Globethics Repository



Zeitschrift für Evangelische Ethik (1977)

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	2026-11-09 22:44:42
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/173541

ZEITSCHRIFT FüR EVANGELISCHE ETHIK

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

21. Jahrgang 1977

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Studien

Themenhefle

Heft 1: Zum Thema: Theorie und Praxis 1

Heft 2: Zum Thema: Neue Weltwirtschaftsordnung 81

Alphabetisches Verzeichnis

Frey, Christofer: Theorie und Praxis als Themen der philosophischen Theologie Hegels 27

Hemberg, J.: Ethik in Schweden. Die Diskussion der 70er Jahre 241

Herms, E.: Die Fähigkeit zu religiöser Kommunikation und ihre systematischen Bedingungen in hochentwickelten Gesellschaften 276

Huber, W.: Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit. Zu gegenwärtigen Tendenzen im Staatskirchenrecht 191

Hungar, K., Schwall, H.: über Autoritarismus. Ein Versuch der Verknüpfung von theologischer Ethik und empirischer Sozialforschung " 174

Just, W. D.: Definitionen in der Theologie 257

Link, Chr.: Die theologischen Wurzeln der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der Philosophie der Neuzeit 3

Linnemann, H., de Hoogh, J.: Probleme der Welternährurig und der Neuen Weltwirtschaftsordnung 136

Pannenberg, W.: Aggression und die theologische Lehre von der Sünde 161

Parmar, S. L.: Gibt die Neue internationale Wirtschaftsordnung den Armen in der Welt Vorrang? 106

Rudolph, E.: Zur Frage der Vermittlung von Theorie und Praxis bei Jürgen Habermas 46

Strohm, Theodor: Die sozialethische Bedeutung der UN-Charta der wirtschaftlichen Rechte und Pflichten der Staaten. 94

Stryk, H. J.: Neue Weltwirtschaftsordnung. Fragestellung an die Industrieländer ... 125

Tödt, H. E.: Versuch zu einer Theorie ethischer Urteilsfindung 80

Kommentare und Dokumente

Biesenbach, H.: Argumentation in der Ethik. Ein Vorschlag, dargestellt am Problem der Sterbehilfe 304

Honecker, M.: Diskussionsbeitrag zu Heft 4 der ZEE 20, 1976: »Sicherheit und staatliches Gewaltmonopol« 217

Leuenberger, R.: Bemerkungen zu W. Huber: Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit 215

Linnenbrink, G.: Zur Frage der Neuordnung der weltwirtschaftlichen Ordnung – ein Arbeitsbericht der Kammer der EKD für Kirchlichen Entwicklungsdienst. 144

Mittelmann, E.: Diskussionsbeitrag zu Heft 4 der ZEE 20, 1976: »Sidierheit und staatliches Gewaltmonopole 317

Tödt, H. E.: Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Schwarzafrika 300

Richtlinien für die Sterbehilfe der Schweizerischen Akademie der medizinischen Wissenschaften 314

Vos, H. M.: Gleichheit und Solidarität als Elemente sozialer Gerechtigkeit in unserer heutigen Gesellschaft 221

Buchbesprechungen - Buchhinweise

Ansprenger, Franz: Die Befreiungspolitik der Organisation für Afrikanische Einheit (OAU) 1963-1975 (Strohm) 226

Ansprenger, Franz, Czempiel, Ernst-Otto: Südafrika in der Politik Großbritanniens und der USA (Strohm) 226

Bahr, H. E., Gronemeyer, R.: Konfliktorientierte Gemeinwesenarbeit, Niederlagen und Modelle (Bukow) 233

Bahr, H. E., Seippel, A. S. (Hg.): Soziales Lernen, Gruppenarbeit für den Frieden (Bukow) 233

Brakelmann, Günter, Peters, Klaus: Kar! Marx über Religion und Emanzipation. Bd. 1: Stationen auf dem Wege zur Emanzipation, Bd. 2: Systemkritik und revolutionärer Kampf (Reuter) 73

Burgsmüller, Alfred (Hg.): Zum politischen Auftrag der Gemeinde. Barmen 11 (Schweitzer) 68

Czempiel, Ernst-Otto: Friedenspolitik im Südlichen Afrika (Strohm) 226

Elias, Norbert: Ober den Prozeß der Zivilisation.Bd. 1: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Bd. 2: Wandlungen der Gesellschaft, Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation (Graf) 238

Harding, Leonhard: Die Politik der Republik Südafrika (Strohm) - Afrikanische Politik im Südlichen Afrika (Strohm) 226

Heering, H. J.: Over het boze als macht en als werkelijkheid (Koolman) 76

Hermann, Rudolf: Ethik. Bd. IV der gesammelten und nachgelassenen Werke (Saurer) 67

Herr, Theodor: Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart 158

Kunst, Hermann, Herzog, Roman, Schneemelcher, Wilhelm (Hg.): Evangelisches Staatslexikon (Frey) 155

Meistermann-Seeger, Edeltrud: Gestörte Familien: Farniliendiagnose und Familientherapie (Bukow) 235

Mochel, Henk: Milder Tod (Henke) 156

Morgenthaler, Christoph: Sozialisation und Religion: Sozialwissenschaftliche Materialien zur religionspädagogischen Theoriebildung (Bukow) 234

Rawls, John: A Theory of justice (Frey) 74

Riedel, Manfred (Hg.): Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Band I: Geschichte, Probleme, Aufgaben. Band II: Rezeption, Argumentation, Diskussion (Scholz) 71

Rode, Reinhard: Die Südafrikapolitik der Bundesrepublik Deutschland 1968-1972 (Strohm) 226

Samson, Lotharr Naturteleologie und Freiheit bei Arnold Gehlen (Wagner) 236

Sporken, Paul: Menschlich sterben (Henke) 156

Theologische Implikationen der Gesellschaftstheorie (Herms) 61

Wunderli, Jürg: Euthanasie oder über die Würde des Sterbens (Henke) 156

Bibliographie

Allgemeine ethische Fragen 79, 159, 319

Anthropologie, Psychologie, Medizin 159, 239, 319

Anthropologie, Psychologie, Psychiatrie 79

Arbeit, Beruf, Wirtschaft und soziale Fragen 159,319

Ehe, Familie, Sexualethik 160,239

Gesellschaft und Soziologie 79, 159,319

Pädagogik 79, 160, 319

Politische Ethik 79, 159,239,319

Recht 240,319

Bericht von der Jahrestagung der Societas Ethica 78

Mitteilungen des Schriftleiters 80, 160,240,320

Corrigenda

S. 71, rechte Spalte, Zeile 4: »umfänglichen« statt »umgänglidien«.

Heft 2, Umschlag und Inhaltsverzeichnis: Prof. Dr. H. E. Tödt: Versuch zu einer Theorie ethischer Urteilsfindung (statt: ... Theologie ethischer U.).

S. 87: die elfte und zwölfte Zeile sind zu tauschen.

Einleitung in das Thema: Theorie und Praxis

Die Begriffe *»Tbeorie«* und *»Praxis«* bezeichnen - im übertragenen Sinn - die Achsen eines Koordinationssystems, das im Bereich abendländischen Denkens - vollends seit *Hegel* und *Marx* - für das Verstehen gesdiiditlidier Prozesse eine ähnlich 'universale Bedeutung beansprucht wie die kartesischen Koordinaten für das Verständnis mathematisch beschreibbarer Naturprozesse! Nichts belegt diesen Anspruch schlagender als die Unterordnung etwa der Soziologie, der Politologie, aber selbst der Disziplinen Ethnologie oder Verhaltensforschung unter den Begriff der *»Handlungsunssenschajien«,* Von daher ist es verständlich, wie leicht sich *Theologie,* zumindest aber theologische Ethik, versucht fühlt, den eigenen Wissenschaftsansprum unter diesem Titel zu präsentieren. Der Begriff der »Handlungswissensdiafl« kommt ihr dabei entgegeruschließlidi schwingt im *»Handeln«* eine unverkennbare Doppeldeutigkeit: es erscheint einerseits als gesellschaftlicher und politischer, andrerseits als ethischer Begriff.

Doch ist Theologie, die ihren Anspruch ernst nimmt, genötigt, auf Sinn und Möglichkeit einer Wissenschaft, die sich als Handlungswissenschaft begreift, zu reflektieren. Sie muß prüfen, welches Vorverständnis von Weit, Mensch und - meist nur noch verborgen - von Gott im Begriff der Handlungswissenschaft vorausgesetzt ist. Das heißt zugleich: sie muß sich der *Frage stellen, ob es überbaupt selbstverständlich ist, daß gerade »Tbeorie« und »Praxls« als die maßgebenden und konstitutiven Grundformen menschlicher Existenz, gesellschaftlicher Realität und politischer Gestaltung gelten sollen.* Es bedarf offensichtlich der Begründung dafür, daß die Totalität menschlichen Daseins in der Geschidite im Koordinatensystem von Theorie und Praxis zur Erkenntnis kommen soll. Hegel hat eine solche Begründung gegeben: wenn sogar die absolute Idee, der Gott also, als Synthesis von Theorie und Praxis zu begreifen ist, dann muß überhaupt jede denkbare Totalität in dieser Synthesis begriffen sein.

Damit ist die entscheidende Frage genannt: wenn sich der absolute Vorrang der Dialektik von Theorie und Praxis für die Selbstauslegung des Menschen nur aus der Metaphysik des absoluten Geistes begründen läßt, wird dann der Weltentwurf dieser Metaphysik nicht überall dort als unbefragbare Voraussetzung anerkannt, wo jenes Koordinatensystem das Verständnis der Gesellschaft erst aufschließt? Wird man aber damit der gegenwärtigen Gesellschaft gerecht, entspricht gerade die Theologie damit der von ihr zu verantwortenden Wahrheit?

Die vorliegenden Arbeiten gehen auf ein von der Evangelischen Studiengemeinschaft Heidelberg veranstaltetes »Hinterzartener Gespräch- zurück. Sie versuchen, diese Frage zu umkreisen, indem sie an drei geschichtlichen Brennpunkten das hier skizzierte Problem aufnehmen.

1. Der *Au/satz von ehr. Link* hat die (theologische) Vorgeschichte der neuzeitlichen Unterscheidung von Theorie und Praxis zum Thema. Seine These - den Anregungen Günter *Howes* in mannigfacher Weise verpflichtet - lautet, daß es eine solche Vorgeschichte tatsächlich gibt, bestimmter: daß Hegels Begriff der absoluten Idee die Summe

aus der Geschichte der europäischen Metaphysik zieht, die ihrerseits ohne die Weichenstellungen der spätmittelalterlichen Theologie unverständlich bleibt. Die Dialektik von Theorie und Praxis spiegele die Dialektik von »intellectus« und »voluntas«, von Wahrheit und Freiheit in Gott selbst. Konnte es auf dem Wege einer solchen Dialektik überhaupt gelingen, eine angemessene Gotteserkenntnis zu entfalten? Steht am Ursprung der Aporien, die heute die Theorie-Praxis-Diskussion beherrschen, gerade auch ein verzerrtes christliches Gottesbild? Dann hätte die Geschichte nicht - wie es Hegel wollte - Gott abgebildet, sondern das Scheitern menschlicher Theologie an der Wirklichkeit Gottes zur Darstellung gebracht.

2. An dieser Stelle setzt der *Beitrag von ehr. Frey* ein. Hegels Anspruch besteht darin, die Synthesis von theoretischer und praktischer Vernunft als eine in der Geschichte des Christentums vollbrachte weltgeschichtlich zu entfalten. Das Denken holt das Sein, die Theorie holt die Welt ein. Doch welche Möglichkeiten bleiben, nachdem die Geschichte selbst diese Synthese aufs äußerste in Frage gestellt hat? Entweder wird die Synthese in die Zukunft verschoben, die sich anhand wissenschafHicher Gesetze und revolutionärer Handlungen antizipieren läßt, oder sie weichtim bürgerlichen Moralismus auf, fällt zurück in Appelle. Dieser Aufsatz hat das Ziel, einen dritten Weg zu suchen, der die wesentlichen Intentionen auch des marxistischen Theorie-Praxis-Denkens ernst nimmt, ohne das Erbe der Metaphysik, das auch hierin lebt, unkritisch zu übernehmen. Die Spuren dieses Weges beginnen - so dieser Beitrag - dort, wo der Subjektbegriff dem die Theorie-Praxis-Synthese überantwortet ist, aufgebrochen, die Zeit ernsthafter erfahren und so offenes Denken eingeübt wird.

3. Der für die zeitgenössische Diskussion repräsentative Versuch *[, Habermas',* Theorie und Praxis im Entwurf einer Universalpragmatik zu vermitteln, ist *Thema des Aufsatzes von E. Rudolph.* Der Anspruch einer kritischen Theorie der Gesellschaft muß sich daran messen lassen, inwieweit es ihr gelingt, die klassischen Positionen tatsächlich zu überwinden. Eine Überprüfung der von Habermas an *Kant, Hegel* und *Marx* geübten Kritik zeigt jedoch, daß hier eine verkürzte Rezeption gerade des Ansatzes der Hegeischen Phänomenologie zur Basis der Theorie geworden ist. Deswegen wird das traditionelle Problem der Vermittlung von Bewußtsein und externer Natur ausgeklammert. Die Ausgangsfrage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis verschiebt sich nun eigenartig: sie ist überhaupt nur als Verhältnis von Reflexion auf der einen, Arbeit und Interaktion auf der anderen Seite zu stellen und zu verantworten.

Die Verfasser widmen ihre Studien Herrn Prof. Dr. *Hartwig Thyen* zum *50.* Geburtstag. Er hat sie weit über die Grenzen seines Faches hinaus angeregt - gerade auch im Blick auf das hier verhandelte Thema.

Die Verfasser der drei folgenden Beiträge

Die theologischen Wurzeln der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der Philosophie der Neuzeit

VON CHRISTIAN LINK

Die Unterscheidung von Theorie und Praxis hat ihre Basis in der Neuzeit nicht mehr - wie noch im griechischen Denken! - in der Unterscheidung zwischen der Autarkie des Gottes und dem an seine Sterblichkeit ausgelieferten Menschen. Die ·Gewißheit, daß der Mensch durch seine Vernunft an einem göttlichen Dasein Anteil habe, das ihn der Teilnahme am Handeln und damit der Sorge um die konkreten Verhältnisse seines Lebensvollzugs enthebt, ist geschwunden. Man kann mit einem gewissen Recht sagen, daß der Zweifel gerade an der Autarkie der theoretischen Existenz das Verhältnis von Theorie und Praxis in Bewegung gebracht hat. Der Wandel, der sich damit vollzogen hat, ist - schon auf den ersten Blick gesehen – so tiefgreifend, daß er zu einer Neubestimmung der überlieferten Kategorien nötigt. *Theorie* ist nicht mehr Erkenntnis um ihrer selbst willen; sie steht im Dienst von Interessen, die erst aus dem konkreten Umgang mit Menschen und Dingen erwachsen: sei es das Bestreben, die naturhaft erfahrene Lebensnot mit den Mitteln einer rational planenden Technik herabzusetzen, oder sei es die Hoffnung, die Strukturen einer »verzerrten« Kommunikation durch die Aufklärungsarbeit der Psychoanalyse zu ändern. »Erkenntnis ist nicht wahrhaftig, wo sie ihr praxisbedingtes Interesse sich nicht eingesteht.e- Ebensowenig läßt sich *Praxis* als ein Vollzug menschlichen Daseins bestimmen, der - wie *Aristoteles* definiert - sein Ziel in sich selber hat. In demselben Maße, in dem die Theorie ihre Aufgaben und Probleme aus dem Bereich der Praxis empfängt, ist die Praxis ihrerseits zum ausführenden Arm theoretisch entworfener Zielsetzungen geworden. Sie erfüllt und besorgt keineswegs nur sich selbst, sondern steht im Dienst der Verwirklichung von Zwecken, die ihrem eigenen Bedürfnis nicht nur vorauseilen können (kein Mensch »braucht« die Weltraumfahrt), sondern die ihm auch geradewegs zu widersprechen vermögen (die industrielle Technik hat das Umweltproblem erst geschaffen), und eben hier beginnen die Probleme, die uns das Nachdenken über das gewandelte Verhältnis von Theorie und Praxis zur Pflicht machen. G. *Böhme* hat sie unter dem Titel »Die Verlegenheit der Ethik«> prägnant beim Namen genannt.

1. DER AUSGANGSPUNKT: DIE TATSACHE DER ENTFREMDUNG

Man pflegt das *Verhältnis von Theorie und Praxis,* wie es sich in der Neuzeit insbesondere unter dem Einfluß von *Hegel* und *Marx* ausgebildet hat, *»dialektisch«* zu nennen und

1. *Aristoteles:* Eth, Nie. I, 1095 b 14 - 1096 a 5; X, 1177 a 27 - 1178 a 8. Vgl. G. *Picht:* Der Sinn der Untersdreidung von Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie, in: Wahrheit, Vernunft, Verantwortung, Stuttgart 1969, 113 f.
2. G. *Böhme:* Die Verlegenheit der Ethik, EvKom 5, 1972, 392.
3. A.a.O. 392-395.

meint, damit die wechselseitige Bedingtheit von Erkennen und Handeln zureichend beschreiben zu können. Dialektik kommt freilich nur zustande, wo eine Synthesis ihrer Glieder gedacht werden kann. Die unleugbare Tatsache der *Entfremdung*, die auf einen nicht zu behebenden Hiatus zwischen Theorie und Praxis hinweist, scheint daher dieser These nicht weniger zu widersprechen als das Phänomen der Ideologie, das einen (schon nicht einmal mehr bewußt reflektierbaren) Abstand des theoretischen Bewußtseins von der Sphäre der Lebenspraxis anzeigt, und das doch eingestandenermaßen die neuzeitliche Zuordnung von Theorie und Praxis zu seiner Voraussetzung hat. Auf die mannigfaltigen Erklärungsversuche, mit denen man den Ursachen von Ideologie und Entfremdung auf die Spur zu kommen versucht hat, kann hier nicht eingegangen werden. Nur ein einziger Punkt ist von Interesse, da er exemplarisch die Distanz der Neuzeit von der *antiken Frage nach den Bedingungen des Erkennens und Handelns* sichtbar macht. Aristoteles unterschied von der Praxis die *Poiesis*, vom Lebensvollzug die Tätigkeit, durch die seine Voraussetzungen geschaffen werden. Denn der Bereich der Poiesis ist der Bereich der Produktion; ihm korrespondiert das Vermögen der »Tedinik«, jenes Wissen, das die Herstellung von etwas ermöglicht. Der Sinn dieser Unterscheidung ist der, die Frage nach dem Was und Warum der Produktion als eine Frage eigenen Rechtes zu stellen und zu beantworten. »Aus demjenigen, was im Bereich der Praxis das Gute ist, aus demjenigen also, was das -gut leben- ausmacht, leitet sich her, was hergestellt werden muß, und wie beschaffen es sein soll.«! Die »poietische« Vernunft empfängt ihre Regeln aus den Bedingungen des Lebensvollzugs selbst; so wird der Einklang zwischen Handeln und Wissen gewahrt.

Eben dies ist in der *Neuzeit* nicht mehr der Fall. Ein Zeitalter, dem jeder Lebensvollzug zum Herstellen gerät, muß den Sinn jener Unterscheidung aus den Augen verlieren. Wird aber die Frage nach dem Worumwillen der Produktion nicht mehr gestellt, dann hindert nichts, daß der Lebensvollzug selbst nun ins Schlepptau einer entfesselten Produktion gerät und die Produkte dem Menschen »über den Kopf wachsen«. Das aristotelische Verhältnis hat sich in sein Gegenteil verkehrt: die Idee des »guten Lebens- erfährt ihre Definition durch die *instrumentelle Vernunft.* Freilich nicht ungestraft. Der Protest gegen diese Verkehrung bricht sich in dem universal gewordenen Gefühl wachsender Entfremdung Bahn. Übersetzt man dieses Gefühl in den Kontext unseres Themas, so lautet sein philosophischer Ausdruck: Die theoretische Vernunft, die die Modelle der Weltgestaltungemwirft, hat jeglichen Kontakt zu dem Bereich menschlicher Lebenspraxis verloren. Eine Instanz, die ihr erkenntnisleitendesInteresse verbindlich definieren könnte, gibt es nicht mehr.

An dem Punkt dieser Schwierigkeiten setzt unsere *Fragestellung* ein. Wie ist es zu der *Diastase von Theorie und Praxis* gekommen? Was hat es mit dem Zweifel an der Autarkie der theoretischen Existenz auf sich, von dem ich eingangs sagte, er habe das Verhältnis dieser beiden Grundformen menschlichen Daseinsvollzugs in Bewegung gebracht? Die Auskunft, dieser Zweifel sei durch die Praxis selbst angestoßen, befriedigt nicht recht, denn man muß sich doch fragen, warum dann nicht die Griechen selbst schon zu einer »philosophie pratique« nach cartesischem Muster gefunden haben. Der Hinweis auf

4. G. *Böhme*, a.a.O, 393.

Descortes vermag diese Frage in einer gewissen Vollständigkeit zu beantworten. In den Meditationen von 1640 wird jener Zweifel zum erstenmal in der Bewußtheit eines methodischen Exerzitiums vollzogen und begründet. Der Verstand, der von der ihm eigenen *Freiheit* Gebrauch macht (»mens propria *libertate* utens«), kommt im Zweifel zur Gewißheit seiner selbst. Doch ist diese Freiheit nicht das Motiv, nicht die Ursache solchen Zweifels, sondern bloß dessen ausführender Arm. Die Klimax der Zweifelsargumente weist in eine andere Richtung: sie erreicht in der Vorstellung des »genius malignus« ihren Gipfelpunkts. Der Gott, der mich in seiner Freiheit als ein prinzipiell *irrendes* Wesen geschaffen hat, nötigt mir den ebenso prinzipiellen *Zweifel* als den adäquaten Habitus meiner endlichen Konstitution auf. Die Freiheit, mich nicht täuschen lassen zu müssen, ist die einzige Waffe, die mir gegen die übermacht des unberechenbaren Gottes geblieben ist.

Es ist Gott selbst, der die Gewißheit der theoretischen Existenz zerstört hat. Der tiefgreifende Wandel im Verhältnis von Theorie und Praxis ist - so hat es Descartes beschrieben - durch einen *Wandel des Gottesbegriffs* erzwungen. Sucht man diesen Wandel zu charakterisieren, so wird man den Gegensatz zur Tradition am augenfälligsten in der Bestimmung des cartesischen Gottes durch das Wesensmerkmal einer Freiheit ausgesprochen finden, die sich an den Satz vom Widerspruch nicht mehr gebunden weiß[6]. Dieser *Gottesbegriff,* der sich in der Grundlegung der neuzeitlichen Metaphysik durchsetzt, ist im *spätmittelalterlichen Nominalismus* vorbereitet worden; und so lautet die *These,* die auf den folgenden Seiten begründet werden soll: *Das neuzeitliche Verhältnis von Theorie und Praxis hat sich aus dem Verhältnis der konstitutiven Momente des nominalistischen Gottesbegriffs - dem Verhältnis von intellectus und voluntas - entwickelt.* Die Weltgestaltung der Neuzeit ist die geschichtliche Darstellung und Verwirklichung der grundlosen Freiheit dieses Gottes. Diese These ist an sich nicht neu. Sie geht auf Arbeiten G. *Howes* zurück?, ist von G. *Picht* ausdrücklich aufgenommen worden" und hat durch die traditionsgeschichtlichen Studien der neueren Descartesforschung eine breite Bestätigung gefunden". Dennoch fehle.soweit ich sehe, über den bloß historischen Rückgriff hinaus eine Klärung der beinahe noch wichtigeren Frage, wie es denn eigentlich zu dem unbestrittenen Vorrang des Willens (und damit der Freiheit) in Gott hat kommen können und was dieser Vorrang an Ort und Stelle einmal hat sagen wollen. Setzt man die Frage so tief an, dann wird man den sogenannten Nominalismus seinerseits als die letzte Konsequenz in einer Kette von Entscheidungen interpretieren müssen, die bereits vor *Occam* und seiner Schule gefallen sind. Nur dann wird man aber auch die Sache selbst, um die in diesen mittelalterlichen Traditionen gestritten wurde - das Verständnis der Welt als Schöpfung -, so zu Gesicht bekommen, daß der durch die These geforderte Dialog mit der Theologie mehr als Archivarbeit ist.

5. Meditationen I, Werke, ed. *eh. Adam I P. Tannery* (= AT) VII, 22f.
6. Lettre à Mesland (2. Mai 1644), AT IV, 118.
7. G. *Howe:* Gott und die Technik, Die Verantwortung der Christenheit für die technisch-wissenschaftliche Welt, Hamburg 1971.
8. G. *Picht:* Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der Philosophie der Neuzeit, a.a.O. 135-140.
9. Vgl, *E. Gilson:* Etude sur le Rôle de la Pensee Médiévale dans la Formation du Systeme Cartesien, Paris *1930; H. Blumenbergt* Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt 1966.

Ich beschränke mich aus äußeren Gründen auf eine knappe Darstellung des rraditionsgeschichtliehen Weges, die sich an den Namen *Augustin, Duns Scotus, Occam* und *Descortes* orientiert.

Zunächst scheint es mir jedoch wichtig) die These selbst noch etwas zu erläutern. In den nominalistischen Franziskaner-Schulen des ausgehenden Mittelalters wurde der Streit um die Priorität des »intellectus« oder der »voluntas« im Wesen Gottes - aus welchen Gründen auch immer - für die Neuzeit verbindlich zugunsten des Willens entschieden. Diese Verbindlichkeit hat einen genau angebbaren Sinn: Begreift sich nämlich der Mensch im Blick auf sein Vernunftvermögen als Spiegel und Abbild Gottes, dann muß es im Zeitalter der Metaphysik - das heißt unter der Voraussetzung, daß die göttliche Vernunft der Ursprung aller uns zugänglichen Wahrheit ist - zu einer Übersetzung der nominalistischen Gotteslehre in die Konstitution des neuzeitlichen *Subjekts* kommen. Das ist nun in der Tat in der cartesischen Philosophie geschehen. Descartes hat - wegweisend für die Philosophie der Aufklärung - den *Willen* zum Bestimmungsgrund des Verstandes erklärt[10], d, h. die Wahrheit und Gewißheit des Denkens auf den im *Ich-denke* sich manifestierenden Willen zurückgeführt. In der Tatsache, daß die Neuzeit die Erkenntnis der Wahrheit untrennbar an das Bewußtsein der Freiheit gebunden hat, dokumentiert sich die Wirksamkeit der theologischen Grundentscheidung des Nominalismus.

Man hat mit Recht von einem *»Tbeomorpbismus* des autonomen Subjekts« gesprochen und das Charakteristikum der neuzeitlichen Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis darin erblickt, daß sich nicht nur die Theorie, sondern nun auch die Praxis »als die Manifestation einer unbedingten und darin Gott gleichen Vernunft begreift«l1. In der Tat: Wenn Descartes mit dem Unternehmen einer »philosophie pratique« die Menschen zu »Besirzern und *Herren* der Natur« einsetzt (Discours, AT VI, 62), wenn er ihnen die Fähigkeit zuspricht, »die Kraft und die Tätigkeit des Feuers, des Wassers, der Luft, der Gestirne ... zu allem möglichen Gebrauch dienstbar zu madien«, und sich somit für deren Herrschaftsanspruch über die Natur auf die biblischen Garantien des dominium terrae beruft[12], dann nimmt er die theologische Abkunft der neuzeitlichen Vernunft beim Wort. Ein *Problem* brauchte aus dieser Legitimation neuzeitlicher »Praxis« noch nicht zu erwachsen. Bricht es dennoch am Gegensatz zwischen dem nur zweckrationalen Handeln und einer Dimension menschlichen Lebensvollzugs auf, die durdidie schrankenlose Entfaltung der technisch-produzierenden Vernunft weder erreicht noch in ihren eigentlichen »Bedürfnissen« befriedigt werden kann, dann wird man seine Wurzel in der Tatsache suchen müssen; daß die planende Vernunft der »zweiten Schöpfung« - theologisch gesprochen - zwar die souveräne *Freiheit* Gottes usurpiert, nicht jedoch dessen *Einsicht* geerbt hat. Der nominalistisch gedachte Vorrang des Willens (die Unbedingtheit der praktischen Vernunft und

10. Notae in Programma, AT VIII, B 363.
11. G. *Picht,* a.a.O.137.
12. Vgl. Gen 1,28. Dazu: G. *Liedke:* Von der Ausbeutung zur Kooperation, in: E. U. von Weizsäcker (Hg.): Humanökologie und Umweltschutz (= Studien zur Friedensforschung, Bd, 8), Stuttgart 1972, 36-65, sowie *U. Krolzig:* Zur Umweltkrise und ihrer Entstehung unter bes, Berücksichtigung theologie-geschichtlicher Bezüge, Magister-Schrift, Hamburg 1976, S. 43 ff.

ihrer Freiheit) scheint mit dem Verlust jenes Wissens erkauft zu sein, das die griechische Vernunft ihrem Einklang mit der Natur verdankte!",

Die bisher nur flüchtig skizzierte These, daß das Weltverhältnis des neuzeitlichen Menschen die grundlos freie, schöpferische Weltbeziehung Gottes im Medium einer säkularisierten Praxis spiegelt, gewinnt ihrePlausibilität erst im Rückgriff auf das theologische Motiv des Willensprimats. Die nun fällige Durchmusterung der geschichtlichen Stationen, in denen dieses Motiv sich zusehends klärt, folt darum nicht primär einem historischen Interesse, sondern gilt der wachsenden Spannung zwischen menschlichem und göttlichem Verstand, die spätestens bei Descartes zum Bruch führt[14] und die das Erkenntnisinteresse der neuzeitlichen Wissenschaft fortan in den Dienst der Selbstbehauptung gegen eine Natur stellt, die sich dem Verstehen des Menschen entzieht. Hier werden, wenn überhaupt, die Wurzeln jener *Entfremdung* zu suchen sein, die sich in der noch immer offenen Kluft zwischen den Gestalten der aufgeklärten Theorie und der Praxis des realen Lebensvollzuges der Menschen manifestiert.

2. AUGUSTIN: GOTTES FFREIHEIT UND DIE FREIHEIT DES MENSCHEN

Phänomen und Begriff der Entfremdung sind der Antike unbekannt. Doch bereits das frühe Christentum weiß mit Selbstverständlichkeit von beidem zu reden. Insbesondere schwindet aus der religiösen Praxis der Begriff der Entfremdung nicht mehr[15]. Die »alienatio« gilt als Vorstufe der Gotteserkenntnis. Geradezu programmatisch hat Augustin die vita diristiana unter das Zeichen der Fremdlingschaft (»peregrinatio«) gestellt und zugleich das selbstvergessen-unbefangene Betrachten der Dinge - den durch die Möglichkeit griechischer theoria eröffneten Zugang zur Welt - als »curiositas« und »vana cura«

---

13. Das Problem ist in seiner ganzen Schärfe zum ersten Mal bei *Leibniz* gestellt. Dieser hat in seiner Auseinandersetzung mit *Samuel Clarke* den Gottesbegriff der souveränen Willkürfreiheit ins Zentrum gerückt und die Schwierigkeiten der neuzeitlichen Naturphilosophie - vielleicht zum letzten Mal - ausdrücklich auf ihren theologischen Ursprung verwiesen (Ges. Werke, ed. C. *[, Gerhardt,* Bd. VII, 345 bis *440;* bes. 363 ff.). Hier ist allein das Resultat von Interesse: Leibniz' Feststellung einer völligen Äquivalenz zwischen dem System des absoluten Willens und dem System des absoluten Zufalls. Den absoluten Willen Gottes in den Rang eines metaphysischen Erklärungsprinzips zu erheben heißt den *Zufall* zum alleinigen Prinzip der Wirklichkeit zu machen und den Gedanken der rationalen Verläßlichkeitder Welt als unbegründbar preiszugeben. Die Erkenntniszuversicht, die sich bislang auf die christlich rezipierte Weltformel der Stoa stützen konnte: Gott habe alles um des Menschen willen und für den Menschen geschaffen *(Descartes,* Princ, III, 2, AT VIII, 80 f.) - eine Gewißheit, der Leibniz durch das Prinzip vom zureichenden Grunde das metaphysische Fundament geben wollte, zerbricht an dem grundlosen Schöpfungswillen, der dem Menschen jeden Einblick in den Plan und die Ordnung des Ganzen verwehrt. Läßt sich aber Gott nicht länger als Garant für die Weltgewißheit des Menschen in Anspruch nehmen, dann ist die Welt selber nicht *mehr* als das Werk einer blinden Notwendigkeit, der die Erkenntnis vergeblich auf die Spur zu kommen sucht. Der Begriff des absoluten Willens ist in sich widerspruchsvoll; er ist »une fietion non seulement eontraire à la perfeetion de Dieu, mais eneore chimerique et contradictoire, incornpatible avee la definition de la volonte« (ebd. 371 f.).
14. Vgl. G. *Krüger:* Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins, in: Freiheit und Weltverantwortung, Freiburg 1958, 42 f.
15. »Eya, soll ich nu daz sprechen gotes in mir vernemen, so muoz ich alse gar entfremdet sin, von allem dem, dez min ist, recht als mir daz fremde ist«, *Meister Eckhart,* Werke, ed. *Pfeiffer* 1858, 257, 9-11.

verdammt. Mit dem Christentum hat sich die Stellung des Menschen zur Welt in einer, wie es scheint, nicht mehr rückgängig zu machenden Weise gewandelt: Das antike Kosmosvertrauen ist zerbrochen; statt des hinnehmenden Staunens (Aristoteles, Nik. Eth. X, 7, 1177 a 25) ist der Schmerz der Vergewisserung zum Signum der Weltbewegung geworden:

»Wer vollends in angespannter Wachsamkeit seine Augen schon ganz auf Gott gerichtet hat, ... der stellt *ein* Wissen allem andern Wissen voran: nämlich seine eigene Schwachheit zu kennen statt die Enden der Welt, die Fundamente der Erde und die Höhen des Himmels. Und indem er dieses Wissen (jenen Kenntnissen) an die Seite stellt, fügt er sich Schmerz zu: den Schmerz seiner Fremdlingschaft, der aus dem Verlangen nach seinem Vaterland und dessen seligem Schöpfer, seinem Gott, entspringt« (De Trinitate IV, 1)16.

