, Verhältnisse anderer Art keine Ehen sind, auch wenn sie mit dem Wort Ehe bezeichnet werden, wird mit der institutionellen Eheauffassung verneint, daß es Ehen gibt.

Wenn demgegenüber behauptet wird, daß außerhalb der realen ehelichen Verhältnisse zwischen den Ehegatten und unabhängig von diesen eine als »Ehe« zu bezeichnende überpersönliche Ordnung oder transpersonale Ganzheit existiere, entspricht dies nicht den realen Verhältnissen, sondern ist ein erfundenes Wunschbild. Es handelt sich um das Wunschbild einer als absolut gedachten »Ehe«, einer »Idee Ehe«, die mit dem Wort »Institution« bezeichnet wird. Eine solche Institution Ehe existiert nicht. Es gibt nur einzelne Menschen, die zwischen sich durch Handlungen und damit durch Entscheidungen Gemeinschaftsverhältnisse und damit auch Ehen herstellen, keine überpersönlichen Ganzheiten, die ohne solches Handeln von Menschen existieren und Menschen zu Bestandteilen haben.

Mit der Zugrundelegung des Wunschbildes der Institution Ehe werden die realen Verhältnisse zwischen Ehemann und Ehefrau weltanschaulich verneint und durch Leerformeln ersetzt, mit denen willkürlich änderbare Behauptungen verbunden werden können.

Diese Verneinung ist Ausdruck einer kollektivistischen GrundeinsteIlung, nach der es nicht darauf ankommt, daß Menschen Individuen mit der natürlichen Anlage zur Entscheidungsfähigkeit, also Personen sind, und als solche das Recht haben, eigenen Entscheidungen entsprechend zu existieren. Das Wort Institution wird in diesem Zusammenhang nicht zur Bezeichnung eines Begriffs, sondern als Wortsymbol einer irrationalen kollektivistischen Metaphysik gebraucht.

In sprachlicher Bedeutung ist eine Institution eine Einrichtung, das heißt eine durch menschliches Handeln hergestellte Bedingung oder mehrere solche Bedingungen für die Herbeiführung oder Verhinderung von Erfolgen einer bestimmten Art. Eine Institution ist danach zum Beispiel ein Staat, ein Industriebetrieb, eine Beleuchtungsanlage oder eine Kanalisation. Diese wegen ihrer Allgemeinheit für die meisten Zusammenhänge nichtssagende Bedeutung ist mit dem Ausdruck Institution Ehe nicht gemeint.

Damit soll vielmehr ausgedrückt werden, daß es sich um Verhältnisse von größerer Würde und stärkerer Bindekraft, von höherer metaphysischer Qualität als gewöhnliche Rechtsverhältnisse handelt, um Verhältnisse, über welche die daran beteiligten Menschen nicht verfügen können. Diese Institutionen werden als komplexe ideale Gebilde, als partikulare Verdichtungen oder Verfestigungen im historischen Fluß einer beständig werdenden und sidi damit wandelnden »Idee« aufgefaßt, einer »Idee«, die nicht als unveränderlich, statisch, ahistorisch, formal und logisch, als gesetzlich, sondern als dynamisch, historisch wachsend, inhalterfüllt (material) und alogisch (konkret) behauptet wird. Idealität bedeutet im übrigen absolute Identität, Universalität und Transpersonalität, das heißt Apersonalität.

Die Auffassung von der Ehe als Institution entspricht einem historischen Idealismus und damit einer dynamistischen Weltanschauung. Diese Weltanschauung hat sich mit der Romantik und der von dieser abhängigen deutschen idealistischen Philosophie, insbesondere der Philosophie *Hegels,* durchgesetzt und findet mit der These von der Geschichtlichkeit aller menschlichen Verhältnisse gegenwärtig beträchtlichen Anklang. Den Gebrauch des Wortes Institution in der genannten metaphysischen Bedeutung eines absoluten historisdien Bewußtseinsinhalts gibt es entsprechend diesen Zusammenhängen erst seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts.

Eine Folge des historistischen Idealismus war die in der Historischen Rechtsschule vertretene Rechtsauffassung, nach der alles Recht historisch wächst. Nach Savigny findet dieses Wachsen im »Volksgeist« oder »Bewußtsein des Volkes- statt, die ebenfalls historisch wachsen. Nach-marxistischer Auffassung handelt es sich dabei um einen permanenten revolutionären historischen gesellschaftlichen Bewußtseinsprozeß.

Zu der in der Historischen Rechtsschule vertretenen Rechtsauffassung gehört, daß alles Recht Gewohnheitsrecht sei und nur dann Recht sei, »wenn und insoweit irgendeine Realität (Macht, Wille, Anerkennung) hinter dem Rechtssatz« stehe *(Hermann U. Kantorowicz).* Diese Auffassung wurde um die Wende zu diesem Jahrhundert durch die Freie Rechtsschule neu belebt. Sie führt dazu, alle rechtlichen Verhältnisse als irreal zu verneinen und durch vermeintlich allein reale Machtverhältnisse, also durch Herrschaftsverhältnisse, zu ersetzen. An die Stelle der Gesetzlichkeit rechtlicher Verhältnisse und ihres

Erkennens nach juristischen und logischen Gesetzen tritt das intuitive, irrationale Schauen, Fühlen und Wollen dieser sich historisch ständig ändernden Herrschaftsverhältnisse. Damit wird in der Rechtslehre und der dieser folgenden Rechtsprechung ideologisch-romantisch an die alten ständischen Herrschaftsverhältnisse angeknüpft, denen es entspricht, auch »die Ehe« als Stand, als Ehestand, in einer herrschaftlichen Universalordnung aufzufassen.

Diese Eheauffassung wird mit der Bezeichnung Institution Ehe umschrieben. Sie wurde erstmals 1934 durch den Wortführer der »nationalsozialistischen Rechtsauffassung«, *Carl Schmitt*, in seiner Lehre vom institutionellen Rechtsdenken oder konkreten Ordnungsdenken in der deutschen Rechtslehre vertreten. Sie ist seitdem mit einigen Modifikationen unter Weglassung nationalsozialistischer Vokabeln in der Familienrechtslehre führend.

Eine andere Folge des dynamistisch-idealistischen Einflusses ist eine mit Ausdrücken wie »fließende Grenzen«, »konkreter historischer oder gesellschaftlicher Zusammenhang« bezeichnete Verneinung der Grenzen zwischen den einzelnen Wissenschaften und damit der Unterschiede zwischen den Gegenständen wissenschaftlichen Erkennens. Bei Annahme einer »ewig werdenden- universalen »Idee- haben diese Unterschiede keine Bedeutung. Dem entspricht, daß die »Institution Ehe- keinen bestimmten Inhalt hat, daß sie auch in anderen Geisteswissenschaften, insbesondere in der Theologie und in der Soziologie, vertreten wird und daß sich mit ihrer Einführung in die Rechtswissenschaft eine Theologisierung oder Soziologisierung und Politisierung und damit eine sachliche und methodische Auflösung der Rechtswissenschaft verbindet.

Gegen die theologische Auffassung von der Ehe als göttlicher »Institution« oder »Schöpfungsordnung« besteht das besondere Bedenken, daß damit nicht nur reale personhafte Inhalte und Zusammenhänge durch idealistisch-metaphysische verdrängt, sondern diese außerdem mit supranaturalen verwechselt und vermengt werden. Die Behauptung, daß das Verhältnis zwischen Gott und Mensch bei Ehegatten durch die »Institution Ehe- vermittelt werde, widerspricht der Unmittelbarkeit des Verhältnisses zwischen dem lebendigen persönlichen Gott und dem im Glauben an ihn freien Menschen. Damit wird die Theologie durch eine historistische Ideologie hypostasiert, aus der Herrschaftsverhältnisse zwischen Menschen zu folgen scheinen. Sie verliert damit ihren Gegenstand, ihren diesem zu entnehmenden Inhalt und ihre Verbindlichkeit.

In einem absoluten Geschehen, welches »das Ganze« ist, kann es keine Freiheit und somit keine Entscheidung geben. Soweit die Vertreter des dynamistischen Idealismus behaupten, daß es Freiheit gibt, müssen sie diese Behauptung auf »das Ganze« beziehen. Das führt zur ideologischen Konstruktion eines Übersubjekts. eines metaphysischen Herren und Herrschers, in dem alle Freiheit und alle Macht vereinigt gedacht wird. Er ist der autoritäre und totalitäre, der absolute Herr über alles Menschliche, über alles Seiende.

Dieser Herrscher übt seine Gewalt nach der Institutionslehre durch von ihm eingesetzte herrschaftliche Gewaltverhältnisse aus, in die er Elemente seiner Gewalt als Teilgewalten eingibt, durch die er seine oberste Gewalt organisiert und andere an ihr teilhaben läßt. Diese herrschaftlichen Gewaltverhältnisse sind die von der Institutionslehre behaupteten Institutionen. Die der obersten Gewalt Unterworfenen sind damit zugleich den Institu-

tionen unterworfen, die diesen Unterworfenen damit zugleich jener unterworfen. Sie sind fremden Zwecken dienstbar. Ihre Rechte und Freiheiten sind ihnen entzogen. Mit den Institutionen werden ihnen statt dessen Scheinrechte und Scheinfreiheiten verliehen, die in Wahrheit Teile der über sie ausgeübten Gewalt und als solche nach dem Willen des Gewalthabers jederzeit entziehbar sind.

Zur Bedeutung des Wortes Institution gehören notwendig die Merkmale der Herstellung und Beherrschung, gehört also notwendig eine Verfügungsmacht, eine Herrschaft oder Macht über die Institution. Diese Verfügungsmacht steht nach der Institutionslehre dem metaphysischen Gewalthaber zu. Als solcher kann auch der Staat oder die Gesellschaft aufgefaßt werden.

Folgerichtig ist »die Ehe« nach dieser Auffassung »kein privater Vertrag-s, sondern eine »Institution« von öffentlicher Bedeutung, die von manchen geradezu als eine Institution des öffentlichen Rechts, das heißt des Staatsrechts oder Kirchenrechts bezeichnet wird. In diesem Zusammenhang wird die charakteristische Formulierung gebraucht, daß die Ehegatten nicht selbstmächtig über ihre Ehe verfügen dürften. Das ist nur dem Machthaber erlaubt. Die angeblich »vorgegebene« »Institution Ehe« ist danach ein von hoher Hand eingesetztes Herrschaftsverhältnis, um über die Gatten zu verfügen. An diesem Herrschaftsverhältnis sind die Gatten nur als Unterworfene beteiligt. Absoluter Herrscher über die Institution und die Gatten ist das der jeweiligen Weltanschauung entsprechende ideologische metaphysische übersubjekt.

Soweit dieser als durch politische Machthaber vertreten gedacht wird, sind die Ehen damit zugleich politisiert.

Die ideologische Verherrschaftlichung und Politisierung der ehelichen Verhältnisse durch die »Inseitution Ehe« verstößt gegen die im Grundgesetz gewährleistete Freiheit des Mensdien und gegen die Bindung des Richters an Gesetz und Recht. Der dynamistische Idealismus führt zu einer totalen ideologisch-machtpolitischen Vergesellschaftung der Menschen, in der es kein Recht und damit auch keine Ehe gibt.

Prof. Dr. jur. E. Wolf *355 Marburg/Lahn, Universitätsstraße 6*

LITERATUR

Die in diesem Aufsatz, dem ein im Saarländischen Rundfunk gehaltener Vortrag zugrunde liegt, vertretenen Lehren sind vom Verfasser grundlegend dargelegt worden in:
Wolf-Lüke-Hax: Scheidung und Scheidungsrecht (Tübingen 1959).
Wolf-Lüke: Eheverfehlung, Ehezerrüttung und einverständliche Scheidung in den Vorschlägen zur Reform des Ehescheidungsrecht in England (Köln, Berlin, Bonn, München 1969).
Zwang zur Ehe (JZ 1967, S. 659 ff.).
Ehe, Zerrüttung und Verschulden (NJW 1968, S. 1497 ff.).
Der Begriff Familienrecht (FamRZ 1968, S. 493 ff.).
Kritik der institutionellen Rechtsauffassung (in: Zur Theorie der Institution, Interdisziplinäre Studien, Bd. 1, Bielefeld 1970).
Dogmatische Grundlagen einer Reform des Ehescheidungsrechts (JZ 1970, S. 441 ff.).