Augustin hat mit dem Hinweis auf den Schmerz der irdischen Fremdlingschaft nicht etwa »mehr« gesehen als Aristoteles, noch gar, wie man gelegentlich behauptet hat!", die »wahre menschliche Situation« erst »entdeckt«. Denn das Aufmerken auf die »infirmitas« ist kein Wissen, das die Antike auch nur hätte übergehen *können;* es hat keine menschliche oder kreatürliche Bedürftigkeit (indigentia) zu seiner Voraussetzung, sondern allein jene transzendente Bedingung - das nur durch Gott zu erfüllende »velle beatum esse« (De lib. arb. II 9, 26) -,. der Augustin jegliches Erkennen und Handeln des Menschen unterstellt. Das führt uns auf den entscheidenden Punkt.

Seit Augustin gilt der Mensch als der von Gott schlechthin Abhängige und Bedingte. Seine Endlichkeit ist gegenüber der Antike ungeheuer verschärft: sie meint nicht nur Sterblichkeit, sondern bedeutet darüber hinaus den Verlust der Fähigkeit, überhaupt im Vergänglichen Stand zu fassen, ja, sich auch nur den Bedürfnissen des eigenen Daseins gemäß in der Welt zu orientieren. Es ist daher ein eminent *theologisches* Interesse, das Augustin dazu bestimmt, die theoretische Leistung der Vernunft der Frage nach der Bedingung ihrer Möglichkeit zu unterwerfen: nämlich die Betonung der *Allmacht* Gottes als des Gegenpols, an dem die Endlichkeit des Menschen sichtbar wird. Diese Allmacht erscheint darum auch nicht eigentlich als Ermöglichungsgrund menschlicher Erkenntnis; eher schon müßte man sagen, daß sie diese begrenzt, indem sie die Möglichkeit des »recte scire« an das dem Menschen von Gott gesetzte Ziel der »beata vita« bindet, das somit den teleologischen Maßstab der dem Menschen zuträglichen Wahrheit abgibt. Erkennen vollzieht sich in einem beständigen Rückbezug auf Gott (referre ad Deum); es bestimmt das Seiende hinsichtlich seiner Zielbezogenheit und das heißt als *Mittel,* »wodurdi man zum Heil und zu seiner Beständigkeit gelangt« (Trin IV, 1.1).

So treten die Weltdinge in eine instrumentale Beziehung im Blick auf das dem Menschen gesteckte weltjenseitige Ziel. Die neuzeitliche Weltbemächtigung brauchte dieses theologische Modell nur zu übernehmen. Denn indem Augustin jegliche Erkenntnis an der Rela-

16. Qui vero jam evigilavit in Deum, ... praeposuit ... seientiam seientiae, praeposuit scire infirmitatem suam, magis quam scire mundi moenia, fundamenta terrarurn, et fastigia eoelorum: et hanc apponendo scientiam, apposuit dolorem; dolorem peregrinationis suae ex desiderio patriae suae, et conditoris ejus beati Dei sui (De Trinitate IV, 1).

17. *R. Schneider:* Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles, Stuntgart 1957, 42.

tion von »gebrauchen« (uti) und »genießen« (frui) bemißt[18] (ja, dieses *Varro* entlehnte Schema geradezu in den Rang eines Deduktionsprinzips menschlicher Erkenntnis erhebt), hat er nicht nur den Grundcharakter der Welt auf »ihre utilitas als die Instrumentalität ad salutem« fesrgelegtt", sondern zugleich die Erkenntnis unabdingbar auf ihr (theologisches) Interesse verpflichtet.

Diese Verpflichtung konnte, ja mußte geradezu das Desinteresse an jeder Art »neutraler«, auf das Wesen der Dinge um ihrer selbst willen gerichteter Forschung mit sich führen. Hat die Erkenntnis ihr Ziel in der »beatitudo«, die jenseits der irdischen »peregrinatio« liegt, dann fallen die Rätsel der Natur, denen sich das bloße Wissenwollen zuwendet, unter die Gegenstände, die »praeter nos« liegen und deren Erforschung für den Menschen ohne Nutzen ist. Noch Descartes rechtfertigt den Verzicht auf die eigentliche Wahrheit der Dinge (genuina veriras rerum) mit dem Hinweis auf die Nützlichkeit zum Leben (utilitas ad vitarn), zu deren Befriedigung die Erkenntnis sich sehr wohl auf bloß hypothetische Annahmen stützen könne (Prine. III,44). Dennoch ist Augustins Verdikt über die »Neugier« mehr als eine dem Menschen gleichsam pragmatisch auferlegte Beschränkung. Es hat seinen sachlichen Grund in der nun erst genau bestimmbaren Allmacht Gottes. Diese nämlich bekundet sich in der Unzugänglichkeit des Schöpfungsgeheimnisses für den Menschen und geht somit auf den grundlos freien Willen dieses Gottes zurück, der sich in der Schöpfung manifestiert. Gewiß, daß die Wahrheit Eigentum und Verfügungsgut Gottes ist - ein »Geheimnis (areanum) des höchsten Gottes, der alles erschuf« *(Laktanz,* Div. inst, I, 1-5) -; daß Gott sie vor dem neugierigen Zugriff des Menschen geschützt hat, indem er diesen als sein letztes Werk erschuf, ist gemeinchristliches Traditionsgut, Seine auf den Nominalismus vorausweisende Begründung erfährt dieser Gedanke jedoch erstmals durch Augustin und -- in besonders profilierter Gestalt - dann durch *Petrus Damiani (1007-1072).*

Hier kommt es nur auf die *eine* pointiert formulierte These an, die im Verlauf des Mittelalters immer mehr in den Vordergrund rückt: Die Wirkursache (causa efficiens) der geschaffenen Weit ist allein der Wille Gottes:

»Wenn also die Manichäer sagen: Warum gefiel es Gott, Himmel und Erde zu erschaffen?, so muß man ihnen antworten, daß, wer den Willen Gottes kennen will, zuvor die Kraft des menschlichen Willens kennenlernen soll. Sie suchen nämlich nach den Gründen des göttlichen Willens, wo doch der Wille Gottes selbst der Grund all dessen ist, was ist ... Wer also fragt: Warum schuf Gott Himmel und Erde?, dem muß man antworten: weil er es wollte. Gottes Wille nämlich ist die Ursache des Himmels und der Erde, und deshalb ist Gottes Wille größer als Himmel und Erde« (De Genesi contra Manichaeos 1,2, 4 = MPL 34, 175).

Der göttliche Wille, aus dem die Welt hervorgeht, hat selbst keinen Grund mehr, nach dem die natürliche Vernunft fragen könnte. Sowenig er durch eine ihm vorgängige

18. Vgl. *R. Holte:* Beatitude et Sagesse. Saint Augustin et la problerne de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne, Paris-Worcesrer (Mass.) 1962, 200 ff., sowie *R. Lorenz:* Fruitio dei bei Augustin, ZKG 63, 1950/51, 75-132.

19. H. Blumenberg, a.a.O. 299.

»causa efficiens« bedingt wird, sowenig geht ihm eine »causa 'formalis« voraus, an welche - so hat *Duns Scotus* behauptet - dieser Wille gebunden wäre. Wohl kann Augustin mit gleicher Betonung die Qualität, das »Gutsein« der Schöpfung als ihren »Grund« anführen. Doch waltet auch hier keine Notwendigkeit. Auch das Gute entspringt dem *Willen* Gottes, der sich damit als die eigentliche Bestimmung des Wesens Gottes zu erkennen gibt[20]. Die »nominalistische« Konsequenz dieser Schöpfungstheologie richtet sich schon hier gegen den Erkenntnisanspruch des Menschen, der eine unwandelbare Gesetzmäßigkeit der Natur verlangt: Gott läßt sich an keine Regel binden, die der beobachtende Verstand den Erscheinungen unterstellt. Es ist gerade die durch das Wunder beglaubigte Ausnahme, die den göttlichen Ursprung der Welt verbürgt – ein Gedanke, den Petrus Damiani bis zu der Behauptung verschärfen konnte, es gebe neben und gewissermaßen über der Natur im gewöhnlichen Verstande eine »Natur der Natur«, die sich zu jener verhalte wie der Wille des Gesetzgebers zu seinen Gesetzen und darum die einmal erlassenen Ordnungen sehr wohl durch neue und andere außer Kraft setzen könne[21]. Das im Spätmittelalter zutage tretende Resultat dieser theologischen Spekulationen ist daher, wie nicht anders zu erwarten, die fortschreitende Auflösung jeder »natürlichen« Zuordnung von Welt und Mensch. Das Verlangen nach verläßlicher Gesetzmäßigkeit kann nur befriedigt werden, indem der Mensch an Stelle von »ordo« und »mensura« *Gottes* der Welt sein *eigenes* Maß und seine selbstentworfene Ordnung aufnötigt, indem er also Gottes Freiheit für sich selbst usurpiert und auf Gottes Wissen verzichtet.

Die *Grundbestimmung des neuzeitlichen Subjekts* – seine *Freiheit* - stellt sich unter den augustinischen Prämissen als ein durchaus ambivalentes Resultat dar. Dem entspricht ihre zweifache Begründung, die sie das eine Mal negativ, das andere Mal positiv auf die Freiheit Gottes bezogen sein läßt.

1. Die Schrift, in der *Augustin* am ausführlichsten auf den freien Willen zu sprechen kommt – der Dialog »De libero arbitrio« -, ist ein Traktat über das Theodizeeproblem: »Sag' mir doch, ich bitte dich, ob Gott der Urheber des übels ist!« (I, 1). Um GOtt von der Verantwortung für das Böse in der Welt zu entlasten, muß Augustin dem Menschen das Attribut wesenhafter Freiheit zuerkennen, denn nur wenn er einen freien Willen hat, läßt sich dem Menschen die gesamte Verantwortung für den Weltzustand aufbürden. Die Freiheit des Menschen erscheint hier als die negative Konsequenz der Güte Gottes; nur so ist sie mit der Prädestination des verborgenen Gottes theologisch vereinbar (ebd. IH, 9-11). Mag sie auch – unabhängig von ihrer moralischen Qualität - unter die Güter der Schöpfung gerechnet werden, weil sie sich selbst bejaht und will (ebd. 1,25 f.): ihre theologische Definition läßt sie von Anbeginn gegen Gott, und das heißt gegen die »gute« Schöpfung entschieden sein.

2. Gleichwohl ist diese Freiheit Spiegel und Abbild der Freiheit Gottes, denn Gott

---

20. Epistula 166, 5, 15, MPL 33, 727.

21. De divina omnipotentia II: Ipsa quippe rerum natura habet naturam suam, dei scilicet voluntatem, ut sicut illius leges quaelibet creata conservant, sie illa cum iuberur sui iuris oblita, divinae voluntati reverentcr obediat.

schuf den Menschen nach seinem Gleichnis und Bild[22] - ein Satz, um den die augistinische Erkenntnislehre als um ihr geheimes Zentrum kreist. In den sogenannten trinitarischen Analogien hat er seine umfassendste Darstellung und Begründung gefunden. Für unseren Zusammenhang genügt der Hinweis auf einen einzigen Punkt: Augustin hat den Vorgang des Erkennens und Denkens nach dem Modell der innertrinitarischen Beziehung Gottes zu sich selbst gedeutet-'. In der theologischen Sprache seines Hauptwerkes formuliert: Wie der Vater einen vollkommenen Ausdruck. seiner selbst von Ewigkeit her aus sich heraussetzt: das Wort, so erzeugt auch das menschliche Denken - gleichsam befruchtet durch die »rationes aeternae« des Wortes - in seinem Innernein wahres \Vissen von sich selbst. Die Tätigkeit, durch die das Denken zu seiner eigenen sprachlich formulierten Wahrheit kommt, ist ein Abbild der Zeugung des Sohnes durch den Vater (Trin, IX 7, 12; XV 12, 22). Erkenntnis begreift sich als originären Nachvollzug des göttlichen Hervorbringens und Schaffens, *ist* also, was in der neuzeitlichen Tradition keinen Niederschlag mehr gefunden hat, als »inneres Wort« (verbum mentis) Einheit von Anschauung (intuitio) und Denken (ratio), von Bild (visio scientiae) und Begriff (visio cogitationis), Derart unter den Aspekt der Produktion gerückt, läßt sie sich nicht schon durch die übereignung von »ordo« und »rnensura« begründen, und allein darauf kommt es hier an. Was wir nämlich - selbst schöpferisch - erkennen, ist allemal das, was wir haben und besitzen *wollen.* Erst der *Wille* ist als die innere Mitte von erkennendem Denken und erkannter Seinsbestimmung die bewegende Kraft, d. h. das Prinzip des Erkenntnisaktes-t: er ist das Subjekt der Zeugung des »verbum mentis«, und eben darin Abbild des freien Willens Gottes-".

Damit ist das *Problem der menschlichen Freiheit* nicht gelöst, sondern eher verschärft; es ist um eine Stufe verlagert und stellt sich nun als Problem des Gottesbegriffs selbst. Geht man von dem Augustin-Wort aus: »Niemand nämlich tut etwas mit Willen, was er sich nicht zuvor in seinem Herzen zurechtgelegt hatte« (Trin, IX, 7, 12), dann ist zu fragen: Hat sich die Freiheit Gottes an »Verfahren und Wahrheit der Zahl« (ratio et veritas numeri) gebunden, so daß die trinitarischen Analogien auch nur Analogien »in mente« sind? Steht es so, dann muß das menschliche Denken - ist ihm die Einsicht in die »ratio« des göttlichen Willens verwehrt - kraft der ihm eigenen Freiheit der Welt nun *sein* Maß und *seine* Zahl unterstellen und läuft unweigerlich Gefahr, die Welt in ihrer »naturhaflen« Dimension zu verfehlen. *Oder* bedeutet die Freiheit Gottes seine Selbsteinschränkung zur Welt? Nur dann wäre im Horizont der augustinischen Analogienlehre

22. De Symbolo I, 2 MPL *40,* 628: Feeit (Deus) et hominem ad imaginem et similitudinem suam in mente: ibi enim est imago Dei; ideo mens ipsa non potest eomprehendi nee a se ipsa, ubi est imago Dei. Vgl. Trin. XIV 8, 11.
23. Vgl, *A. Schind/er:* Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, Tübingen 1965; *E. Gilson:* Introduction à l'Etude de Saint Augustin, Paris 1949, 286 ff.
24. Verbum ergo nostrum et mentern de qua gignitur, quasi medius *amor* conjungit, seque eurn eis tertium complexu ineorporeo, sine ulla eonfusione eonstringit, Trin. IX, 11,16.
25. Nam inquisitio .est appetitus inveniendi ... Qui appetitus ... voluntas jam diei potest quia omnis qui quaerit invenire vult; et si id quaeritur quod ad notitiam pertineat, omnis qui quaerit nosse vult ... Partum ergo mentis antecedit appetitus quidam, quo id quod nosse volumus quaerendo et inveniendo, naseitur proles ipsa notiria. Trin. IX, 12, 18.

eine menschliche Freiheit denkbar, die ihren Begriff bewährt, indem sie das produktive Vermögen der Vernunft dem Zusammenhang der endlichen Welt »richtig« anmißt und es dadurch begrenzt. Wie also konstituiert sich der Begriff der Freiheit, der sich in der Produktion des neuzeitlichen Subjekts manifestiert? Diese Frage führt zu dem theologischen Entwurf des Duns Scotus.

3. DUNS SCOTUS: DIE KONTINGENZ DER WELT

Es muß gleich hier gesagt werden, daß der Sprung von Augustin zu *Duns Scotus* etwas willkürlich ist und sich allein durch den beherrschenden Einfluß der augustinischen Theologie auf das christliche Mittelalter kaum rechtfertigen läßt. Gibt es Gründe, die diesen Sprung nahelegen, so ist es das philosophiegeschichtlich eingewurzelte Urteil, wonach der frühneuzeitliche »Voluntarismus« seinen ersten, systematisch bedeutsamen Vertreter in Duns Scotus hat. *F.* C. *Baur* hat auf Duns Scotus die Lehrmeinung zurückgeführt, das Wesen Gottes, des absoluten Geistes, sei nicht - wie bei *Themas* – der Intellekt, sondern »das absolute Wollen, die reine Willkür«26. *R. Seeberg* hat schreiben können: »Duns hat Gott als den absoluten geistigen Willen verstandene-", und seitdem gilt die These vom Primat des Willens in Gott als scotistisdie Lehrmeinung-". Nun hat der Spätnominalismus zwar vielfach die extremen Konsequenzen aus der Theologie des Duns Scotus gezogen, doch wissen wir spätestens seit den scharfsinnigen Studien *E. Gilsonst",* daß das von der älteren Philosophiegeschichte erstellte, allzu eindeutige Bild unzutreffend ist. Gilsons Korrekturen sind wichtig. Denn mit der nackten Feststellung einer Priorität des Willens im Wesen des nominalistischen Gottes ist für das hier gestellte systematische Problem noch nichts gewonnen. Erst wenn wir die Gründe für diese Entscheidung kennen, wissen wir, wovon im Nominalismus die Rede ist und was ·die Neuzeit sachlich in ihrer Bestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis aus der theologischen Tradition des Mittelalters geerbt hat.

Man versteht die Grundentscheidungen des Duns Scotus nur dann, wenn man sie auf dem Hintergrund der *Aristoteles-Renaissance des Mittelalters,* d. h. auf dem Hintergrund des wachsenden Einflusses der arabischen Philosophen *Avicenna* und *Averroes,* interpretiert, von denen sich Duns Scorus als Theologe vorsichtig, aber entschieden abzugrenzen versucht. Man darf vermuten, daß die hier erstmals klar gezogene Trennungslinie zwischen Theologie und Philosophie eine der maßgeblichen Ursachen dafür gewesen ist, daß die aristotelische Philosophie ohne erkennbaren Einfluß auf das Selbstverständnis und die Entwicklung der Neuzeit geblieben ist, ja, daß ihre Wirkungsgeschichte mit der Reformation förmlich abzubrechen scheint. - Von Aristoteles her geurteilt, gerät der Wille, der

---

26. F. C. *Baur:* Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, H. Teil, Tübingen 1842, 642 S.

27. R. Seebergt Die Theologie des J. Duns Scotus, Leipzig 1900, 624.

28. Vgl. *Windelband/Heimsoeth:* Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1957, 284; *H. Blsnkertz:* Artikel »Volunrarisrnus«, RGG, 3. Aufl., IV, Sp. 1491-

29. E. Gilson: johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre, Düsseldorf 1959 (Paris 1952), bes, 595 ff.

allemal ein Bedürfen, ein Unfertig- und Abhängigsein bedeutet, als ein »erratisdies« Prinzip in die Metaphysik hinein. Der Schein der Willkür, der dieses oberste Prinzip umgibt, schwindet jedoch, wenn man sich vergegenwärtigt, daß im Brennpunkt der Auseinandersetzung zwischen Duns Scotus und »den Philosophen« das theologisch-dogmatische Verständnis der Schöpfung als einer »creatio ex nihilo« steht.

Es sei zum besseren Verständnis des Folgenden vorweggesagt, daß im Zuge dieser Auseinandersetzungen die Interpretation der geschaffenen *Welt* unter das Diktat des unheilvollen Begriffs der *Kontingenz* geriet. Man kann mit einem gewissen Recht behaupten, daß das Selbstverständnis der neuzeitlichen Philosophie in diesem Begriff und dessen theologischer Auslegung seinen verborgenen Ursprung hat.

Duns Scotus steht als christlicher Interpret der Schöpfung vor einer zweifachen Aufgabe. Einmal gilt es zu erklären, was die dogmatische Tradition meint, wenn sie von einer »creatio ex (bzw. de) nihilo« spricht, sodann zu verstehen, in welchem Sinn die biblische Tradition die Schöpfung auf einen Anfang in der Zeit zurückführt. Beginnen wir mit dem zweiten! Hier ist der Gegensatz zur philosophischen Lehrmeinung (jedenfalls so, wie Duns Scotus sie aus Averroes herausgelesen hat) offenkundig. Die Schöpfung - verstanden als etwas, das zumindest in Richtung auf die Vergangenheit eine endliche Zeitdauer einschließt - »wird gemeinhin von den Philosophen bestritten- (Op. Ox. 11 d.I qu.2 n.5). Das ist unvermeidlich. Denn wenn Gott, was immer er hervorbringt, *notwendig* hervorbringt, muß seine Ursächlichkeit (causalitas) sich ewig betätigen und müssen seine Wirkungen notwendig ewig sein. Wenn also die Philosophen die Tätigkeit Gottes für notwendig halten, müssen sie - im Gegensatz zur biblischen überlieferung - die Ewigkeit der Welt behaupten. Und umgekehrt gilt: Will man, wie der Theologe Duns Scotus, den zeitlichen Anfang der Welt festhalten, dann muß man Gott eine Wirksamkeit zuschreiben, die nicht-notwendig ist. Es ist diese Nicht-Notwendigkeit oder Kontingenz, die das Wesen der Freiheit Gottes ausmadrr'P. -- Der Begriff der Freiheit, der nach dem Modell dieser göttlichen Freiheit gebildet ist, steht also - das ist das erste wichtige Ergebnis - in einer unauflösbaren Spannung zu jener griechisch gedachten Notwendigkeit, der alles Geschehen in der Natur unterliegt. Die Antinomie von Natur und Freiheit ist der neuzeitlichen Philosophie durch ihre theologische Tradition eingestiftet. Davon wird später noch zu reden sein.

Doch ist das nur die eine Seite des Problems. Duns Scotus hat den Begriff der Kontingenz keineswegs nur der göttlichen Ursache vorbehalten, sondern ihn folgerichtig auch zur Charakteristik der göttlichen Wirkung, d. h. der geschaffenen Welt, in Anspruch genommen. Nur ein Gott, dessen Tätigkeit in der beschriebenen Weise nicht-notwendig ist, vermag Neues - eine Wirkung, die ihrerseits nicht-notwendig ist - hervorzubringen (Op. Ox. II d.I qu.2 n.5)31. Hatte Avicenna als einzige Nicht-Notwendigkeit die des Zufalls

30. W. Occam und G. *Biel* haben diesen Schluß - den Schluß von der innerweltlichen Kontingenz *(s.* u.) auf die Kontingenz in Gott - abgelehnt.

31. Diesen Begriff der innerweltlichen »universalen« Kontingenz hat man später auf einen Zustand der Vergangenheit eingeschränkt. Unter »contingentia« bzw. »contingense ist nach G. *Biel* das zu verstehen, »quod priusquam esset, potuit produci et non produci« (Collectorium I, d.38 a.I n.1 A): *Ehe* die Welt war, bestand die Möglichkeit, daß sie geschaffen *und* daß sie nicht geschaffen wurde.

und des Übels anerkannt, die sich durch das Dazwischentreten der Materie zwischen die erste Ursache und ihre letzten Wirkungen erklärt, so rückt nun die Schöpfung insgesamt unter die Bestimmung der Nicht-Notwendigkeit.

Es *ist* übrigens wichtig zu bemerken, daß Duns Scotus nie versucht hat, eine rein metaphysische Rechtfertigung dieser These zu erbringen. Auch sie ist eine Konsequenz seiner theologischen Interpretation der Schöpfung - und zwar auf folgende Weise: Duns Scotus bemerkt im Anschluß an die traditionelle Definition der Schöpfung – »aliquid *de* nihilo producere in effectum« (etwas aus dem Nichts heraus zur Wirkung bringen) –, daß das »de« als Hinweis auf ein Frühersein der Natur (Substanz) oder ein Frühersein in der Ordnung der Zeit (Existenz) verstanden werden kann (vgl. Rep, Par. II d.1qu.3 n.Ll). Im ersten Sinne, das heißt im Blick auf die bloße Möglichkeit der Natur als Natur, wird die Schöpfung von den Philosophen (gemeint sind Aristoteies [Met. XII, 1072 b14] und Avicenna) ohne weiteres zugegeben. Doch liegt hier auch keineswegs die Pointe der biblischen Schöpfungsaussage'". Das »ex nihilo« meint nicht, daß das Nichts ein quasi stoffliches Substracke wäre, aus dem die Welt »gemacht« sein könnte, sondern weist auf eine Differenz zwischen bloßer Möglichkeit und zeitlicher Wirklichkeit hin. Die Natur befindet sich von sich selbst her gewissermaßen in einem Nichts an Existenz: ihrer zeitlichen Wirklichkeit geht ihr eigenes Nichts an Sein (esse) voraus. Wenn die Natur existiert, so muß das zeitliche Dasein ihr von einem anderen gegeben *sein*- und zwar vollständig. Jede aktuelle Existenz setzt die »Erschaffung« voraus. Die bloße Wesenheit (essentia) schließt noch nichts ein;was ihre Existenz ermöglicht. *Zwischen Wesenheit und Dasein gibt es keine Beziehung der Notwendigkeit.* Also ist *die* Welt *im* Blick auf *ihre* zeitliche Existenz nicht-notwendig, »kontingent«, Der intellectus creatus muß sich auf die Erkenntnis der bloßen zeit-losen Möglichkeit einschränken lassen. Warum etwas hier und jetzt existiert, d. h. »wirklidi« ist, kann er nicht wissen. Der *Nominalismus* hat aus dieser uns auferlegten Einschränkung folgerichtig die Vorstellung einer *Pluralität möglicher Welten* entwickelt, aus deren Mannigfaltigkeit Gott *eine* verwirklicht habe, und es war nur ein kleiner, freilich entscheidender Schritt, wenn Occam aus der Nicht-Notwendigkeit der *Verwirklichung* der Welt auf die Nicht-Notwendigkeit der verwirklichten *Gestalt* der Welt schloß.

Diese Konsequenz hätte Duns Scotus kaum ziehen können, und zwar aus dem einfachen Grund, weil das Verhältnis der Nicht-Notwendigkeit wohl zwischen Gott und der tatsächlich geschaffenen Welt, nicht aber zwischen Gott und der *erschaffbaren* Welt besteht. Gleichwohl scheint sie sich mit zwingender Notwendigkeit aus seiner Schöpfungslehre zu ergeben. Wir sahen ja, in dieser Schöpfung ist alles auf den Gegensatz zwischen Existenz und Essenz, zwischen zeitlichem Dasein und Wesen, abgestellt. Um daher die sichtbare Welt in ihrem zeitlichen Bestand zu erklären, braucht Duns Scotus eine göttliche Ursache, in deren Bestimmungsgründe und deren Wirksamkeit der menschliche Verstand keinen Einblick hat. Man ist geneigt zu sagen: Gerade weil nach christlicher Überlieferung die Welt als *zeitliche* Welt geschaffen wurde, mußte ihre zeitliche Gestalt für die theoretische Er-

32. Rep. Par. II, d.I qu.3 11.8: Deus potest sie creare, hoc est, quod potest creare aliquid post nihil ordine naturae ... Sie nOl1 est in crearione ... sed post non esse totale ordine naturae, datur esse.

kenntnis zu einem undurchschaubaren Rätsel werden. Hier jedenfalls, am Ort dieses unauflösbaren Rätsels, sah sich Duns Scotus genötigt, den Begriff der göttlichen *Allmacht* einzuführen; hier hat er seine für den Nominalismus maßgebliche Prägung erfahren. Duns Scotus war sich bewußt, daß sein »diristlicher« Begriff der omnipotentia der »natürlichen« Ratio der Philosophen unzugänglich sein mußte[33].

Man trifft den entscheidenden Punkt, wenn man von der scotistischen Prämisse ausgeht, daß die geschaffene Wirklichkeit ein Universum nicht-notwendiger Wirkungen ist. Die erste Ursache, die allein das Dasein der Welt zu erklären vermag, muß darum auf eine unmittelbare nicht-notwendige Weise handeln können. Diese Forderung interpretiert den Sinn der aktiven »Schöpfung« Gottes. Daß Gott erschafft, besagt, daß er etwas »unmittelbar verursachen und machen kann« (immediate producit, nullo alio praesupposito, Op. Ox, H, d.1 qu.Z nA). Und diese Fähigkeit zu unmittelbarer Hervorbringung ohne notwendig erforderliche Zwischenursachen ist nichts anderes als die göttliche Allmacht. Sie erstreckt sich auf die Gesamtheit des Erschaffbaren, d. h. auf alles Mögliche im Sinne des Verursachbaren: »Die Allmacht ist das schöpferische Vermögen selbst im Hinblick auf jedes Erschaffbare- (omnipotentia est ipsa potentia activa respectu cujuscumque creabilis, ebd. I d.42 n.2). Unendlich ist freilich auch die Macht des griechischen Gottes in der unendlichen Dauer ihrer Wirksamkeit. Was sie von der Allmacht des christlichen Gottes unterscheidet, ist dies, daß sie sich - so Duns Scotus - nicht *unmittelbar* auf alles Mögliche erstrecken kann, da sie sonst die wesentliche Ordnung der Ursachen zerstören müßte. Gilson sagt treffend: »Wieder einmal ist es nicht die Macht, die dem griechischen Gott fehlt, um allmächtig im christlichen Sinne zu sein, sondern die Freiheit ... In der christlichen Welt des Duns Scotus ist alles, was nicht Gott ist, freiwillig von ihm verursacht, so daß er allein notwendig, während alles übrige selbst in seinem Ursprung nicht-notwendig ist.«[34]

Die ausgezeichnete Freiheit Gottes manifestiert sich in der Unmittelbarkeit der göttlichen Wirkung. Ihr Prinzip ist die Ausschaltung der Sekundärursachen, und eben hier tritt nun auch die ganze Problematik dieser spätmittelalterlichen Freiheitslehre ans Licht. Gott ist frei, weil und indem er sich über den innerweltlichen, zeitlich vermittelten Zusammenhang von Ursache und Wirkung hinwegsetzen kann. Seine Freiheit ist an die natürliche Ordnung der Welt in keiner Weise gebunden; sie unterliegt keinerlei Bedingungen, die ihr eine irgend vorgegebene Gesetzmäßigkeit im Bereich des »Wirklichen« stellen könnte, sondern erweist ihre Unbedingtheit gerade dadurch, daß es für sie keinen notwendigen, von seiten des *Objekts* geforderten und damit der endlichen Erkenntnis zugänglichen Grund gibt, etwas zu tun oder zu bewirkens'. Das hat weitreichende Folgen, die an dieser Stelle wenigstens angedeutet seien:

33. Ebd. I d.42 qu.I n.1: Philosophi utentes rarione naturali, non concesserunt Deum esse omnipotentem, quia non concesserunt ipsum esse causam alicuius contingentis.