Kommunikation und Solidarität

Sozialethische Anmerkungen zum Thema »Liebe« und »Ehe«

VON JÖRG KNOLL

»Typisch Frau, glaubt sie, daß man sich das Leben zu zweit weitaus angenehmer gestalten könnte. Sie sucht den Mann fürs Leben, die Liebe - und die Ehe selbstverständlich.«

Als wahllos herausgegriffenes Beispiel belegt diese Annonce ein Thema, das heute in mannigfaltigen Variationen durch den Alltag schwingt: »Liebe« - vom Schlager bis zum Covergirl der Magazine, von den Symbolen der Werbung bis zum Heiratsmarkt. Dahinter steht die Anziehungskraft jenes Leitbildes eines »glücklichen und selbstgewählten Lebens« zu zweit, das seit einigen Jahren ins öffentliche Bewußtsein getreten ist[1], das mit Glückserwartung und Glücksanspruch über Partnerwahl und Zusammenleben steht, das dem Miteinander aus Liebe Eigenwert jenseits von Nützlichkeitserwägungen zuzumessen geneigt ist[2] und das den Alltag nicht selten überspielt>. Die Erhöhung der Eheziffern - auch durch eine gewisse Herabsetzung des Heiratsalters, auch durch die steigende Zahl von Wiederverheiratungen oder spät geschlossener Eherr' - fügt sich hier ebenso ein wie die Hochschätzung der Sexualität für das Lebensglück über eine breite Skala der Altersstufen hinwegt.

I. SEXUALITÄT ALS GRUNDDIMENSION

Um einen Zusammenhang von »Liebe« mit Kommunikation und Solidarität aussagen zu können, soll zuerst Sexualität als ihre anthropologische Grunddimension umrissen werden.

In ihrer zur vollen Synthese integrierten Form bleibt Sexualität nicht bei sich: Da »ihre Tendenzen über das Individuum hinausgehen«, wenden sich ihre Strebungen konstitutiv einem anderen zu. Somit zielt sie schon als Grundbedürfnis auf Interaktions. Dies zunächst unformiert: keinen Instinktmechanismen bzw. biologischen Sanktionen unterworfen, konstant, zumindest latent stets aktuell und die Möglichkeit eines Lustgewinns bietend, der sein Ziel in sich selbst hat. Die Kanalisierung übernehmen soziale Sanktionen,

---

1. *Pierre de Bie:* Das neue Bild der Familie, in: Alphone Silbermann (Hg.): Militanter Humanismus - Von den Aufgaben der modernen Soziologie, Frankfurt 1966, S. 109; zum ganzen 106 ff. – (Literaturverweise können angesidits der Aspekthaftigkeit dieser überlegungen nur den Charakter exemplarischer Auswahl habcn.)
2. Zur Relevanz von »Liebe« für Partnerwahl und -bindunge *Hans Giese* und *Gunter Schmidt:* Studenten-Sexualität – Verhalten und Einstellungen. Eine Umfrage an 12 westdeutschen Universitäten, Hamburg 1968, S. 189 f., 204, 387 ff., 392.
3. Zur möglichen Diskrepanz zwischen dem Bild von der Liebe und ihrer Wirklichkeit s. u. a.: *[ean-G. Lemaire:* Ehekonflikte - Ursachen und Hilfen, Handbibliothek für Beratung und Seelsorge, Bd. 3, Göttingen 1968, S. 150 ff.
4. Zusammenfassungen bei: *de Bie,* Familie, S. 108. - *Sieg/ried Keil:* Sexualität - Erkenntnisse und Maßstäbe, Stuttgart 1966, S. 122 und 126.
5. *Ludwig von Friedeburg:* Die Umfrage in der Intimsphäre, Stutegart 1953, S. 55, 78, 91 f.
6. *Sigm(und) Freud:* Triebe und Triebschicksale, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 10, London 1946, S. 216 f., 226 f., 231; zit. S. 217.

die an die Stelle der biologischen treten". Normen, miteinander zu Institutionen verbunden, stellen als die »im Grunde vorgeformten und sozial eingewöhnten Entscheidungenes Rahmenbedingungen bereit, liefern »fertige, erprobte Lösungen für viele Lebensprobleme-s". Die jeweilige Fixierung bestimmter Entscheidungsmuster aus dem Spektrum gleichzeitiger Möglichkeiten (wie die vergleichende Anthropologie sie belege[7]) und die Wandelbarkeit einzelner Muster im zeitlichen Nacheinander (wie sie sich mit Hilfe der Kultur- und Sozialgeschichte erheben läßt[8]) führen zu einer horizontalen und vertikalen *Variabilität.* Die Zuordnungsweisen in diesem Koordinatensystem können vielfältig differierent-,

Der mit Sexualität konstitutiv verbundene doppelte Bezug - der interindividuelle und der zu einem gesellschaftlichen Kontext im weitesten Sinn – verleiht dieser Grunddimension ihren *relationalen* Charakter. Relationalität und Variabilität fordern ihrerseits sozialethisches Angehen als sachgemäße Weise des Zugangs.

Die ungeschichtliche Interpretation bestimmter kulturspezifischer Ausformungen als »natürlich«, »wesensgemäß« dürfte damit grundsätzlich in Frage gestellt sein. (Allerdings ist diese Interpretation verständlich: Auch Wahrnehmung und Erkenntnis unterliegen den angedeuteten Relationen, denn das Lageschema eines Individuums geht in Auswahl, Bewertung und Vermittlung von Inhalten ein und setzt so dessen Bedingungen im Kommunikationsprozeß fort[13]: Der soziale Tatbestand spiegelt sich selbst die Notwendigkeit seiner Dauer vor.)

---

7. Diese Faktoren hier weiter zu erörtern, dürfte sirh angesirhts ihrer verbreiteten Diskussion und auf Grund des anderswo liegenden Srhwerpunkts dieser überlegungen erübrigen. Es seien lediglich angeführt: *Helmut Sdrelsey:* Soziologie der Sexualität – über die Beziehungen zwisrhen Gesrhlerht, *Moral* und Gesellsrhaft, rde Bd, 2, Hamburg 1955, S. 11 f. - Im Hintergrund steht die Einsirht in das konstitutionell mit dem Mensrhsein gegebene Angewiesensein auf Kultur. Dazu neben Hinweisen bei *Schelsky,* a.a.O.: *Adol/ Portmann:* Der Mensrh - ein Mängelwesen?, in: Was ist das – der Mensrh? Beiträge zu einer modernen Anthropologie, Münrhen 1968, S. 43 ff. (frühere Veröffentlirhungen zusammenfassend). - *Arnold Gehlen:* Der Mensrh - seine Natur und seine Stellung in der Welt, 6. Aufl., Bonn 1958, S. 33, 35, 38 ff. – *Heinrich Roth:* Das Problem der Bildsamkeit und Erziehungsfähigkeit in der psyrhologisrhen Forsrhung, in: H(ildegard) Hetzer (Hg.): Pädagogisrhe Psychologie, Handburh der Entwicklungspsyrhologie, Bd, 10, Göttingen 1959, zeigt S. 71 in einer instruktiven Tabelle die wesentlirhsten Untersrhiede zwisrhen Mensch und Tier. - Denksrhrift zu Fragen der Sexualethik. Erarbeitet von einer Kommission der Evangelisrhen Kirrhe in Deutschland, Gütersloh 1971, S. 18 und 43.
8. *Arnold Gehlen:* Die Seele im terhnisrhen Zeitalter – Sozialpsyrhologisrhe Probleme in der industriellen Gesellsrhaft, rde Bd. 53, Hamburg 1957, S. 59.
9. *Gordon* W. *Allports* Gestalt und Warhstum der Persönlichkeit, Meisenheim am Glan 1970, S. 164.
10. *Margaret Mead:* Mann und Weib - Das Verhältnis der Geschlerhter in einer sirh wandelnden Welt, rde Bd. 69/70, Hamburg 1970, besonders S. 245 ff.
11. Zusammenfassend: *Karl Martin Bolte:* Deutsrhe Gesellsrhaft im Wandel, Opladen 1966, S. 260 ff. - *Keil,* Sexualität, S. 37 ff.
12. Zur Abhängigkeit des sexuellen Verhaltens siehe z. B.: *Friedeburg,* Intimsphäre, S. 55 ff. (Lebensalter). – *Al/red* C. *Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin:* Das sexuelle Verhalten des Mannes, Berlin und Frankfurt 1955, S. 300 ff. (soziale Schidit). – *Friedeburg,* Intimsphäre, S. 49 ff. / *Kinsey,* Mann, S. 414 ff. (kirrhlirhe Bindung). - Zum Thema »Ordnungswandel«: Denkschrift, S. 9, 16, 40.
13. Zu den interdependenten Feldfaktoren im Kommunikationsprozeß: *Gerhard Maletzke:* Psyrhologie der Massenkommunikation – Theorie und Systematik, Hamburg 1963, S. 34 f. – Zum Nachweis von Selektionsvorgängen: *Gott/ried Eisermann* und *S. S. Acquaviva:* Massenmedien und sozialer Wandel. Am Beispiel einer unterentwickelten Region, in: Kölner Zeitsrhrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 20. Jahrgang, Köln und Opladen 1968, S. 771. - Zum Begriff »Lagesdiema« als Komplex aller »exisrentiell

Rollen sind ein wesentliches Element der Formierung. Sie überdauern' individuelles Leben und sichern in der Verschränkung der Generationen den Bestand von Gesellschafb'". Aus einer Reihe von Existenzmöglichkeiten werden bestimmte ausgefällt, die dann Anpassungszwang ausüben. Die Sozialgeschichte zeigt über weite Strecken hinweg eine Rollenverteilung, die den Geschlechtern in Dominanz und Bewertung unterschiedliche Positionen zuwies-t. Sie waren einem sozialen »Ganzen« zugeordnet und stabilisierten dies gerade durch ihre Komplementarität. Noch heute wirkt die Rollenverteilung fort: In gängigen Wertungsunterschieden und in zahlreichen traditionalen Verhaltensmusternie.

Hiermit überschneidet sich allerdings ein Veränderungsprozeß, der parallel zur Ausbreitung industriegesellschaftlicher Strukturen eine Reihe von Normen und Institutionen relativiert. Dabei sticht hervor, »daß sich in allen Teilen der Erde und zum erstenmal in der Geschichte der Erde alle sozialen Systeme schnell oder langsam auf irgendeine Form des Systems der Gattenfamilie und daneben auf die Industrialisierung zubewegen«[17]; ein Vorgang, der unter anderen den Wandel von Autoritätsverhältnissen, Personalisierung der Beziehungen und steigende Glückserwartung einbeziehtl". An die Stelle des großfamiliären Rahmens tritt die »Ersatzverwandtschafl- (Quasi-Kindredjt? sozialer Organisationen, die weitmaschig genug sind, um Möglichkeiten der Wahl zu lassenw. Hinzu kommt die Einbeziehung von Technik in Erlebensvorgänge durch Verfahren der Kontrazeption. Wenn der Reproduktionsaspekt nach Wahl und mit großer Sicherheit aus der sexuellen Begegnung ausgeklammert werden kann, so folgt das konsequent aus jener

bedeutsamen früheren Erfahrungen des Individuums, die das Verhalten beeinflussen, auch ohne im einzelnen wieder bewußt zu werden«: *Hans Thomae:* Lage und Lageschema, in: Konkrete Vernunft - Festschrift für Erich Rothacker, Bonn 1958, S. 291. - Auf die implizierten sozialen Relationen verweist die Definition von Persönlichkeit als »Systern in einer Matrix von soziokulturellen Systemen« bei *Allport,* Persönlichkeit, S. 191.

14. *Gerhard Wurzbacher* (Hg.): Gruppe, Führung, Gesellschaft - Begriffskritik und Strukturanalysen am Beispiel der Christlichen Pfadfinderschaft Deutschlands, München 1961, S. *30:* Durch Sozialisation »wird der Mensch '" zum sozialen Wesen geformt, das die Werte und Lebensformen seiner Gruppe zu seinen eigenen verinnerlicht und gefühlsmäßig gefestigt hat«. Vertiefend: *Ders.* (Hg.): Der Mensch als soziales und personales Wesen. Beiträge zu Begriff und Theorie der Sozialisation, Stuttgart 1963, bes. S. 11 ff.
15. *Keil,* Sexualität, S. 40 ff.
16. *Lemaire,* Ehekonflikte, S. 24, berichtet über eine Untersuchung, bei der Eigenschaftswörter zuzuordnen waren. Demnach gehören »zum -rnännlichen Type ... 12 Eigenschaften, worunter 11 als Tugend, eine als Fehler eingeschätzt werden. Dagegen ergeben 8 Eigenschaften - die alle als -Fehler- gelten - das> Typisch-Weibliche.«; s, a, S. 42 ff. - *Gerhard Wurzbacher* und *Hilde Kipp:* Das Verhältnis von Familie und öffentlichem Raum unter besonderer Berücksichtigung der Bundesrepublik Deutschland, in: Gerhard Wurzbacher (Hg.): Die Familie als Sozialisationsfaktor - Der Mensch als soziales und personales Wesen, Bd. III, Stuttgart 1968, S. 31 f., erhoben »beträchtlidie Reste eines traditionalen Rollcnverhälmisses«, z. B.: in der Erwartung sexueller Aktivität seitens des Mannes, Statusprägung einer Familie durch den Mann, Bevorzugung altersüberlegener Männer durch Frauen. - Zur wirtschaftlichen und sozialen Situation der Frau siehe unter III/5 dieser überlegungen.
17. *William Goode:* Soziologie der Familie. Grundfragen der Soziologie, Bd. 8, München 1967, S. 196 f.
18. Zur Autoritätsstruktur zusammenfassend: *Keil,* Sexualität, S. *100* ff. - Zur Personalisierung und Bedeutung des Leitbildes »Liebe«. *Friedeburg,* Intimsphäre, S. *90,* und *Keil,* Sexualität, S. 113 (der Vergleich ergibt ein Ansteigen der »Liebesheiraten« von 1949 auf 1963).
19. *Bernard Farber:* Family - Organization and Interaction, San Franzisco 1964, S. *220* f. und 225 f.
20. Die Ausbreitung von Wahlmöglichkeiten für Geschlechtspartner betont *de Bie,* Familie, S. *107;* als Objekt der Wahl nennt er unter anderem: die Partner selbst, Freunde, Beruf, Wohnsitz, Lebensweise, Familiengröße, verwandtschaftliche Beziehungen. Ähnlich S. *108* f. und 111.

sozialen Relationalität, jener Kulturfähigkeit und Kulturabhängigkeit, denen Sexualität als Grunddimension konstitutiv unterliegt.