34. *E. Gilson,* a.a.O. 387 f.

35. »Deus nihil operatur necessario ad extra«, G. *Biel,* a.a.O, d.38 a.3 dub. Y. - Dennoch betont *Tabea Luhmann* (Welche Bedeutung hat Kontingenz im Nominalismus? [Examensarbeit Heidelberg 1974], S.20) mit Recht, daß die Interpretation des nominalistisdien Gottes als Willkürgott in der gesamten älteren Literatur am Anliegen des Nominalismus vorbeigeht. Die Kontingenz des göttlichen Willens steht in der Klammer der »simpliciras« Gottes. So auch *L. Grane:* »Contra Gabrielem«, Luthers Auseinander-

1. Ist die Freiheit Gottes an die zeitliche Ordnung und Abfolge der Sekundärursachen nicht mehr gebunden, gilt die »Prozeßordnung« der geschaffenen Welt im scotistischen Sinne als kontingent, dann kann (und muß) die Tatsache der *Existenz* der Welt für die Erkenntnis prinzipiell gleichgültig werden. Es tut der Wahrheit der Dinge keinen Abbruch, wenn der Gegenstand, wie man im Nominalismus folgerte, »nicht aus seiner weltlichen Existenz, sondern aus dem Urgrund seiner Möglichkeit direkt der menschlichen Erkenntnis zugespielt wird«36. Mit dieser griechischem Denken zuwiderlaufenden Entscheidung ist das neuzeitliche Verhältnis von Theorie und Praxis in seinen Grundzügen festgelegt. Man könnte das vordergründig durch den Hinweis plausibel machen, daß sich im Gefolge der neuzeitlichen Wissenschaft der Vorrang der Möglichkeit vor der Wirklichkeit in den Vorrang des Machbaren vor dem »Gebotenen«, in den Vorrang der Produktion vor dem Bedürfnis übersetzt. Doch ist dieser Vergleich einstweilen noch keineswegs zwingend. Er wird es erst, wenn man die Konsequenzen der scotistisdien Schöpfungstheologie noch einen Schritt weiter verfolgt. Ist nämlich – wie Duns Scotus behauptet - dem endlichen Verstand die Einsicht in die Gründe der zeitsetzenden, wirklichkeitstiftenden Macht Gottes entzogen, dann findet die theoretische Erkenntnis des Menschen ihre Schranke an der zeitlichen Konstitution der geschaffenen Welt. Sie vermag deren innere Notwendigkeit nicht mehr zu durchdringen. Das christliche Mittelalter hat den Glauben an die bedingungslose Allmacht Gottes mit dem Verlust der Einsicht in die Bedingungen, unter denen diese Macht sich realisiert, bezahlt. - Die Scholastik durfte Gott - um der Freiheit seiner Allmacht willen - unmöglich auf diese Welt als den Inbegriff seiner schöpferischen Macht festlegen-".

2. Wohl läßt sich auch unter den theologischen Voraussetzungen des Mittelalters *»Tbeotie«* als »zeitlose Gegenwart«, d. h. als *»Schau des Gottlichen«*, beschreiben. Doch steht solches Schauen in einem grundsätzlich anderen Sinn als die theoria der griechischen Antike »außer der Zeit«. Erfüllte sich jene - dem rastlosen Getriebe der Vergänglichkeit enthoben - erst in dem Wissen, daß und wiesich das Ewige im Endlichen und Vergänglichen manifestiert; umfaßte sie also zugleich das Bewegungsgesetz, dem das Zeitliche in seiner Zeitlichkeit unterworfen ist, so bleibt das christliche Schauen - die »cognitio intuitiva« Occams - in der Kontemplation reiner (exklusiv) göttlicher Möglichkeiten stehen, ohne über deren Verwirklichung in der Zeit das geringste zu wissen.und wissen zu können. Von der »reinen« Theorie führt kein Weg in den Bereich des zeitlichen Lebensvollzugs der Menschen zurück. Ihr Wissen ist mit der zeitlichen Gestalt der Welt nicht mehr vermittelt. Die Beziehung der Nicht-Notwendigkeit, die nach der Theologie des

setzurig mit Gabriel Biet, Gyldendal 1962, 70: »Gottes Freiheit läßt keinen Raum für Willkür ..., denn der Wille Gottes ist unveränderlich, weil er eins ist mit seinem Wesen.«

36. *H. Blumenberg,* a.a.O, 155.

37. Gott hätte auch einen ganz anderen Weltordo erschaffen können. Seine Freiheit ist praktisch außerhalb seiner »ordinatio« angesiedelt. »Wir haben zu fragen«, stellt *R. Steiger* (Zum Begriff der Kontingenz im Nominalismus, in: Geist und Geschichte der Reformation, Pestbuch für H. Rückert, 1966, 63) mit Recht fest, »ob dies eine Welterfahrung ist, die Gott in der Natur nicht mehr zu sehen vermag, ... oder ob die Gotteserfahrung, die sich um der Freiheit Gottes willen nicht mehr natürlich vermitteln läßt, die Phänomene der Welt Freigibt«,

Duns Scotus zwischen Gott und der geschaffenen Welt besteht, bestimmt somit das Verhältnis von Theorie und Praxis von Grund auf. Anders gesagt: Die in der mittelalterlichen Theologie gelegte »ontologische« Basis für die Unterscheidung von Theorie und Praxis ist die Unterscheidung von Absolutem und Kontingentern, von Natur und Freiheit.

3. Ehe ich auf diesen wichtigen Punkt zu sprechen komme, soll schon jetzt auf eine folgenreiche Entscheidung hingewiesen werden, die in dem bisher Gesagten beschlossen liegt. *Das Wissen der Theorie,* so zeigte sich, *erfaßt die Welt im Modus ihrer bloßen noch »ungeschaffenen« Möglichkeit* (sie erfaßt das »possibile naturaliter« bzw. das »esse intelligibile«, das geringer als das verwirklichte, aber größer als das [bloß] denkbare Sein [debilius esse reali et majus esse rationis] ist [Op. Ox. d. 36 qu. 1 n. 7]), ohne über die Wirklimkeitsetzung dieses Möglichen etwas. ausmachen zu können. Occam hat aus dieser Einschränkung die Konsequenz gezogen, daß es für die menschliche Erkenntnis gleichgültig sei, ob ihr Gegenstand existiert oder nicht, da Gott und das von ihm uns verliehene Erkenntnisvermögen auf die Vermittlung durch eine zeitliche »causa secunda« nicht angewiesen ist. Die Existenz der Welt - die Tatsache, daß wir auch ein mögliches bzw. denkbares Sein nur haben und wissen können, sofern dieses sich in der Zeit manifestiert oder manifestieren kann - soll für die Begründung der Erkenntnismöglichkeit des Menschen keine Rolle spielen. Es bedurfte nur noch der methodischen Bewußtheit eines Descartes, um - für die Neuzeit verbindlich - die Umkehrung dieses Satzes zu formulieren: daß wir nämlich auf Grund der Konstitution unserer Vernunft keine Möglichkeit haben, die Schöpfung Gottes *adäquat* zu begreifen (Princ. IV, 204). Die theoretische Erkenntnis erreicht das »wirklidie« Bewegungsgesetz der endlichen Welt, und damit den Bereich und Boden der menschlichen Lebenspraxis, nicht mehr. Der Stand der »peregrinatio«, den die christliche Tradition seit Augustin in den Rang einer notwendigen Bedingung wahrer *Gotteserkenntnis* erhoben hatte, erweist sich nun - im 'Zeichen einer säkularisierten Vernunft - als der Ursprung jenes Schicksals der Entfremdung, mit dem die Menschheit die Gewißheit ihrer theoretischen *Welt*erkenntnis bezahlt.

4. Von hier aus öffnet sich schließlich der Zugang zu einem der brennendsten Probleme, das zu lösen im Horizont der neuzeitlichen Bestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis bisher mißlang. *Aristoteles* – davon war eingangs die Rede - unterschied von der Praxis die Poiesis, vom Lebensvollzug die Tätigkeit, durch die seine Voraussetzungen geschaffen werden. *Habermas* hat mit seiner Unterscheidung von Arbeit und Interaktion" noch einmal an diese aristotelische Tradition anzuknüpfen versucht, ohne daß es ihm jedoch schon überzeugend gelungen wäre, der Praxis Richtlinien zu geben, an denen sich ablesen ließe, worin denn die gesellschaftliche Arbeit vernünftigerweise ihr Telos haben kann-". Die Schwierigkeiten, die diesen Versuch bisher nicht zum Ziel kommen ließen, gehen jedoch weit über diesen einen Entwurf hinaus. *Es gibt in der Neuzeit keine ausgeführte Theorie der Poiesis,* und man hat diesen Mangel mit Redit als eine der wichtigsten Ursachen dafür bezeichnet, »daß die europäische Kultur die Technik geistig bisher nicht

38.]. *Habermas:* Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1968, 59ft
39. Vgl, *ehr. Link:* Theologische Perspektiven nach Marx und Freud, Sturtgart 1971, 55 ff.

zu bewältigen vermochte, daß ihr eine ausreichende Theorie der Arbeit ... fehlt «40. Doch läßt sich, meine ich, wenigstens sagen, warum das so ist. Verlangt man von einer Theorie der Poiesis, daß sie Kriterien anzugeben vermag, nach denen sich ermitteln läßt, wie die Bedingungen, unter denen sich der Lebensvollzug der Menschen abspielt - also ökonomie, Technik, Produktion -, nach Regeln der Vernunft entworfen und ausgeführt werden sollen, so setzt man voraus, daß die Vernunft den Bereich der *zeitlichen* Wirklichkeit adäquat zu erfassen vermag. Gerade diese Voraussetzung ist jedoch durch die mittelalterliche Theologie bestritten und spätestens mit der Grundlegung des neuzeitlichen Vernunftbegriffs durch Descartes außer Kraft gesetzt worden. Spielt aber die *zeitliche* Verfassung der Welt, die den konkreten Umgang mit Menschen und Dingen - nämlich »Praxis« - überhaupt zum Thema philosophischer Besinnung macht, für die Konstitution der Vernunft keinerlei Rolle, dann läßt sich vernünftig nach den Bedingungen »richtiger« Praxis nicht einmal fragen. G. *Picht* hat den entscheidenden Punkt am Beispiel der transzendentalen Dialektik der kantischen Vernunftkritik herausgestellt und ihn auf die Formel gebracht, »daß die theoretische Vernunft auf den gesamten Besitz der griechischen theoria verzichten muß, wenn es gelingen soll, die Unbedingtheit der praktischen Vernunft und ihre Freiheit zu behaupten «41.

Das führt uns auf die Ausgangsfrage zurück: Was hat die Neuzeit sachlich in ihrer Bestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis aus der theologischen Tradition des Mittelalters geerbt? Diese Frage nötigt uns, ausdrücklich auf das Verhältnis der beiden Wesensmomente des mittelalterlichen Gottesbegriffs - »inrellectus« und »voluntas« - einzugehen. Die Antwort des »Opus Oxoniense«, aus der der Nominalismus später den Primat des Willens in Gott abgeleitet hat, lautet folgendermaßen: »Das Erste (sc. Gott) aber wirkt als verursachende Macht durch Verstand und Wille, und es trägt zu dem gestellten Problem nichts bei, wenn man ein drittes, von diesen beiden verschiedenes ausführendes Vermögen annimmt; denn wenn (Gott) notwendig erkennt und will, dann erschafft er auch auf Grund von Notwendigkeit. Man muß also (den Grund) diese(r) Nicht-Notwendigkeit (contingentia) entweder im göttlichen Willen oder im göttlichen Verstand aufsuchen. Er kann aber nicht im Intellekt sein, dessen erster Akt jedem Akt des Willens vorausgeht. Was nämlich der Intellekt auf diese Weise erkennt, das erkennt er rein naturhaft und naturhaft notwendig. Darum kann im Wissen oder Erkennen von etwas, das (selbst) nicht auf Grund solcher ursprünglicher Einsicht (intellectione prima) weiß oder erkennt, keinerlei Nicht-Notwendigkeit sein: Man muß also die erste Nicht-Notwendigkeit im göttlichen Willen aufsuchen« (Op. Ox. I d. 39 qu. 1 n. 14). - Der Wille Gottes ist das innere Prinzip jeglicher schöpferischer Tätigkeit. Die Erkenntnis allein kann nichts hervorbringen (essentia mere intellectualis non est principium alicuius productionis, Quodl. 11,26). *Der Unterscheidung von Intellekt und Wille in Gott entspricht* also - mit zulässiger Vereinfachung gesagt - *auf seiten der Kreatur die Unterscheidung von Wesenheit und Dasein.* Doch in welchem Sinne? - Wohlgemerkt, beide - Wesenheit und Dasein-

40. G. *Picht:* Die Kunst des Denkens, a.a.O.429.
41. G. *Picht:* Der Sinn der Unterscheidung ..., a.a.O, 139.

haben ihren Ursprung in Gott, sind durch Gott »verursadit«. Die Schwierigkeit, mit der Duns Scotus fertigwerden muß, ergibt sich erst daraus, daß er einerseits an der Univozität des Seins festhält - trotz aller Seinsunterschiede soll ein und derselbe Begriff, der des »ens univocum«, für Gott und die Kreatur gelten -, andererseits jedoch den unendlichen Abstand des Geschöpfes von Gott zum Ausdruck bringen muß. Darum genügt die thomistische Unterscheidung von »esse« und »essentia« nicht mehr (sie widerspricht sogar dem Sinn des ens univocum). Man kann die Trennung von Schöpfer und Geschöpf nicht darauf begründen, daß innerhalb des *geschaffenen* Seienden das »esse« im Vergleich zur Wesenheit nicht-notwendig wäre. Man muß schon einen Schritt weitergehen und die Trennung in das Datum der Schöpfung selbst verlegen. Dieser Schritt ist für die Entwicklung des Nominalismus von einer nicht zu überschätzenden Bedeutung. Er hat zunächst zur Folge, daß an Stelle der klassischen Unterscheidung von »essentia« und »esse« nun die Unterscheidung von »natura« (dem faktisch Geschaffenen) und »voluntas« (seiner schöpferischen Bedingung) - neuzeitlich gesprochen: die Antinomie von Natur und Freiheit - tritt.

Freilich, bei Duns Scotus selbst kann von einer Antinomie noch keine Rede sein. Die ausgezeichnete Stellung der »voluntas divina« ist ursprünglich allein auf die Möglichkeit des *Vbergangs* von der Wesenheit (essentia) zum faktischen Dasein bezogen, also auf die freie Wahl, die der Wille Gottes im Blick auf die »essentia« der Schöpfung trifft: er *kann* sie verwirklichen, muß es aber nicht. Sie betrifft wohlgemerkt nicht die »essentia« als solche. Jedem Akt des Willens, heißt es in dem angeführten Zitat, geht ein Akt des Intellekts voraus. Dieses notwendige Band zerreißt erst im *Nominalismus.* Von einem Primat des Willens kann man daher bei Duns Scotus streng genommen noch gar nicht sprechen. »Duns Scotus hat keineswegs die Absicht zu lehren, daß der unumschränkte Wille Gottes nach seinem Belieben jede Wahrheit erzeugen könne, sogar zum Beispiel die Gesetze und die logischen, metaphysischen, mathematischen Prinzipien ... Er will vielmehr genau ins Licht rücken, daß die göttliche Erkenntnis, insofern sie nicht rein spekulativ, sondern praktisch (d. h. insofern sie Ursache der Existenz der Dinge) ist, nicht notwendig, sondern frei ist.«42

Dennoch sind die *Konsequenzen,* die der Nominalismus aus dieser *Freiheitslehre* gezogen hat, bereits bei Duns Scotus angelegt. Die Frage, die sie provozieren mußte, ist die nach dem Warum des göttlichen Willens. Hier zeigt sich, daß die Zweigleisigkeit, in der die theologische Scholastik von einem »opus trinitatis ad intra« und einem davon unterschiedenen »opus ad extra« spricht, und die Selbstverständlichkeit, mit der sie die Prinzipien, die dort gelten, gleichwohl auch hier in Kraft gesetzt wissen will, den Keim aller künftigen Widersprüche in sich birgt. Gott - so argumentiert Duns Scotus - liebt mit Notwendigkeit das Gute, das ihm in seiner eigenen Wesenheit als das erste Objekt seines Willens gegeben ist. Sind nun die Objekte seines Willens nicht unendlich (und damit eo ipso gut), sondern endlich, und soll das Prinzip der notwendigen Wahl des Guten dennoch fortbestehen, so verliert der Wille jede Beziehung auf sein vorgegebenes Objekt. Gott braucht in seinem Wollen auf keine vorgegebene Welt Rücksicht zu nehmen. Die menschliche Geschichte ist gleichgültig für den göttlichen Willensakt. Die äußerste Konsequenz,

42. P. Minges: J. Duns Scoti doctrina philosophica et theologica, Bd. II, Quaracdii 1930, 101.

die von diesen Prämissen her möglich ist, hat Duns Scotus selbst in der *Lehre von der absoluten Prädestination Christi* gezogen: Gott ist nicht, wie die Formel des Nicaenums sagt, »propter nos homines«, sondern »propter se ipsum« Mensch geworden - und das auch nicht, weil er in irgendeiner Weise auf die menschliche Natur als Ort seiner Manifestation angewiesen wäre (er hätte - so Occam [Centiloqu, theol., Concl. 6] - jede andere Natur, selbst die Gestalt eines Esels annehmen können), sondern allein deshalb, weil es seinem selbstbezogenen reinen Willen gefallen hat. Nach derselben Logik, nach der hier die theologisch verbürgte Klammer zwischen Schöpfung und Inkarnation zerbricht, konnte und mußte nun auch der umfassendere Zusammenhang von Gott und Kreatur fraglich werden, und genau das ist es, was die nominalistischen Theologen aus Duns Scotus gefolgert, worin sie dessen selbstgezogene Konsequenzen erheblich verschärft haben.

4. WELTERKENNTNIS ALS ENTZIFFERUNG EINER VERSCHLÜSSELTEN SCHRIFT

Ist die Inkarnation nicht mehr auf die Schöpfung bezogen, ist der Mensch und sein Heil nicht mehr der Grund alles göttlichen Handelns, dann bedeutet dies jedenfalls und vor allem dies eine, daß *Gott von der geschaffenen Welt her,* d. h. aus der Situation und der Sphäre kreatürlicher Wirklichkeit, in der Heil und Unheil des Menschen auf dem Spiel steht, *unbegreifbar* wird. Die Schöpfung als soldie entläßt keinerlei theologische Aussagen mehr. Gott kann auf das Werk seiner Schöpfung nicht festgelegt werden. Ihn dennoch als Urheber der Welt festhalten zu wollen, heißt daher notgedrungen, dem Kontingenzbegriff noch mehr aufbürden zu müssen, als er bei Duns Scotus ohnehin schon zu tragen hatte: Nicht nur die zeitliche Existenz der Welt, sondern auch die in ihr verwirklichte Wahrheit - ihr Entwurf und Plan - wird nun auf den nicht-notwendigen, freien Willen Gottes zurückgeführt, in dessen Gründe der Mensch keinen Einblick hat. Damit ist die *Univozität* des Seins, die letzte von Duns, Scotus noch festgehaltene Klammer zwischen Gott und Welt, *zerbrochen.* Descartes hat dieses Ereignis mit Recht als Epochenschwelle der Neuzeit zu verstehen gelehrrv. Wir können das »Sein« nicht in demselben Sinne von Gott und von der WeIt aussagen, besteht doch zwischen beiden Seienden ein unendlicher, nicht mehr zu überbrückender Unterschied. Die Tragweite dieser scheinbar rein innertheologischen Distinktionen wird sichtbar, wenn man sich vergegenwärtigt, was Descartes daraus gefolgert hat: »Wir können das Sein der Substanz«, heißt es in der Prinzipien-Schrift (1,52), »nicht schon aus der Tatsache ihrer Existenz erkennen, weil diese allein uns nicht zu affizieren vermag.« Die Existenz der Welt - ihr zeitliches Dasein *und* die in ihr konkret verwirklichte Wahrheit - ist für den Weltbegriff der theoretischen Erkenntnis ohne Bedeutung. Die Regeln, nach denen Gott die Welt geschaffen hat, sind aus deren sichtbarer Gestalt unableitbar. Die Erkenntnisaufgabe der Wissenschaft gleicht der Entzifferung einer verschlüsselten Schrift (ebd. IV, 205). Wie immer diese Aufgabe zu bewältigen ist, sie steht auf Grund der theologischen Entscheidung des Nominalismus unter zwei einschränkenden Bedingungen, die für das neuzeitliche Verhältnis von Theorie und Praxis grundlegend sind.

43. Descartes, Princ. I, 51; vgl, *M. Heidegger:* Sein und Zeit, Tübingen 1957, § 20, S. 92 ff.

1. Gott ist für die Weltgewißheit des Menschen zum »verborgenen« Gott geworden. Zwar läßt seine Freiheit keinen Raum für Willkür, gibt keinen Anlaß zur Unsicherheit, doch kann der Mensch diesen Gott nicht mehr auf eine seiner in der Welt verwirklichten Möglichkeiten festlegen, noch kann er, seitens der Theologie, auf eine göttliche Garantie der bestehenden Welt rechnen. Die Welt isttheologisch neutral geworden. Das freilich ist eine durchaus ambivalente Feststellung. Einerseits bedeutet die Tatsache, daß das letzte Band der Notwendigkeit zwischen Gott und seiner Schöpfung zerschnitten ist, nichts Geringeres, als daß Gott im Namen seiner absoluten Freiheit aus der Welt herausgedrängt worden ist. Habermas' prononcierter Satz »Die Menschheit ist mit dem Werk ihrer Erlösung allein gelassen-e" trifft - so gesehen - den Kern der im Spätmittelalter geschaffenen Situation. Andererseits ist diese Situation selbst Ausdruck und Resultat einer dezidiert theologischen Weltdeutung und hat zu ihrer Kehrseite die beunruhigende Gewißheit, daß jener absolut freie GOtt sich das Recht des unmittelbaren Eingriffs in seine Schöpfung gerade nicht nehmen läßt, daß also der Mensch in jedem Augenblick seines zeitlichen Daseins *ihm* als der Abhängige ausgeliefert ist. Der menschliche Daseinsvollzug konstituiert sich daher - so die Generalthese *Blumenbergs'*> - notgedrungen im Akt der *Selbstbehauptung* gegen die unterstellte *unberechenbare* Allmacht Gottes: Der Mensch begegnet der rücksichtslosen Herausforderung dieses Gottes durch eine ebenso rücksichtslose Herausforderung der Natur; er nimmt für sich selbst in Anspruch, was allein Gott zukommt. Der neuzeitliche Begriff der »Praxis« legitimiert sich als Spiegelbild der diesem Gott zugeschriebenen unendlichen Macht. Er bestimmt den Menschen zum »alter deus« (Habermas). - Eine andere Frage ist es freilich, ob dieser dem selbstgesetzten Anspruch solcher Praxis gerecht werden kann.

2. Die geschaffene Welt, so sagte ich, ist für die menschliche Erkenntnis zur versiegelten Schrift geworden. Sie zu erkennen, wie sie »an sidi« ist, hieße, sie aus den Prinzipien ihres göttlichen Entwurfs zu deduzieren. Das ist angesichts der radikalen Verborgenheit Gottes unmöglich. Doch ist das Axiom, das diese Konsequenz erzwingt - der strikte Vorrang der Möglichkeit vor der Wirklichkeit -, mächtig genug, um einen folgenreichen Wandel in der Begründung der Erkenntnismöglichkeit als solcher herbeizuführen. Denn nicht – wie im Entwurf der aristotelischen Wissenschaftslehre - in der *Natur* (physis), sondern allein im göttlichen *Subjekt* sind die Konstitutionsformen der sichtbaren Welt aufzusuchen. Nicht die Welt (und das in ihr verwirklichte Allgemeine), sondern die Subjektivität des Subjektes wird zum ausschließlichen Ermöglichungsgrund zuverlässigen Erkennens's. Auch im Blick auf sein Vermögen zu theoretischer Erkenntnis konstituiert sich der Mensch als »alter deus«, Das bedeutet freilich zugleich, daß seine Vernunft die Einschränkungen übernimmt, denen Duns Scotus den göttlichen Intellekt unterworfen hatte. Ihre Erkenntnis reicht genau nur bis an die Schwelle der zeitlichen Existenz der Dinge. Ist bereits hier-

---

44.]. *Habermas:* Theorie und Praxis, Neuwied 1963, 145.

45. H. Blumenberg, a.a.O. 145 ff., 169 f.

46. Diesen Anspruch hat *Descartes* zum ersten Mal programmatisch formuliert: »Neque immensum est opus, res omnes in hac universitate contentas cogitatione velle complecti, ut, quomodo singulae *mentis nostrae examini subjectae* sint, agnoscamus« (Regulae, AT X, 398).

mit eine bleibende Differenz zwischen der Möglichkeit des theoretischen Wissens und dem Sachverhalt selbst gesetzt, so ist durch die »nominalistische« Entscheidung Occams: den göttlichen Willen zum letzten Bestimmungsgrund auch der gesetzmäßigen Struktur und Ordnung der Welt zu erklären, der Abstand noch einmal um einen grundsätzlichen Schritt vertieft worden. Denn der endliche Verstand, der die *Kriterien* dieses Willens nicht kennt, ist damit nun auch von der Kenntnis des göttlichen *Entwurfs* prinzipiell abgeschnitten. Ihm bleibt nur die Möglichkeit, an Stelle der ihm unzugänglich gewordenen »wahren« Ordnung der Welt der Natur eine künstliche, »hyporhetische« Ordnung zu unterstellen. Descartes hat diesen Schritt philosophisch ausdrücklich vollzogen und sich umgekehrt denn auch bewußt von der Verpflichtung freigesprochen, eine eigentliche »wahre« Ordnung der Natur reproduzieren zu müsserr", Die neuzeitliche *Methode,* die ihre Sicherheit dieser »Freiheit« vom Gegenstand verdankt, kann darum ihrerseits die theoretische Vernunft ohne Schwierigkeit auf das Vorbild von Arithmetik und Geometrie als Maßstab klarer und unzweifelhafter Erkenntnis verpflichten. Auf diese Weise setzt sich der Grundriß der aristotelischen Wissenschaftslehre in der Ausbildung und Entwicklung des neuzeitlichen Begriffs der Theorie durch. Die kleine, allerdings entscheidende Differenz besteht darin, daß bereits Descartes die Mathematik von der euklidischen Bedingung entbunden hat, Abbild einer natürlichen Ordnung zu sein[48]. Die Trennung von Natur und Vernunft ist damit vollendet.

Vergegenwärtigen wir uns das Gesagte zunächst an der Erkenntnislehre des Spätnominalismus selbst. Hier bleibt der Allgemeinbegriff der theoretischen Erkenntnis (das »universale«) zwar noch auf das Einzelobjekt bezogen. Seine Bedeutung aber gewinnt er nicht mehr aus dieser Beziehung, sondern aus einer davon unabhängigen Bestimmung des Intellekts. Er wird zur »qualitas existens in mente« und kann - vom je Einzelnen »abstrahiert« - nun eine beliebige Anzahl gleich möglicher Fälle »reprasentieren«. Die Universalien haben (als das »esse objective«) ihr Sein nur im Bewußtsein, sie stehen als die »natürlichen« Zeichen in einer zwar notwendigen Beziehung zu den äußeren Dingen (dem »esse formaliter« bzw. »sujective«), doch braucht diese Beziehung keine sachliche Entsprechung zwischen Vorstellung und Gegenstand mehr zu implizieren. Der scharf akzentuierte Vorrang der Möglichkeit vor der Wirklichkeit führt bereits hier zu einer Verselbständigung der rein begrifflichen Operationen gegenüber der anschaulich gegebenen Wirklichkeit und wird dadurch zum Wegbereiter der neuen theoretischen Einstellung der cartesischen Wissenschaft. Die Trennung der Welt der »nomina« vom Bereich der Gegenstände ist nicht mehr rückgängig zu machen. Die theoretische Erkenntnis steht unter dem Vorbehalt einer unüberwindbaren Differenz zur Sache selbsr'",

47. *Descartes* hat seine eigene Theorie der Planetenbewegung unter den Vorbehalt gestellt, er wolle sie »tantum pro hypothesi, non pro rei veritate« verstanden wissen, Prine. III, 19. Vgl. Regulae, a.a.O, 404.
48. Die Gewißheit von Arithmetik und Geometrie beruht geradezu darauf, daß beide nichts voraussetzen, »quod *experientia* reddiderit incertum, sed totae eonsistunt in eonsequentiis rationabiliter deducendis«, Regulae, a.a.O, 365.
49. Es lassen sich wenigstens drei Stellen benennen,· an denen diese Differenz in den Grundlagen der neuzeitlichen Metaphysik wiederkehrt: 1. Die Unhegreifbarkeit der Allmacht Gottes führt zum Verbot der

Nach dieser Durchmusterung der theologischen Herkunftsgeschichte bleibt abschließend nocheinmal die Frage nach der *Bedeutung* und dem *Zusammenhang der Begriffe »Tbeorie« und »Praxis«* zu stellen. Die beiden Grundformen menschlichen Weltverhaltens, die wir mit diesen Begriffen zu bezeichnen pflegen - Wissen und Handeln -, sind in ihren Möglichkeiten und Grenzen durch die Gotteslehre des Spätmittelalters bestimmt. In der *Praxis* nimmt der Mensch die Freiheit Gottes, Herr über die Erde zu sein, als seine eigene Freiheit in Anspruch; seine *Theorie* ist von dem Bestreben geleitet, die Welt aus dem Urgrund ihrer göttlichen Möglichkeiten - als Inbegriff mathematisch einfacher Ideen - zu begreifen. Hier wie dort realisiert der Mensch sein Gottesbild, wenn auch der Vorgang gewiß nicht so einfach gewesen ist, wie man ihn manchmal vorgestellt bekommt: daß nämlich der Nominalismus in Gott den »Tedmiker« gesehen hätte, so daß der Mensch, diesen Gott imitierend, nun seinerseits zum Techniker werden mußte. Vielmehr hat die formal angesetzte göttliche Kontingenz - hier handelt es sich um ein eminent theologisches Brückenglied! - »durch ihre den Haushalt von Gnade und Freiheit auf einen Punkt, nämlich. die acceptatio (Rechtfertigung, Vf.), reduzierende Funktion sich allererst als ein Freisetzen des Menschen aus(ge)wirkt«51. Weil Gott kontingent gedacht wird, wird der Mensch in dieser Weise tätig. Wenn also in dem neuzeitlich begriffenen Verhältnis von Theorie und Praxis – wie verborgen auch immer – sich das innergöttliche Verhältnis von »intellectus« und »voluntas« spiegelt: wie ist dieses Verhältnis dann zu bestimmen? Ist es ein dialektisches Verhältnis, oder hat es die Struktur einer unauflösbaren Antinomie?

Gehen wir von den Konsequenzen aus, die Descartes aus der »nominalistischen« Situation gezogen hat[52]. Die Theorie, von der menschliches Handeln sich leiten läßt, hat, so sahen wir, gemessen an der uns verborgenen »eigentlichen Wahrheit der Dinge« nur den Status einer Hypothese. Ihr ist die *gegebene* Realität gleichgültig; lediglich als Rohmaterial der zu *bewirkenden* und als Kontrollinstanz der produzierten Realität hat sie eine selbständige Bedeutung. Doch was sich auf der einen Seite als »Ausdruck des Verzichts auf Wahrheit im traditionellen Sinne der Adäquation« ausnimmt, erweist sich auf der anderen Seite nun als »Mittel der Selbstbehauptung, Potential der menschlichen Produk-

---

anthropozentrischen Teleologie *(Descartes,* Princ, III,2). Die Ausschaltung aller Zweckursachen, mit deren Hilfe die Tradition den Aufbau des Universums glaubte erklären zu können, wird zum obersten Prinzip der neuen Wissenschaft. 2. Die metaphysische Verborgenheit Gottes begründet einen folgenreiehen Wandel im Verständnis der Transzendenz. Das Transzendente tritt - mit einer Formulierung *Kants* gesprochen (Prolegomena § 57) - nicht als »dogmatische«, sondern nur als »symbolisdie« Wirklichkeit auf: Wir sind genötigt, »die Welt so anzusehen, *als ob* sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei. 3. An die Stelle der »genuina veritas rerum« tritt nunmehr die Hypothese.

50. Vgl. hierzu die früher zitierte Stelle aus *Descartes'* »Discours« (AT VI, 61 f.) sowie die sehr grundsätzliche Erklärung der IV. Meditation: »Allein den Willen (voluntas) oder die freie Entscheidung (arbitrii libertas) erfahre ich in mir so groß, daß ich die Vorstellung keiner größeren zu fassen vermag; so daß sie es vorzüglich ist, die' mich verstehen läßt, daß ich gleichsam ein Abbild und Gleichnis Gottes bin« (AT VII, 57).

51. R. Steiger, a.a.O. 65.

52. S. Anm. 49!

tion dessen, was die Natur dem Menschen verknappt oder versagt«53. Seit dem theoretischen Wissen der Menschheit die Einsicht in einen göttlichen Zweck der Welt versperrt ist: seit es den aristotelischen Rang der Selbstzweeklichkeit verloren hat, wird es zum Instrument der Realisierung *beliebiger* Zwecke, die auf ein Telos der Welt so wenig Rücksicht zu nehmen brauchen, sowenig umgekehrt die Welt selbst gegen eine ihr aufoktroyierte Zweckbestimmung noch protestieren kann. Die Freiheit Gottes zum Eingriff in seine Welt ist zur Freiheit der Manipulation entstellt. Die Theorie empfängt ihren Anstoß zwar aus der Praxis - der Erfahrung der Welt des Mangels -, doch *nötigt* sie nichts, das Eigenrecht solcher Praxis anzuerkennen, dem erfahrenen Mangel mit adäquaten Mitteln zu begegnen - mehr noch: sie *kann* es auch nicht. Sucht man nach einem selbst theoretischen Grund für dieses Unvermögen, so ist zu sagen: Auf der Basis von Arithmetik und Geometrie errichtet, hat die Theorie der Welt gegenüber nur einen einzigen Freiheitsgrad, den der technischen Innovation. Mit diesem beschränkten Instrumentarium aber läßt sich den Fragen menschlicher Lebenspraxis nicht beikommen. Freilich gilt aus demselben Grunde auch die umgekehrte Feststellung: Aus dem Lebensvollzug selbst lassen sich vernünftige Regeln der Praxis nicht mehr ableiten. Die Vernunft hat sich vom »Lebensvollzug« getrennt. Die Theorie kann die göttliche Bestimmung der Geschichte - den theologisch verbürgten Sinn vernünftiger Praxis- nicht mehr einholen. Denken und Handeln klaffen ohne die Garantie einer Einheit auseinander.

Man könnte auf dem Hintergrund der mittelalterlichen Traditionen geneigt sein, diese offenkundige Diastase von Theorie und Praxis dem mangelnden Wissen der Theorie zuzuschreiben: dem Umstand, daß Gott dem endlichen Verstand die Einsicht in den »Konstruktionsentwurf« der Welt verwehrt hat. Mit dieser Vermutung ließe sich wohl erklären, wie es kommt, daß sich die Theorie gegenüber einem göttlichen Weltplan verselbständigt hat, nicht aber, warum ihre Zielsetzungen - die Zwecke, denen sie sich zur Verfügung stellt - den Bedürfnissen und Anforderungen der »Realität« so wenig entsprechen. Hier liegt indessen der Nerv des Theorie-Praxis-Problems: Das mangelnde Wissen der Theorie ist nicht von der Art, daß es ihr von außen - durch eine quasi göttliche Instanz, die über den »riditigen« Weltentwurf verfügt - nachträglich gegeben werden könnte. Der Mangel betrifft vielmehr eine ausgeblendete *Dimension* dieses Wissens selbst: er betrifft den Konstruktionsentwurf als solchen, sofern er sich in Konfigurationen von »rationes aeternae« erschöpft, von *ewig* notwendigen Alternativen, die der göttliche Wille entscheidet.

Von einer Theorie, die in einem *dialektischen* Verhältnis zur Praxis steht, die sich also mit den Möglichkeiten und Bedingungen menschlichen Handeins zur Einheit einer Synthesis zusammenfügt, kann und muß verlangt werden, daß sie Modelle entwirft, die in den historisch gegebenen Zusammenhang menschlichen Handelns »passen«. Platon sprach vom »Abbild des *Sachverhalts* in der Seele«, denn es geht in solchen Modellen nicht um unsere Vorstellung von der Sache, sondern um die in ihnen erfaßte Sache selbst.

Die Theorie ist im Sinne solcher Dialektik wahr, wenn ihre Modelle - mit C. F. von Weizsäcker gesprochen'{ - »wirklich möglichen Geschehensverläufen so ange-

53. H. Blumenberg, a.a.O, 169.

54. C. *F. von Weizsäcker:* Die Einheit der Natur, München 1971, 340.

paßt (sind) wie der Schlüssel dem Sdiloß«. Dieser Bedingung der »Anpassung« genügt der neuzeitliche Theoriebegriff nicht mehr.

Fragen wir daher abschließend: Was müßten die Begriffe Vernunft und Wille bzw. Wahrheit und Freiheit leisten, damit das Verhältnis von Theorie und Praxis ein dialektisches Verhältnis sein könnte? Man kann zunächst formal argumentieren und sagen: *Wahrheit,* die von Wirklichem· zu reden beansprucht, muß in ihrer Struktur die ontologische Struktur des Wirklichen spiegeln. Deren wesentliche Momente sind Zeitlichkeit und Existenz. Die Vernunft;' die im Blick auf die so verstandene Wahrheit Regeln und Modelle des Handeins entwirft, wird sich in ihrem Entwurf an die *wirklichen* Möglichkeiten binden müssen, die ihr durch die Tatsache der Existenz dieser einen, zeitlich verwirklichten Welt vorgegeben sind. *Freiheit* kann daher nicht die Willkür des freien Beliebens sein, sondern ist die Fähigkeit der Selbsteinschränkung auf die Bedingungen der vorhandenen Welt; sie ist das Vermögen der Gestaltung von Wirklichkeit.

Und man kann nun weitergehen und sagen: Dieses Verständnis von Wahrheit und Freiheit mußte der mittelalterlichen Theologie verschlossen bleiben. Es widerspricht direkt ihrem obersten Axiom: der *Allmacht* Gottes, die ex definitione jede Bindung an und jede Festlegung auf eine bestimmt verwirklichte Gestalt der Welt ausschließt. Bereits bei Duns Scotus ist, so gesehen, die Entscheidung gefallen, daß die gegebene, zeitlich verfaßte Welt für die Bedeutung und den Sinn der Begriffe Wahrheit und Freiheit keine Rolle mehr spielt, daß Theorie und Praxis ohne die Möglichkeit einer Vermittlung in das Gegensatzpaar einer Antinomie auseinanderbrechen - entsteht doch eine Antinomie immer dann, wenn das begriffliche Denken den Boden der Erfahrung in Raum und Zeit verläßt. Genau das aber ist in exemplarischer Weise bei jenem Begriff der Fall, der zwischen Wahrheit und Freiheit vermitteln soll: dem Begriff der *Kontingenz.* Was dieser Begriff zu denken versucht, die Nicht-Notwendigkeit der Existenz einer bestimmten Welt, ist unter den Bedingungen der Endlichkeit ein beinahe unvollziehbarer Gedanke, muß er doch, damit er überhaupt *etwas* denkt und nicht nichts, diese bestimmte Welt und ihre innerweltliche Ursachenkette, von der er sich abzustoßen versucht, immer schon voraussetzen. Um so schärfer macht er die problematische Prämisse sichtbar, von der sich das theologische Denken des Mittelalters leiten ließ: Die Schöpfung vom Standpunkt Gottes aus begreifen zu wollen, heißt, ihre zeitliche Gestalt zu ignorieren. Pointiert gesagt: Der Logos dieser Theologie schließt die geschaffene Welt nicht in sich ein.

Was aber folgt aus derlei kritischen überlegungen? Können wir die Bewegung, die diese mittelalterlichen Theologen in Gang gesetzt haben, einfach zurückdrehen? Kann es geraten sein, Gott gleichsam im Gegenzug an das Bewegungsgesetz der zeitlichen Welt zu binden, seine Präsenz und Wirksamkeit nun an den »causae secundae« ablesen zu wollen? Oder lauert hier nicht die viel größere Gefahr einer Vergötterung der geschaffenen Welt: die Gefahr der »natürlichen« Theologie? Die biblische Tradition weiß nichts von einem Aufgehen Gottes in der Welt; ebensowenig freilich kennt sie einen Gott, von dem sich unter förmlicher Suspendierung der Welt, also jenseits und unabhängig von dem Faktum seiner Schöpfung, reden ließe. Wohl ist der Gott der Bibel ein verborgener Gott, aber er verbirgt sich unter den »Larven« (Luther) und Masken seiner Kreatur. Läßt sich dann aber sein

Verhältnis zur Welt durch den Begriff der *Kontingenz* überhaupt beschreiben? Könnte es nicht weit sachgemäßer sein, diesen philosophischen Begriff durch den eschatologischen Begriff des *Gleichnisses* zu ersetzen[55]?

Will man also radikal kritisieren, dann muß man bei dem Gottesbegriff, der sich hinter diesen Feststellungen verbirgt, beginnen. »Nur wenn wir die Gottesfrage neu angreifen, nur wenn wir beim Erkennen Gottes einer besseren Logik folgen, können wir die mittelalterliehen Antinomien und ihre weltgeschichtlichen Folgen überwinden.ew Diese bessere Logik wird auf den Begriff der Kontingenz verzichten. Sie wird sich statt dessen der Weite und der reflektierten Welterfahrung öffnen müssen, die das Gottesbild der biblischen Tradition durchdringend geformt hat. Denn der Gott, dessen Wahrheit »im Fleisdie« erschien, dessen Freiheit sich in der Selbsteinschränkung zur Welt manifestiert, kann ohne die Dimension der Zeit, d. h. außerhalb und abgetrennt von dem Bereich zeitlicher Existenz, gar nicht erkannt werden, wenn anders »Erkenntnis« auch innerhalb der Theologie einen uns zugänglichen Sinn haben soll. Nicht Postulate, sondern Erfahrungssätze sind die Form, in der das Alte und Neue Testament von diesem Gott reden. Nur wenn das theologische Denken diesen Horizont zurüekgewinnt, wenn es *Hegels* Satz »Ohne Welt ist Gott nicht Gott«[57] - anders als die »Religionsphilosophie« - nicht im selbstgenügsamen Rückzug aus der Welt, sondern in der »offenen« Zukehr zu ihrer sichtbaren Gestalt einlöst, kann es die Aporien überwinden, in denen sich das Verständnis von Wahrheit und Freiheit unter der Vorherrschaft eines nominalistisch gedeuteten Gottesbegriffs verfing.

Die Macht dieser Tradition dokumentiert sich denn auch am eindrucksvollsten in Hegels Lehre vom absoluten Geist. In Hegels Begriff des »Absoluten« - das kann hier freilich nur nodi als blanke These formuliert werden'" - ist die Dimension der »Natur« in ihrer Zeitlichkeit und Materialität als konstitutives Moment ebensowenig enthalten wie im Gottesbegriff des Nominalismus. Darum lassen sich Wahrheit und Freiheit auf den Boden der Erfahrung nun nicht mehr vermitteln. Ihre Versöhnung - die Versöhnung der Philosophie mit der Wirklichkeit – »ist selbst nur eine partielle, ohne äußere Allgemeinheit«. Und so schließt Hegel mit der nachdenkenswerten Feststellung: »Wie sich die zeitliche, empirische Gegenwart aus ihrem Zwiespalt herausfinde, wie sie sich gestalte, ist ihr zu überlassen und ist nicht die *unmittelbar* praktische Sache und Angelegenheit der Philosophie« (Jub. Ausg. 16,356).

Dr. ehr. Link *In der Unteren Rombach* 6, *6900 Heidelberg*

---

55. Dazu *ehr. Link:* Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie (BEvTh 73), München 1976.
56. *H. E. Tödt:* Einführung. in: G. *Hotae,* a.a.O, 10.
57. G. W. *F. Hegel:* Vorlesungen über die Philosophie der Religion, ed. G. *Lasson,* Bd. I, 148.
58. Zur Begründung verweise ich auf meine Schrift: Hegels Wort »Gott selbst ist tot«, ThSt 114, 1974, S. 70, 85 ff.

Theorie und Praxis als Themen der philosophischen Theologie Hegels"

VON CHRISTOFER FREY

1. THEORIE UND PRAXIS ALS VERMÖGEN DES ABSOLUTEN ICH

Hegels Denken kreist seit seinen Jugendschriften um das Thema der Einheit. Eine Anmerkung in den von *Nohl* herausgegebenen Jugendschriften sagt das deutlich: »Diese Einigkeit ist ... vollendetes Leben, weil in ihr auch der Reflexion Genüge geleistet worden ist; der unentwickelten Einigkeit stand die Möglichkeit der Reflexion, der Trennung gegenüber; in dieser (Anm.: vollendeten Einigkeit] ist die [unentwickelte] Einigkeit und Trennung vereinigt, ein Lebendiges, das sich selbst entgegengesetzt worden war ... Das Lebendige fühlt in der Liebe das Lebendige. In der Liebe sind also alle Aufgaben, die sich selbst zerstörende Einseitigkeit der Reflexion, und die unendliche Entgegensetzung des bewußtlosen, unentwickelten Einigen gelöst.«!

Um diese Einheit geht es auch, wenn Hegel *Theorie und Praxis* zusammenführen will. Ihre Identität veranlaßt ihn zur Auseinandersetzung mit seinen philosophischen Zeitgenossen. »So wenig das *theoretische* Vermögen des Ich zur absoluten Selbstanschauung gelangen konnte, so wenig kann es das *praktische.«2* Mit diesem Satz faßt Hegel die erste Hälfte seiner Auseinandersetzung mit *Fichte* während seiner Jenaer Dozentenzeit zusammen. Die eben zitierte Aussage kann auf das Theorie-Praxis-Verständnis hinweisen, das bei der Diskussion Hegels angebracht ist: Es handelt sich nämlich nicht um das heute geläufige Ausdenken von Hypothesen oder Modellen, die an die Wirklichkeit herangetragen, geprüft und dann systematisch verbunden werden (»Theorie«), noch um die Verwertung solchen Wissens in der Manipulation von Natur oder Gesellschaft (»Praxis«).

Zunächst sind beide, Theorie und Praxis, Vermögen des *Ich.* »Vermögen« sind, so Kant, Fähigkeiten der Seele, die »die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthaltene", Mit dem Seelenbegriff steht Kant der Seelenlehre des *Aristoteles* vielleicht noch näher als Hegel, der Fichtes Ich-Begriff aufnimmt und ihm das Vermögen zuteilt. Was für ein Ich ist das? Da es ein transzendentales Vermögen enthalten und zur »absoluten« Selbstanschauung gelangen soll, muß es mehr als nur empirisch sein, muß es jeglicher konkreten Subjektivität zugrunde liegen. Die theoretischen und praktischen Vermögen müssen aller-

---

* Diese Studie verzichtet um der Lesbarkeit willen auf viele mögliche Hinweise auf Sekundärliteratur. Unter der Perspektive der Anthropologie im Rahmen neuzeitlicher Subjektivität behandelt das Thema: *M. Riedel:* Theorie und Praxis im Denken Hegels, Stuttgart 1965. Ausführlichere Begründungen zum letzten Teil finden sich in des Vfs. Studie »Reflexion und Zeir« (Gütersloh 1973). Vgl, ferner den unter Anm. 76 genannten Titel.

1. G. *W. F. Regel:* Theologische Jugendschriften, hg, von *R. Nohl,* Tübingen 1907, S. 379, Anm. b.
2. G. *W. F. Regel:* Differenz des Fichte'schen und des Schelling'schen Systems der Philosophie, Hamburg 1962 (Nachdruck aus: Erste Druckschriften, hg. von G. *Lasson)* (im Felgendem Differenz), S. 54.
3. 1. *Kant:* Kritik der reinen Vernunft, A 94.

dings anders verstanden werden als das heute gebräuchliche verflachte Begriffspaar von Theorie und Praxis. Sie sind nicht zur Umgestaltung und Manipulation der Wirklichkeit, sondern zur *Selbstanschauung* bestimmt. Wo ist Selbstanschauung, Anschauen des Anschauens, zu finden? Als Vermutung drängt sich auf, daß in diesem Begriff der arrstotelische Gott als νόεσις νόησεως nachwirkt. Diese Vermutung nötigt nun zur Interpretation des Kontextes des gegen Fichte gerichteten Zitats. Schon am Anfang der HegeIschen Darstellung des kritischen Systems zeigt sich, daß Theorie und Praxis in der metaphysischen Gotteslehre zu Hause sind. Denn es geht um den Grund des Erkennens und des Seins. Er ist »... intellektuelle Anschauung, reines Denken seiner selbst, *reines Selbstbewußtsein, Ich = Ich, Ich bine".*

Regel ist insofern mit *Fichte* und *Schelling* einig, als er das reine Ich als *Gottesidee* begreift. In aller Schlichtheit hat Fichte das in seiner »Bestimmung des Gelehrten« zugegeben: »Er (Anrn.: der Gelehrte) betrachtet seine individuelle Person selbst als einen Gedanken der Gottheit, und so eben, wie die Gottheit ihn gedacht, ist seine Bestimmung und der Zweck seines Daseins.«! Noch deutlicher wird das immer wieder in Schellings Schriften bestätigt. Ein Beispiel: »Denn euer empirisches Ich würde niemals streben, seine Identität zu retten, wenn nicht das absolute ursprünglich durch sich selbst aus absoluter Macht als reine Identität gesetzt wäre ... Aber das Ich ist nur dadurch Ich, daß es niemals Objekt werden kann, mithin kann es in keiner sinnlichen Anschauung, also nur in einer solchen, die gar kein Objekt anschaut, gar nicht sinnlich ist, d. h. in einer *intellektualen Anschauung* bestimmbar sein ...«[6] (Hervorhebung durch C. *F.).* Dieser intellektuellen (Schelling sagt häufig: intellektualen) Anschauung wird beständiges Sichselbstbewissen und Sichselbstproduzieren zugeschrieben". Theorie und Praxis sind in ihr vereint, ohne ein von ihr unterschiedenes äußerliches Ziel zu haben. »Im absoluten Wollen aber wird der Geist seiner selbst unmittelbar inne, oder er hat eine intellektuale Anschauung seiner selbst.«!

2. IN DER WAHREN INTELLEKTUELLEN ANSCHAUUNG FALLEN THEORIE UND PRAXIS ZUSAMMEN

Wo aber Gott so gedacht wird, ist noch nicht von selbst die gesamte Wirklichkeit eingeschlossen. Um zum System zu gelangen, d. h. die empirische Wirklichkeit und Gott zugleich geordnet und zusammenhängend zu denken, müssen - das hält Hegel Fichte entgegen - Spekulation und Reflexion zusammenkomment, *Spekulation* ist nichts anderes als dieses intellektuelle Anschauen, *Reflexion* hingegen, wie Hegel gerade in seiner Jenaer Zeit unermüdlich betont, das Gegeneinandersetzen von Unendlichem und Endlichem. Unendlich wäre das spekulative (weil endlos in sich bleibende), endlich das empirische Erkennen

---

4. Differenz, S. 39.
5. *I.* G. *Fichte:* Sämtliche Werke, hg. von *I. H. Fichte,* Berlin 1845-1846, Bd. VI, S. 384.
6. *F. W. Schelling:* Sämtliche Werke, Stattgart und Augsburg 1856-1861, Bd. I, S. 181.
7. Ebd, Bd. IH, S. 370.
8. Ebd. Bd. I, S. 401.
9. Differenz, S. 42.

(das an einem Gegenüber seine Grenze findet). Der philosophische Gott, so wird indirekt gefordert, läßt sich nicht ohne seine Welt erkennen und ist auch nicht in sich, in seiner Selbstanschauung zufrieden. Das aber vermochte Fichte mit seinem System nicht zu leisten, denn er stellte Ich = und Ich = Nicht-Ich so nebeneinander, daß sie sich gegenseitig vernichten[10]. Er konstruierte reines und empirisches Bewußtsein nicht zum Systemlt.

Weil Fichte nach Hegel an einem entscheidenden Punkt versagt, wird das *theoretische* Vermögen verkürzt. Es hält in der trennenden, endlichen Reflexion nur Ich und Nicht-Ich wie Objekte fest, statt durch das Empirische wieder zu sich, zur intellektuellen Anschauung, zu finden. Gott verendlicht sich, weil schließlich ein als unendlich ausgegebenes Ich = Ich, das dem endlichen Ich = Nicht-Ich nur gegenübersteht, in seiner Unendlichkeit von dessen Endlichkeit abhängt. Aber auch für die Welthat das Folgen: nicht Freiheit produziert die Welt[12], sondern die Welt geht aus »bewußter Produktion« hervor'>, Aber, wird man gegen Hegel einwenden, ist nicht allein diese häretische Möglichkeit, eine aus dem Bewußtlosen entstandene Welt überhaupt zu denken, ein Einwand gegen den in Spekulation und Reflexion zugleich erkannten Gott? Oder nimmt er auch diese nihilistische Erkenntnis in sein vollkommenes Sein auf?

3. DIE FOLGE DES FALSCHEN MORALISMUS

Wenn sich das Denken angesichts der objektiven Welt als ohnmächtig erwiese, wäre Hegel nicht über Fichte hinausgegangen. Er bliebe mit ihm im Stadium des *Moralismus,* der Weltauffassung, die Theorie und Praxis trennt, Einsicht und Willen auseinanderreißt und die Welt mit Hilfe des Appells oder der Suggestion verändern muß. Weil Fichte in seinem System die Freiheit nicht zur Produktion bringt, sie nicht durch alle Endlichkeiten zu sich zurückführt, wird aus Ich = Ich zuletzt »Ich *soll* gleich Ich sein«[14]. Im »absoluten Sollen«, im praktischen Postulat'>, bleibt das Subjekt-Objekt (d, h. die umgreifende Erkenntnis und Sein erst ermöglichende Einheit) subjektiv. Von der Theorie getrennte Praxis ist auf den subjektiven Bereich beschränkt; sie zieht sich schließlich durch die Reflexion vom Mannigfaltigen ab.

Diese Einsicht hat Hegel mit Entschiedenheit festgehalten und vor allem gegen Kants praktische Philosophie ins Feld geführt. »Der moralische Standpunkt ist der Standpunkt des Willens, insofern er nicht bloß an sich, sondern *für sich* unendlich ist. Diese Reflexion des Willens in sich und seine für sich seiende Identität gegen das Ansichsein und die Unmittelbarkeit und die darin sich entwickelnden Bestimmtheiten bestimmt die Person zum Subjekte-c'" (Hervorhebung durch C. *F.).* In der Moral also verkommt der Gedanke Got-

10. Ebd. S. 44 f.
11. Ebd. S. 49 ff.
12. Ebd, S. 50.
13. Ebd. S. 5I.
14. Ebd. S. 53.
15. Ebd. S. 53.
16. G. W. F. *Regel:* Grundlinien der Philosophie des Rechts, 4. Aufl., Hamburg1955 (Sämtliche Werke, Neue krit. Ausgabe, hg. von]. *Hoffmeister.* Bd, XII), § 105 (im Folgenden: Reditsphilosophie).

tes in einer Subjektivität, die der mannigfaltigen, endlichen Wirklichkeit abstrakt gegenübersteht. Die wahre menschliche Freiheit aber hängt von der wahren, die Welt in sich begreifenden Freiheit Gottes ab. So wenigstens sieht es Hegel.

Das gedankenlose Nebeneinandersetzen von Theorie und Praxis, darauf läßt dieser vom jungen Hegel übernommene Gedankengang schließen, deutet auf das Zerbrechen des Zusammenhangs von Gott und Welt, von dem Gott, der sidi in seiner Freiheit durch die Welt selbst setzt und in ihr erkennt, und der Welt, deren Mannigfaltigkeit sonst ziel- und begriffslos, weil endlos nebeneinandergesetzt wäre.

4. HEGELS BEGRIFF DES »BEGRIFFES«

Nach diesen Abgrenzungen gilt es, Hegels Alternative genauer zu erfassen. Wie einensich nach ihm Theorie und Praxis? Sein eigener Weg deutet sich in der Auseinandersetzung mit Fichte bereits an, ist aber noch an Schellings Philosophieren angelehnt: Ich = Ich als Prinzip der Spekulation muß seine Entgegensetzung gegen das empirische Bewußtsein aufheben. »Dies muß geschehen, wenn das reine Bewußtsein aus sich selbst eine Mannigfaltigkeit von Tätigkeiten produziert, welche der Mannigfaltigkeit des empirischen Bewußtseins gleich ist. Hierdurch würde sich Ich = Ich als den immanenten Realgrund der Totalität des Auseinander der Objektivität erweisen.e'? Der spekulative Gedanke muß also die gesamte Empirie einholen können. Daß Hegel an dieser Stelle noch hypothetisch redet und das empirische Bewußtsein so sicher voraussetzt, zeigt, daß philosophisches Denken noch der Wirklichkeit nacheilt. Erst wenn es ihr kongruent und zeitgleich wird, fallen Theorie und Praxis zusammen. jedoch bleibt audi dann, wie sich noch zeigen wird, die Eigentümlichkeit des Namdenkens erhalten. Aber Hegel erhebt dann den Anspruch, mit 'seinem System das ewige Prinzip und den letzten Zweck der Wirklichkeit einzuholen, so daß endliches und ewiges Ich - zumindest asymptotisch - in eins fallen, wie es die Forderung der intellektuellen Anschauung lediglich postuliert. So wird Philosophie die »begreifende Erkenntnis. Gottes und der physischen und geistigen Natur, die Erkenntnis der Wahrheit ...«[18].

Die Koinzidenz von Theorie und Praxis wird vor allem in Hegels *»Logik«* eingelöst. Sie führt Spekulation und Reflexion zusammen. Sie wird im »Begriff« zugängig und in der »absoluten Idee« vollends deutlich, Der *Begriff,* wie er in der Logik zur Darstellung kommt, will das Auseinander, das Gegenüber des unendlichen Subjekts und einer endlos endlichen empirischen Mannigfaltigkeit, überwinden. »Der Begriff ist die Durchdringung dieser Momente (des Seins, des Wesens, des Scheins usw.), daß das Qualitative und ursprüngliche Seiende nur als Setzen und nur als Rückkehr-in-sich ist und diese reine Reflexion-in-sich schlechthin das *Anderswerden* oder die *Bestimmtheit* ist, welche ebenso daher unendliche, sich auf sich beziehende *Bestimmtheit* ist« (Hervorhebungen im Text)[19]. Die verborgene Verwandtschaft des *Begriffs* mit dem metaphysisdien Gott muß in aller

17. Differenz, S. 49.
18. Redrtsphilosophie, S. 12.
19. G. *W. F. Hegel:* Wissenschaft der Logik (im Folgenden: Logik), hg, von G. *Lasson,* 2 Bde., Leipzig 1951 (Nachdruck der Ausgabe von 1934), Bd. II, S. 240.

Behutsamkeit wahrgenommen werden. Denn der hier vorgeführte Begriff ist nicht der von einem besonderen Subjekt angeeignete jeweilige Terminus für ein Stück begegnender zeitlicherWirklichkeit, sondern die Wahrheit selbst als Erkennen und Erkanntes und zugleich als erschaffende Kraft (ssetzen«), Dieses Setzen gehört zugleich in ihre Rückkehr in sich; es ist die sich anbahnende reine Gestalt der Praxis als Selbstverwirklidiung in der reinen Theorie.der Selbstanschauung (des Gottes). Auffällig ist auch, daß an dieser Stelle, wo nach der Auseinandersetzung mit Fichte der Terminus »Spekulation« zu erwarten wäre, die »reine Reflexion-in-siehe steht. Hegel kennt also eine gehobene Reflexion, die nicht mehr endlich und entgegensetzend, also ohne Kraft der Einigung ist. Sie ist an das Selbst der absoluten Idee (die Begriff und Wirklichkeit zusammenfaßt) gebunden.

Der *Begriff* beschreibt die Struktur des in der Auseinandersetzung mit Fichte von Hegel geforderten Systems, das Spekulation und Reflexion, intellektuelles Anschauen und empirisches Erfassen eint. Diese Aussage muß geprüft werden, wenn Hegel ausdrücklich Theorie und Praxis zusammenfallen läßt. Zwar sind beide in der Erörterung des Begriffs noch nicht terminologisch, jedoch der Sache nach gegenwärtig. Denn der Begriff, der alles Begreifen und alles Begriffene der Möglichkeit nach ist (transzendentall), darf nicht nur das Allgemeine (= Universale, sei es im Sinne des Realismus oder des Nominalismus) sein, sondern muß sich seine Besonderheit (species) und seine Einzelheit (concretum) schaffen. Das ist nur denkbar, wenn er nicht ohnmächtige, spiritualisierte Widerspiegelung einer etwa objektiv vorhandenen Wirklichkeit, sondern selber *Praxis* ist. Das bereitet sidi vor, wenn Hegel das Allgemeine im Begriff so bestimmt: »Es ist die *Seele* des Konkreten, dem es innewohnt, ungehindert und sich selbst gleich in dessen Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit. Es wird nicht mit in das *Werden* gerissen, sondern *kontinuiert* sich ungetrübt durch dasselbe und hat die Kraft unveränderlicher,. unsterblicher Selbsterhaltung-s (Hervorhebung im Text)[20]. Darum legt Hegel diesem sich selbst erhaltenden Allgemeinen schließlich auch die »Freie Macht« und die »freie Liebe und schrankenlose Seligkeireö zu.

Vieles bei der Interpretation Hegels wird davon abhängen, ob diese *Liebe* der griechische, den Kosmos durchwaltende Eros ist (die Seele des Begriffs als die Entelechie des Konkreten) oder die in der Kondeszendenz des christlichen Gottes am Kreuz offenbare Liebe als Hingabe in die äußerste Sinnlosigkeit. Weil Hegel mit so großer Sicherheit die Reflexion-in-sich als Ziel setzt, neigt die Entscheidung der ersten Lösung zu.

5. THEORIE UND PRAXIS IN DER ABSOLUTEN IDEE

Das Schlußkapitel der »Logik« bestätigt endlich, daß Theorie und Praxis in dem Begriff eins sind, der sich durch seine Einzelheiten verwirklicht. Es geht dort um die *absolute Idee.* Was ist die Idee? Sie ist der *»adäquate Begriff,* das objektive *Wahre* oder *das Wahre als solcbes«* (Hervorhebungen im Text)[22]. Objektiv sein heißt, sich durch das andere selbst in

20. Logik II. S. 242.
21. Ebd. S. 242 f.
22. Ebd. S. 407.

sich reflektieren und so durch seine konkreten Entäußerungen gegangen zu sein. Im dialektischen Gang dieser Idee wiederholt Hegel noch einmal, allerdings in verfeinerter Form, das in seiner ersten Jenaer Druckschrift an Eichres Denken kritisierte Dilemma. Allerdings ist Fichtes Trennung von Spekulation und Reflexion nun eine notwendige Entzweiung, die aus der Idee selbst hervorgeht. Die Idee ist zunächst unmittelbar als Seele, als Leben, auch als Selbstzweck im Begriff (die Entelechie, die das Ziel der Bewegung in die Bewegung selbst verlegt), geht dann aber in die Idee des *Wahren* und des *Guten* über. Darin nimmt sie den Zwiespalt von Erkennen und Wollen auf[23]. Auf ihrer zweiten Stufe geht die Idee also in zwei Momente auseinander, die erst in ihrem absoluten Stadium wieder zusammengehen. Das muß wenigstens in einigen Details nachgezeichnet werden. Im Erkennen tritt das Selbstbewußtsein heraus, behaftet mit der Unbequemlichkeit, sich absolut auf sich zu beziehen und sich so zum Gegenstand zu machen>, Es wiederholt die Figur der νόησις νοήσεως des Aristoteles, allerdings auf der Ebene der Reflexion. Das Ich kann nicht gedacht werden, »ohne daß es Ich ist, welches denkt«>, Aus diesem Widerspruch, sich selbst zum Gegenstandzu haben, erklärt sich der *Trieb*[26]. Er will das Anderssein aufheben, sich im Objekt identisch anschauen; und gerade das ist die *theoretische Idee*[27]. Selbst im synthetischen Erkennen in der Idee des Wahren ist der Begriff noch nicht »Einheit seiner mit sich selbst in seinem Gegenstande oder seiner Realität«28. Das, was synthetisches Erkennen bestimmt, bleibt ihm immer nur äußerlich.

jedoch soll gerade der Gegenstand, der jener Selbstanschauung noch entgegensteht, Einzelheit (= Konkretes) und Subjekt werden. Nur so kann das Subjekt sich auch als Subjekt anschauen. Subjektsein kann nun nicht als äußerliche Bestimmung gedacht werden, weil gerade die Äußerlichkeit dem synthetischen Erkennen eine Grenze setzt. Der subjektive Begriff muß sich selbst in der objektiven Welt realisieren: er ist *praktische Idee, Handeln*. Entschieden muß allerdings festgehalten werden, daß der Sinn dieses Handeins sehr genau bestimmt ist: es geht dabei um Selbstverwirklichung im an sich seienden Anderssein. Wirkliches steht gegen das Wirkliche: beider Bestimmtheit ist das *Gutet"*.