Sozialer Wandel und Kontrazeption zusammen relativieren die Bezugspunkte funktionaler Interpretationen der Sexualität: Weder der Selbstwert von Institutionen noch die Reproduktion - besser: das Kind - müssen angesichts veränderter Handlungsebenen notwendig die sexuelle Interaktion bestimmen! Um so dringender stellt sich die Frage nach Zieldimensionen des HandeIns.

II. MENSCHLICHKEIT ALS ZIELDIMENSION

1. »Kommunikation« in den Vordergrund zu stellen, wenn es um die Einordnung von Sexualität geht, ist auf Grund ihrer Verflechtung mit anderen Lebensbezügen sachgemäß. Was im Blick auf die Sprache ins Bewußtsein einzugehen beginnt-I, muß im sozialethischen Aspekt auch für die Sexualität betont werden: Sie betrifft »immer den ganzen Menschen«22. Die Person, die als Ziel den Strebungen gegenübersteht, läßt sich nie ganz integrieren. Sie bleibt stets etwas, »was unser Bewußtsein transzendierte-t. In diesem Geschehen ermöglichen vorgängige soziale Relationen Kommunikation als eine abgeleitete Typisierung der »wesentlichen Sozialität des Menschen«24. Kommunikation ist somit notwendiges Korrelat zu einer relational verstandenen Sexualität, bedeutet Sprache, Austausch von Inhalten im Zeichen verschiedenster Interdepenzenö. Reden und Hören stellen sich allerdings nicht selbstverständlich ein. Daß es zu beiden Mut und Übung bedarf, zeigen die Erfahrungen der Eheberatungö. Die physische Begegnung läßt Kommunikation zudem »leiblidi« werden: »Die Kohabitation ermöglicht in besonderer und einzigartiger Weise die Wahrnehmung der *Anwesenheit* des Partners-".« Diese Aspekte ordnen sich in die umfassende Relationalität ein, die der paulinische Begriff »Leib« meint: Jene »Notwendigkeit und Wirklichkeit der Kommunikation«, in der »unsere irdische Existenz stets durch Gliedschafl: und Teilhabe« gekennzeichnet ist[28].

Die Dynamik, die mit einer so verstandenen Kommunikation verbunden ist, findet im Wechselbezug, im Austausch, im Umgang mit Sprachmustern, in der Überschreitung von

---

21. Zusammenfassend: *Basil Bernstein:* Sozio-kulturelle Determinanten des Lernens - Mit besonderer Berücksichtigurig der Sprache, in: Peter Heintz (Hg.): Soziologie der Schule, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 4, Köln und Opladen 1959, S. 52 und 64 ff.
22. Denkschrift, S. 19, ähnlich S. 14, 16. - Das bestätigen auch Triebeheorient siehe *Sigm(und) Freud:* Das Unbewußte, in: Werke, Bd, 10, u. a, S. 275 ff.
23. *Gibson Winter:* Grundlegung einer Ethik der Gesellschaft - Sozialwissenschaft, Ethik und Gesellschaftspolitik. Gesellschaftund Theologie, Abteilung Sozialwissenschaftliche Analysen, Bd. 3, München und Mainz 1970, S. 108. - Zuvor schon: Wo*l/hart Pannenberg,* Reden von Gott angesidrts atheistischer Kritik, in: Evangelische Kommentare - Monatsschrift zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft, 2. Jg., Stutegare 1969, S. 445 ß.
24. *Winter,* Ethik, S. 115; s. a, 112f., 116 Anm. 25.
25. Zur Interdependenz im Kommunikationsfeld: *Maletzke,* Massenkommunikation, S. 18 u, ö.
26. *Lemaire,* Ehekonflikte, S. 70 f., 75.
27. *Guido N. Groeger:* Die Ehe als dynamischer Prozeß, in: Helmut Harsch (Hg.): Das neue Bild der Ehe, München 1969, S. 108, S. 109 weist *Groeger* auf die Überschreitung von Organgrenzen im Koitus hin.
28. *Ernst Käsemann:* Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969, S. 198, ähnl. S. 4.3.

Sprach- und Organgrenzen, als Welt- und Selbstauslegung ihren Ausdruck: Sie betriff!: auch als Lust stets die ganze Person.

2. »*Solidarität*« zieht von da aus weitere Konsequenzen. Als relationales Geschehen läßt sich Sexualität nicht unter Gebrauchsaspekt isolieren. Ihre Reduktion auf bloßes »Funktionieren« stünde im Widerspruch zum Ganzheitsaspekt der Person: Sowohl beim Gegenüber, das verobjektiviert würde, als auch beim Ausübenden, der sich durch ausschließlich autoerotischen Bezug von seiner eigenen, auf Relation angelegten Sexualität entfremdete[29]. Mögen auch die bewußten Motive anders sein: Im faktischen Vollzug liegt da eine »ausbeuterische Einsrellung«[30] nahe, wo die ganzheitliche Integrität eines Menschen durch Reduktion zerlegt, verletzt wird. Das gilt auch dann, wenn Verhalten durch unveränderliche Muster und feste Erwartungen voll institutionalisiert werden soll. Dies betrifft im individuellen Bereich bespielsweise den Versuch, eine Person an das Idealbild von ihr anzupassenu, und im Sozialen die gänzliche Reduktion des Menschen auf Rollen. Das mag nicht sonderlich auffallen, wenn der Rollenträger Herrschaft *ausübt. Unterliegt* er ihr, tritt die Reduktion klarer zutage. Eben diese Unterlegenheit bestimmte die Situation der Frau lange Zeit: Verstanden in passiver Zuordnung zum Mann, in ihren Funktionen als von minderem Wert eingestuft, als Geschlechtswesen Opfer des Schisma zwischen Geist und Fleisch, wurde sie reduziert auf Hausmutter und Gebärerin, wobei die Annahme spezifischer Welthorizonte und Wesensprinzipien den Tatbestand rechtfertigend überhöhtev, Dieses summierende, aber deshalb nicht weniger aufweisbare »Kulturkonstrukt-sv ist es auch, das der Geschichte der Ehe den Aspekt einer Leidensinstitution>' hinzufügt. Insgesamt legt die zweifache Reduktion – jener des Mannes auf Dominanz, jene der Frau auf Abhängigkeit – *komplementäre Interaktion* als Teil des Relationsgeschehens auf *komplementäre Rollen* fest.

Interpretation und Kritik weiß sich von dem Anspruch getragen, den das Neue Testament vermittelt. Er wird darin gesehen, daß Jesus Kommunikation und Solidarität modellhaft zusprach und im Zuspruch repräsentierte. Die analogielose Solidarität, zu der die Nachfolgesprüche auffordem-t, hat ihr Pendant in ebensolcher Solidarität, die den auf

---

29. »Das Verlangen, einen anderen Menschen zu besitzen oder zum Objekt der eigenen Fantasie zu machen«, sollte man nach *Alex Cam/art* sbesser als Kannibalismus einstufen«: Der aufgeklärte Eros - Plädoyer für eine menschenfreundliche Sexualmoral, 2. Aufl., München 1966, S. 111, entsprechend S. 160. - Sinngemäß über »Lustbefriedigung ohne persönlichen Einsatz. *Klaus Franke:* Spielregeln für Liebende - Jugend und neue Moral, Stuttgart und Berlin 1968, S. 53. Gegen die Verobjektivierung des Menschen: Denkschrift, S. 18,27.
30. *Comjort,* Eros, S. 120 im Zusammenhang mit Promiskuität.
31. *Lemaire,* Ehekonflikte, S. 95, 150.
32. A.a.O. S. 21, 25. - *Kell,* Sexualität, S. 181 f. – Denkschri/l:, S. 16.
33. Begriff nach *Al/port,* Persönlichkeit, S. 163.
34. *Joachim Schar/enberg:* Das Leiden am Leitbild der Ehe - Unbescheidene Wünsche eines aufsässigen Christen an seine Kirche, in: Evangelische Kommentare, 4. Jg., Stuttgart 1971, S. 130 f.
35. *Martin Hengel:* Nachfolge und Charisma – Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21 f. und Jesu Ruf in die Nachfolge, Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Nr, 34, Berlin 1968, S. 7, 14, 16, 37, 78.

fatale Rollen Reduzierten - auch der Frau![36] – angesagt und im Vollzug zugeeignet wird. Sie ist mehr als die Verwirklichung persönlichen Heils bei Ausgestoßenen, Mühseligen und Beladenen, da sie mit der Proklamation neuen Lebens unabtrennbar den Bußruf an die Gesellschaft verbindet. Dieses Ausgangsmodell von Kommunikation und Solidarität ist zugleich mehr als »Vorbild«: ist Ermöglichungsgrund für nachfolgendes Handeln, in der Vermittlung auf neue Wirklichkeit angelegt; Aufforderung zum Vollzug – und dessen stete Infragestellung zugleich. Hier lebt die volle Dimension des »esär« aus Gn 2, 18, dessen Bedeutungsumfang mit »Gehilfin« kaum abgedeckt ist angesichts der Tatsache, daß Gott für Menschen ebenso »eṣär« sein kann wie ein Mensch für den anderen'".

Solchermaßen motivierte Solidarität kennt »keine von Gott geschaffene Herrschaftsstruktur im Verhältnis der Geschlechter zueinander-s-". Sie widerspricht jeder Reduktion auf *Sexual/unktion* und auf *Geschlechterrollen.* Ihr geht es dem Sachverhalt entsprechend um die Integrität; um Zuwendung zu einem Partner, der als vollgültiger Mensch wahrgenommen, mit dem umfassende Kommunikation aufgenommen wird. Von daher erscheint es sinnvoll, »personale Begegnung«, »Verneinung von Unaufrichtigkeit und von Egoismus« als Interpretamente für »Keuschheit« zu wählen, weil hier Handeln die Achtung vor Integrität einschließt".

Die vorhandenen Relationen und Sachverhalte werden aufgehoben in einer Beziehung, die sich jeweils vom Gegenüber aus versteht und in Partnerschaft Liebe freisetzr'P: die Konsequenzen mögen angesichts der Sachlage jeweils verschieden aussehen - auch Empfängnisverhütung kann Teil solcher Solidarität seirr", auch Trennung oder Aufgabe einer gewählten Lebensform kann in ihrer Konsequenz liegen. Solidarität wird so zu einer dynamischen Kategorie, weil sie die dauernde Suche nach ihrer Ermöglichung einschließt. Vor allem ihr kommt zu, was im Zusammenhang mit Sexualität als »Abenteuer des Vertrauens« und Aufbruch in eine Zukunft beschrieben wurde[42].

So muß der Vorschlag problematisch erscheinen, zum Abbau von Besitzansprüchen und Aggressionen zwischen »sexueller- und »sozialer« Treue zu trennerrü, Die Vermutung, daß angesichts fortwirkender traditionaler Verhaltensmuster (s.o.) eine solche Differenzierung unweigerlich zu Lasten der Frau ginge, erscheint noch gering im Blick auf den Einwand, daß daraus wohl eine Regression auf dissoziiertere, mithin weniger humane Organisationsstufen menschlichen Verhaltens folgen würde, was in ausgemachtem Gegensatz zur intendierten sozialen Solidarität stünde. Eine ähnliche Frage wäre an die Sexual-

---

36. Zur Unterprivilegierung der Frau und ihrer Gleidisrellung mit Sklaven und Minderjährigen s. z. B. Ber. 3, 3; 7, 2.
37. Vgl. z. B. Gn 2, 18.20 mit Ex 18, 4.
38. Denkschrift, S. 18. - Zur Kritik der sdiöpfungstheologisdien Interpretation von Ordnungen: *Hans Schulze:* Sind ethische Normen wandelbar?, in: Zeitsdirifl für evangelische Ethik - Studien, Kommentare, Dokumente, 12. Jg., Gütersloh 1968, S. 356 f.
39. *Franke,* Spielregeln, S. 100 f., auch S. 38 f.
40. - Parmersdiafl« betont ausdrücklich: Denkschrift, S. 16, 18 f., 25 f., 27 f., 40.
41. Zur Empfängnisverhütung unter dem Aspekt gegenseitiger Verantwortung: Denkschrift, S. 22, 28.
42. *Groeger,* Ehe, S. 107 und 111.
43. *Leona Siebenschän:* Ehebruch – kein Beinbruch, in: Die Zeit, 23. Jg., Nr. 12, Hamburg, 22. März 1968, S.56.

ökonomie zu stellenw; sie ist im Zusammenhang mit der repressiven Wirkung von Sexualnormen eigens zu erörtern.

Diese Abgrenzungen wollen nicht der Institution, den Rollen erneut Bestimmungskraft zuschieben. Wohl können vorhandene Institutionen des Zusammenlebens gewählt werden; entscheidend bleibt aber, daß nach diesem Ansatz allein ganzheitliche Kommunikation und Solidarität - kurz: Liebe - die Sexualbeziehungen gleichsam funktional bestimmen sollen. Nur fragt sich jetzt, wie diese dynamischen Standards im Zeichen neuer sozialer Handlungsebenen und wirksamer Kontrazeption zu sichern, wie sie davor zu bewahren sind, daß sie auf allgemeinster Ebene abgehandelt und damit für das Verhalten - das dann letztlich den »Sachzwängen« unterworfen bleibt - unwirksam werden; welche Konsequenzen also im Raum gesellschaftlichen Handeins möglich erscheinen.

In. GESELLSCHAFT ALS HANDLUNGSDIMENSION

Es liegt nahe, die Erfüllung und Dauer von »Liebe« von der Personalität und dem Gestaltungswillen der Beteiligten abhängig zu machen", Es hieße aber, die »wesentliche Sozialität des Menschen- zu übersehen, bliebe die Zieldimension des Handelns allein dem Appell an die Person überlassen. Daher darf »Liebe« nicht bloß individuell verstanden werden: Es gilt, ihr gesellschaftliche Ermöglichungs-Chancen bereitzustellen; oder: für Kommunikation und Solidarität strukturelle Korrelate zu schaffen. Einige exemplarische Beispiele seien anmerkungsweise skizziert. Die Themenbreite soll zeigen, daß davon kein gesellschaftlicher Bereich ausgeschlossen bleiben kann.

1. Strukturen der Paarbindung machen gegenwärtig einen Prozeß der Veränderung durch. So zeigen empirische Untersuchungen, daß die Studenten bei der Praktizierung und Bejahung vorehelicher Beziehungen in ihren informellen Einstellungen weit von den institutionell herrschenden Sexual normen sich enrfemerr's. Das ist in mehrfacher Hinsicht bedeutsam: Das Verhalten entspricht den Einstellungen - das heißt, der Hiatus zwischen Faktizität und Idealität schließt sich[47]; die Standards sind »egalitär«, das heißt, es wird nicht zwischen Erlaubtem für Männer und Verbotenem für Frauen gerrennr't, die sexuellen Interaktionen sind »partnerzentriert.et", wobei die »Liebesbeziehung« selbst entscheidend ist, nicht ihre herkömmlich-institutionelle Formalisierung'v. Studenten »kopieren

---

44. Vor allem: *Wilhelm Reich:* Die Funktion des Orgasmus – Zur Psychopathologie und zur Soziologie des Geschlechtslebens, Amsterdam 1965, bes. 161 ff. – *Ders.:* Einbruch der Sexualmoral, Bremen, o. J. – Raubdruck, vor allem S. 28 ff. und 84 ff. - *Ders.:* Der sexuelle Kampf der Jugend, o. O. und o. J. - Raubdruck, S. 57 ff.
45. *de Bie,* Familie, S. 109, 114. - Denkschrift, S. 9, 22. - *Lemaire,* Ehekonflikte, S. 148.
46. *GieselSchmidt,* Sexualität, S. 185, 187, 192, 203 ff., 207,390.
47. A.a.O. S. 190. – Ähnlich stellte schon *Friedeburg,* Intimsphäre, S. 56, mit abnehmendem Alter der Befragten eine zunehmende übereinstimmung zu Einstellung und Verhalten fest. Zum »Hiatus« *Schelsky,* Sexualität, S. 37, 53.
48. *GieselSchmidt,* Sexualität, S. 192, 387, 391.
49. A.a.O. S. 189, 204, 389.
50. A.a.O. ferner S. 387, 392 u, ö.

und antizipieren -Ehe- für den Familienstand)ledig«<51. Auch wenn das, was geschieht) nicht nachträglich normativ interpretiert werden soll; auch wenn in diesem Verhalten manche Sozialisationsprozesse nachwirken mögen, ist dennoch ein Urteil möglich über Nähe oder Feme sozialer Tatbestände zur gewählten Zieldimension. Und sicherlich liegt voreheliche Sexualität im Zeichen selbstgewählter Dauer näher zu unserem Begriff von Solidarität als »doppelte Moral« einer »intakten« Ehe.

Für die Ehe selbst als institutionell hinzutretender Rahmen bedeutet solidarische Bindung Partnerschaft Immerhin wurde diese Lebensgestaltung als vorherrschende Tendenz der heutigen Ehen in der Bundesrepublik erhobens- - allerdings bleibt die Frage, ob in dieser Untersuchung die unterschiedliche Wertigkeit männlich-dominanter Rollen-Verhältnisse auf der einen Seite (z. B. Statusprägung der Familie durch den Mann) und partnerschaftliche Regelungen andererseits (z. B. Geldverwaltung oder Freizeitgestaltung) im summierenden Vergleich genügend berücksichtigt ist. Denn noch geistert der Vater als Geldverdiener, Spielzeugreparateur, Mietezahler und die Mutter als »Putzfrau, Köchin, Büglerin) Wäscherin, Schneiderin, Lehrerin, Krankenschwester« selbst durch moderne Unterriditswerke'". Immerhin ist es noch nicht gängig, vom »Mann und Vater«, wohl aber von der »Frau und Mutter« als erfüllende Lebensrolle zu reden. Hier stellt sich sehr konkret die Frage, ob nicht gewisse biologische (z, B. Mutterschaft) oder soziale Tatbestände (der Mann als »Ernährer«) auch heute Menschen auf Rollen zu reduzieren drohen, so daß es Kommunikation und Solidarität unter solchen Randbedingungen schwer haben. Die sich freilich schon hier und da entfaltenden experimentellen Modelle verlangen eine eigene Untersuchung.

2. Strukturen des Rechts dürfen von kritischen Anfragen nicht ausgenommen werden. Aus der komplexen Materie, zu der ja auch die Diskussion um eine Reform der Ehescheidung gehört, seien hier nur zwei sozialethisch bedeutsame Beispiele herausgegriffen. Nach Paragraph 1356 BGB ist die Frau lediglich »berechtigt, erwerbstätig zu sein, soweit das mit ihren Pflichten in Ehe und Familie vereinbar ist«. Laut Kommentar geht das BGB vom Leitbild der »Hausfrauenehe« aus[54], mißt der Frau einen natürlichen Wirkungsbereich zu (Haushaltsführung ist der Frau »ureigenste Tätigkeit in der Familiee-"), macht ihn zu einer Pflicht, die eventueller Berufstätigkeit vorgeordnet wird und nicht einmal dann an Dritte übertragbar ist, wenn die Frau die Kosten hierfür trägt - es sei denn, der Mann gebe sein Einverständnis's. Hingegen setzt im Falle eines Notstandes die Arbeitspflicht der Frau ein[57] - ausdrücklich mit dem Hinweis darauf, daß dann »die Rücksicht auf die Eigenrechte der Frau in der Familie ... zurückgestellt werden müssen«, Erst in

51. A.a.O. S. 393, ähnl. 395 f.
52. *Wurzbacher/Kipp,* Familie, S. 30 f.
53. *Thomas Trapp:* Unterriditshilfen zur Sexualerziehung, Mündren *1970,* Serie 1, Arbeitsblatt 1.
54. *(Otto) Palandt:* Bürgerlimes Gesetzbuch mit Einführungsgesetz, materiellem Verschollenheitsrecht, Beurkundungsgesetz, Abzahlungsgesetz, Wohnungseigentumsgesetz, Ehegesetz. Jugendwohlfahrtsgesetz, Truppensdiäden-Regelungen, Beck'sche Kurz-Kommentare, Bd. 7, 30. Aufl., München 1971, S. 1197.
55. A.a.O. S. *1205.*
56. A.a.O. S. 1198.
57. A.a.O. S. 1198 und *1205* (zu § *1360).*

diesem Zusammenhang ist von einer Hilfeleistung des Mannes im Haushalt überhaupt die Rede'",

Nach Paragraph 32 des Ehegesetzes gehört zu jenen Irrtümern über den Ehegatten, die eine Aufhebung der Ehe gestatten, auch vorehelicher Geschlechtsverkehr. Das gilt für die Frau in einem ganzen Katalog von Fällen, hingegen betrifft derselbe Sachverhalt im allgemeinen nicht den Mann, es sei denn unter erheblich gravierenderen Vorzeichen (z, B. »häufiger ehebrecherischer Verkehr«)59. Der Bundesgerichtshof sieht für die Frau als Folge vorehelicher Beiwohnung eine »Einbuße von allgemeiner Wertschätzung, die ein vorehelicher Geschlechtsverkehr für den Mann in der Regel nicht mit sich bringt«6o. Das Oberlandesgericht Koblenz konstatiert »Gefährnisse« für die Frau, die dem Manne nicht drohen »infolge seiner Andersartigkeiresr. Angesichts dieser restaurativen Tendenzen des gegenwärtigen Pamilienreditse- gäbe es für Reflexionen über »das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung« wahrhaft geeignete Stoffe, um der »Liebe- eine strukturelle Dimension zu eröffnen ...

3. Strukturen der Erziehung haben »die Aufgabe, die Entwicklung zur Liebesfähigkeit und zu partnerschaftlichem Verhalten« in ihren Auftrag einzubeziehen'< und im Blick auf die Sexualität die Fähigkeit »zu mündigem Umgang ... unter Beachtung der Personwürde des Partners« zu fördern-t. Diese prägnante Zusammenfassung betont auch eine zukunflsgerichtete, lebensvorbereitende Funktion'ö. Was demgegenüber an Tabuierung und Sanktionen besteht, läßt sich belegenss.

Entscheidend ist auch in diesem Zusammenhang die Rückkoppelung von »Liebe« und »Liebesfähigkeit- zur Gesellschaft: Durch den Abbau von Egoismus, durch das Vorbild der Liebes", durch die Erziehung zur reifen Selbständigkeit, die nicht auf Ausbeutung des anderen aus ist, sondern die Idee des Friedens in der Zuwendung übt. Die Förderung von Sprache gehört ebenfalls hierher einschließlich der sorgsamen Kompensation schichtenspezifischer Sprachdefizite, einschließlich des Aufbaus von Sprachreichtum und Sprachphantasie; denn ohne Sprache bleibt Kommunikation unzureichend, bleiben Rollen unreflektiert, Lebensverhältnisse nicht hinterfragt und Äußerungen der Liebe arm.

4. Strukturen der Wohngemeinde stellen einen Schnittpunkt dar, wo sich Sozialisation, Erziehung, Wirtschaft, Sozialpolitik –: Gegenwart und Zukunft im konkreten Lebens-

---

58. A.a.O. S. 1205.
59. A.a.O. S. 2133 f.
60. Entscheidungen des Bundesgerichtshofes in Zivilsachen, Band 28, Köln und Berlin 1959, S. 382 f.
61. Ehe und Familie im privaten und öffentlichen Recht - Zeitschrift für das gesamte Familienrecht, 1. Jg., Bielefeld 1954, S. 19 f.
62. *Joachim Gernhuber:* Lehrbuch des Familienrechts, München und Berlin 1964, S. 160.
63. Denkschrift, S. 44.
64. A.a.O. S. 50.
65. A.a.O. S. 49.
66. *Fnedrich Koch:* Negative und positive Sexualerziehung – Eine Analyse katholischer, evangelischer und überkonfessioneller Aufklärungsschriften, Heide1berg 1971-
67. *Comfort,* Eros, S. 130 f.

raum treffen. Hier ist gerade in Ballungsgebieten die Kommunikation in der Tat tief gestört. Es fehlt an »Möglichkeiten zur Pflege kontinuierlicher mitmenschlicher Beziehungen«. Wohnen und Bauen stehen unter dem Diktat der Rendite, Enttäuschungen und Verzicht fördern den Egoismusst. Das Ideal der»Wohnung im Grünen« verzehrt nicht nur Land, das in absehbarer Zukunft allen fehlen wird, sondern bringt trotz äußerlicher Perfektion neue Reduktionen: auf Einsamkeit, Vorort, »grüne Witwe«.