Aber ohne Vermittlung mit der theoretischen Idee bleibt es beim Sollen - Fichtes Dilemma kehrt auf der letzten Stufe der Vermittlungen der »Logik« wieder-". Zwei Welten, das Reich der Subjektivität und das der Objektivität, stehen einander gegenüber; aber Ich, das sich im Nicht-Ich, Subjekt, das sich im Objekt, Wahres, das sich im Guten anschaut, müssen der Ursprung und das Ziel der gesamten Wirklichkeit sein: »... die vorgefundene Wirklichkeit ist zugleich als der ausgeführte absolute Zweck bestimmt, aber nicht wie im suchenden Erkennen bloß als objektive Welt ohne die Subjektivität des Begriffs, sondern

23. Ebd. S. 412 f.
24. Ebd. S. 432.
25. Ebd. S. 432.
26. Ebd. S. 439.
27. Ebd. S. 439.
28. Ebd. S. 477.
29. Ebd. S. 478.
30. Ebd. S. 480.

als objektive Welt, deren innerer Grund und wirkliches Bestehen der Begriff ist. Dies ist die absolute Idee.«3!

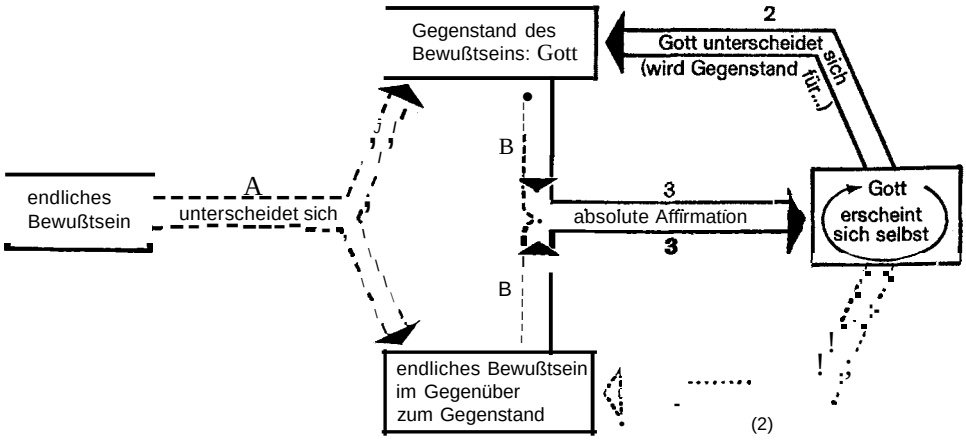
Nun zeigt es sich erneut: *Theorie und Praxis fallen nach Hegel nur so zusammen, daß sie in der Struktur einer philosophischen Gotteslehre vermittelt werden.* Die »Logik« ist ihrem Anspruch nach die »Darstellung Gottes ..., wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist«32. Wenn theoretische und praktische Idee bereits »vor der Schöpfung- vereinigt sind, kann die Natur, kann der endliche Geist in seiner unmittelbaren Mannigfaltigkeit nur von dieser vorgängigen Einheit her richtig aufgefaßt werden. Jegliche Diskrepanz von Theorie und Praxis muß dann aus einem besonderen Zustand abgeleitet werden, der dieser Einheit noch nicht angemessen ist, z. B.,

---

31. Ebd. S. 483.
32. Logik, Bd. I, S. 31. - Anschaulicher und theologisch faßbarer wird die Synthese von Theorie und Praxis in der »absoluten Vermittlung« in Hegels Vorlesung »Begriff der Religion« (hg, von G. *Lasson,* Leipzig 1925, S. 223-225).
    Mit dem Anselmischen Gottesbeweis setzt Hegel voraus, daß nur in Gott Begriff und Sein untrennbar sind. Was geschieht dann, wenn ein endliches Bewußtsein, für das Sein und Begriff auseinandergehen, sich einen Begriff von Gott macht? In irgendeiner Weise muß es mit Gott zusammenhängen.
    Geht man von Gott als der »substantiellen Einheit der Idee« aus, so ist er
    1. Einheit in sich,
    2. unterscheidet er sich. Erst dadurch kann er dem Bewußtsein Gegenstand des Wissens werden. Und doch ist er
    3. derselbe und der eine, der in sich ist und nur so sich unterscheidet (für das endliche Bewußtsein wird). Sich selbst erscheinend erscheint er dem Bewußtsein. Auch als gewußter Gegenstand bleibt er selbst, dieses Moment gehört zu ihm.

    Man kann diese drei Schritte auch anders benennen:
    1. Gott erscheint sich (als Selbstverhältnis, als Einheit).
    2. Er erscheint dem anderen, und weil er auch darin sich selbst erscheint, ist er
    3. absolute Affirmation.

    Vollzieht das endliche Bewußtsein diese Schritte nach, so geht es zunächst ein theoretisches Verhältnis ein, wenn es eine Vorstellung von Gott gewinnt, die sich auf seine Selbstoffenbarung beruft (Nachvollzug der Schritte 1 → 2 = A). Das endliche Bewußtsein tritt in die praktische Seite des Gottesverhältnisses ein, wenn es Gottes substantielle Einheit auch in der Endlichkeit wahrmachen will (2 → 3 = B).
    Mit einiger Vorsicht läßt sich das begreifende theoretisch-praktische Verhältnis zu Gott in folgender Skizze durchsichtig machen:



wenn der endliche Geist des Menschen sich nicht aus dem unendlichen versteht. Nur *au/-grund der Einheit der absoluten Idee ist das, was wirklich ist, auch vernünftig.* »Darauf kommt es dann an, in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen.«[33]

Nachdem die Vermittlung in der absoluten Idee erreicht ist, hat diese Grund zurückzusehen; denn nur in ihr selbst findet alles Streben sein Ziel; alles, was strebt, ist als Moment schon von diesem Absoluten umfangen, das auf seine Momente zurücksieht. Was noch zu leisten bleibt, ist die Darstellung dieses prinzipiellen Sichselbstfindens, das durch das Anderssein gegangen ist.

6. VORAUSSETZUNGEN UND FOLGEN DER HEGELSCHEN EINIGUNG VON THEORIE UND PRAXIS

Wie ist diese Koinzidenz von Theorie und Praxis zu beurteilen? Um diese Frage zu beantworten, müssen einige Aspekte aus dem letzten Kapitel der »Logik«, aus der Rückschau der absoluten Idee auf ihr Werden, hervorgehoben werden:

6.1. Diese absolute Idee enthält das Leben in sich und zugleich die Persönlichkeit. Wenn *Gott Person* ist, so gilt das zunächst im Sinn des subjektiven Begriffs (»atome Subjektivität«), der *praktisch* ist, an und für sich bestimmt wird, aber auch im Sinne der für sich seienden erkennenden (= *theoretischen)* Allgemeinheit>. Die so oft von Theologen naiv postulierte Personalität Gottes findet an dieser dürren transzendental-ontologischen Struktur wenig Anhalt.

6.2. Die absolute Idee holt ihren unmittelbaren Anfang, das abstrakte Sein vom Anfang der Logik, wieder ein. Was dort assertorisch eingeführt wurde, wird hier erst vom freien Begriff her als notwendig erfaßt. Aber der freie Begriff war latent gegenwärtig, sonst wäre der Logik das übergehen zu weiteren Bestimmungen nicht geglückt. Nur so schlingt sich die scheinbare »Linie« der Vermittlungen zum »Kreise«[35], zu einem Kreis von Kreisen - besser wäre noch die Metapher der Spirale, die auf höherer Ebene ihren Anfangspunkt einholt.

6.3. Dieser eingeholte Anfang muß im Licht des absoluten Endes jetzt konkrete Totalität sein[36]. Die Logik ist kein »perpetuum mobile«, sondern geht nun in einen neuen, frei gewollten und erkannten Anfang hinaus. Ihr ist das *Unmittelbare* wiedergegeben[37]. Der neue Anfang beruht darauf, daß jenes Erkennen, das - als absolutes Sicherkennen in seinem anderen - die Einheit von Theorie und Praxis voraussetzt, nur sich selbst darstellt, sein Allgemeines von Inhalt zu Inhalt treibt. Die Notwendigkeit der logischen Verbindungen ist gezeigt, die empirische Wirklichkeit setzt diese voraus, ohne in ihrer eigenen Entfaltung nach der Notwendigkeit logischer Strukturen sich zu vermitteln.

---

33. Reditsphilosophie, S. 15.
34. Logik, Bd. II, S. 484.
35. Ebd. S. 497, v. a, aber S. *504.*
36. Ebd. S. 490.
37. Ebd. S. 499.

In naiven Worten heißt das doch: Gottes Selbst ist nicht mehr in Frage gestellt; sein Streben ist in sich zum Ziel gekommen; was er schafft, hat deswegen an dem Zusammenfallen von Wahrem und Gutem Anteil. Jede Bestimmung, auch in der bewußtlosen Natur, setzt die absolute Reflexion-in-sich voraus und findet darin den transzendentalen Grund ihres Sichentäußerns und Insichgehens. Sonst wäre *Natur* kein Leben mit einer eigenen, immanenten Entelechie. »Das Reichste ist daher das Konkreteste und *Subjektivste*, und das sich in die einfachste Tiefe Zurücknehmende das Mächtigste und übergreifendste. Die höchste zugescharfteste Spitze ist die reine *Persönlichkeit*, die allein durch die absolute Dialektik, die ihre Natur ist, ebensosehr *alles in sich befaßt* und hält, weil sie sich zum Freisten macht - zur Einfachheit, welche die erste Unmittelbarkeit und Allgemeinheit ist« {Hervorhebungen im Text)[38].

Das ist der philosophische Lobpreis eines eigentümlichen Schöpfergottes, der die Welt frei aus sich heraus und sich in ein dialektisches Verhältnis zu ihr setzt, auch seine Freiheit ihr gegenüber bewahrt, sich allerdings vom christlichen Gott unterscheidet, weil die Welt aus seinem Sichselbstunterscheiden, nicht aber ex nihilo wird.

6.4. Gegen die Selbstentlassung der absoluten Idee in die Natur sind viele Einwände erhoben worden", Sie haben unrecht, wenn sie die absolute Reflexion-in-sich als einen Kreis, der nur in seiner eigenen Bahn verläuft, deuten wollen und nicht die Grenze dieser Metapher sehen: was vom unmittelbaren, assertorischen Anfang des Seins bis zur absoluten Idee durchlaufen wurde, darf beim Zusammenschließen des Kreises, der Rückkehr zur Unmittelbarkeit, nicht in.die Vergessenheit abgeschoben werden, sondern muß »aufgehoben« sein. Hegel selbst modifiziert seine Metapher; er spricht vom »Kreis von Kreisen«40. Begänne die Logik wieder auf derselben Ebene, auf der sie ihren Anfang nahm, wären Theorie und Praxis nicht zusammengetroffen. Denn sie sind in der neu erreichten Unmittelbarkeit nicht untergegangen, sondern produzieren konkrete, einzelne Subjekt-Objekte, in denen das Allgemeine Selbstzweck ist. Nur deswegen greift die Objektivierung der Natur zu kurz. Nur deswegen kollidiert ein durch depravierte Praxis an die Natur herangetragener Zweck mit dem wahren Allgemeinen. Denn die Natur nimmt einen hohen Rang ein: sie ist Leben, nicht tote Materie ohne Selbst. Die *in der Naturphilosophie* schon *vorausgesetzte Freiheit* (der absoluten Idee) ist nicht quantifizierbar, sondern die Fülle selbst; sie ist so frei, daß sogar das aus ihr Entlassene, die Äußerlichkeit des Raumes und der Zeit, absolut *für sich* sind!'.

Ob. das allerdings im Zusammenhang der in der Logik erörterten Methode noch denkbar ist, sei angezweifelt. Immerhin hat es eine gewisse Konsequenz, wenn das oben vorgetragene Argument gegen die übertriebene Ausdeutung der Kreismetapher für sich spricht. Trotzdem bleibt die Schwierigkeit, daß für den Fortgang des Denkens nach Abschluß der Logik keine Methode ersichtlich ist, weil die Methode die absolute Form des sich selbst und alles wissenden Begriffs[42] - nach seinem logischen Gehalt - ist und darum dessen Inhalt

38. Ebd. S. 502.
39. Z. B. von *Marx* in seinen »ökonomisch-philosophischen Manuskripten« (Blatt XXXII und XXXIII).
40. Logik, Bd. II, S. 504.
41. Ebd. S. 505. 42. Ebd. S. 501.

nicht gegenüberstehen darf. Hat der Begriff sich erst selber bestimmt (was in der absoluten Idee der Fall ist), wird eine isolierte Methode hinfällig. Deswegen heißt es beim übergang zur Natur: »Das übergehen ist also hier vielmehr so zu fassen, daß die Idee sich selbst *frei entläßt,* ihrer absolut sicher und in sich ruhend. Um dieser Freiheit willen ist die *Form ihrer Bestimmtheit* ebenso schlechthin frei ...« (Hervorhebung im Text)43.

7. PRAXIS ALS KULTUS

Sollte das bedeuten, daß alles, was Hegel als wirklich vor Augen stand, beanspruchen konnte, im letzten Grunde aus dieser Freiheit des Theorie und Praxis einenden Selbstzwecks zu sein? Dann wäre jegliche konkrete gesellschaftliche Praxis nur ein überschuß der in der Einigung von Theorie und Praxis erreichten Freiheit der absoluten Idee – ungeachtet gewisser Defizite, die noch zu bestimmen sind. In der Tat scheint nun menschlich-gesellschaftliche Praxis nur so verstanden werden zu können. Hegels Rechtsphilosophie betont die Grundlage der vernünftigen Wirklichkeit, und seine Religionsphilosophie beschreibt den Kultus als die konkrete Konsequenz menschlicher Realisierung der vorgegebenen Einheit von Theorie und Praxis der absoluten Idee. Allerdings enthält die Wirklichkeit des endlichen Subjekts noch widerständige Reste der Nichtvereinigung.

Das ist zunächst schwer zu verstehen. Einmal könnte es so aussehen, als sei die absolute Idee der Logik in sich fertig und deshalb verschlossen; das hieße jedoch, ihre innere Notwendigkeit nicht als Freiheit zu begreifen", Ihre Reflexion-in-sich wäre abgeschlossen und nicht fortlaufender Prozeß, der ja in der Logik nur grundsätzlich, in seiner transzendental-ontologischen Dimension aufgezeigt ist. Andererseits ist ihr Herausgehen nur als ihre Freiheit zu begreifen. Dann aber wird es schwer verständlich, daß diese Freiheit depotenziert wird und das nun Gesetzte, das andere der absoluten Idee nicht mehr das von ihr Erreichte in sich trägt, sondern erst erreichen soll. So muß es jedoch sein, wenn die Reflexion-in-sich, als Selbstverwirklichung durch das andere, noch im Gang sein soll, so daß der Endzustand der Logik, übersetzt in die Wirklichkeit, immer im Werden, nie abgeschlossen ist. Daher treten Theorie und Praxis trotz ihrer Einigung in der absoluten Idee wieder auseinander. Die dort erreichte Einheit ist nun nur Ziel des Denkens und Handeins der besonderen Subjektivitäten: »Der Kultus will nidit.am Gegenstand etwas verändern, sondern sein Zweck ist schon an und für sich die absolute Realität. Er braucht auch seinen Zweck nicht hervorzubringen, sondern hat ihn im Glauben und erhält nur das Geschäft, den Glauben wirklich zu machen. Der Zweck soll in mir Wirklichkeit haben und ist daher gegen mich, gegen meine besondere Subjektivität gerichtet. Diese meine Partikularität, das einzelne Selbstbewußtsein in seiner Endlichkeit ist die Hülse, die abgestreift werden und statt deren das Unendliche aufgenommen werden soll.«[45]

Wenn dem Kultus, dem der Glaube vorausgeht, der absolute Zweck vorgegeben ist,

43. Ebd. S. *505.*
44. G. *W. F. Hegel:* Sämtliche Werke, hg. von *H. Glockner,* 3. Aufl., Stattgart 1949-1959, Bd. 16, S. 25.
45. G. *W. F. Hegel:* Begriff der Religion, hg. von G. *Lassen,* Harnburg 1966, S. 258.

dann ist die *Logik* - so muß der Rückschluß lauten - *Rede vom Bewußtsein, das Gott von sich selbst hat;* das endliche Bewußtsein dessen, der die Logik Hegels liest, ist stillschweigend in das absolute Bewußtsein emporgehoben. »Die Versöhnung ist an und für sich, somit in Gott selber *vollbracht.* Gott soll ich mich gemäß machen; dies ist meine, die menschliche Arbeit« (Hervorhebungen im Text)46.

Hat das nun Bedeutung für Theorie und Praxis? Allerdings. Denn die Praxis verliert den moralischen Aspekt, der ihr allzu leicht anhängt. Gutes und Wahres, Zweck und Vernunft gehören nun auch für endliche Subjekte zusammen. Das Gute setzt sich nicht durch Drangsalieren oder überreden durch, es ist nicht der Willkür des moralischen Menschen ausgeliefert - eine Erkenntnis des 20. Jahrhunderts, die auch Hegel fernstehende Theologen unwissend wiederholt haben (Barth, Bonhoeffer): »Das Gute ist in der Religion an und für sich selbst; Gott ist, und es handelt sich nur um mich, daß ich mich meiner Subjektivität abtue ... *Das Gute* ist demnach nicht ein Sollen, sondern *göttliche Macht* und *ewige Wahrheit«47* (Hervorhebungen im Text).

In *diesem* Zusammenhang muß das erneute Auseinandertreten von Theorie und Praxis gedeutet werden. Es spielt vor allem in Hegels Religionsphilosophie eine besondere Rolle. Vorausgesetzt ist die absolute Einheit des Begriffs und der Realität (Gottes ewiges identisches Selbsterkennen und Selbstsetzen = Theorie und Praxis). Diese Einheit wird auch im endlichen Bewußtsein gewußt, aber das endliche Bewußtsein verendlicht auch diesen seinen unendlichen Gegenstand - nur daß die Unterscheidung von Bewußtsein und absolutem Gegenstand auf der vorgängigen Unterscheidung des Absoluten von sich selbst beruht (Menschwerdung Gottes bzw. Hervorgehen der Logik):", Die Erhebung des endlichen Bewußtseins zum Absoluten als dritte Stufe dieses Prozesses ist der *Kultus,* die vom vernünftigen Wissen angeleitete menschliche Praxis in den religiösen und staatlichen Institutionene". Die Kultur strebt zur letzten Einheit, die auch die erste ist. So werden die in der menschlichen Existenz auseinanderbremenden Momente der Theorie und Praxis von einem sie umgreifenden Dritten, dem *Wissen des Wissens,* geeint: »Das erste Verhältnis ... war das des Wissens, das *theoretische* Verhältnis (Anm.: am vollkommensten imontologischen Gottesbeweis als der Koinzidenz von Begriff und Realität). Das zweite ist das *praktische,* das Wissen dieser Erhebung, und die Erhebung ist selbst Wissen. Das dritte Moment ist das Wissen dieses Wissens. Das ist wirkliche *Religion«50* (Hervorhebungen von C. *F.).*

Eindeutig dominiert im Theorie-Praxis-Verhältnis also das theoretische Element. In seinem Selbstbezug redupliziert es die Reflexion-in-sich der absoluten Idee. Und doch könnte dieser Selbstbezug die Gestalt eines ewigen Leerlaufs sein, wenn das praktische Moment nicht für inhaltliche Füllung sorgte. Grundsätzlich jedoch wird das Wissen in seiner höchsten Gestalt von der Praxis nicht in Frage gestellt. Das muß sich zuletzt auch in der *Sicht* Hegels von *der Geschichte,* aber auch in seiner Beurteilung der Widerwärtig-

46. Ebd. S. 258.
47. Ebd. S. 259.
48. Ebd. S. 224 f.
49. Ebd. S. 232.
50. Ebd. S. 237.

keiten dieser Welt ausprägen. Denn die Versöhnung ist an und für sich vollendet[51]. Nur an diesem »An-und-für-sich« mißt sich das übel der Welt, das auch im Bösen des Willens zum Vorschein kommt. -Gott gegenüber, dieser versöhnten Einheit des Ansichseins und Fürsichseins, tritt der Unterschied auf, die Welt als das positive Bestehen und in ihr Zerstörung und Widerspruch ... Dieses Negative erscheint zunächst als das übel an der Welt; aber es nimmt sich auch zurück zur Identität mit sich, in welcher es das Fürsichsein des Selbstbewußtseins, der endliche Geist ist.«52 Diese Identität in sich, die »reflektierende innerliche unendliche Negativität« ist *Ich.* In ihm erscheint das Böse als Böses des Willens. Aber Hegel schränkt ein: es ist nicht das »Ganze des Subjekts«, das auch – kraft des Selbstbewußtseins - absolut und unendlich ist[53]. So bestätigt sich denn erneut, daß zuletzt die Theorie (intellectus, hier: Wissen) einen Vorrang vor derPraxis (voluntas) hat.

Zuletzt ist noch zu fragen, was der Kultus eigentlich ist. Andacht, Opfer, Reue werden genannt. Das den Kultusbegriff aufnehmende Kapitel »Der Geist und die Kirche«54 weiß mehr. Stichpunkte mögen genügen; sie sind beinahe zufällig ausgewählt: unendliche Liebe (im anderen sich selbst erhalten), unendliche Subjektivität, die alle Klassenschranken überwindet, Einbeziehung der einzelnen Subjekte in die Subjektivität Christi (Reich des Geistes). Die vorgegebene Versöhnung wird durch die Gemeinde in die Welt vermittelt: inder Sittlichkeit wird der Welt die Freiheit (zumindest deren Prinzip) mitgeteilt. Nur die leere Reflexion gefährdet die sittliche Substanz. Sie treibt Religion und Vernunft auseinander. Da aber die Philosophie als Wissen des Wissens dem im Gange befindlichen Prozeß vorausgeeilt ist, so daß sie sein ewiges Ziel bereits kennt, ist die praktische Erhebung zu ihm, ein »ewiges Werden«55, nicht mehr ihre Sache: »Aber (die) Philosophie (ist, wie gesagt) partiell; (sie bildet einen) Priesterstand, (der) isoliert (im) Heiligtum (waltet, der) unbekümmert, wie es der Welt gehen mag, mit ihr nicht zusammengehen (darf und) dieses Besitztum der Wahrheit (zu hüten hat). Wie (es in der Welt) sich gestalte, ist nicht unsere Sache.«56

Zusammenfassend kann gesagt werden: Theorie und Praxis sind in der absoluten Idee identisch, in der Welt der Menschen, die im zeitlichen Prozeß der Entäußerung und der Rückkehr der Idee (ihrer freien Darstellung!) anzusetzen ist, aber getrennt; jedoch sind sie auf doppelte Weise aufeinander bezogen: was das reflektierende und urteilende Wissen trennt, wird in der bewußten Praxis zum Absoluten, dem Ursprung des Urteils, emporgeführt; *Praxis* ist die Konsequenz der *Theorie,* die die Herkunft der Trennung in der Welt durchschaut. Ihr zweiter Bezug liegt in der Ebene höherer Reflexion; weil das Wissen des Wissens als Reflexion-in-sich Vorrang hat, begleitet das *Wissen* auch im Endlichen das *Tun.*

51. Ebd. S. 234.
52. Ebd. S. 233.
53. Ebd. S. 233 f.
54. G. W. *F. Hegel:* Die absolute Religion, hg. von G. *Lasson,* Leipzig 1929 (Vorlesungen zur Philosophie der Religion, 3. Teil), S. 175 **ff.**
55. Ebd. S. 202.
56. Ebd. S. 231.

Das waren Anmerkungen zum erneuten Auseinandertreten von Theorie und Praxis im Bereich des sittlichen Handeins und des Erkennens der endlichen Subjektivität. An einer weiteren Stelle hat Hegel das Auseinandertreten analysiert. Es handelt sich um das Verhältnis des menschlichen Bewußtseins zur Natur.

8. THEORIE UND PRAXIS IM VERHÄLTNIS ZUR NATUR

Zuerst das Grundsätzliche: der Mensch kann nur deshalb ein Verhältnis zur Natur haben, weil auch die Natur aus der absoluten Idee ist. Darin liegt die transzendentale Voraussetzung des *theoretischen und des praktischen Verhaltens zur Natur*. Deswegen ist Hegels Bestimmung am Schluß der »Wissenschaft der Logik« von der »... absolut für sich selbst ohne Subjektivität seiende(n) *Äußerlichkeit des Raums und der Zeit«* (Hervorhebung im Text)57 nur so zu verstehen, daß auch diese Äußerlichkeit nicht ohne die Innerlichkeit, das »Für-sidi-selbsre-Sein nicht ohne das Selbst der oben erwähnten freien Persönlichkeit der absoluten Idee und das »absolut« auch nicht ohne die vollkommene »Reflexion-in-sich« zu denken ist. Vom »Rätsel der Natur« sagt Hegel in den Zusätzen seines.»Systems der Philosophie«: »... der Geist ahnet sich darin; abgestoßen von einem Fremden, in welchem er sich nicht findet.«58 Diese Aussage bestimmt eine äußerste Weise der Trennung. Sie steht der Entäußerung der Idee in den Tod (im Sohne Gottes) kaum nach59. Aber wie dort die erste Negation die zweite (die Auferstehung) nach sich zieht, so kehrt auch hier der Geist aus dem, worin er selbst sich nicht recht finden kann, wieder. Vorläufig verhält er sich jedoch theoretisch und praktisch zu ihr.

Das *praktische Verhalten zur Natur* macht mit der »ohne Subjektivität seienden Äußerlichkeit« ernst. Denn das Individuum (selbst äußerlich und sinnlich) stülpt der Natur seine Zwecke über; es verhält sich selbstsüchtig, verwendet sie zum Nutzen, sucht sie zu vernichten (z, -B. durch Essen) - kurz gesagt, sein Verhältnis zu ihr ist instrumental. Menschliches Selbstgefühl kommt in zeitweise gestillten Begierden zustande60.

Hat aber die Natur gar keinen Zweck in sich? Hegel spottet über die Physikotheologie, die Gottes Weisheit aus Naturzwecken ablesen will, die den Kriterien der Nützlichkeit für den Menschen so fatal ähneln. Dieser Zweckbegriff ist nicht anwendbar. Hingegen läßt Hegel – entgegen seinen Einlassungen im Abschnitt über das praktische Verhalten zur Natur - später einen der Natur immanenten Zweck zu, die einfache Bestimmtheit der Naturdinge, die Entelechie, wobei er ausdrücklich auf die Philosophie des Aristoteles ver" weist61. Leben hat seinen Zweck in sich selbst. Darin liegt nun ein Anknüpfungspunkt für theoretisches Naturverhalten bzw. Naturphilosophie. Sie geht nicht äußeren Zwecken nach, sondern bemüht sich um das Allgemeine in den Dingen der Natur; sie »... betrachtet es in seiner eigenen immanenten Notwendigkeit nach der Selbstbestimmung des Be-

57. Logik, Bd. II, S. 505.
58. G. *W. F. Hege!:* Sämtliche Werke, hg. von *H. G!ockner,* Bd. IX, S. 33.
59. G. *W. F. Hege!:* Absolute Religion, S. 157ff.
60. Sämtliche Werke, Bd. IX, S. 36.
61. Ebd. S. 36f.

griffs«62. Hier wird erneut die Herkunft der Natur aus der absoluten Idee sichtbar; nur deswegen ist es zum Beispiel einem Biologen möglich, die Welt der Pflanzen oder der Tiere nach Gattungen und Arten zu klassifizieren. Die theoretische Naturbetrachtung manipuliert die Dinge nicht, wenigstens nicht im äußeren Sinn, sie verwandelt sie jedoch in Allgemeines und läßt den Reichtum der Natur in ihrer konkreten Gestalt verarmen-'. Das ist die Dialektik der theoretischen Naturbetrachtung. »... der Löwe überhaupt existiert nicht«64. Die Natur wird zu etwas Subjektivem.

Nun verfällt Hegel auf einen eigenartigen Schluß, der zunächst nur den inneren Widerstreit des theoretischen, im Grunde aber auch den Widerspruch des theoretischen und praktischen Verhaltens lösen will: in der *Unschuld* ist der Geist mit der Natur identisch. Diese Unschuld ist göttlich, sie entspricht jener intellektuellen Anschauung, mit der diese Erörterungen der Sicht Hegels von Theorie und Praxis einsetzen: »Diese Einheit wird vorgestellt als eine ursprüngliche Anschauung, eine Vernunft, die zugleich in Einem Phantasie ist, das heißt sinnliche Gestalten *bildend* (Anm.: Ursprung der Praxis) und eben damit sinnliche Gestalten *vernünfiigend* (Anm.: Ursprung der Theorie). Diese anschauende Vernunft ist die göttliche Vernunft; denn Gott ... ist das, wo Geist und Natur in Einheit ist, die Intelligenz zugleich auch Seyn und Gestalt hat« (Hervorhebungen durch C. *F.)65.* Nur liegt diese Einheit nicht greifbar vor; vermutlich zielt Hegel auf Schelling, wenn er von den »Sonntagskindern« redet, »denen Gott die wahrhafte Erkenntnis (Anm.: dieser göttlichen Einheit) und Wissenschaft im Schlafe- mitteiltw.

Diese Einheit von Intelligenz und bildender Anschauung wird erst im Ziel des Denkens und Handeins wahr. Und die Logik mit ihrem Abschluß, der absoluten Idee, kann erst den transzendentalen Grund für die in der Einheit vorausgesetzte Identifikation von Innerlichkeit und Äußerlichkeit, Geist und Natur, gelegt haben. So treibt denn die in der Logik zum Selbstsein gekommene absolute Idee die Wirklichkeit der Welt vor sich her, bis sie in deren Totalität absoluter und konkreter Geist geworden ist. Solange sie noch so bewegt ist, sind Theorie und Praxis für die endlichen Subjekte zwar getrennt in ihrer Verwirklichung, eines aber im letzten Zweck. Für die Naturphilosophie bedeutet das: erst wenn das Innere der Natur gefunden ist, gehen theoretisches und praktisches Verhalten im »begreifenden Erkennen- zusammens/.

9. ZUSAMMENFASSUNG UND ANFRAGEN

Theorie und Praxis sind, wenn man Hegels Kritik an seinen Vorgängern Glauben schenkt, wegen der nicht gelungenen Einigung von Spekulation und Reflexion, von intellektueller Anschauung und Empirie oder - naiv gesprochen - von Gott und Welt auseinandergeris-

62. Ebd. S. 37.
63. Ebd. S. 38.
64. Ebd. S. 39.
65. Ebd. S. 40.
66. Ebd. S. 40.
67. Ebd. S. 47.

sen worden. Wo der letzte Zweck von Theorie und Praxis dem Erkennen entgleitet, schleicht sich der Moralismus des Sollens ein und zerbricht die Einheit der Erkenntnis.