5. Strukturen der Wirtschaft und Sozialpolitik verlangen den überschritt zu einer noch umfassenderen Handlungsebene. Hier gilt es, Faktoren zu beseitigen, die durch Nachteile in der Ausbildung und Unterbezahlung der Frau Gleichrangigkeit nachhaltig in Frage stellen[69]. Ähnlich wirkt der Mangel an Kindergartenplätzen, Vorschulen, Ganztagsschulen oder an Vergünstigungen, wie sie zwar ein Wehrpflichtiger bekommt, dem der Arbeitsplatz erhalten bleibt, nicht aber eine Mutter, die wegen eines Kindes ihre Berufstätigkeit unterbricht. Unter diesen Umständen muß die »Emanzipation« der Frau ein konfliktreiches Unterfangen sein – vor allem, weil es hauptsädilich Ansprüche an sie summiert/". Die Unfähigkeit, alle Forderungen zu erfüllen, dient wiederum als Argument, um traditionale Rollenreste (allenfalls etwas bequemer) zu restaurieren. Kann Emanzipation in der Tat nur Anpassung an Gegebenes sein? Anpassung der Frau an Normen und Arbeitssysteme, die ihre Herkunft aus der patriarchalischen Gesellschaft nicht verleugnen und reich sind an Egoismen aller Art? Wäre nicht solche »Emanzipation« ein Widerspruch in sich und vielleicht ihre endgültige Entfremdung? Uns scheint die Debatte um Betriebskindergärten, Lohngruppen, Halbtagsarbeit - so dringend notwendig sie gegenwärtig auch ist! - gelegentlich aus dem Auge zu verlieren, daß das Ziel von Emanzipation womöglich gar nicht in der Einpassung besteht, sondern in den emanzipatorischen Impulsen für das Ganze: in der Veränderung von Gesellschaft auf bessere Formen gemeinsamen Menschseins hin.

Oder umfassender: Kommunikation und Solidarität werfen mit der Frage nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit zugleich die Frage nach der Berechtigung und Dauer gesellschafl:licher Verhältnisse auf. Liebe auf der Suche nach sozialen Korrelationen transzendiert> was ist.

Wiss.-Ass. I. Knoll *8501 Boxdor], Wiesenstraße 3*

---

68. Alesander Mitscherlich: Die Unwirtlichkeit unserer Städte - Anstiftung zum Unfrieden, edition suhrkamp, Bd. 123,7. Aufl., Frankfurt 1969, S. 44 f., 93 f.

69. 1968 waren nur 6 % der Frauen in der Industrie Facharbeiterinnen gegenüber 53 % der Männer (KND - Kurznachrichtendienst der Bundesvereinigung der Deutsdien Arbeitgeberverbände, Köln, 22. April 1969, S. 1). Die durdisdmittlidien Stundenlöhne für Industriearbeiter sind rund 2 DM höher als die der Arbeiterinnen (Der Spiegel, 24. Jg., Nr. 49, Hamburg, 30. November 1970, S. 81).

70. S. a, Denksdirifl, S. 24.

Niederländische Diskussionen über ethische Fragen der Gegenwart

Ein Bericht

VON A. VAN DEN BELD

Die Schriftleitung bat mich um einen Beitrag über wichtige niederländische Publikationen und Diskussionen aus der jüngsten Zeit auf dem Gebiet der Ethik. Ich möchte mich zu drei Themen äußern und dabei nur solche Publikationen berücksichtigen, die wirklich wichtig sind. Die Themen lauten:

1. Gesellschaftskritik (Revolution) und Ethik,
2. Wissenschaft und Ethik,
3. Medizinische Ethik.

Ich darf jedoch vorausschicken, daß ich mit diesem Beitrag nicht den Anspruch erhebe, eine Literaturstudie zu den genannten Themen vorzulegen.

1. Gesellschaftskritik ist »in«, sowohl in den Niederlanden als auch anderswo. Sie ist jedoch in der Geschichte der abendländischen Kultur nie ganz »out« gewesen, zumindest nicht, seit *Marx* in der Mitte des vorigen Jahrhunderts seinen kategorischen Imperativ formulierte: »Alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist ...«. Zwar lassen sich die verschiedenartigsten Gründe für das heutige Interesse an der Gesellschaftskritik anführen, doch ist sicherlich eine der Ursachen der gegenwärtigen Kritik an der Gesellschaft wie seinerzeit bei Marx das Wissen um die soziale Wirklichkeit und die damit verbundene Unzufriedenheit und – vom Ethischen her gesehen - Beunruhigung. Um Wissen und Beunruhigung – oder besser Bewegtheit - geht es auch in der Dissertation von *ter Schegget* über die Ethik der Revolution'. Doch geht es um weit mehr. Neben dem Wissen um ein Stück sozialpolitischer Wirklichkeit - die revolutionäre Situation in Lateinamerika – und der Unruhe über die dortige Situation des Elends und die bei uns vorherrschende Tatenlosigkeit kommt in dem Buch vor allem eine theologisch-ethische Auffassung zu Wort. Ter Schegget stellt in seiner Dissertation die heutigen revolutionären Bewegungen in das Licht der Offenbarung Gottes im Messias. In Anlehnung an *Miskotte* vertritt er zum einen die These, daß ohne Protest gegen die Grundstrukturen dieser Welt kein Glaube an Gott möglich ist, und zum anderen die These, daß kein Protest gegen die Strukturen, keine Revolution möglich ist ohne Glauben an Gott, ohne eine wenigsten darin einbezogene Berufung auf die künftige Stadt. Das Buch besteht aus einer Einleitung, in der kurz auf die Verlegenheit der Theologen gegenüber dem Phänomen Revolution sowie auf die Notwendigkeit einer Besinnung eingegangen wird. Sodann werden in zwei Kapiteln Begriff und Realität der Revolution sowie die messianische Grundlage revolutionären Ethos' behandelt. In einem Exkurs werden schließlich die eschatologischen Voraussetzungen des Buches herausgestellt. Der Autor führt sodann an, was er von *Bloch*, *Moltmann* und *Barth* – von Denkern, die sich seiner Meinung nach ergänzen und nicht ausschließen – gelernt hat: von Bloch die Bedeutung der Geschichte; von Moltmann, daß Theologie eine ethische Spitze hat; und von Barth die christologische Fundierung der Geschichte und des Eschatons.

Daß Theologie eine ethische Spitze hat, verdeutlicht ter Schegget im dritten Kapitel, dem Kern seines Buches. Hier wird die Frage nach dem richtigen Tun erörtert. Nach welchem Maßstab müssen wir die gesellschaftlichen Strukturen beurteilen? Ter Schegget behauptet, daß es dafür kein festes Kriterium gebe: »Die Beantwortung der Frage, was wir tun müssen, liegt bei Gott ... Ethik, die diesen Namen verdient, kann uns nur in der Kunst unterweisen, die Frage nach dem Willen Gottes sachlich zu stellen und sich für Gottes Antwort offen zu halten, und zwar in der jeweils konkreten Situation, in der wir uns befinden.« Wie kann man Gottes Antwort hören? Ter Schegget gibt darauf zwei Antworten, die einander ergänzen.

1. G. *H. ter Schegget:* Haet beroep op de stad der Toekomst, Haarlern *1970.*

Die eine lautet: Aus der Geschichte, wie sie von Christus gedeutet wurde. Sie ist durch die Revolution Gottes gegen alle Ungerechtigkeit der Menschen gekennzeichnet. Die andere Antwort lautet: Aus dem im eschatologischen Lichte gesehenen Gewissen als einer Mitwisserin Gottes, als einer Bestätigerin dessen, was in Gottes Geridrt wahr und weise ist. Das Gewissen nennt ter Schegget ein revolutionäres Prinzip. Im Zusammenhang mit seiner Auffassung verweist er auf das Verständnis von Gewissen beim jungen Barth, der im Jahre 1928 in einer Vorlesungsreihe über Ethik den Begriff des eschatologischen Gewissens einführte. *H. M. Kuitert* hat dazu kritisch angemcrkts, daß Barth unter eschatologischem Gewissen etwas anderes versteht als Ter Schegget. Bei Barth bedeutet das eschatologische Gewissen so etwas wie ein gutes Gewissen, das nicht zum Bereich unserer Möglichkeiten gehört. Ter Schegget gibt eine neue Interpretation Barths, und das ist sein gutes Recht. In seiner Sicht ist das eschatologische Gewissen die jetzt gültige Aktualität der Zukunft. Nicht nur das Gewissen, sondern die gesamte (christliche) Ethik ist auf die Zukunft hin orientiert, so sollte es jedenfalls sein>, Nur von der Zukunft her, nur mit Berufung auf die Stadt der Zukunft können die Strukturen kritisiert und kann die Revolution gerechtfertigt werden.

Im letzten Paragraphen des dritten Kapitels wird schließlich die Problematik von Ethik und Revolution ausführlich dargelegt: wann Gewalt erlaubt ist, das Verhältnis vom Zweck und den Mitteln, die Möglichkeit einer »revolutio-iusta«-Lehre. Dazu wird eine Fülle von Literatur – auch von niederländischer - angeführt. Ter Sdiegget kommt zu keinen überwältigenden Urteilen: Eine Rechtfertigung der Revolution a priori ist nicht möglich; Gewalt ist die Ultima ratio; ohne Sachkenntnis kann es keine ethische Entscheidung hinsichtlich der Revolution geben; eine »revolutio-iusrae-Lehre ist unerwünscht, Seine Behauptung, revolutionäre Gewalt habe die Tendenz zur Gewaltlosigkeit, ist anfechtbar, zumindest, wenn damit ein synthetisches Urteil gemeint ist. Es wären noch weitere Fragen zu stellen, und sie sind inzwischen auch gestellt worden, so zum Beispiel die nach dem Verhältnis des Nächsten zur letzten Zukunft. Ist die Stadt der Zukunft, die Stadt Gottes, in allen Städten, die wir bauen, oder bauen wir sdließlich auf Grund des Segens des Messias die Stadt Gottes selber-? Welche Rolle spielen das (eschatologische) Gewissen und das Wissen um die Situation bei der sittlichen Beurteilung revolutionären Handeins bzw. der Entsdieidung für ein soldies Handeln-} Wie ist dem standzuhalten, daß kein Protest gegen die Strukturen, keine Revolution ohne Glauben an Gott möglich ist, auch wenn dieses Urteil nidit per definitione vorgibt, wahr zu sein?

Ter Sdiegget hat jedenfalls - darin sind sich die Kritiker wohl einig - einen bedeutenden und anregenden Beitrag zur theologisch-ethisehen Diskussion über Gesellschaftskritik im allgemeinen und die Revolution im besonderen geleistet.

Wer von Gesellschaftskritik spricht, spricht oft auch von Marxismus. Darum ist es nicht verwunderlich, daß das heutige Interesse an Gesellschaftskritik mit einem neuen Interesse am (Neo-)Marxismus gekoppelt ist. »Wending«, die vielgelesene Zeitschrift für Evangelium und Kultur, hat in den Jahren 1968 und 1969 den Themen Kommunismus und kulturelle Revolution je eine Sondernummer gewidmet. Ein ausgezeichneter Artikel über Marx und die Marx-Interpretation wurde im Jahre 1969 von dem Marxistischen Historiker *Harmsens* veröffentlicht, der u. a, die Auffassung bestreitet, es gebe einen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem jungen und dem alten Marx, zwi-

2. Die Zeitung »Trouw« vom 30. Januar 1971.
3. Der Bezug der Ethik auf die Zukunfl: ist auch das Thema eines lesenswerten Artikels des Philosophen *L. W. Nauta* in: Wijsgerig Perspectief, 9. Jahrgang, Nr. 5, S. 276-291.
4. *[, [, Buskus,* In de Waagschaal, Jahrgang 25, Nr.22.
5. *H. M. Kuuert,* in: Trouw, vom 30. Januar1971.- Bemerkungen zu ter Schegget finden sich auch bei *H. Je Graaf:* Die Gewalt: Kritik ihrer Rechtfertigung, in: ZEE, 15. Jg. 1971, S. 138 f.
6. *Ger Harmsen:* de Continuiteit in het denken van Marx, de discontinuiteit in de on-wikkeling van her Marxisme, in: Algemeen Ned. Tijdschrlfl: voor Wijsbegeerte en Psychologie, Jahrgang 69, Nr, 3.

sehen dem Philosophen des Ausverkaufs und dem Okonomen.

Marease kann sich in den Niederlanden seit 1968 nicht über mangelndes Interesse beklagen. Es gibt kaum eine Zeitschrift, die etwas auf sich hält - von den Tageszeitungen ganz zu schweigen –, die dem Mann aus San Diego nicht den einen oder anderen Artikel gewidmet hat. Auch *Bloch* findet starke Beachtung. Ihm galt zum Beispiel eine der neuesten Nummern der theologischen Zeitschrift» Vox Theologica-e/, die sich an alle Fakultäten wendet, mit Beiträgen des bereits erwähnten Harmsen über das Verhältnis Blochs zum Marxismus und außerdem mit Beiträgen von zwei Bloch-Promovenden und ihrem Promotor *(de Graaf).* Letzterer analysiert das Verhältnis von Ontologie und Ethik in der Philosophie Blochs und kritisiert den tatsächlich vorhandenen Zusammenhang zwischen beiden. Es wäre dazu noch weitere Literatur zu nennens, doch dürfte dieser überblick die Thematik klar herausgestellt haben.

2. Das Thema Gesellschaftskritik ist übrigens noch nicht abgeschlossen, wenn wir uns nunmehr dem Thema *Wissenschaft und Ethik* zuwenden. Dabei kommt dem Wort Ethik eine viel weitere Bedeutung zu als der einer Wissenschaft der Sittlichkeit oder Moral. Die Wissenschaft ist mit tausend Fäden mit der Gesellschaft verbunden. Gesellschaft und Wissenschaft beeinflussen sich gegenseitig. Eine Besinnung auf die Gesellschaft kann die Wissenschaft einfach nicht ausklammern. Gesellschaftskritik ist gekoppelt mit Wissenschaftskritik. Kritik setzt Normen und Werte voraus. Hier zeichnen sich die Umrisse zum Thema Wissenschaft und Ethik ab. Ist die Wissenschaft wertfrei? Was ist ihre Funktion? Wie müßte es um das Verhältnis von Wissenschaft und Gesellschaft bestellt sein? Wie ist das Verhältnis von Wissenschaft und Wohlstand? Wie steht es um die Verantwortung des Wissenschaftlers? Dies sind Fragen, die nicht nur von wissenschaftstheoretischem Interesse sind, sondern auch ganz unmittelbar mit unseren Themen zusammenhängen.

Die Universität Leiden hat im Jahre 1970 zur Erinnerung an den Tag ihrer Gründung einen Kongreß über das Thema Wissenschaft und Wohlstand veranstaltet. Von den interessanten Einführungen[9] nenne ich nur die des in Berkeley lehrenden niederländischen Philosophen *Staal.* Seine These lautet: Die moderene Wissenschaft ist nicht neutral und wertfrei und braucht es auch nicht zu sein. Er plädiert für die Einheit der Wissenschaft, für eine verantwortliche Ausübung von Wissenschaft, bei der Studenten und Dozenten die Verantwortung gemeinsam tragen, sowie für eine Internationalisierung der Universitäten. So nebenher gibt er auch noch einen interessanten Kommentar zum »Pcsitivismusstreit in Deutschland•.

Einen sehr aufschlußreichen Artikel über das Thema» Wissenschaft und Wertfreiheit« schrieb Prof. *Duintjer,* Leidentv, Er versucht, die verschiedenen Ebenen, auf denen sich moderne Wissenschaft (modern im Sinne der übereinstimmenden Auffassungen der analytischen Wissenschaftstheoretiker) und Werte (eine Samrnelbezeichnung für fundamentale ethische Prinzipien, Normen, Regeln, Vorschriften, Ziele und wertende Urteile) berühren, voneinander abzugrenzen. Duintjer unterscheidet: 1. Werte als Objekte wissenschaftlicher Forschung, 2. Werte in der Sprache der wissenschaftlichen Forschung in bezug auf das Objekt (in den Verhaltenswissenschaften!), 3. Werte, die der wissenschaftliehen Forschung zugrunde liegen, 4. Werte, die sich auf selektive Gesichtspunkte und Grundbegriffe wissenschafllicher Theorien beziehen, 5. Werte bei der Planung von Forschungen, deren Resultate für bestimmte gesellschaftliche Mächte relevant sind, 6. Werte, wie die Grenze für das, was bei wissenschaftlichen Experimenten mit Versumstieren und Versuchspersonen noch zulässig ist.

Duintjer plädiert sodann für die Integration von Elementen aus dem Ethos der Wissen-

7. Vox Theologica, 40. Jahrgang, Mai 1970.
8. Zum Beispiel die Vorträge und Berichte des Kongresses über »Capitalism in the seventies« - eine marxistische Wertung des Kapitalismus – gehalten an der Katholismen Hochschule in Tilburg, Sommer 1970.
9. Veröffentlimt in: de Gids, Nr. 7/8, 1970.
10. O. *D. Duintjer:* Moderne wetenschap en waardevrrjheid, in: Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeertc. Jahrgang 62, Januar *1970.*

schaft – zum Beispiel Toleranz, Ehrlichkeit, Bescheidenheit, Respekt vor Partnern - in die außerhalb der Wissenschaft liegenden sittlichen Werte. Seiner Meinung nach kann der Ausdruck »wertfreie Wissenschaft« eine gut abgestützte methodologische Bedeutung haben und verdiente als solcher, honoriert zu werden. Als entscheidendes Kennzeichen für den modernen Wissenschaftsbetrieb, das weiterführende Fragen unterbinden könnte, ist Wertfreiheit jedoch ein Fetisch, von dem es sich zu befreien gilt. Am Schluß seines Artikels unterstreicht er dann nochmals den Wunsch nach einer umfassenden Wertdiskussion in bezug auf Zweck und Ziel der Gesellschaft

Auch über das Thema »Wissenschaft und Ethik« wäre noch weitere neue und wertvolle Literatur anzuzeigentt. Keine andere der von mir hier nicht genannten Veröffentlichungen würde eine solche Lücke in diesem Artikel bedeuten, wie es der Fall wäre, wenn ich das Standardwerk auf dem Gebiet von Wissenschaft und Ethik in den Niederlanden unerwähnt ließe: »Om de mens, ethiek in wetenschap en beroep«12 (= Um den Menschen, Ethik in Wissenschaft und Beruf). Dieses Buch gibt nicht nur einen überblick über die sittlichen Probleme, die es auf verschiedenen Wissenschaftsgebieten in der heutigen Gesellschaft gibt, sondern behandelt auch in verschiedenen Beiträgen das Verhältnis von Wissenschaft und Ethik bzw. von Tatsächlichkeit und Norm. An diesem Buch haben Gelehrte aus den verschiedensten Disziplinen, aus der Rechtswissenschaft, Medizin, Physik, Philologie, Wirtschaftswissenschaft, Sozial- und Technischen Wissenschaft sowie der Agrarwissenschaft mitgearbeitet. Ohne die sonstigen Abhandlungen irgendwie abwerten zu wollen - sie sind vor allem von der Information her sehr wertvoll –, verdient der Aufsatz des SozialwissenschaftIers *ten Have* ganz besonders erwähnt zu werden. Er verrät nicht nur Kenntnis des eigenen Fachgebiets, sondern auch Belesenheit auf dem Gebiet der philosophischen Ethik. Die beiden Bereiche werden in einer Weise aufeinander bezogen, die zu weiterer Besinnung anregt. Die Schriftleitung lag in Händen des Groninger theologischen Ethikers *Roscam Abhing*, Dieser spricht in einem Nachwort unter Bezugnahme auf die Ergebnisse der Aufsätze seiner Mitautoren von der ethischen Evidenz, ja von dem Weiterwirken einer ethica naturalis, die als Norm die positive Ausrichtung auf den Mitmenschen anerkennrtz.

Das Interesse am Thema »Wissenschaft und Erhik« hat in den letzten Jahren enorm zugenommen, vor allem bei den Studenten. Der bereits erwähnte Leidensdie Kongreß über Wissenschaft und Wohlstand, die Unternehmungen Utrechter Chemiestudenten sowie die ständig zunehmende Zahl der Studenten, die sich Ethik als Nebenfach bei der Promotion wünschen, stehen nicht für sich alleint-,

3. Das dritte Thema, das ich behandeln möchte, ist die *medizinische Ethik.* Sie ist seit einigen Jahren stark in Bewegung geraten, vor allem in bezug auf Themen wie *abortus prouocatus* und Euthanasie. Dabei spielen gesellschaftliche Faktoren eine wichtige Rolle. Medizinisch-ethische Diskussionen über den abortus provocarus sind sichtlich mit eine Folge der Aufmerksamkeit,

11. *A.* G. *M. van MeIsen:* Wetenschap en Verantwoorde1ijkheid, Utrecht 1969 (Aula). - *M.* G. *Plattel:* Wetenschap en maatsdiappijkrieiek, in: Soeiale Wetenschappen, 1970, Nr. 3 - Filosofie als maatsdiappijkritiek, themanummer van Wijsgerig Perspectief, September 1969.

12. *P. J. Roscam Abbing* (Hg.): Om de mens, ethiek in werensdrap en beroep, Leiden 1968.

13. *Roscam Abbing* referierte über das Thema »Die ethische Evidenz« audi auf einer Konferenz der »vereniging van ethici in Nederland« im Juni 1970. – *H. J. Heering* äußerte in »Universiteit en Hogesehool«, Jahrgang 16, Nr. 2 (Oktober 1969) einige Bedenken gegen Form und Inhalt der Termini »ethische Evidenz« und .ethiea naturalis«,

14. Utrechter Chemiestudenten. die sich in der Gruppe »plasric people chemistry« zusammengeschlossen haben, konnten im Jahre 1969 die Abteilung Chemie dazu bewegen, einen Kursus »Gammachemie« abzuhalten. Im Rahmen dieser Veranstaltung wurden Vorlesungen über Themen wie »Ethik und Chemie« (von einem Ethiker), .Chemie und Erhik« (von einem Chemiker), »Chemie und Umwelrversdimutzung«, »Chemische Kriegsführung« und »Chemie und Entwicklungshilfe« gehalten. Das Interesse war außergewöhnlich groß. Für das zweite Semester 1971 ist ein neuer Kursus angekündigt.

die diesen Themen in der letzten Zeit durch die Massenmedien geschenkt wurde. Daß die »Dollen Minna's«!5 »Herr im eigenen Bauch« sein wollen, dürfte nahezu keinem Niederländer mehr unbekannt sein. Die Errichtung der Stiftung »Medizinische Schwangerschaflsunterbrechung« (Stimezo - der Name spricht für sich selbst) ist in Presse, Rundfunk und Fernsehen nicht unbemerkt geblieben, um ein »understatement« zu gebrauchen. Eine Rundfunkgesellschaft hat sogar durch Radio und Fernsehen eine Sonderaktion unter dem Motto »Unterstützt Stimezo« durchgeführt. Die Zeitungen haben kürzlich auch wieder berichtet, daß eine Stiftung ins Leben gerufen wurde, die sich dafür einsetzen will, daß das Recht der noch nicht geborenen menschlichen Frucht auf Leben verbürgt wird.

Nicht nur Stiftungen und Gesellschaften, die sich ihrer Struktur nach mit der Sexualität, der Familienbildung oder der öffentlichen Gesundheitsfürsorge ganz allgemein abgeben, beschäftigen sich mit dem Problem der Abtreibung, auch die politischen Parteien lassen sich darauf ein. Vor einigen Monaten wurde sogar ein Initiativ-Gesetzesentwurf beim Parlament eingebracht mit dem Zweck - und nun zitiere ich aus der Erläuterung - »die beunruhigend hohe Zahl illegaler Fälle von Abtreibungen zurückzudrängen; einen Volksgesundheitsdienst einzurichten, durch den Eingriffe vorgenommen werden; die Rechtsunsicherheit zu beseitigen; mehr Raum zu schaffen, um die persönliche Verantwortung der Frau und des Arztes durch Aufhebung der gesetzlichen Hindernisse, die in breiten Kreisen als ungerecht empfunden werden, zu stärken.« Dem Gesetzesentwurf, der die Chance hat durchzukommen, geht es denn auch zum größten Teil darum, bestehende Gesetzesparagraphen, in denen der abortus provocatus unter Strafe gestellt wird, zu streichenie.