Theorie und Praxis sind demnach Aspekte des Selbstverhältnisses des metaphysischen Gottes in seinem eigenen Unterscheiden und seinem Verhältnis zu seinen Entäußerungen wie dem Sohn und der Welt, ja auch dem endlichen Geist, der ihn erkennt. Der endliche Geist kann nur *vernünftig* handeln, weil im Absoluten Theorie und Praxis zusammenfallen. »Gott als *lebendiger* Gott und noch mehr als absoluter Geist wird immer nur in seinem *Tun* erkannt« (erste Hervorhebung durch C. *F.*, zweite im Text)68. Fällt diese vorgängige und zugleich als Resultat erkannte Einheit fort, werden Theorie und Praxis willkürlich, weil sie keinen letzten, auch ihnen immanenten Zweck haben, weil sie nicht am Selbstzweck des universalen Gottes orientiert sind. Auch ihr Unterschied wird nicht mehr begreifbar; und die Freiheit in den notwendigen Gesetzen der Vernunft löst sich auf: Freiheit wird Willkür, Notwendigkeit zum irrationalen Zwang. Der Appell - an den Einzelnen oder die Massen - ersetzt die vernünftige Einsicht; das gilt für die sogenannte bürgerliche, erst recht aber auch die sozialistische Sozialisation. Die von Hegel beklagte Isolierung des Sollens kehrt sich als Moralismus oder als Indoktrination heraus. Der Mensch manipuliert sich von innen her, so wie er die Natur äußerlich manipuliert.

Ideologen, die Theorie und Praxis dennoch aufeinander beziehen wollen, müssen den einigenden Gott ersetzen. Surrogate wie Materie, Gattung oder Gesellschaft schleichen sich ein, aber unterschlagen die Totaldialektik von Erkennen und Sein, die Hegel noch für notwendig erachtete. Deswegen geht das letzte *Für-sich* verloren; die von Hegel zumindest behauptete Freiheit muß untergehen. Das könnte suggerieren, als läge das Problem im Abfall vom Hegelschen Philosophieren. Aber vermutlich liegt; der Ansatz zu dieser Auflösung doch bei Hegel selbst. Man muß nur nach den *Inkonsistenzen der umgreifenden Einigung von Theorie und Praxis* im Gang der Logik, der Geistes- und der Religionsphilosophie suchen.

Ein Keim der Auflösung scheint bereits in der latenten Vorordnung der Theorie vor der Praxis enthalten zu sein. Wenn die vorgeordnete Theorie nicht die Wirklichkeit einholen kann, wurde ihr die Praxis zu Unrecht untergeordnet. Im übrigen geht diese Vorordnung auf die Reflexion-in-sich zurück, die zuletzt die sich entäußernde und in sich zurückkehrende Subjektivität beschreibt und zur absoluten Idee macht. Sie garantiert den Selbstzweck der Praxis (des Absoluten). Im Grunde muß dieser Selbstzusammenschluß, der auch den Selbstzweck der Theorie und der Praxis innerhalb der absoluten Idee konstituiert, alle Wirklichkeit in sich hineinholen (können), um als Subjekt (Selbst) auch Substanz, das heißt Aneignung alles seines anderen, zu sein. Daß Praxis und Theorie koinzidieren, liegt im Anspruch der absoluten Idee auf Substantialität, der sich im Laufe des noch im Gang befindlichen Welt- und Geschichtsprozesses endgültig einlösen muß. Wenn es für Aristoteles gilt, daß Theorie die höchste Form der Praxis (als eines ἔργον, das sein τέλος in sich trägt) ist, dann gilt für Hegel, daß Praxis letzten Endes der Theorie eingeordnet ist, weil das umfassende Selbst der absoluten Idee reiner Gedanke in seiner Selbstsetzurig ist.

---

68. Logik, Bd. 11, S. 354.

An welcher Stelle könnte die Hegeische Konstruktion auseinanderbrechen? Es kann sich hier nur darum handeln, die innere Konsistenz an wenigen Stellen zu prüfen; nicht aber von außen her Einwände an die gedankliche Konstruktion Hegels heranzutragen. Vor allem muß sich die Aufmerksamkeit auf das umgreifende Selbst richten. Dieses Selbst wird in der Wesenslogik begründet; das dort abgehandelte »Wesen« setzt nur sich selbst voraus (der Gedanke der »causa sui«!); wenn es im *anderen,* nämlich dem aufgehobenen Sein, scheint, dann erscheint es in *seinem* Schein. In diesem Teil der Logik wird das Nichts integriert; denn das Wesen als Reflexion ist Bewegung von Nichts zu Nichts und dadurch zu sich zurück[69]. Das Nichts ist der Schein, gemessen am Wesen. In diesem Zusammenhang muß auch daran erinnert werden, daß Negieren als das Formelle das Heraustreten der Subjektivität ankündigt, da sie sich selbst gegen ein anderes (aber durch es), das sie *nicht* ist, bestimmt, abgrenzt, und das heißt, das andere, das sie *nicht* ist, *negiert.* Im Kontext der Wesenslogik muß es sich um ihr eigenes Nichts handeln.

Nach dem Modell der hier eingeführten *Negation der Negation* bewältigt Hegel die Frage von Kreuz und Auferstehung, ja, sie stellen für ihn gerade dieses seine Dialektik bewegende Prinzip im Rahmen der Vorstellung dar. Mit seiner Hilfe will er auch die Frage der Theodizee beantworten/", Keinesfalls ist das Nichts der Horizont des Seins, sondern umgekehrt das Sein der des Nichts. Aber es ist das Sein des gewordenen Subjekt-Objekts, das allein das Nichts integrieren kann. Deswegen reicht die Versöhnung weiter als das akzidentiell Böse des Unterscheidens und der partikularen Subjektivität. Nur die Negation der Negation als transzendental-logische Grundlage verspricht, daß alles Entäußerte (als erste Negation) durch eine zweite Negation in die absolute Identität der Idee zurückkehrt. Widerspricht die Erfahrung der Wirklichkeit dieser Theodizee und der daraus abgeleiteten universalen Vernünftigkeit, dann wird das Prinzip der Negation zumindest im alles umfassenden Sinn in Frage gestellt; die absolute Persönlichkeit der Idee und mit ihr das Zusammenfallen von Theorie und Praxis sind bedroht.

Auch die *christliche Theologie,* deren zentrale Sätze Hegel in seinem Denken aufgenommen wissen will, muß sich gerade hier verzeichnet fühlen. Denn für den Christen ist die Last des Kreuzes (erste Negation) real, die Verheißung der Auferstehung (zweite Negation) eschatologisch. Und die Praxis bedroht sich in ihren Konsequenzen ständig selbst, weil das Tun nicht in eine umgreifende Identität zurückkehrt, sondern als Schuld der Logik eines eigenen Verlaufs folgt. Die *Vergebung* bewahrt den Schmerz und das Verfehlen nicht als einen notwendigen Durchgang zur Identität und Versöhnung, sondern als Rätsel auf. So wird eine christliche Theologie, die sich um des Argumentierens willen zunächst einmal auf Hegels Denkstil einläßt, schließlich an die Identität von Theorie und Praxis bei Hegel ihre eigenen Fragen stellen, weil der Gott]esu Christi nicht zu Ende gedacht werden kann. Nicht umsonst weist Paulus in 1 Kor 13 der Liebe, die hier mit einer Praxis, die nicht selbstzweckhaft ist, zusammengesehen werden darf, einen Vorrang vor der Erkenntnis zu.

---

69. Ebd. S. 13r.
70. Begriff der Religion, S. 76.

Die Philosophie hat auf ihre Weise den Rückzug von der Hegeischen Lösung angetreten. Die Zeit der Identitätssysteme ging vorüber. Hat sie trotz ihrer Kritik nicht doch manche Voraussetzungen Hegels - Subjekt und Substanz, Identität und Entäußerung - weiter tradiert, wenn sie über Theorie und Praxis nachdachte? So hat Marx in seinen »ökonomisch-philosophischen Manuskripten« die absolute Idee mit der Abstraktion dessen, der sie denkt, gleichgesetzt und die Natur bei Hegel von dieser Abstraktion aufgesogen gesehen. Dagegen wollte er das Recht der Natur als Natur in ihrer sinnlichen Qualität festhalten/t. »In Hegel sind drei Elemente, die spinozistische Substanz, das Fichtesche Selbstbewußtsein, die Hegelsdie notwendig-widerspruchsvolle Einheit von beiden, der absolute' Geist. Das erste Element ist die metaphysisch travestierte Natur in der Trennung vom Menschen, das zweite ist der metaphysisch travestierte Geist in der Trennung von der Natur, das dritte ist die metaphysisch travestierte Einheit von beiden, der wirkliche Mensch und die wirkliche Menschengatrung.e-? Angesichts dieses Zitats ist der Schluß erlaubt, daß allerdings eine weltanschauliche Konstruktion, die auf dem Hintergrund der angeblich nicht metaphysischen Einheit von Mensch und Menschengattung einen universalen Begründungszusammenhang für das geschichtliche Zusammengehen von Theorie und Praxis darstellen will, den alten Gedanken der Substanz als des Subjekts und des Subjekts als Substanz wiederholt. Hegels Erbe ist auch bei seinen abtrünnigen Schülern lebendig.

Allerdings hat *Karl Marx* deutlich gesehen, daß Hegels Synthese von Theorie und Praxis scheitert. Das Denken holt das Sein in diesem System nicht ein, der Begriff entläßt nicht aus sich die Wirklichkeit - wenigstens in der bürgerlichen Gesellschaft. Ein Hinweis auf das »System der Bedürfnisse« in »Grundlinien der Philosophie des Rechts«73 genügt.

Im Grunde müßte nach Hegels Theorie-Praxis-Synthese die. »konkrete« Person so existieren, daß sie mit der »Allgemeinheit« (das heißt mit jeder anderen Person und deren Bedürfnissen) vermittelt lebte. Gerade das mutet Hegel der ökonomischen Wirklichkeit seiner Zeit zu. Die selbstsüchtigen Bedürfnisse und die Mühen, ihnen Erfüllung zu schaffen, spielen wunderbarerweise zum allgemeinen Zweck zusammen. Wunderbarerweise, weil die scheinbare ökonomische Konfusion eine heimliche Ordnung enthält, die den allgemeinen Zweck vorantreibt. So meint es Hegel zu sehen, nachdem er *Smitb, Say* und *Ricardo* studiert hat.

Hege! reiht gerade die Prozesse der Arbeit und der Arbeitsteilung in den Rahmen der Bildung ein - der Bildung, die im einzelnen den allgemeinen Zweck lebendig macht. Die Bildung, in der sich *christliches Prinzip* (die selbständige, in sich unendliche Persönlichkeit) und *abstraktes Allgemeines* (römisches Reditswesen) einen, um die »substantielle Idee« der griechischen Philosophie zu beleben. Arbeit nämlich befreit von der Willkür ungebrochener Naturbedürfnisse/t, Arbeit wird abstrakter, allgemeiner, wenn der Arbeitsgang in

---

71. K. Marx: ökonomisch-philosophische Manuskripte, XXXII und XXXIII.

72. K. Marx und *F. Engels:* Die heilige Familie, zitiert nach *A. Schmidt:* Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Man, Frankfurt am Main 1962, S. 22.

73. G. *W,' F. Regel:* Grundlinien der Philosophie des Rechts, hg. von *[, Roffmeister,* 4. Aufl., Hamburg 1955, §§ 189 ff.

74. Ebd. § 194.

Teile zerlegt wird. Bedürfnisse und Leistungen verschieben sich: was der eine erarbeitet, konsumiert der andere. Hegel glaubt, im wesentlichen reversible Beziehungen vor sich zu haben. Eine gewisse Ungleichheit ist erlaubt, weil Gleichheit nicht allgemein-abstrakt sein kann, sondern konkrete, verschiedenartige Menschen in verschiedenen Ständen übergreift.

Jedoch genügt auch dem Verfasser der Rechtsphilosophie diese Synthese von Theorie und Praxis (»Idee«) nicht. Die Gestalt der Idee, die Sittlichkeit, erstarrt noch zur Moralität eines jeden in seinem eigenen Lebenskreis (entsprechend seinem Stand und seinen Bedürfnissenj'", Die Synthese vom einzelnen (jedem konkretem Individuum), Besonderen (seinen jeweiligen Bedingungen in Stand und Arbeit) und Allgemeinen (Gesellschaft) muß vorangetrieben werden: durch »Rechtspflege«, durch Polizei, um endlich im Staat einen wahren allgemeinen objektiven Willen zu finden, der - angeblich - die vielen partikularen Individuen mit ihren Bedürfnissen vermittelt.

Was sagt dieser Aspekt der Rechtsphilosophie zur Fragestellung von Theorie und Praxis? Beide sind Weisen, wie sich die weltgeschichtliche Vernunft verwirklicht (sich selbst »setzt«, indem sie Allgemeines, Besonderes und einzelnes ist). Die ökonomischen Verhältnisse sind eine Probe darauf: ist die Wirklichkeit vernünftig? Selbst Hegel empfindet Ungenügen: er treibt den Vernunftprozeß bis zum Monarchen hoch - der hat die Stelle des konkret gewordenen göttlichen Weltlogos, des Christus",

Auch hier zeigen sich zwei Wege, die vermeintliche Synthese aufzubrechen. Entweder verfolgt man den Weg der EmpervermittIungen, um die Selbstsucht in der Vermittlung der absoluten Idee zu entlarven; oder die Wirklichkeit selbst, hier die ökonomische, spricht gegen die tendenzielle Einheit von Theorie und Praxis. Wenn die Eigensucht der Bedürfnisse nicht, wie Hege! es denkt, in einen Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller umschlägt?", ist die gesellschaftlich-geschichtliche Vernunft in ihrer Substanz gefährdet. Theorie und Praxis gehen an der Realität auseinander.

Auch die philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit Hege! wird sich sehr gründlich auf den Ansatzpunkt ihrer Kritik besinnen müssen. Die Erfahrung der *Zeit* könnte ein Schlüssel sein, um hinter die Geschlossenheit des Systems zu gelangen. Denn schon bei seinen Auseinandersetzungen mit Fichte ist die Koinzidenz von Theorie und Praxis eine Frage des Strebens zu einem umgreifenden Zweck und so des *Progresses:* »Der Vorzug, den die Zeit (Anm.: gegenüber dem Raum) erhält, daß der Progreß in ihr geschehen soll, kann nur darin liegen, daß das Streben absolut einer äußeren Sinneswelt entgegen und als ein innres gesetzt wird, wobei Ich als absolutes Subjekt, als Einheit des Punkts und populärer als Seele hypostatiert wird. - Soll die Zeit Totalität sein, als unendliche Zeit, so ist die Zeit selbst aufgehoben ... Das wahre Aufheben der Zeit ist zeitlose Gegenwart, d. i. Ewigkeit, und in dieser fällt das Streben und das Bestehen absoluter Entgegensetzung weg.«78

Der *Reflexion,* von der am Anfang die Rede war, ist die *Zeit,* der *Spekulation* die

75. Ebd. § 207.
76. M. Theunissen: Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970, S. 444,
77. G. W. *F. Regel:* Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 199.
78. Differenz, S. 55.

zeitlose Gegenwart zuzuordnen. Wenn aber Spekulation nicht ohne Durchgang der Reflexion ist, ist zeitlose Gegenwart auch nicht ohne Durchgang durch die Zeit. Die Totalität der Zeit mag zwar dem schon von Kant festgestellten Beharren'? zu vergleichen sein; der Leser Hegels und derjenige, der diese Gedanken kritisch nachvollzieht, bleiben freilich in der Zeit. Ist die Totalität der Zeit nicht so zu begreifen, daß, wer über sie nachdenkt, doch in ihr bleibt, und daß nicht ihre Totalität ihre Bewegung umgreift, sondern die Bewegung selbst ist, aus der niemand aussteigen kann? Nur so ist es zu erklären, daß auch Hegel das Geschick ereilt, daß man *über* sein System nachdenkt, ohne in ihm zu sein, und daß man seine Gedanken kritisch *nach*-vollzieht, ohne unbedingt in der Bewegung dieser reproduzierten Gedanken selbst aufzugehen. Jene zeitlose Gegenwart ist in der Zeiterfahrung allenfalls so nachvollziehbar, daß es eine unmittelbare Erfahrung des Jetzt gibt, die eine Reflexion auf das Vorher und das Nachher ausblenden kann. Aber diese Erfahrung ist brüchig, denn das Jetzt entflieht. Und wäre diese Unmittelbarkeit geeignet, jene zeitlose Gegenwart zu ersetzen, in der Theorie und Praxis sich im absoluten Zweck treffen? Sie ist es nicht; und deswegen gibt es keinen absoluten Selbstzweck theoretischen und praktischen Verhaltens.

Gott kann nicht als der höchste, alles in sich begreifende Selbstzweck gedacht werden. Er ist nur als verborgener offenbar; das Kreuz seines Sohnes steht sowohl den geschichtlichen Synthesen von theoretischer und praktischer Vernunft wie dem Moralismus des appellierenden Weltveränderns entgegen. Christliche Ethik wird Utopien deswegen nur so weit aufnehmen, wie sie die Synthese theoretischer und praktischer Vernunft nicht absichernd in den zukünftigen Ablauf der Geschichte hinein projizieren.

Prof. Dr. Christo/er Frey *Im Grund 9,6900 Heidelberg 1*

---

79. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, B 219.

Zur Frage der Vermittlung von Theorie und Praxis bei Jürgen Habermas

VON ENNO RUDOLPH

Die Frage nach der Bedeutung der Begriffe *Theorie* und *Praxis* und ihrer Interdependenz bei *Habermas* überfordert die Konsistenz seiner bisher publizierten Schriften erheblich und kann sich nur aus ihrem Anspruch und ihrem bereits unübersehbaren Einfluß auf verschiedene geisreswissensdiafllidie Disziplinen, die Theologie nicht ausgenommen, rechtfertigen. Ein abgeschlossenes Konzept zum Aufbau einer Epitheorie über Theorie und Praxis hat Habermas nicht vorgelegt. Sein Angebot besteht in vorläufigen Ansätzen und Vorschlägen, deren Ausführung wohl als Teil eines Gesamtprogramms zu erwarten ist, das er unter dem Titel *»Uniuersalpragmatik«* angekündigt hatt. Vom Kontext dieses noch ausstehenden Entwurfs, in dem der systematische Ort. der Theorie-Praxis-Relation dann zu ermitteln sein wird, sind allerdings in den vorliegenden Schriften Konturen angelegt, deren Nachzeichnung darüber Auskunft gibt, wie sich die Frage des Verhältnisses von Theorie und Praxis bei Habermas grundsätzlich stellt.

In kritischer Wendung gegen die Reflexionsstufe der »technologisch beschränkten Rationalität der Gegenwart« erinnert Habermas an einen Theorie-Praxis-Bezug, dessen Definition ihm Vorbild zu sein scheint: »Theorie, die sich noch auf Praxis im genuinen Sinne bezog, begriff die Gesellschaft als einen Handlungszusammenhang von sprechenden Menschen, die den sozialen Verkehr in den Zusammenhang bewußter Kommunikation einholen und sich selbst darin zu einem handlungsfähigen Gesamtsubjekt bilden müssen - sonst mußten die Geschicke einer im einzelnen immer strenger rationalisierten Gesellschaft insgesamt der rationalen Zucht, der sie um so mehr. bedürfen, entgleiten. Eine Theorie hingegen, die Handeln mit Verfügen verwechselt, ist einer solchen Perspektive nicht mehr fähig. Sie begreift Gesellschaft als einen Konnex von Verhaltensweisen, in dem Rationalität einzig durch den Verstand sozialtechnischer Steuerung, nicht aber durch ein kohärentes Gesamtbewußtsein vermittelt ist, eben durch jene interessierte Vernunft, die allein durch die Köpfe der politisch aufgeklärten Bürger hindurch praktische Gewalt erlangen kann.e-

Insbesondere die Stichworte *»Handlungszusammenhang von sprechenden Menschen»*, *»bewußte Kommunikation«* und *»kobdrentes Gesamtbewußtsein«* können als Hinweise auf einen Rahmen dienen, in dessen Bereich sich die Koordinaten für die systematische Einordnung des Theorie-Praxis-Bezuges bei Habermas vermuten lassen. In »Legitimationsprozesse im Spätkapitalismuse definiert Habermas die spezifische Aufgabe gesellschaftlicher Systeme bündig als diejenige Leistung, die Kontrolle über die äußere Natur durch »das Medium wahrheitsfähiger Äußerungen« zu erweitern>. Unter äußerer Natur

1. Tb. Pr. 24, cf. L. S. 166 (Abkürzungen s. Literaturverzeichnis am Ende der Studie).
2. Th. Pr. 309.
3. L. S. 20.

versteht Habermas die »materiellen Ressourcen der nichtmenschlichen Umgebung-s". Hält man diese verstreuten Andeutungen zusammen, dann ergibt sich für das Telos des »kohärenten Gesamtbewußtseins« eine doppelseitige Bedingung: Zum einen muß das Medium funktionieren, das den handlungsfähigen Subjekten überhaupt ermöglicht, in einen Handlungszusammenhang zu treten. Die Funktionstüchtigkeit dieses Mediums ist aber nicht durch die bloße Sprachfähigkeit der Menschen hinreichend garantiert, sondern erst durch eine Bewußtseinskonstitution, die. die Menschen wesenhaft darauf ausrichtet, in einen Handlungs- und Kommunikationszusammenhang zu treten. Erst unter dieser Prämisse ist es sinnvoll, von einem *»Gesamtsubjekt«* zu sprechen. Es mag noch dahingestellt bleiben, wie diese transzendentale Instanz strukturiert sein müßte, um die Funktion einer notwendigen Bedingung zur Herstellung eines »kohärenten Gesamtbewußtseins« zu erfüllen. Es scheint so, daß Habermas mit dem Begriff der »inneren Nature- diese problematische Konstitution näher zu bezeichnen versucht. Er dient ihm auch als Name für das »organisehe Substrat der Gesellsdiaflsmitglieder« und kann nichts anderes meinen als eine intersubjektiv identische vernünftige Instanz, von der handlungsbestimmende Normen ausgehen und an die solche sich richten können. Der Begriff der *Norm* hängt mit dem der Rechtfertigungsbedürftigkeit eng zusammen. Habermas ist nicht an einer tabellarischen Anordnung inhaltlich fixierter Normen oder Handlungsanweisungen interessiert, sondern an der Herstellung der generellen Möglichkeit für alle betroffenen Subjekte, die für ihr Denken und Handeln verbindlichen Normen ständiger überprüfung unterziehen zu können. Habermas geht es um die Frage nach den Bedingungen der *Möglichkeit einer letztgültigen Ethik für autonome Subjekte.* Rechtfertigungsbedürftigkeit soll zum genuinen Charakteristikum der Normen werden, weil diese nur so dazu .dienen können, die »innere Natur« in das Gesellschaftssystem zu integrieren".

Zum anderen ist die Kontrolle der *äußeren* Natur durch technisch geregelte, »instrumentale« Handlungen gleichermaßen eine »conditio sine qua non« zur Realisierung eines handlungsfähigen Gesamtsubjekts. Schon hier zeigt sich, daß Habermas die Orientierungsmarke für ein Gesellschaftssystem, in dem eine »allgemeine und chancengleiche Teilnahme an diskursiven Willensbildungsprozessen«7 gewährleistet ist, in einer Form von Gesamtbewußtsein sieht, das als Subjekt sowohl instrumentalen als auch kommunikativen Handelns einen *»genuinen« Bezug von Theorie und Praxis* herstellt", *Sozialisation* - das ist nach Habermas die Vergesellschaftung der inneren Natur - und *Produktion* - das ist nach Habermas die Vergesellschaftung der äußeren Natur - gelangen zur Harmonie". Unter der Chiffre »Produktion« wird also der Vorgang der Auseinandersetzung mit der externen (nichtmenschlichen) Natur in der Weise beschrieben, daß die Harmonisierbarkeit mit dem Vorgang der Sozialisation apriori gewährleistet ist.

Versucht man nun, aus dem vagen Begriff des »kohärenten Gesamtbewußtseins« oder

4. L. S. 19.
5. L. S. 20 ff.
6. L. S. 21.
7. L. S. 183.
8. Th. Pr. 24, *cf.* M. R. 28.
9. L. S. 26.

des »handlungsfähigen Gesamtsubjekts- die Kategorien von Theorie und Praxis zu deduzieren, so ergibt sich ein *grundsätzlicher Vorrang der Theorieseite:* Sowohl die Vergesellschaftung der inneren als auch diejenige der äußeren Natur wird von Habermas im spezifischen Sinn als »Handlung« begriffen. Diese Differenzierung gilt zwar der genaueren Definition von »gesellschaftlicher Praxis«, ist aber von vornherein auf theoretische Einholbarkeit angelegt. Der *Begriff »Handlung« ist ethisch fixiert* und klammert eo ipso die im Begriff der Arbeit ursprünglich enthaltene Auseinandersetzung und Entgegensetzung mit der gegenständlichen Selbständigkeit der äußeren Natur aus. Letztere ist nur unter dem Aspekt der Ausbeutbarkeit und Verfügbarkeit im Blick, was bedeutet, sie allein unter dem einseitigen Aspekt des genußorientierten herrschaftlichen Bewußtseins im Sinne der Hegeischen »phänomenologie« zu begreifen: Der Herr als Repräsentant des selbständigen Bewußtseins kennt eine unmittelbare Beziehung auf das Ding nur als Gegenstand des Genusses[10], die Selbständigkeit der Dingheit des Dinges ist dem herrschaftlichen Bewußtsein nur als negierte vermittelt. Inwieweit durch das Verständnis von Arbeit als instrumentalem Handeln diese Seite der äußeren Natur Berücksichtigung findet, bedarf einer genaueren Oberprüfung.

1. INSTRUMENTALES HANDELN ODER ARBEIT

Habenaas wendet sich gegen jede Tendenz der Verabsolutierung einer der beiden Handlungsweisen, die seinen Praxisbegriff charakterisieren. Kritisiert wird damit auf der einen Seite die »Ideologie des technokratischen Bewußtseins«, von der es heißt, »daß sie die Kriterien der Rechtfertigung von der Organisation des Zusammenlebens, also von den normativen Regelungen der Interaktion überhaupt löst, in diesem Sinne entpolitisiert, und statt dessen an den Funktionen eines unterstellten Systems zweckrationalen Handelns festmachr«[11]. Auf der anderen Seite wirft Habermas der Theorie des historischen Materialismus und insbesondere der Arbeitswertlehre von *Marx* vor, Arbeit und kommunikatives Handeln unter dem Titel gesellschaftlicher Praxis zugunsten des instrumentalen Handeins zusammenzuwerfen[12], weil dadurch die Dimension des kommunikativen Handelns, die Habermas mit dem Begriff der »Interaktion« kennzeichnet, unterschlagen wird. Wo das Feld gesellschaftlicher Arbeit als »Erfahrungsbasis der Geschichtsdialektik schlechthin« begriffen wird[13], ist ein wesentliches Kommunikationsmoment, nämlich das des Handlungszusammenhangs sprechender Menschen und damit die Chance der herrschaftsfreien Harmonie von Sozialisation und Produktion, abgeschnitten.

Damit aber Arbeit und Interaktion überhaupt auf das Bewußtsein und die Praxis eines Gesamtsubjekts einheitlich beziehbar werden, wird das *instrumentale Handeln* von Habermas ebenso wie die Interaktion als Kommunikationsweise interpretiert: solange sich die Organisation der menschlichen Natur nicht ändert, solange das menschliche Leben durch gesellschaftliche Arbeit bzw. mit Hilfe von Arbeit substituierenden Mitteln erhalten

---

10. Heget, Ph. d. G. 146.
11. T. W. I. 90.
12. E. I. 85.
13. Th. Pr. 249.

werden muß, so lange muß auch gelten, daß die *Natur* nicht als Gegenstand bearbeitet, sondern daß mit ihr als *Gegenspieler* kommuniziert wird; aus dieser These leitet Habermas die Forderung ab, die Natur als anderes Subjekt erkennen zu könnentf.

Mit diesem Gedanken rekurriert Habermas auf einen zentralen Hegeischen Gedanken, in der Absicht, ihn gegen Marx zu wenden, aber um den Preis einer gravierenden Simplifikation. Bestimmt Hegel das Selbstbewußtsein als »die Reflexion aus dem Sein der sinnlichen und wahrgenommenen Welt und wesentlich die Rückkehr aus dem Anderssein«[15], so ist damit die Bewegung des Selbstbewußtseins zwar mit dem Prozeß des sinnlichen Seins der Natur als Einheit begriffen, ohne daß jedoch das Verhältnis zwischen gegenständlicher Welt und subjektiver Gewißheit nach dem Schema intersubjektiver Kommunikation beschrieben werden könnten. Habermas teilt mit Marx die-systematische Voraussetzung des »transzendentalen Rahmens«, der an der »artspezifischen Organisation« des Menschen haftet und mit dem Funktionskreis instrumentalen Handeins gesetzt ist[16], aber er kritisiert zugleich an Marx, daß dieser die Einheit (»Synthesis«) zwischen Mensch und externer Natur unzureichend problematisiert und sie nicht auf Leistungen instrumentalen und Verknüpfungen kommunikativen Handeins gleichermaßen bezogen hat[17]. Damit stellt sich Habermas nicht nur gegen das beschränkte Konzept einer Selbstkonstitution der Gattung Mensch durch Arbeit-", sondern er postuliert einen Arbeitsbegriff, der per se das kommunikative Moment mit der Interaktion gemeinsam hat.

II. INTERAKTION ODER KOMMUNIKATIVES HANDELN

Kommunikatives Handeln oder »symbolisch vermittelte Interaktion« heißt die Kommunikationsweise, durch deren Mangel sich die neue Ideologie des technokratischen Bewußtseins ebenso wie die marxistische Geschichtsdialektik auszeichnen. Das deutlichste Beispiel für ein unter dieser Kategorie subsumierbares Kommunizieren ist das Sprechen. Mehr noch als gegen Marx verwahrt sich Habermas gegen die Ideologie des technokratischen Bewußtseins, der er vor allem die Verletzung eines Interesses zum Vorwurf macht, das in umgangssprachlicher Kommunikation seine Grundbedingung hat: »Dieses Interesse erstreckt sich auf die Erhaltung einer Intersubjektivität der Verständigung ebenso, wie auf die Herstellung einer von Herrschaft freien Kommunikation.et? Unterdrückt wird dieses Interesse durch die einseitige Verabsolutierung der zweckrationalen Bestimmung gesellschaftlicher Praxis überhaupt mit dem ausschließlichen Ziel der Erweiterung technischer Verfügungsgewalt. Hier wird der Unterschied von Praxis und Technik eliminiert.

Da die Rolle der Produktivkräfte unter den herrschenden Bedingungen der spätkapitalistischen Phase, in der wissenschaftlich-technischer Fortschritt herrschaftslegitimierende Funktion übernimmt, nicht mehr eindeutig im Dienst gesellschaftlicher Emanzipation

14. T. W. I. 56 f.
15. *Hegel.* Pb. d. G. 134.
16. E. I. 57, cf. 59.
17. E. 1. 85.
18. E. 1. 59.
19. T. W. 1. 91.

steht, schlägt Habermas vor, den dialektischen Zusammenhang von Produktivkräften und Produktivverhältnissen durch den abstrakteren von Arbeit und Interaktion zu ersetzen. Ob Habermas diesen Bezug ebenfalls als dialektischen verstanden wissen will, und wenn, in welchem Sinne, ist nicht eindeutig zu ermitteln. Aus der Kritik an Marx folgt, daß das materialistische Dialektikverständnis der Kritik der politischen ökonomie nicht gemeint sein kann. Dafür spricht auch, daß Habermas die sozial-ökonomische Struktur und insbesondere das Klassenverhältnis im organisierten Spätkapitalismus als »srillgestellte Dialektik des Sittlichen«, die den »eigentümlichen Schein der Post-Histoire« erzeugr'P, bezeichnet, wobei er sich auf das Kriterium der sittlichen Dialektik von *Hegels* System der Bedürfnisse in der Rechtsphilosophie beruft. Ob das Kategorienpaar von Arbeit und Interaktion der Konzeption einer Theorie dienen soll, die das Modell einer jenen Stillstand brechenden Geschichtsdialektik liefert, bleibt demnach zumindest zu fragen. Im Falle einer positiven Beantwortung würde der damit verbundene Anspruch den kritischen Vergleich mit den Konzepten rechtfertigen, die Habermas für insuffizient erklärt.