Auch die Problematik der *Euthanasie* wird in breiten Kreisen diskutiert. Das Interesse an diesem Thema läßt sich auch an der Absatzzahl einer Broschüre ablesen, die sich mit der Euthanasie beschäftigt: innerhalb eines Jahres erschienen 13 Auflageritz. Sie ist ein Plädoyer für eine neue medizinische Ethik, deren Devise lautet: »Der Arzt ist verpflichtet, menschliches Leben zu retten, zu erhalten und zu verlängern, wo und wann immer es sinnvoll ist.« Daß dies nicht immer der Fall *ist,* versucht der Autor an Hand einiger erregender Beispiele darzulegen.

Als bedeutende Publikationen auf dem Gebiet der medizinischen Ethik müssen unbedingt die beiden Bände »Recent medisch-ethisch denken«!8 (= Neues medizinisch-ethisches Denken) genannt werden. In ihnen wird eine Reihe von Themen von einigen Spezialisten verschiedener weltanschaulicher überzeugung behandelt, und zwar sowohl von Medizinern als auch von Ethikern. Neben Themen wie das Berufsgeheimnis, die Wahrheit im Verhältnis Arzt-Patient, die Sexualität, Medizin und Krieg, Ethik, Technik und Medizin, Sterilisation wird auch hier wieder dem abortus provocatus und der Euthanasie breiter Raum gewidmet. Die Meinungen der beiden Autoren, der Gynäkologen *Treffers* und *Kloosterman,* über die Abtreibung stimmen fast überein. Der abortus provocatus ist als ein zuweilen notwendiger Eingriff bei unerwünschter Schwangerschaft anzusehen. Schwerwiegende Argumente in somatischer, psychiatrischer und sozialer Hinsicht müssen vorhanden sein, bevor ein solcher Eingriff beschlossen werden kann. *Die* Legalisierung der Abtreibung in dem Sinne, daß die Frau in voller Freiheit

15. Eine weibliche Aktionsgruppe, die für die volle Emanzipation der Frau kämpft.
16. Das bestehende Gesetz erlaubt nicht einmal Abtreibung auf Grund medizinischer Indikation, sofern nicht das Leben der Frau bedroht ist. Nach geltendem Recht begeht jedoch der Arzt, der auf Grund medizinischer Indikation eine Sdtwangerschaft unterbricht, keine strafbare Handlung. Gegenwärtig ist die Rechtspraxis bereits so weit, daß das zuständige Ministerium den aus einer Gruppe von Medizinern (Gynäkologe, Psychiater}, einem Psychologen und Soziologen bestehenden Abtreibungsteams freie Hand läßt, wenn diese sich für den Abbruch einer Schwangerschaft auf Grund sozialpsydiisdier Indikation entscheiden.
17. *[, H. van den Berg:* Medisdie macht en medisdie ethiek, Nijkerk, 1969, 13. Aufl., 1970.
18. Recent medisch ethisch denken I, Leiden 1968, Ned, bibliotheek der geneeskunde, Teil 40. - Recent medisch ethisch denken II, Leiden 1970, Ned. bibliotheek der geneeskunde, Teil 60.

selbst entscheiden kann, ob eine Schwangerschaft bestehen bleiben soll oder nicht, wird von beiden Autoren abgewiesen. Eines der Argumente, das gegen die Legalisierung im obengenannten Sinn angeführt wird, lautet: Die Gesamtzahl der Abtreibungen würde dadurch in erschreckendem Maße ansteigen, ohne daß damit erwiesen wäre, daß die Zahl krimineller Abtreibungen sowie die Zahl der Todesfälle infolge Abtreibung sinken würde.

Das Problem der Euthanasie wird auf subtilere Weise behandelt, als dies in der oben genannten Broschüre der Fall ist. Auch hier weichen die Auffassungen der Autoren nicht sehr voneinander ab. Einer von ihnen *(Marlet)* nennt als dem Arzt zur Wahl stehende Formen des Handelns passive Euthanasie, Hilfe zur Linderung des Leidens mit Lebensverkürzung als Nebenwirkung, sowie das Einstellen einer sinnlos gewordenen lebensverlängernden Behandlung. Euthanasie als Vernichtung von nicht für lebenswert erachtetem Leben wird vom gleichen Autor abgelehnt.

Bevor ich den dritten und letzten Teil *meines* Beitrages abschließe, muß ich noch ein im Jahre 1969 erschienenes Buch des katholischen Moraltheologen *Sporken*[19] erwähnen. In den oben erwähnten Bänden von »Recent medisch-ethisch denken« wird Sporken oft und mit Anerkennung zitiert, und dies nicht zu unrecht. Er schreibt überzeugend und mit Sachkenntnis. Die Themen, die er in seinem Buch behandelt, sind u. a. abortus provocatus (in Notfällen zulässig), Ethik der Ehe und Empfängnisverhütung (beachtliche Polemik gegen Humanae vitae), medizinische Experimente am Menschen (mit Vorbehalten akzeptabel) und Euthanasie (siehe Marlet). Die seiner medizinischen Ethik zugrundeliegende Norm ist Ehrfurcht vor dem Leben des Mitmenschen, eine Norm, die auch von seinen nichtkatholischen Kollegen als grundlegend anerkannt wird2o. Hat Roscam Abbing also doch recht, wenn er von der ethischen Evidenz spricht?

19. *Paul Sporken:* Voorlopige prognose, Inleiding tot een rnedische ethiek, 1. Aufl., Urrechr 1969, 2. Aufl., 1970.

20. Der niederländische Episkopat hat sich inzwisehen über das Problem des abortus provocatus offiziell geäußert. In einem Hirtenbrief vorn 25. Februar 1971 erklären dic niederländischen Bischöfe, daß Ehrfurcht vor dem menschlichen Leben, wie gering oder verletzbar es auch ist oder in welchem Stadium der Entwiddung es sich auch immer befinden mag, Ausgangspunkt für eine Erörterung des Abtreibungsproblems sein müsse. Abtreibung auf Grund sozialer Indikation wird von ihnen abgelehnt. über Abtreibung auf Grund medizinischer Indikation machen sie keine klaren Ausführungen. Wo zwischen dem Leben von Mutter und Kind entschieden werden muß, sprechen sie sich nidit für eine Erhaltung des Lebens des Kindes aus. Die Erklärung hat einen stark seelsorgerliehen Akzent und zeigt keine Spur VOn einer »Naturgesetz-Theologie•.

(Abgeschlossen im Februar 1971)

Drs. A. van den Beld *Utrecht, Faustdreef 85*
Aus dem Niederländischen von Gerhard Timmer, Gütersloh

Stellungnahme Münsteraner Theologen zu § 218

»Die gegenwärtige Diskussion um den § 218 stellt uns als evangelische Christen und Theologen erneut vor ein Problem, das bisher in seiner Bedeutung nicht immer entschieden genug aufgenommen worden ist. Die öffentlichkeit konnte den Eindruck gewinnen, auch den evangelischen Kirchen liege an einer Konservierung des § 218 in seiner gegenwärtigen Fassung und sie übersehe die Notsituation, in welche die jetzige gesetzliche Regelung der Schwangerschaftsunterbrechung unzählige Menschen stellt.

Wir müssen konstatieren: Der § 218 hat zum Ziel, Leben zu schützen, tatsächlich aber ist seine Auswirkung sehr oft lebenzerstörend. - Wenn Martin Luther die Erklärung des 5. Gebotes damit beginnt, daß es darum gehe, dem

Nächsten an seinem Leibe keinen Schaden noch Leid zu tun, dann können auch Frauen davon nicht ausgenommen werden, die nicht in der Lage sind oder sich nicht in der Lage fühlen, ein Kind zu gebären. Nicht nur eine körperliche Tötung zerstört Leben, sondern auch eine durch psychische oder gesellschaftliche Zwänge bedingte Zerrüttung.

Eine Abtreibung kann selbstverständlich nur eine letzte Notlösung sein, zumal in einer Zeit, in der empfängnisverhütende Mittel allgemein bekannt sind. Deren Anwendung wird jedoch immer auf vielerlei psycho-soziale Schwierigkeiten stoßen, darum muß jene Notlösung auch im Blick auf die ethische und soziale Indikation humanisiert werden.

Wer dazu beiträgt oder durch Untätigkeit duldet, daß die juristische und politische Behandlung des § 218 weiter hinausgeschoben wird, macht sich mitschuldig an dem tausendfachen Elend, das täglich durch diesen Paragraphen hervorgerufen wird.

Wir bitten die kirchenleitenden Gremien dringend, die bisher oft zu enge Argumentation zum Schutz werdenden Lebens zu überprüfen und auf eine möglichst baldige und umsichtige Knderung des § 218 hinzuwirken.«

Diese Stellungnahme wurde bis zum 15. 7. 71 unterschrieben von folgenden Mitgliedern und Angehörigen des Fachbereichs Evangelische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster:

Prof. Dr, Hans Helmut Eßler, Prof. Dr. Franz-Heinrich Kettler, Prof. Dr. Wolf-Dieter Marsch, Prof. Dr. Willi Marxsen, Prof. Dr. Friedemann Merkel, Prof. Dr, Ernst Otto Reidiert, Prof. Dr. Horst Seebaß, Prof. Dr. Hübner.

Studienprof. Dr. Ernst Günter Bauckmann, Dr. Dororhea Demmer, Dr. Martin Freimark, Dozent Dr. Martin Greschat, Dr. Klaus Haendler, Dr. Martin Lackner, Dr. Johannes Lähnemann, Dr. Wolfgang Marhold, Dr. Karl Meyer-Wieck, Priv.-Dozent Dr. Ulrich Nembach, Wiss. Ass. Detlef Reichert, Priv.-Dozent Dr. Martin Rese, Priv.-Dozent Dr, Dieter Schellong, Pastor Volker Stolle, Dr. Hartrnut Weber, Wiss. Ass. Willi Weber, Dr. Peter Weigandt, Mag. theol. Margitta Weitzel.

Außerdem 90 Studentinnen und Studenten des Fachbereichs.

Buchbesprechungen - Buchhinweise

Farner, Konrad: Theologie des Kommunismus? Frankfurt a. M.: Stimme-Verlag 1969. 362 S.

Konrad Farner, Schweizer Marxist und »Schüler« *Karl Barths* (den er »einen gewichtigen Teil der großen Hoffnung« nennt), hat seine bisher kaum bekannten Arbeiten zusammengefaßt. Unter dem merkwürdigen Titel, ein wenig der genitivischen Theologie unserer Tage frönend, will er deutlich machen, daß der Kommunismus in das Christentum tief eingebettet ist und also beide sich befragen müssen, nachdem die Christen »achtzehnhundert Jahre lang alle revolutionären Chancen nicht nur verpaßt, sondern unterdrückt, verfolgt und verfemt haben ...« und die Marxisten, »nachdern sie ihre Chancen der Freiheit verpaßt und zum Teil auch vertan haben«, Farner sieht eine »Ierzte weltgeschichtliche Möglichkeit, progressiver Teil der Zukunft zu werden« (7).

Das ganze Buch geht von einem Verständnis des Marxismus aus, das ihm den Atheismus nicht essentiell zurechnet; eine These, die angesichts der frühen kritischen Theorie und der sich vom späten *Horkheimer* abwendenden neomarxistischen Philosophen mit dem Hinweis auf *Marx* und seine Aufnahme auch der ersten Aufklärung zu widerlegen wäre. Allerdings wird die große Frage, wie weit der Atheismus dem Marxismus wesentlich sei, durch zwei Grundelernente in Farners Argumentation sofort relativiert. Sein Interesse fragt nach dem im Christentum und im Marxismus je verschieden zugrunde liegenden Kommunismus als einer noch uneingelösten, aber allein menschenwürdigen Gesellschaftsordnung. Darüber hinaus fragt er nicht primär nach einer zu entwickelnden Theorie, sondern nach der in Richtung der »großen Hoffnung« arbeitenden Wirkungsgeschichte und Praxis des Christentums und des Marxismus.

Hier liegen die starken Seiten des Buches. Farner analysiert die Kirchengeschichte nicht von einem platten Positivismus des Faktensammlers aus, er stilisiert sie nicht zu einer Geschichte der Inhumanität wie Kahl oder zu einer Geschichte frommer Expansion. Er fragt nach den steuernden Interessen kirchlicher Theorien und kirchlichen Verhaltens. Entlarvend ist seine Untersuchung christlicher Autoren, die die Eigentumsvorstellungen der Kirchenväter weithin nur im Rahmen ihrer eigenen bürgerlichen Eigentumsvorstellungen zu würdigen oder eben nicht zu würdigen verstanden. Farner unterscheidet zwischen einer »Werk-Wahrheit«, die er bei Jakobus beginnen sieht, und einer »Glaubens-Wahrheit« (z, B. des Paulus), die sich zum Nachteil des Christentums und der Menschen leider nicht gegen erstere durchsetzen konnte.