Moderne Technik und historischer Materialismus genießen also die Apologie einer Ideologie, der jeweils derselbe Mangel einer Kommunikationsdimension gemeinsam ist. Diese will Habermas nicht nur durch seine spezifische Definition von Interaktion einholen, sondern darüber hinaus in einen kommunikativen Zusammenhang mit dem instrumentalen Handeln setzen. Der Gewinn weitgehender Emanzipation und fortschreitender Individualisierung der Gesellschaft, den Habermas durch die Beschreibung der Dimension des kommunikativen HandeIns ins Zielfeld sozialer Veränderung stellt, kann nur durch jene »Entschränkung der Kommunikation« erreicht werden, die durch das Medium der Sprache hergestellt wird[21]. Weil Sprache als Medium wahrheitsfähiger Äußerungen nicht nur die Wahrheitsansprüche normativer Strukturen der Sozialisation, sondern auch diejenigen von technischen Regeln kritisieren läßt, ist sie für das instrumentale Handeln ebenso konstitutiv wie für das kommunikative Handeln. Sprache erzeugt Intersubjektivität, also auch diejenige zwischen Mensch und externer Natur. Habermas kritisiert verabsolutierte Technokratie, da sie als »Rationalisierung von oben«[22] eine Entpolitisierung des Zusammenlebens bewirkt, indem die Rationalität von Zweck-Mittel-Beziehungen an Stelle von normativen Regelungen kommunikatives Handeln ausschließt. Dagegen führt er einen Begriff von rationaler Begründung gesellschaftlicher Normen ins Feld, der sich an einem abnehmenden. Grad von Repressivität gesellschaftlichen Zusammenlebens orientiert und auf eine Annäherung an eine Form von Verhaltenskontrolle abzielt, »welche Rollendistanz und eine flexible Anwendung gut internalisierter, aber der Reflexion zugänglicher Normen erlauben würde«[23]. Dieser Vorschlag impliziert das Postulat eines institutionellen Rahmens der Gesellschaft, der nicht von normativen Strukturen der Systeme zweckrationalen Handeins diktiert wird, sondern diese im Gegenteil in sich »einbettete>.

20. T. W. I. 88.
21. T. W. I. 98.
22. T. W. I. 93.
23. T. W. I. 99.
24. T. W. I. 65.

Ebenso kritisiert Habermas eine Ratio, derzufolge alle Momente gesellschaftlicher Praxis aus dem Begriff der Produktion abgeleitet werden. *Marx,* der hier angesprochen ist, kennt diesen engen Produktionsbegriff freilich nicht. Sein hegelkritisch formuliertes Interesse liegt in der Herstellung von Produktionsverhältnissen, die den Menschen die Aufhebung der zunächst unumgänglichen Vergegenständlichung garantieren. Dieses Ziel schließt eine intersubjektiv geregelte herrschaftsfreie Kommunikation mit ein. Nur wo der institutionelle Rahmen der Gesellschaft dem sinnlich produktiven Wesen des Menschen ermöglicht, Produktion an die Stelle bloß instrumentalen Handeins zu setzen, ist nicht entfremdete Arbeit im Sinne von Marx möglich. Allerdings ist die Aufhebung der Entfremdung nicht identisch mit der Aufhebung der Gegenständlichkeit der materiellen Natur, sondern nur mit der Aufhebung der ständig reproduzierten Vergegenständlichung als Existenzgrundlage des Widerspruchs von Lohnarbeit und Kapital: »Die Aneignung des entfremdeten gegenständlichen Wesens oder die Aufhebung der Gegenständlichkeit unter der Bestimmung der Entfremdung, ... hat für Hegel zugleich und sogar hauptsächlich die Bedeutung, die Gegenständlichkeit aufzuheben, weil nicht der bestimmte Charakter des Gegenstandes, sondern sein gegenständlicher Charakter für das Selbstbewußtsein das Anstößige in der Entfremdung ist.«25 Dieser zentrale Satz aus den Pariser Manuskripten von Marx trifft nicht nur Hegel. Weder die dialektische Umkehrung des bewußten Seins zum Bewußtsein (als Reflexionsmoment in der Bewegung des absoluten Wissens) noch die Entgegenständlichung der Natur durch ihre theoretische Rolle als subjektiver Gegenspieler kommunikativen Handeins beseitigt die Anstößigkeit des Gegenständlichen.

Habermas sieht weniger in der Ergänzung des instrumentalen Handeins durch das kommunikative Handeln seine Intention verwirklicht als vielmehr in der Theorie einer gesellschaftlichen Praxis, die durch beide Begriffe erschöpfend bezeichnet ist, weil ihnen die eigentümliche Struktur, Kommunikation zu sein, gemeinsam ist. Sowohl der einer als Subjekt und Gegenspieler definierten Natur arbeitend begegnende als auch der nach den Normen der Interaktion agierende Mensch kommuniziert. Es hat den Anschein, als wollte Habermas mit dieser Alternative einen Hinweis auf die Lösung der von Marx gestellten Aufgabe anbieten, daß Geschichte als Fortsetzung von Naturgeschichte zu begreifen sei. Wenn ein Begriff sich als tauglich erweist, sowohl den praktischen Bezug zwischen Mensch und Natur als auch den zwischen Mensch und Mensch einheitlich zu beschreiben, dann lassen sich die beiden Handlungsweisen, die gemeinsam durch diesen Begriff bestimmt werden, in der Relation von »Forrsetzung« verstehen. Naturgeschichte wird dann allerdings in Umkehrung der These von Marx als Fortsetzung von Geschichte verstanden: als Prozeß der Entwicklung der Kommunikation zwischen Mensch und Natursubjekt fügt es sich nahtlos ein in die Geschichte der Kommunikation zwischen Mensch und Mensch. Nicht der Prozeß der Ver- und Entgegenständlichung des Menschen ist das Problem-s, sondern die Versubjektivierung der Natur. Das menschliche Subjekt ist nicht ursprünglich Naturwesen, dessen gegenständliche Tätigkeit auf eine mit sich und der äußeren Natur herzu-

---

25. MaTX: Pariser Manuskripte, 276.
26. MaTx: Pariser Manuskripte, 269.

stellende Einheit abzielt, sondern - ebenso wie Habermas den Ansatz idealistischen Denkens beschreibe? - von Haus aus »bloßes Subjekt«, welches seine Einheit nur mit einer zum kommunizierenden Gegenüber idealisierten Natur gewinnen kann. In diesem Sinne spricht Habermas von der einheitsstiftenden Perspektive einer Ordnung garantierenden Lebenswelt als Bedingung für die »Einheit der Person«[28]. Diese Lebenswelt kann nur *zugleich* kognitive und moralisch-praktische Bedeutung haben, wenn Erkenntnis und Moral sich auf dieselbe Objektwelt beziehen. Der Dualismus von Theorie und Praxis scheint überwunden, die Objekte der theoretischen und der praktischen Vernunft unterscheiden sich nicht mehr wesensmäßig voneinander.

Unter dieser Voraussetzung sind Begriffe wie »kohärentes Gesamtbewußtsein« und Topoi wie »Rekonstruktion der Gattungsgeschichte des Menschene-? zu sehen: sie beziehen sich auf einen Prozeß von Geschichte, in dem die Gesellschaft handelnder Subjekte und der Bereich der externen Natur kommunikativ vereinheitlicht werden können. Der Naturprozeß wird zum Ingrediens einer sodann absoluten Intersubjektivität. Der Begriff, der bei Habermas beschreibt, wie die vernünftigen Subjekte die Herstellung eines »kohärenten Gesamtbewußtseins« bewirken können, durch das Mensch und Natur in *einer* »sozio-kulturellen Lebenswelt-e'? miteinander verbunden sind, ist der der Reflexion.

IH. REFLEXION

Wenn *Niklas Luhmann* feststellt, daß Habermas Subjekt und Intersubjektivität primär als Potential wahrheitsfähiger Begründung ansieht und daß die Subjektivität des Menschen für ihn in der Möglichkeit besteht, »in intersubjektiver Kommunikation vernünftige Gründe angeben bzw. sich solchen Gründen oder der Widerlegung eigener Gründe fügen zu können--", dann beschreibt er damit, was Habermas unter der menschlichen Fähigkeit zur Reflexion versteht. Unter ihrem Titel unterscheidet Habermas zwischen zwei Formen der Erkenntnis: der »Selbstreflexion« und der »rationalen Nachkonstruktion«. Wenn im folgenden der Reflexionsbegriff näher untersucht wird, so ist diese Unterscheidung, auch wo sie nicht ausdrücklich zur Sprache kommt, ständig mit gemeint. Beide Formen sind Momente in einem »Prozeß der verallgemeinerten Reflexion--", deren Subjekt eben jenes Gesamtsubjekt sein soll, um dessen Handlungsfähigkeit es Habermas geht. Dementsprechend unterscheidet Haberrnas auch nicht exaktzwischen Reflexion und Selbstreflexion bzw. zwischen Erkenntnis und Selbsterkenntnis. »Selbstreflexion bringt jene Determinanten eines Bildungsprozesses zu Bewußtsein, die eine gegenwärtige Praxis des Handeins und der Weltauffassung ideologisch bestimmen.e-! »Rationale Nachkonstruktionenhingegen erfassen anonyme Regelsysteme, denen beliebige Subjekte, sofern sie die entsprechenden

27. E. l. 45.
28. L. S. 162.
29. T. W. I. 92.
30. T. W. 1. 65.
31. Ha/Lu 326.
32. T. W. 1. 98.
33. Th. Pr. 29.

Regelkompetenzen erworben haben, folgen können.v>' .Selbstreflexion hat insofern den Vorrang vor der rationalen Nachkonstrukrion, weil sie direkt darauf abzielt, »praktisdi folgenreich zu sein«. Am Begriff der Selbstreflexion kann Habermas seine Kritik an der neuen Ideologie des technokratischen Bewußtseins wie auch an Marx auf der Basis des Kommunikationsbegriffes erläutern und weiterführen: der Stillstand der Dialektik, den Habermas an der entpolitisierenden Ideologie des autonom zweckrational ausgerichteten technokratischen Bewußtseins feststellt, provoziert ebenso Reflexion, wie es auch eine Geschichtsdialektik tut, die, wie bei Marx, Reflexion verengt nachdem Muster der Produktion beschreibe".

Definiert ist diese Reflexion eigentlich nur durch ihre Intention: Sie muß »hinter ein historisch bestimmtes Klasseninteresse zurückgehen und den Interessenzusammenhang einer sich selbst konstituierenden Gattung als solchen freilegen«36. Reflexion bildet also eine Form kritischen Bewußtseins heraus, das durch Einsicht in zuvor unbewußte ideologisch legitimierte Interessenzusammenhänge jeweiliger gesellschaftlicher Verhältnisse (Nadikonstruktion) eine verändernde Praxis mit emanzipatorischer Zielsetzung zur Folge hat.

a) Reflexion als Kritik. Der Imperativ der Reflexion, hinter ein historisch bestimmtes Klasseninteresse zurückzugehen, um so allererst das *ursprüngliche Interesse der Gattung Mensch* in den Blick zu bekommen, ist gegen Marx gerichtet. Dieser Imperativ unterstellt, daß andernfalls das Interesse an der Erhaltung einer Intersubjektivität der Verständigung und an der Herstellung einer herrschaftsfreien Kommunikation nicht bewußt gemacht wird. Das Marxsche Argument, mit der objektiven Stellung des Proletariats als ausgebeuteter Klasse im Produktionsprozeß sei zugleich ein Standpunkt außerhalb dieses Prozesses gegeben, von dem aus das System der Produktionsverhältnisse als Ganzes kritisch erfaßt werden kann, ist nach Habermas unzureichend. begründet, um von der zeitgenössischen Klassenkampfsituation direkt auf die Struktur der Geschichte im ganzen bezogen zu werden-". »Der Vorgriff, der in die geschichtsphilosophische Fragestellung als solche eingeht und die aktuellen Krisenerscheinungen zur Totalität eines weltgeschichtlichen Krisenzusammenhanges universalisiert, findet *darin* keine Begründung.«38

Habermas bezweifelt, daß es den Kopf der Emanzipation des Menschen, die Philosophie, noch gibt; jedenfalls fehle ihm das Herz: das Proletariat-". Habermas leugnet nicht die Existenz einer ausgebeuteten Klasse, sondern er bringt durch diese Anspielung an die entsprechende Zuordnung von Philosophie und Proletariat im revolutionären Prozeß durch Marx zum Ausdruck, »daß *zwei* Schlüsselkategorien der Marxsdien Revolutionstheorie, nämlich Klassenkampf und Ideologie, nicht mehr umstandslos angewendet wer-

34. Tb. Pr. ebd.
35. E. I. 61.
36. r, W. 1. 91.
37. Tb. Pr. 276.
38. Th. Pr. 277.
39. Th. Pr. 229.

den können«4o. Staatsinterventionismus und Verwissenschaftlichung der Technik machen es in der Phase des Spätkapitalismus unmöglich, die an der Erhaltung der Produktionsweise haftenden Interessen eindeutig als Klasseninteressen zu lokalisiererr't. Spätestens, seit Wissenschaft und Technik zur ersten Produktivkraft geworden sind, ist es offensichtlich, daß die Marxsche Arbeitswerttheorie ihre Anwendungsbedingungen verloren hat. Wissenschaft und Technik sind zur unabhängigen Mehrwertquelle geworden, wohingegen die .Arbeitskraft der unmittelbaren Produzenten – bei Marx alleinige Mehrwertquelle - zunehmend an Bedeutung verlierr". Hinzu kommt nach Habermas, daß unterprivilegierte Gruppen weder als soziale Klassen oder gar als potentielle Repräsentanten der Bevölkerungsmasse anzusehen sind noch ihre Entrechtung und Pauperisierung mit Ausbeutung zusammenfalle[43].

Habermas beruft sich für diese Thesen auf eine Überlegung in den »Grundrissen der Kritik der politischen ökonomie«, derzufolge Marx selbst das Quantum angewandter Arbeit als Reichtumsquelle gegenüber dem allgemeinen Stand von Wissenschaft und Technologie relativiertv'. Habermas meint, daß dieser »revisionistische Gedanke« in die endgültige Fassung der Marxschen Arbeitswerttheorie nicht eingegangen sei. Daher schlägt er vor, die Produktivitätssteigerung per se, also ohne Rücksicht auf die Quelle bzw. auf die soziale Funktion der Produktivkraft, in die ökonomische Wertrechnung eingehen zu lassen[45]. Habermas versucht also nichts Geringeres, als die Kategorie der Produktivität ihres Bezuges auf die Produktivkraft lebendiger Produzenten zu berauben, um eben dadurch der komplexen Wechselseitigkeit von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen besser gerecht zu werden. Bedenkt man aber, daß Habermas doch die Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen durch den Dualismus von Arbeit und Interaktion ersetzen will, so bleibt die Frage unbeantwortet, wie das getilgte Moment der lebendigen Praxis handlungsfähiger Subjekte in die neue Form kommunikativen Hande1ns wieder eingeholt werden soll. Jedenfalls verspricht sich Habermas von dieser Konstruktion, einen zentralen Widerspruch der spätkapitalistischen Produktionsverhältnisse erklären zu können: daß nämlich innerhalb eines kapitalistischen Systems der Mehrwert unter Umständen ausreichen kann, die Gleichzeitigkeit von angemessener Profitrate und steigendem Reallohnniveau zu garantieren. (Habermas erkennt, daß damit eine Korrektur des Marxschen Gesetzes vom tendenziellen Fall der Profitrate notwendig wird, wenn die Logik dieses Gesetzes dem tendenziellen Steigen der Mehrwertrate, bedingt durch die Mehrwertschöpfung aus jener unabhängigen Quelle der Technologie, nicht widersprechen soll.) Sein Vorschlag, Mehrwertrate und Profitrate durch einen einheitlichen Wertausdruck in funktionellen Zusammenhang zu bringen, um die Mehrwertrate nicht mehr als »vorgegebene Naturgröße« zu verstehen, hätte aber nur eine nominelle Änderung zur Folge; sie würde die von ihm selbst konstatierte Tatsache gerade wieder verschleiern, daß die Diffe-

40. M. R. 32.
41. M. R. ebd.
42. T. W. 1. 80, cf. M. R. 29 f.
43. T. W. I. 87.
44. *Marx:* Grundrisse, 592. cf. Th. Pr. 256.
45. Th. Pr. 250 f.

renz verschiedener Mehrwertquellen gerade eine weitere Differenzierung der Wertrechnung erforderlich macht.

Hinzu kommt, daß die erwähnte Bemerkung aus den »Grundrissen« diesen Vorschlag von Habermas nicht deckt. Der Hinweis auf Wissenschaft und Technologie in den »Grundrissen« räumt grundsätzlich eine im historischen Prozeß mögliche und sogar zu erwartende Veränderung der Relation von Arbeitsquantum und technologischer Entwicklung ein. Damit wird der historische Charakter des Wertes der Arbeitskraft gerade besonders unterstrichen. Marx hat diesen Gedanken durchaus in die Arbeitswertlehre des »Kapitals« aufgenommen, und zwar durch den Hinweis auf die Grenze, die dem zunehmend möglichen Gebrauch von Technik als Arbeitsersatz zum Zwecke der Profitmaximierung gesetzt ist: »Ausschließlich als Mittel zur Verwohlfeilerung des Produkts betrachtet, ist die Grenze für den Gebrauch der Maschinerie darin gegeben, daß ihre eigene Produktion weniger Arbeit kostet, als ihre Anwendung Arbeit ersetzt. Für das Kapital jedoch drückt sich diese Grenze enger aus. Da es nicht die angewandte Arbeit bezahlt, sondern den Wert der angewandten Arbeitskraft, wird ihm der Maschinengebrauch begrenzt durch die Differenz zwischen dem Maschinenwert und dem Wert der von ihr ersetzten Arbeitskrafl.ew Mit diesem Hinweis ist nicht bewiesen, daß die historische Relativität der Arbeitswertlehre von Marx in seiner Klassenanalyse hinreichend berücksichtigt wurde; diese Kritik aber wäre von ganz anderer Art, als es die These vom notwendigen Ersatz des Marxschen Wertbegriffes durch einen Mehrwert und Profit vereinheitlichenden Wertausdruck darstellt.

Es stellt sich die Frage, ob eine Reflexion, die mit der Intention der Freilegung von Emanzipationsinteresse in herrschaftsfreiem Raum hinter ein historisch fixiertes Klasseninteresse zurückgeht, nicht selbst dem Verdikt des Dialektikstillstandes verfällt. Das Verhältnis von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen impliziert gerade als dialektisches die Antizipation möglicher Relationsveränderungen in diesem Verhältnis. Die Forderung, Produktivitätssteigerung per se in die ökonomische Wertrechnung eingehen zu lassen, muß unterschlagen, daß der in diese Wertrechnung notwendig eingegangene Mehrwert im gesellschaftstheoretisch entscheidenden Teil auf den spezifischen Anteil der immer noch unentbehrlichen Produktivkraft des unmittelbaren Produzenten zurückzuführen ist; andernfalls würde man die Existenz von Mehrwert leugnen, und Profitmaximierung wäre ein - sozialethisch gesehen - neutraler Vorgang. Das liefe allerdings einem Theorieansatz zuwider, der primär an der Institution eines normativen Regelsystems für gesellschaftliche Praxis interessiert ist.

Der Vorwurf, Marx extrapoliere von der zeitgenössischen Klassenkampfsituation auf die Struktur der Geschichte im ganzen, richtet sich nicht nur gegen die verkürzte Perspektive einer solchen Ceschichtstheorie, sondern gegen die Unterschlagung der prinzipiellen Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer »Geschichtsphilosophie in politischer Absidir« auf *erkenntniskritischer* Basis". Wenn Habermas der Marxschen Theorie andererseits dennoch zugesteht, zu einer prospektiven Geschichtsphilosophie durch Um-

46. MEGA 23, 414, cf. MEGA 25, 272.
47. Th. Pr. 270.

kehr der absoluten Geschichtsdialektik Hegels in eine materialistische angesetzt zu haben, so spezifiziert sich Habermas' Einwand gegen Marx auf die Frage nach der erkenntniskritischen Fundierang und transzendentalen Begründung philosophischer Geschichtsdeutung bei Marx. Die Kritik der politischen Okonomie von Marx müßte nach Habermas als Reflexionsprozeß darstellbar sein, wenn diese Frage zugunsren von Marx entschieden werden sollte; und es ist nicht verwunderlich, daß er unter dieser Prämisse wesentliche Dimensionen des Reflexionsprozesses unterschlagen sieht, solange dieser verengt nach dem Muster der Produktion dargestellt wird. Man kann sagen, daß Habermas die Kritik der politischen ökonomie von Marx einem »Denkzwang der Reflexionsphilosophie- unterwirft, um so vom Standpunkt eines vollständigen Reflexionsbegriffes, der die Kommunikationsdimension von Interaktion mit umfaßt, Kritik zu üben. Natürlich hat dieses Verständnis des Reflexionsprozesses mit der Bewegung des absoluten Begriffs bei Hegel nur noch wenig zu tun, da Reflexion bei Hegel doch die *dialektische Vermittlung* der Bewegungsmomente des zu sich selbst kommenden Bewußtseins charakterisiert. Bei Habermas ist Reflexion allenfalls das Movens der Selbstkritik einer undialektisch konstruierten Gesamtsubjektivität. Reflexion hat bei Habermas den Stellenwert von Kritik; gemessen daran ist die Marxsche Theorie lediglich ein Rudiment eines »Reflexionsprozesses im großen«48.

Habermas bekennt, daß er im Anschluß an Marx die Idee einer Menschengattung. die sich als *Subjekt der Weltgeschichte* konstituiert, nicht vermieden habe[49]. Die kritische Funktion der Reflexion besteht in der Differenz zu Marx aber darin, gemäß dieser Idee die »soziokulturellen Schwellen-s? der Geschichte der Gattung Mensch so zu rekonstruieren, daß beim Rüdegang hinter ein historisch bestimmtes Klasseninteresse der Interessenzusammenhang einer sich selbst konstituierenden Gattung freigelegt und *nachkonstruiert* wird, daß darüber hinaus dieser Interessenzusammenhang selbst praktisch folgenreich gemacht wird, und dies so, daß die Handlungsweisen von Arbeit und Interaktion als zwanglose und uneingeschränkte Kommunikation sich einigender Individuen die Praxis der menschlichen Gesellschaft bestimmen!'. Um aber überhaupt Gesellschaft als »gesdiidrclich gewordene Totalität zu Zwecken einer kritischen Mäeutik politischer Praxis«52 zu begreifen, genügt es eben nicht, die Erfahrungsbasis der Geschichtsdialektik allein im Felde der gesellschaftlichen Arbeit zu suchen, sondern darüber hinaus, in einem Felde der kommunikativen Einheit von gesellschaftlicher Arbeit und Interaktion, wie es nur durch Reflexion vorzubereiten ist. Es bleibt zu fragen, was es heißt, daß mit der Idee einer Menschengattung, die sich als Subjekt der Weltgeschichte konstituiert, die »Radikalisierung der Erkenntniskritik« in Form einer Rekonstruktion der Gattungsgeschichte des Menschen gefordert wäre[53].

---

48. E. I. 83.
49. Ha/Lu 179.
50. T. W. I. 92.
51. Ha/Lu 179.
52. Th. Pr. 237.
53. E. 1. 85 f.

b) Radikalisierung der Erkenntniskritik. Die These dieses abschließenden Abschnittes lautet, daß Habermas gegen den Sinn des Synthesisbegriffes bei *Kant* diesen identitätphilosophisch modifiziert, um ihn in dieser Form gegen Marx zu wenden.

Synthesis heißt bei Kant die Verbindung, die nach apriorischen (in der Gesetzlichkeit des Verstandes wurzelnden) Bedingungen gegebenes Material zur Einheit der Erfahrung verknüpft. In neukantianischer Tradition ist die Quelle aller synthetischen Einheit der empirischen Erkenntnis, die transzendentale Einheit der Apperzeption'", stets mehr oder weniger verabsolutiert worden. Diese Interpretation läuft darauf hinaus, Verbindung von gegebenem Mannigfaltigen zu Objekten der Erkenntnis als immer schon durch das Selbstbewußtsein vollzogen anzusehen. Die *Leistung von »Syntbesis«* wird hingegen erst *angemessen* dargestellt, wenn man berücksichtigt, daß durch sie die Nichtidentität von Subjekt und Objekt nicht etwa in einem identitätsphilosophisch vorbelasteten Begriff der Einheit des Selbstbewußtseins aufgehoben, sondern vielmehr begründet wird. Kant erläutert das durch jenen Begriff eindeutig, den er als höchsten der Transzendentalphilosophie bezeichnet und der per definitionem ein idealistisches Mißverständnis der transzendentalen Subjektivität ausschließt: es handelt sich um den *Begriff vom »Gegenstande überhaupt«55.* Im Unterschied zu den reinen Verstandesbegriffen, den Kategorien, ist dieser Begriff der einzige, der apriori den empirischen Gehalt der Erscheinungen vorstellt; er ist die apriori vorgestellte reine Aposteriorität als solche, aus der alle Kategorien allererst abgeleitet werden. Er garantiert, daß die Erkenntnisformen des reinen Verstandes immer schon auf eine Objektivität von Welt angelegt sind, deren materielle Realität apriori nicht antizipiert werden kann. In diesem Sinne erläutert Kant den Begriff vom »Gegenstand überhaupt« durch den Begriff der »transzen'dentalen Materie«56. Die synthetische Erkenntnis des Verstandes kann von dem empirischen Gehalt der Erscheinung nichts weiter liefern »als die bloße Regel der Synthesis desjenigen, was die Wahrnehmung aposteriori geben mag, niemals aber die Anschauung des realen Gegenstandes apriori ..., weil diese notwendig empirisch sein muß«57. Dieser Aspekt der strikt *durchgehaltenen Nichtidentität von Subjekt und Objekt* - begründet im nichtaufgehobenen Dualismus von transzendentaler Subjektivität und aposteriorischer Rezeption gegebener Materie - ist bei der Verwendung des Synthesisbegriffes grundsätzlich zu beachten. Dieser Begriff impliziert die Rücksicht auf die Materialität der Materie. Der Begriff der Materie bezieht sich nämlich auf den mannigfaltigen Stoff, von dessen Gegebenheit die Funktion des Begreifens dependiert. Ein Objekt ist gerade darum das dem Subjekt gegenüber Nichtidentische, weil ihm ein materiales Substrat zugrunde liegt, das dem begreifenden Verstand vor-gegeben ist. Kant nennt dieses Substrat die transzendentale Materie. Sie ist die Bedingung der Möglichkeit für die Spontaneität des Denkens, sofern es ein Objekt vorstellt, und liegt der Erfahrungserkenntnis apriori voraus. Solange ein neuer Synthesisbegriff nicht ausdrücklich eingeführt und hergeleitet wird, wird er sich an diesem messen lassen müssen,

---

54. Kant, R VB 134.
55. Kant, R VB 346.
56. Kant, R V B 350 ff.
57. Kant, R V B 748.

was v. a. für den Fall eines idealistischen Mißverstandnisses. von Synthesis relevant wird. Einem solchen Mißverständnis kann durch die Interpretation der transzendentalen Apperzeption als unbedingtem Konstituens des »Bezugsystems«, innerhalb dessen Gegenstände der theoretischen und der praktischen Vernunft möglich sind, Vorschub geleistet werden[58].

In der Hegeischen Kritik an Kants Erkenntniskritik sieht Habermas drei berechtigte Momente, die zugleich kennzeichnen, wo der Kern der Hegelrezeption von Habermas zu suchen ist: *Zum ersten* ist es die unbedingte Voraussetzung eines normativen Begriffes von Wissenschaft, begründet in der apodiktischen Gültigkeit der Regeln des reinen Verstandes apriori; Hegel hält dem entgegen, daß Erkenntniskritik dem Gang des erscheinenden Wissens nachzuspüren hat, weil ein Wissen, das als Wissenschaft auftritt, zunächst erscheinendes Wissen ist. Es gilt, den Bildungsprozeß des Bewußtseins von Stufe zu Stufe nachzuvollziehen und so die jeweils erreichte Stufe zu relativieren. Das geschieht in der Weise, daß die nachvollziehende »äußere Reflexion- sich selbst in dieser Bewegung als einer absoluten aufgehoben weiß. Das Kriterium dieser Kautkritik liegt also in der Position des absoluten Wissens. *Zum zweiten* wirft Hegel Kant einen normativen Begriff des »Ich« in Gestalt der transzendentalen Apperzeption vor. Auch hier gilt es, das Bewußtsein, das am Anfang jeder Erkenntniskritik steht, sich selbst transparent zu machen. In die Reflexion phänomenologischer Erfahrung, »die auf jeder ihrer Stufen von neuem durch eine Umkehrung des Bewußtseins charakterisiert ist«59, ist auch das Ich einbezogen. Auch hier kritisiert Hegel Kant mit dem Kriterium einer Theorie des Bewußtseins, die die Beschreibung des Prozesses vom Ich-Bewußtsein bis zum absoluten Wissen als absolute Bewegung zum Inhalt hat. Daraus folgt *schließlich* Hegels Kritik an der Kantischen Kluft zwischen den Ich-Begriffen der theoretischen und der praktischen Vernunft und damit zwischen den Bereichen von Freiheit und Notwendigkeit, von intelligibler und sinnlicher Welt. Wenn das erkenntniskritische Bewußtsein erst als aus der Reflexion des Entwicklungsprozesses des Bewußtseins hervorgehend begriffen wird, kann nach Hegel eine solche prinzipielle Scheidung nicht aufrechterhalten werden. Denn die Identität des Geistes, »die als dialektische zu Bewußtsein kommt, enthält den von Erkenntnistheorie zuversichtlich vorausgesetzten Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft *in* sich, sie kann nicht mit Bezug auf diesen Unterschied definiert werden«60. Habermas übersieht hier, daß Hegel die Präsenz der praktischen Vernunft in der *Denkhandlung* der theoretischen Vernunft bei Kant ebenso unterschlägt wie den Stellenwert der »Kritik der Urteilskrafl« für die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft.

Die Notwendigkeit, zur Durchführung dieser Kritik die Identität des absoluten Wissens selbst vorauszusetzen, um den Kantischen Prämissen normative Willkür vorzuhalten, offenbart, wie Habermas selbst feststellt, daß Hegel mit der Phänomenologie des Geistes den erkenntniskritischen Ansatz im Grund nicht radikalisieren, sondern überflüssig machen wi11[61]. Der Hegeische Standpunkt, Notwendigkeit im Fortgang der phänomenologischen

58. E. I. 20.
59. E. I. 27.
60. E. 1. 29.
61. E.1. 30.

Erfahrung erst vom absoluten Wissen aus *rückblickend* in Anspruch nehmen zu können, wird auch von Habermas kritisch vermerkts-. In welchem Sinne er dennoch an der Berechtigung der Kautkritik Hegels festhalten will, wird erst an seiner Auseinandersetzung mit Marx deutlich. Der Begriff, der bei diesem die Umkehrung der »absoluten Synthesis« beschreibt, die gesellschaftliche Arbeit, ist nach Habermas nicht weit genug gefaßt, »um die Hinsicht zu explizieren, in der Marx der Intention einer im wohlverstandenen Sinne radikalisierten Erkenntniskritik entgegenkommt«[63]. Im wohlverstandenen Sinne, das hieße: die Leistung von Synthesis so zu formulieren, daß instrumentales Handeln und umwälzende Praxis, Arbeit und kritische Aufhebung von Ideologie herrschaftserzeugender Produktionsverhältnisse einheitlich vonstatten gehen. Wird dem Marxschen Prozeß des Klassenkampfes einerseits von Habermas bescheinigt, daß in ihm sich die Gestalten des Klassenbewußtseins nicht idealistisch als Momente in der Selbstbewegung des absoluten Geistes, sondern materialistisch auf der Grundlage von »Objektivationen einer externen Natur-e! bilden, so wird diesem Prozeßbegriff andererseits ein Reflexionscharakter abgefordert, den er nur unter identitätsphilosophischen Voraussetzungen einbringen könnte.