Das Buch ist in drei selbständige Teile gegliedert. Band I bietet eine historische Darsiellung des frühchristlichen Kommunismus in einer eigenständigen und subtilen Textinterpretation patristischer Literatur. Farner führt diese Untersuchung bis zu Thomas von Aquin, den er noch, gut belegt, in der Erbschaft der »kornrnunistischen« Kirchenväter stehen sieht. »Durch einen ihrer hervorragendsten Denker schuf sich die katholische Kirche das breite Tor und das Nadelöhr für ein verantwortungsvolles liberum arbitrium über jegliche Form menschlichen Eigentums ...« (80). Aber das christlich noch Denkmögliche war bereits von der Kirche um den Preis etablierter Sicherheit verkauft, wenn auch noch nicht verschleudert, wie die Geschichte der Taboriten und der Bauern zum Beispiel zeigen könnte.

Der UI. Band gibt eine in großen Zügen skizzierte Geschichte des Kommunismus von der Urgemeinde bis zur Theologie der Revolution wieder, die glänzend geschrieben ist, dabei eine Frage aber doch überblendet: Wo liegen die Ursachen christlicher und marxistischer Perversionen in Versteinerungen ihrer selbst, in inhuman gewordene Humanitätsentwürfe?

Ohne diese Frage bleibt das Programm zu schön: "Die marxistische Wissenschaft des Kommunismus muß von den Marxisten entideologisiert und noch mehr verwissenschaftlicht werden, die christliche -Theologie der Hoffnung- muß von den Christen mit einer -Theologie des Kommunismus- verbunden werden und diese umfassende Theologie muß Praxis werden- (331).

Der dazwischen liegende Band U vereinigt verschiedene Aufsätze und Vorträge, deren schönste »Das Gespräch auf der Leiter« und »Dank eines Marxisten an Karl Barth« darstellen. Es handelt sich hier um Versuche, Theologie zu verstehen, die Beispiele dafür sind, wie Barths Unterscheidung von Religion und Botschaft die marxistische Religionskritik des 19. Jahrhunderts antiquarisch macht und einen authentischen zeitgenössischen Marxismus in der Gestalt Farners freisetzt.

Stud. Leiter M. Stohr *6381 Arnoldsbain*

Gesenius, Heinrich: Empfängnisverhütung, mit 16 Abbildungen und 3 Farbrafeln, 3. Auflage, München, Urban und Sdiwarzenberg, 1970, XII und 351 Seiten, 48,- DM.

Wir besprachen 1961 in dieser Zeitschrift die 1959 erschienene 1. Auflage (S.312). Inzwischen ist die 3. Auflage erschienen, nicht nur um mehr als 100 Seiten gewachsen, sondern namentlich um ein umfassendes Kapitel über hormonale Empfängnisverhütung erweitert worden. Es kennzeichnet die schnelle Wandlung innerhalb der wissenschaftlichen Forschung, daß ein derartig genauer Bericht über Empfängnisverhütung, wie ihn Gesenius 1959 veröffentlichte, noch kein Wort über die hormonale Kontrazeption verlauten ließ und diese in der neuen Auflage praktisch *piece de resistance* ist. Man hat den Eindruck, daß diese bis in die letzten Details auf den neuesten Stand der Forschung gebracht wurde. Besonders werden die Nebenwirkungen der hormonalen Kontrazeption erwähnt und an Hand der neuesten Befunde geprüft. Einwandfreie Nebenwirkungen, die den Gebrauch der Pille von vornherein verbieten, sieht der Verf. nicht, nur wird jeder Fall einzeln vom Arzt geprüft werden müssen, und manchmal wird auch die therapeutische Wirkung hervorgehoben. Namentlich wird gewarnt, das sog. Rebound-Phänomen bei der Frau (fertilitätsfördernde Wirkung bei funktioneller Sterilität) nicht zu überschätzen. »So habe ich angesichts der offenen Frage, ob -audi Hoffnung eine Medizin sei-, mehrfach erfolglos auf den Rebound-

Effekt gewartet« (5. 227). - Der sozial-ethische Charakter des Buches springt besonders im ausführlichen Kapitel »Gedanken zum Abtreibungsproblem« (5. 258-300) in die Augen, wobei jedoch als großes Plus dieses Buches neben nüchtern-medizinischer Beobachtung und Berichterstattung gerade der wohltuende, mitmenschliche Ton des erfahrenen Arztes passim das Lesen erleichtert. Insofern ist es nicht nur ein Buch für Ärzte, sondern für jeden Erwachsenen, der sich wissenschaftlich über die Probleme moderner Empfängnisverhütung und Interruption will informieren lassen.

Prof. Dr, H. van Oyen *Basel*

Buchhinweise

Menninger, Karl: Strafe - ein Verbrechen? Erfahrungen und Thesen eines amerikanischen Psychiaters. Mit einer Einleitung von *Wolfgang Laues.* Titel der Originalausgabe: »The Crime of Punishment«. Aus dem Amerikanischen von *Gisela Uellenberg* München: Piper-Verlag 1970. 337 S. 26,- DM.

Zu einer Zeit, in der im Deutschen Strafgesetzbuch erstmals »Sozialtherapeutisdie Ansralten« vorgesehen sind, darf das Buch des amerikanischen Psychiaters und Psychotherapeuten mit Beachtung rechnen. In seiner eingehenden Untersuchung des amerikanischen Strafensystems, das tendenziell dem deutschen vergleichbar ist, kommt der Verfasser zu dem Schluß: was den »Kriminellen« in der traditionellen Strafmaschinerie passiert, kann man nicht anders denn als Verbrechen bezeichnen. Menninger läuft nun zwar Gefahr, alle Kriminellen im ganzen als Krankengruppe zu bezeichnen, was sicher so nicht stimmt. Er zeigt aber zu Recht, wo die kritischen Stellen im gegenwartagen Strafensystems sind, und weist vom therapeutischen Ansatz Wege zu einer rationaleren und effektiveren Bekämpfung der Kriminalität, als dies im bisher metaphysisch überfrachteten Strafrecht möglich war.

Dr. R.-P. Calliess *Bielejeld*

Ortmann, Hedwig: Arbeiterfamilie und sozialer Aufstieg. Kritik einer bildungspolitischen Leitvorstellung. München: juventa Verlag 1971. 216 S. 12,80 DM.

Die Autorin geht von der Frage aus, was die Kategorie des sozialen Aufstiegs für eine »emanzipatorische« Erziehungstheorie zu leisten vermag. Im Mittelpunkt steht die Untersuchung des gesellschaftlichen Bereiches der Arbeiterfamilie. Es wird eruiert, inwieweit die in diesem Bereich proklamierten Ziele und die aus ihnen resultierenden Handlungen die Emanzipation von Individuen und Gruppen verbinden. Daraus werden die Konsequenzen für die Erziehungswissenschaft und Bildungspolitik gezogen. »Die pädagogische Theorie muß ... von der Erkenntnis ausgehen, daß der Erwerb und die Vermittlung des Klassenbewußtseins gegen die Interessen der etablierten gesellschaftlichen Mächte erfolgen muß, die ihren Einfluß durch Techniken der Manipulation zu wahren versuchen. Sie gilt es deshalb in der pädagogischen Theorie aufzudecken, um ihnen nicht zu erliegen.« Die Vorwegnahme gesellschaftlicher und politischer Ideen durch die pädagogische Theorie kann nur bedeuten, »daß die Pädagogik diese Vorwegnahme nicht aus eigener Kraft, sondern nur in Verbindung mit derjenigen gesellschaftlichen Kraft realisieren kann, die den Fortschritt politisch zu verwirklichen traditet«,

Bibliographie

1. Ehe, Familie, Sexualethik

Barbeau, Clayton C. *(Hg.):* Future of the Family. New Jersey: The Macmillan Company 1971. *160* S. $ 2.95.

Beaudouard, lack: Psychosociologie de I'hornosexualité masculine. Horizons de la psychologie. Paris: Editions Sociales Francaises 1971. 36 F.

Castner, Thilo, und Hartmut Caster: Sexualrevolution und Schule. Neuwied und Berlin: Luchterhand Verlag *1970.* 226 S. *17,80* DM.

Clor, Harry M.: Obscenity and Public Morality. Censorship in a Liberal Society. Chicago: The University of Chicago Press 1971. 315 Seiten. $ 2.95.

Hanry, Pierre: Erotisme africain. Le comportement

sexuel des adolescents guineens, Paris: Editions Payot 1971. 208 S. 18,80 F.

Liegle, Ludwig: Familie und Kollektiv im Kibbutz. Weinheim: Beltz Verlag 1971. 183 S. 12,80 DM.

Schmidt, Gunter, und Volkmar Sigusch: Arbeiter-Sexualität. Eine empirische Untersuchung an jungen Industriearbeitern. Neuwied und Berlin: Luchterhand Verlag 1971. 181 S. 19,80 DM.

West, Morris, und Robert Franeis: Sur le mariage ee le divorce, Paris: Fayard 1971. 20,- F.

2. Anthropologie, Psychologie, Psychiatrie

Antoine, Pierres Morale sans anthropologie. Paris: Edition de L'Epi 1971. 130 S. 14,- F.

Bsnide, Roger: Anthropologie appliquee. Paris: Payot 1971. 256 S. 7,60 F.

Benesch, Helmut, und Friedrich Dorsch (Hg.): Berufsaufgaben und Praxis des Psychologen. Darstellung der psychologischen Berufe. Problematik, Geschichte, gegenwärtiger Stand und Ausblick. München: Ernst Reinharde Verlag 1971. 131 S. 11,50 DM.

Cochrane, Glynn: Developement Anthropology. New York: *Oxford* Universiry Press 1971. 128 Seiten. £ 2.10.

Dollard, John u; a.: Frustration und Aggression. Weinheim: Verlag Julius Beltz 1970. 227 S. 14,-DM.

Edwards, Allen L.: Versumsplanung in der psydiologisdien Forschung, Weinheim: Verlag Julius Belrz 1971. XXI, 501 S. 38,- DM.

English, Paul Ward, und Robert C. *Mayfield:* Man, Environment, and Space, Concepts in Contemporary Human Geography. New York: Oxford University Press 1971. 500 S. £ 2.70.

Grothloh-Amberg, Heidi: Beeinflussung des Verhaltens durch den Schuleintritt. Stuergart: Verlag Hans Huber 1971. 90 S. 18,- DM.

Haider, Man/red (Hg).: Neuropsychologie. Sruttgart: Verlag Hans Huber 1971. 151 S. 22,– DM.

Heigl, Franz: Indikation und Prognose in Psychoanalyse und Psychotherapie. Göttingen und Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 250 S. 29,- DM.

Heigl-Eoers, Anneliese (Hg.}: Psychoanalyse und Gruppe. Aktuelle Beiträge zur analytischen Gruppenpsychotherapie. Göttingen und Zürich: Vandenhoeck & Rupredir 1971.

Mahler, Eugen: Psychische Konflikte und Hodisdrulstruktur, Gruppenprotokolle. Frankfurt a. M.: S. Fischer Verlag 1971. 114 S. 6,- DM.

Muuss, Rolf E.: Adoleszenz. Eine Einführung in die Theorien zur Psychologie des Jugendalters. Stuttgart: Klett Verlag 1971. 170 S. 9,80 DM.

Oraison, Mare: Le hasard et la vie, Paris: Seuil1971. 16 F.

Platt, lohn R.: New Views of the Nature of Man. Chicago: The University of Chicago Press 1971. 160 S. $ 1.95.

Sanders, A. P.: Psychologie der Informaeionsverarbeitung. Bern: Verlag Hans Huber 1971. 260 S. 32,- DM.

Sieuers, Ernst-Fe Bilder der Neurose heute. Ein Leitfaden zum Verständnis seelischer Konflikte. Stuttgart: Verlag Hans Huber 1971. 148 S. 14,- DM.

Shitahodo, Yukichi: Drei Prinzipien der pädagogischen Anthropologie. Heidelberg: Quelle & Meyer Verlag 1971. 102 S. 23,- DM.

Waldmann, Helmut: Phantastika im Untergrund. Zum psychiatrischen Verständnis des Rauschmittelgebrauchs Jugendlicher. Bonn: H. Bouvier 1970. 56 S. 6,80 DM.

Winkler, Walther Th.: Ubertragung und Psychose. Stuttgart: Verlag Hans Huber 1971. 142 S. 14,-DM.

Schriftleiter: Prof. Dr. W. Schweitzer, 4813 *Betbel bei Bielejeld, Bethelweg* 43 • *Buchbesprechungen: Frau D. Chr. Bourbeck, Bad Pyrmont, Bombergallee* 15 *a* • *Bibliographie: Dr. H. Kühne, Gütersloh, Post/ach 2368*

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint zweimonatlich • Preis je Heft im Abonnement 4,- DM; einzeln 4,50 DM. Sonderpreis für Studenten im Abonnement 3,50 DM . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 2368.
Gesamtherstellung: F. L. Wagener, Lemgo. Printed in Germany