IV. ERGEBNIS

Charakteristisch für Habermas ist nicht nur die eigentümliche Verwendung des Synthesisbegriffes, sondern ebensosehr auch die unverkennbare Rolle, die eine entstellende Rezeption der Reflexionsphilosophie Hegels dabei spielt. Der Gedanke einer absoluten Synthesis fällt hinter die Kantische Leistung der Theorie einer transzendentalen Synthesis bei grundsätzlicher Nichtidentität von Subjekt und Objekt zurück, und zudem vollzieht sich die Kautkritik explizit nach den Prämissen von Hegels Phänomenologie des Geistes.

Die Kritik an Marx operiert mit einem Synthesisbegriff, der zwar mit Hegel (und gegen Kant) die Ausklammerung der Gegenständlichkeit des Gegenstandes aus dem Begriff der gesellschaftlichen Praxis gemeinsam hat, doch ohne sich auf dem Niveau der Dialektik des absoluten Wissens halten zu können. Wenn Habermas das Bewußtsein des in seiner Arbeit sich begreifenden Subjekts unter mißverstandener Voraussetzung eines identitätsphilosophischen Synthesisbegriffes als »erarbeitete Identität«[65] bezeichnet, werden Theoreme mitübertragen, die zur idealistischen Fassung des Verhältnisses Bewußtsein - Natur unter der Voraussetzung einer Bewegung des Absoluten definitiv gehören. Weder die Kantische Synthesis noch die Marxsche Produktion bewirken Identität von Bewußtsein und Sein. Ein durch Habermas korrigierter Marx hätte seinen Synthesisbegriff auf erkenntniskritisdier Basis dahingehend modifizieren müssen, daß er die von Reflexion entdeckten Dimensionen mit umspannt. Reflexion leistet insofern diese Korrektur, als sie einen Synthesisbegriff anvisiert, in dem materielle Tätigkeit unter dem Titel der Arbeit und kritische

62. E. I. 32.
63. E. I. 59.
64. E. I. 83.
65. E. I. 55.

Aufhebung von herrschaftslegitimierenden Ideologien unter dem Titel der Interaktion harmonisch verknüpft werden. Synthesis soll nun nicht mehr die Möglichkeit einer Verbindung zwischen Bewußtsein und externer Natur im erkenntnistheoretischen bzw. im handlungstheoretischen Sinne bezeichnen, sondern sie beschreibt die Verbindung von verschiedenen Weisen gesellschaftlicher Praxis: nämlich kommunikativem und instrumentalem Handeln. Da beide Handlungsweisen von vornherein so verstanden werden, daß sie den eigentlichen »Konfliktherd«, die nichtsubjektive Natur ausklammern, scheint das Problem noch vor seiner eigentlichen Entfaltung gelöst zu sein. *Michael Theunissen* kommt in seiner Habermaskritik an manchen Punkten zu parallelen Ergebnissen. Er wirft Habermas eine überforderung des empirischen Subjektes vor, die auf der Gleichsetzung des transzendentalen Subjekts mit der Menschengattung beruhe[66]. Hält man allerdings Habermas zugute, daß der Begriff des transzendentalen Subjekts bei ihm allenfalls für die Reflexionsfähigkeit handelnder Subjekte bzw. für die Bewußtseinskonstitution eines handlungsfähigen Gesamtsubjekts reserviert ist, so ergibt sich vielmehr, daß die überforderung des empirischen Subjekts in einer Verabsolutierung eben dieses Gesamtsubjekts und der in ihm zusammengefaßten Intersubjektivität zu suchen ist. Hier, im Zentrum seiner Argumentation, stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis bei Habermas dar als die Frage nach dem Verhältnis von Selbstreflexion auf der einen und Synthesis von Arbeit und Interaktion auf der anderen Seite.

Der Versuch, den historischen Materialismus unter dem Titel von radikalisierter Erkenntniskritik in seiner Intention angemessen zu beschreiben, verkürzt dessen Anliegen. Dieser Versuch läßt sich von dem Interesse her verstehen, einen Neuansatz zu rechtfertigen und dabei die von der materialistischen Kritik scheinbar suspendierten Voraussetzungen der Philosophie - ihren Ursprung in sich selbst zu begründen und ihre Erfüllung durch sich selbst zu verwirklidiens/ - nachzukonstruieren, Mit dem Rückzug auf Selbstreflexion bietet dieser Versuch die Chiffre eines Synthesisbegriffes als Korrektiv zum materialistischen an, die nicht nur gezeichnet ist von jener »Angst vor dem Objekt«, die Hegel an Kants Ding-an-sich-Philosophie kritisiert'<; sie intendiert gar, sich dem Objekt zu entwinden, das unter der Prämisse des Kantischen Dualismus von Materie und Denken in geschichtlich wechselnden Konstellationen zum Subjekt erscheint, »ganz wie die in verschiedenen Arbeitsprodukten verwirklichte Einheit des Subjektiven und Objektiven zugleich beinhaltet, daß die Proportion zwischen Arbeit und Naturstoff sehr verschieden ist«69. Wenn das sich in seiner Arbeit begreifende Subjekt sich zugleich als »durch die Produktion der vergangenen Subjekte und durch sich selbst hervorgebracht weiß«7o, weiß es sich auch als durch Natur hervorgebracht. Dann aber läßt sich Natur nicht durch Denaturierung zum kommunizierenden Gegenspieler in die Sphäre einer totalen Reflexion erheben, in der der lebendige Prozeß von Ver- und Entgegenständlichung unter der Per-

66. Tbesnissen, 24.
67. Tb. Pr. 234.
68. Regel, Logik I, 32 u, ö.
69. Schmidt, 122.
70. E. I. 65.

spektive der Idee einer Menschengartung. die mit dem Interesse an der Herstellung eines kohärenten Gesamtbewußtseins das Subjekt der Weltgeschichte werden soll, zum »Reflexionsprozeß im großen« verklärt wird.

LITERATURVERZEICHNIS

Habermas,]ürgen: Technik und Wissenschaft als Ideologie, ed. suhrk., Frankfurt 1968 (Abk.: T. W. 1.);

- Erkenntnis und Interesse, Suhrk. Verl., Frankfurt 1968 (Abk.: E. 1.).
- Bedingungen für eine Revolutionisierung spätkapitalistischer Gesellschaftssysteme, in: Marx und die Revolution (mit Beiträgen von Bloch, Marcuse, Habermas u. a.), ed. suhrk., Frankfurt 1970 (Abk.: M. R.).
- Theorie und Praxis, suhrk. tasdienbuch, Frankfurt ,1971 (Abk.: Th. Pr.).

Habermas,]ürgen / Luhmann, Niklas: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Suhrk. VerI., Frankfurt 1971 (Abk.: Ha / Lu).

Habermas,]ürgen: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, ed. suhrk., Frankfurt 1973 (Abk.: 1. S.).

Hegel, G. W. F.: Phänomenologie des Geistes, ed. Hoffmeister, Phil. BibI. Bd. 114, 1952 (Abk.: Ph. d. G.).

- Wissenschaft der Logik, 2 Bde., ed. Lasson, Leipzig 1951 (Abk.: Logik).

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Ausg. d. Preuß. Akad. d. Wiss., 1. Aufl. 1781 (Abk.: RVA), 2. Auf!. 1787 (Abk.: RVB).

Marx, Karl: Pariser Manuskripte, in: ders.: Die Frühschriften, ed. Landshut, Stuttgart 1964.

- Grundrisse der Kritik der politischen ökonomie, Berlin 1953 (Abk.: Grundrisse).

Marx-Engels-Gesamtausgabe, Berlin 1927 und 1969 (Abk.: MEGA).

Sdimidt, Alfred: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt 1971 (Abk.: Sdimidt).

Theunissen, Michael: Gesellschaft und Geschichte, Berlin 1969 (Abk.: Theunissen).

Wiss. Ass. Dr. Enno Rudolph *Hainsbachweg 8, 6900 Heidelberg 1*

Buchbesprechungen

Theologische Implikationen der Gesellschaflstheorie

Seit *H. Schelsky* 1959 die deutschen Sozialwissenschaften an die schon von *Max Weber* bearbeitete Aufgabe erinnerte, den Bestand ihrer erkenntnisleitenden Kategorien zu klären, und- in wissenschaftstheoretischer Verschärfung der Weberschen Position - die Lösung dieser Aufgabe im Rahmen einer »transzendentalen« Soziologie vorschlug (Standortbestimmung der dr, Soziologie, Köln 1959), hat sich in der deutschsprachigen Soziologie in der Tat eine inhaltsreiche Diskussion um die Bestimmung soziologischer Grundbegriffe auf der Ebene einer reinen theoretischen Soziologie entwickelt. Damit ist auf jeden Fall und unabhängig von der Stichhaltigkeit der erreichten Ergebnisse im einzelnen für das interdisziplinäre Gespräch zwischen Theologie und Soziologie eine neue Ebene der Auseinandersetzung vorgeschrieben, die den seit längerem gepflegten Austausch empirischer Forschungsergebnisse zwar nicht ersetzen kann, ihm gegenüber jedoch elementarere Bedeutung besitzt. Denn noch in ihren problematischsten Resultaten macht die soziologische Prinzipienlehre deutlich, daß der Erkenntnisgang der Soziologie im *ganzen* ein nach *eigenen* Grundbegriffen geregelter ist, daß es keine empirische Aussage in ihr gibt, welche nicht die jeweils akzeptierte

Grundbegrifflichkeit als ihre Konstitutionsbedingung in sich enthielte und daß dementsprechend über die Rezipierbarkeit soziologischer Einsichten in den Zusammenhang theologischer Theoriebildung die theologische Qualifikation eben der jeweils leitenden sozialwissenschaflIidien Grundbegrifflichkeit entscheidet. Zu dieser grundlegenden Dimension des interfakultativen Gesprächs zwischen Theologie und Soziologie hat *Trutz Rendtorlf* mit seiner Schrift *»Gesellschaft ohne Religioni« (München 1975, Serie Piper* 117, *101 Seiten,* 8,- *DM)* den seit langem wichtigsten theologischen Beitrag vorgelegt.

1.

Für das Verständnis der Erörterungen *Rendtorlfs* ist zunächst die Beobachtung wichtig, daß sie sich im ganzen, einschließlich der ihnen zugrunde liegenden Problemstellung, bereits auf dem Boden der Anerkennung eines bestimmten Theorems reiner Soziologie bewegen. Es handelt sich dabei um den im Anschluß an *M. Weber* und *A. Schütz* gegenwärtig vor allem von *Tb, Luckmann* und *P. L. Berger,* aber auch *N. Luhmann* vertretenen Begriff von Gesellschaft als eines kontinuierlichen Sinngebungsprozesses (S. 16 Z. 17 ff., S. 32 Z. 6 f., S. 22 Z. 29 ff.); einen Begriff von Gesellschaft, der bei den genannten Autoren ebenso wie bei Rendtorff in kosmologischer, ja ontologischer Weite konzipiert ist (S. 37 Z. 15), so daß die Frage nach dem »Subjekt solcher Sinngebung« (5. 16 Z. 23) zur Frage nach dem Subjekt von Wirklichkeit überhaupt werden muß (S. 72 Z. 1 f., S. 80 Z. 23).

Diese Annahmen sind wegen einer Konsequenz hervorzuheben, die in ihnen beschlossen ist: Soll Gesellschaft als Zusammenhang von Sinngebungsakten existieren, so müssen Deutungen der gesamtgesellschaftlichen Situation auch als Manifestationen des jeweils gegenwärtigen Gesellschaftszustandes selber angesehen werden. Eben diese Konsequenz zieht Rendtorff in der Formulierung der Leitfrage seiner Untersuchung: was nämlich die *»Meinung,* die Religion befinde sich in einer Krise«, als eine der »dauerhaflen« »Selbstverständlichkeiten des gegenwärtigen Bewußtseins« »über die *Gesellscbafi«* besage, »in der die in Geltung steht« (S. 7, Hervorhebungen von E. H.).

Für die Beantwortung dieser Frage schlägt *Rendtorff* das Verfahren exemplarischer überprüfung ein: Er untersucht zwei prominente Artikulationen jener den gegenwärtigen Gesellschaftszustand ausdrückenden Meinung über die Krise der Religion, diejenige *Niklas Luhmanns* und *jürgen Habermas'* (Abschnitte lI-IV, 2; dabei sind die Teile II–III, 4 Luhmann, UI,5 Habermas und IV, 1-2 dem »theologisdien Vergleich« beider Entwürfe gewidmet).

Rendtorlf beschreibt die Untersuchung in zwei Richtungen. Sein kritisches Augenmerk gilt einerseits (1) der logischen Binnenstruktur der untersuchten Theorieentwürfe, andererseits (2) ihrem Gehalt und der Beurteilung der in dieser Hinsidit behaupteten Differenz zwischen ihnen. Dabei zeigt sich (3), daß beide Fragerichtungen nicht unabhängig voneinander verfolgt werden können.

1. Die These von der Krise der Religion stellt ein historisches Urteil dar, das unter Voraussetzung einer systematischen, in der soziologischen Grundbegrifflichkeit selber verankerten Bestimmung der sozialen Funktion von Religion gefällt wird. Für *Rendtorlf* ist nun die *Luhmannsche* und *Habermassche* Fassung dieser These durch den inneren Widerspruch gekennzeichnet, daß sie als historisches Urteil gerade die Bestimmungen verleugnet, welche die für sie grundlegende soziologische Prinzipienlehre dem Religionsbegriff zusprichtr Erscheint bei *Lubmann* Religion im Rahmen der soziologischen Prinzipienlehre als zentrales Moment im sozialen Sinngebungsprozeß selber (S. 25 Z. 25 ff.), so faßt im Widerspruche dazu sein historisches Urteil Religion nicht in dieser ihrer systematisch zentralen Aktualität auf, sondern »vergegenständlicht«, als ein Ensemble von sozialen Medianismen, die, wenn nicht evolutionär überhaupt überholt, so doch zu einer gegenwärtig bloß noch partikularen Existenz als gesellsdiafliche Teilsysteme gezwungen seien. In einer Rekonstruktion des systemtheoretischen Begriffes sozialer Evolution zeigt Rendtorff, daß dieser Widerspruch vermieden und auch im historischen Urteil die systematisch zentrale Aktualität von Religion festgehalten werden kann. Dann nämlich, wenn man die empirisch zu konstatierende »selbständige Organisation« von Religion in einem sozialen Teilsystem nicht als

die ihr vom gesellschaftlichen Evolutionsprozeß aufgezwungene Reduktionsgestalt auffaßt, sondern als die »Form« durchschaut, in der die systematisch anerkannte »gesamtgesellsdiaffliche Funktion von Religion bei steigender Komplexität manifest wird« (5. 56 Z. 16ff.). Auf diese Weise wird der Religionsbegriff der soziologischen Prinzipienlehre festgehalten und die als »Krise« erlebbare organisatorische Partikularisierung von Religion als Produkt ihrer eigenen evolutionären Aktualität beurteilt. - Eine vergleichbare de facro-überholung des historischen Urteils über den Verfall von Religion durch die Systematik der Theoriebildung konstatiert *Rendtorff* im Blick auf *Habermas:* »Die Einschränkung von Religion auf historischer Ebene« dient lediglich der Begründung einer Theoriebildung, die selber die »fundamentale Funktion der Religion« wahrnimmt (5. 64 Z. 16ft). - In beiden Fällen erweist sich also für *Rendtorff* die These von der Krise der Religion als Produkt des gegenwärtigen religiösen Bewußtseins selber (5. 27 Z. 29ff. u. ö.),

2. Die konkurrierenden Theorieentwürfe *Luhmanns* und *Habermas'* sieht *Rendtorff* nicht nur durch den in beiden Fällen herrschenden Widerspruch zwischen historischer und systematischer Einstellung zum Sachverhalt Religion als vergleichbare Position an. Ebenso weist er eine inhaltliche Konvergenz zwischen ihnen nach: *Rendtorff* behaftet *Luhmann* bei seiner Erklärung, durch die kategoriale - nämlich systemtheoretische - »De-Humanisierung des Sozialen- (Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution, in: *DahmlLuhmannlStoodt:* Religion – System und Sozialisation, 1972, S. 37) nur den Sachverhalt in angemessener Grundsätzlichkeit und Abstraktheit (und d. h. in anderen als lediglich anthropologischen Kategorien) zum Ausdruck zu bringen, daß Menschen »im Sinne individualisierter Personalität nicht als Elemente, sondern als Umwelt sozialer Systeme angesehen werden miissen« *iLuhmann,* a.a.O., *Rendtor/f,* 5.41 Z.15 ff.). Erfaßt auf diese Weise die Systemtheorie Individualität als Transzendenz sozialer Systeme und damit als den Grund ihrer Evolutionsfähigkeit (5. 42 und 44), so behauptet sie damit eben dasselbe, was auch die Kritische Theorie als den Gehalt ihres zentralen Interesses vorträgt (5. 74). Der Verschleierung dieses Sachverhaltes - der Individualität als der Kraft sozialer Evolution - in den kategorialen Zusammenhängen der Systemtheorie entspricht in den Augen Rendtorffs diejenige »Abwertung« von vernünftiger. Individualität als allgemeiner Produktivkraft des gesellschaftlichen Lebens, welche sich bei Habermas findet und dadurch ergibt, daß sie zum partikularen Monopol einer revolutionären Elite erklärt wird (5. 69 f.).

3. Rendtorff untersucht die Gesellschaftstheorien *Habermas'* und *Luhmanns* als Exemplare des den gegenwärtigen Gesellschaftszustand ausdrückenden gesellschaftlichen Selbstbewußtseins. Die Tatsache, daß beide Positionen ihren eigenen systematischen Gehalt nur in verkürzter Form erfassen und ihm in ihren historischen Urteilen widersprechen, deckt *Rendtor/f* zufolge die fundamentalen »Konstruktionsprobleme« einer Theorie der Gesellschaft als expliziter Form gesellschaftlichen Selbstbewußtseins auf (5. 21 Z. 10ff., S. 31 Z. 8, S. 71 Z. 23 f., S. 75). Diese entzünden sich an dem notwendigen »Übersdiritt« von »historisdi strukturierter Wahrnehmung von Gesellschaft« zur »gegenwärtigen Konstruktion von Gesellsdiafl« (5. 22) und damit an der Konstitution von Gesellschaftstheorie als einer Gestalt von Selbstbewußtsein in einem Prozeß der Reflexion; der Reflexion, in welcher sich Freiheit als Potenz konstruktiver Wirklichkeitsauslegung in ihrer *Gegebenheit als Freiheit* selber zu erfassen hat (5. 77 Z. 4ff., S. 81ff.). Damit gewinnt die inhaltliche und formale Konvergenz zwischen den untersuchten Positionen für *Rendtor/f* theologischen Sinn (5. 77 Z. 8ff.): Denn mit der »sich ständig erneuernden Präsenz des individuellen Bewußtseins und seiner Erfahrungswirklidikelt« als dem »genetische(n) Ort für die Theoriebildung«, also für die reflexive Ausbildung von Gesellschaftstheorie als soziales Selbstbewußtsein, steht zugleich das Subjekt von Gesellschaftsprozessen und damit von Wirklichkeit überhaupt zur Diskussion (5. 72 Z.1 f., 5.81 f.). Erinnert man sich an die Rahmenannahme *Rendtorffs,* die semantische Äquivalenz der Ausdrücke »Wirklichkeit«, »Gesellsdiafl« und »Sinngebung«, so versteht man seine Feststellung: die »Selbstthematisierung« des »individuellen Subjektes-e als *des* Ortes der rheoreri-

sehen Wirklichkeitsauslegung sei es, welche »die Theorie begründetermaßen auf die Voraussetzung solcher Genese VOn Wirklichkeit (sie!) hinführt, sie also veranlaßt, der Sache nach theologische Theorie zu werden« (5. 81). Dabei gilt für *Rendtorff:* Durchschaut man die Gesellschaftstheorie als eine Theorie des theorie- und damit wirklichkeitsmächtigen individualen Subjektes, so kommt sie damit auf eine theoretische Ebene zu stehen, auf welcher sie nicht nur mit theologischer Theoriebildung »vergleichbar« ist (5. 22 Z. 17 ff., S. 52ff.), sondern ihren selbst »theologischen Gehalt« (5. 40 f., S. 75 ff.) zeigt. Die beiden exemplarisch herangezogenen Positionen sind zu beurteilen als jeweils *inhaltlich* aspektbezogene Durchführungen einer Thematik, welche die Theologie sowohl in der Theorie der religiösen (glaubenden) Subjektivität (5. 42 f., Verweis auf *Gogarten)* als auch vor allem in klassischer Weise in der Christologie entfaltet habe (S. 81 ff.). Statt in Wahrheit als theoretische Alternativen gelten zu können, verhalten die konkurrierenden Positionen *Habermas'* und *Luhmanns* sich zueinander in der Weise einer »Problemdifferenzierung« (5. 74); einer Differenzierung zwischen den Wirklichkeitsaspekten (1) des Subjektes von Wirklichkeit überhaupt, wie ihn die *Luhmannsche* Systemtheorie in sachlicher Parallele zur Theologie stricte dietu entfalte, und (2) der »praktischen religiösen Lebenswirklichkeit« (S. 74) des frommen, an seiner Partikularität leidenden und sie ständig überschreitenden (5. 79) Einzelsubjektes, als dessen Anwalt *Rendtorff Habermas* auffaßt (5. 79 f.). Mit dieser Aufhebung eines Widerspruches in der sozialwissenschaftlichen Grundlagendiskussion »erweist sich die Theologie als Metatheorie der Sozialwissenschaften«, jedenfalls - freilich auch *nur* - soweit diese sich selbst als »Wirklichkeitstheorie« selber entfalten (5. 75, S. 88).

Mit diesem Resultat seiner Untersuchung zweier exemplarischer Manifestationen gegenwärtigen sozialen Selbstbewußtseins kehrt *Rendtorff* (mit Abschnitt IV, 3 f.) zu seiner Ausgangsfrage, der Frage nach der »systematischen Bedeutung« der Behauptung einer »Krise der Religion« zurück. Wenn gilt, daß repräsentative Artikulationen gegenwärtiger gesellschaftlicher Lebenswirklichkeit selbst theologischen Sinn haben, also selbst Ausdruck des religiösen Bewußtseins sind, so erweist sich damit Religion statt als partikularer Gegenstand humanwissenschaftlicher Theoriebildung vielmehr - »zumal (müßte im Sinne *Rendtorffs* doch wohl heißen: ausschließlich?,E. H.) in der reflektierten Gestalt der christlichen Religion« - als selber »die individuelle und darin logisch wie inhaltlich letzte praktische Fassung von Wirklichkeitstheorie überhaupt« (5. 83). Die Behauptung von der Krise der Religion erweist sich in ihrer reflektiertesten Gestalt als selbst das Produkt aktueller Religiosität. Dabei spricht aktuelle Religiosität gerade in der Behauptung ihrer *gesellscha/llichenKriseihr* eigenes Wesen aus: nämlich das *in der Gesellschaft* nur marginal manifest werdende *Jenseits der Gesellschaft* und als dieses Jenseits die Kraft ihres Diesseits zu sein (5. 42, S. 88 ff.).

11.

1. Die großen Verdienste der *Rendtorffschen* Schrift scheinen mir auf zwei Schwerpunkte konzentriert zu sein, auf einen tiefsinnigen Beitrag zur *Habermas-Luhmann-Kontroverse* einerseits, die Beschreibung der Entscheidungsdimension theologisch-humanwissenschaftlicher Zusammenarbeit andererseits.

In der Tat zählt zu den fundamentalen Unklarheiten der sozialwissenschaftlichen Grundlagendebatte, wie sie in exemplarischer Weise seit einigen Jahren hierzulande zwischen *Habermas* und *Luhmann* sowie ihren Schulen geführt wird, die schließlich als Widerspruch zutage tretende Unbestimmtheit des Verhältnisses zwischen empirischer und systematischer Begriffsbildung. Daß *Rendtorff* heide Positionen bei ihren systematischen Ansprüchen behaftet, das sichert seiner vergleichenden Interpretation eine sachliche Klarheit (sie!), die in der Auseinandersetzung der Kontrahenten und ihrer Anhänger selber keineswegs erreicht wurde, und ein Ergebnis, welches mir unbestreitbar zu sein scheint: nämlich Einsicht in die sachliche Konvergenz beider Theorieentwürfe genau an den von *Rendtorff* bezeichneten Punkten.

Ebenso scheinen mir gegen *Rendtorfjs* Feststellungen über die gegenwärtig entscheidende Dimension der Auseinandersetzung zwischen Theologie und Humanwissenschaften keine stichhaltigen Einwände möglich zu sein: Bedingung

einer produktiven Kooperation beider Sektoren wissenschaftlicher Theoriebildung ist in der Tat, daß die theologische und die sozialwissenschaftliche Prinzipienlehre sich als Beiträge zur Wirklichkeitstheorie schlechthin (Ontologie) vergleichen lassen und daß sich ein theo-logischer Sinn der humanwissenschaftliehen Grundbegrifflichkeit feststellen und öffentlich verständlich machen läßt. Daß dies freilich nur so gelingen könne, daß dabei Theo-logie zur »Metatheorie« der sozialwissenschaftlichen Prinzipienlehre werde, gilt m. E. nur in dem Sinne, daß dabei zugleich die sozialwissenschaftliche Grundbegrifflichkeit zur Metatheorie - nämlich zum Explikationsrahmen - der theo-logischen Grundbegrifflichkeit wird (vgl. die fundamentaltheologische Funktion der philosophischen Ethik Schleiermachers).

2. Die mit dieser Feststellung angeschnittene Reihe von Fragen erstreckt sich zunächst auf zwei Punkte, in denen Rendtorffs Argumentation mir eine gewisse Unvollständigkeit ihrer Selbstdarstellung behalten zu haben scheint:

a) Daß die obengenannte semantische Äquivalenz zwischen den Ausdrücken »Wirklichkeit«, »Gesellschaft« und »Sinngebungsprozeß« furchgängig als Argumentationsvoraussetzung in Rechnung gestellt wird, scheint mir conditio sine qua non für ein Verständnis der *Rendtorff-«hen* Gedankengänge zu sein. Diese Rahmenannahmen hätten es verdient, explizit als solche erläutert und eingeführt und nicht nur als Selbstverständlichkeiten in Nebensätzen angesprechen zu werden (5. 16 Z. 17 ff.). Nur in einer solchen expliziten Einführung hätte das Notdürftigste zum Belege der Stichhaltigkeit des »idealistischen« Skopus jener Annahmen aeigebradit und elementaren Mißverständnissen vorgebaut werden können. Vor allem aber hätte lUch unabhängig von den Problemen des Gelaltes der hier vorausgesetzten reinen Begriffe iur in einer solchen expliziten Einführung etwas iber die Relevanz nicht nur, sondern die Notwendigkeit einer derartigen, von empirischer ils deren Voraussetzung zu unterscheidenden 'einen Begriffsbildung gesagt werden können. Gegenüber dem hartnäckigen Insistieren weiter feile der akademischen öffentlichkeit (auch in ler Theologie!) auf der Alleinbereditigtheit emairischer Theoriebildung wird. man, wenn überhaupt, nur durch die Unvermeidbarkeit der ausdrücklichen Entwicklung einer generellen »Wirklichkeitstheorie« (also einer auf metaphysischem oder kategorialem Niveau angesiedelten Ontologie und Kosmologie) einleuchtend machen können, daß man sie in einer Analyse der Zusammenhänge empirischer Theoriebildung selber dartut (vgl. die in die Richtung dieser Bemerkungenzielende Frage *Willi Oelmüllers* an *Rendtorff,* in: Die Theologie in der interdisziplinären Forschung, hg. von *[. B. Metz* und *T. Rendtorff,* Düsseldorf 1971, S. 98).

b) Die Feststellung, in der selbständigen Organisation von Religion nicht ein Verfallssymptom, sondern die der selbst religiös fundierten Komplexität neuzeitlicher Gesellschaftssysteme entsprechende Manifestation der gesamtgesellschaftlichen Funktion von Religion vor sich zu haben, verbindet *Rendtorff* mit einer Funktionsbestimmung für die Theologie: Diese habe sich als diejenige Instanz zu verstehen und zu vollziehen, welche die Spezialität kirchlicher Organisation mit der gesellschaftlichen Universalität von Religion vermittelt und aus ihr begründet (S. 61). Das heißt, daß eine »Respezifikation der Theologie auf kirchliches Handeln« *»nur dann und nur solange sinnooll«* ist, »als sie zugleich eine Entspezifikation der kirchlichen Organisation zum Thema werden läßt« (5. 60). Dieser Feststellung wird man gegenüber jedem - theologischen oder politischen - Versuch einer prinzipiellen Partikularisierung von christlicher Religiosität zustimmen müssen. Die Theologie hat der Kirche in der Tat zu empfehlen, »daß sie bescheidener von sich denken muß, um der Größe ihrer Aufgabe gerecht werden zu können« (5. 90). Freilich wird eine solche Empfehlung besonders glaubwürdig und wirksam im Munde einer Theologie sein, die selber bereit ist, die Kirche auf dem Wege der Bescheidenheit zu begleiten und diese Bereitschaft dadurch erkennen läßt, daß sie nicht nur alle ihre Aussagen über das Empirische und Einzelne des kirchlichen Lebens und gegenwärtiger kirchlich engagierter christlicher Frömmigkeit peinlich genau im Rahmen einer Grundbegrifflichkeit formuliert, welche die gesamtgesellschaftliche Funktion von christlicher Religion im Blick hat, sondern daß sie zugleich als Kriterium aller ihrer Fragestellungen auf der Ebene der allgemeinen Wirk-

lichkeitstheorie dieses anerkennt: daß sie auf das Besondere und Einzelne des kirchlichen Lebens und Handeins von Laien und Amtsträgern in einer funktionalen Weise anwendbar sind. Nicht ein Nachlassen der Intensität und Präzision prinzipieller Besinnung scheint mir das Kennzeichen einer in diesem Sinne mit der Kirche solidarischen theologischen Theoriebildung zu sein, sondern ihre Fähigkeit, mit derselben Genauigkeit, mit welcher sie die öffentliche Meinung von der Krise der Religion als Produkt gegenwärtiger Religiosität selber durchschaubar macht, auch diejenigen Hemmungen und Mangelerscheinungen des kirchlichen und gesellschaftlichen Alltags diagnostizieren zu können, die keineswegs auf die Produktivkraft von Religion selber zurückgehen, sondern auf eine pathologische und insofern kurierbare Unfähigkeit, den Bedingungen religiöser Kommunikation unter den Verhältnissen des gegenwärtigen Alltags gerecht zu werden. Eine Theologie, die nicht zur Ausbildung solcher griffigen Theorieinstrumente kommt, wie sie für diese Kontrolle und 'Orientierung kirchlichen Handelns in der gegenwärtigen Gesamtgesellschaft und für sie erforderlich sind, wird langfristig selber pathogen. Mag die aktuelle Produktivkraft des religiösen Bewußtseins für Kirche und Theologie immerhin die Quelle ihrer Kraft sein, welche unabhängig von ihnen fließt, so scheint es mir doch nicht unabhängig von einer bestimmten praktischen Leistungsfähigkeit von Kirche und Theologie zu sein, ob diese Quelle »versumpfe« oder nicht *(Rolf Schäfer:* Der christliche Glaube, 1973, S. 1). Die notwendige Zurückweisung gewisser reduktionistisdier Implikationen der Luhmannsdien Forderung, die Theologie habe eine Funktion der Kirche im Zusammenhange hochrationalisierter Gesellschaften erst noch zu werden, sollte daher keinesfalls so vehement ausfallen, daß die in dieser Formel ganz ohne Zweifel auch enthaltene konstruktive Kritik überhört werden könnte, die Theologie und Kirche in der Gegenwart vielmehr dankbar anzuerkennen und bitter ernst zu nehmen haben. Daß die Verbindung einer präzisen Artikulation der unüberholbaren Wahrheit der christlichen Wirklichkeitsauffassung auf prinzipieller Ebene mit dem entschiedenen Willen, etwas Spezifisches und en detail Brauchbares für einen ausdifferenzierten 50nderbereich des gesellschaftlichen Lebens zu erarbeiten, als ein Stück »Selbstverleugnung« (S. 90) von Theologie und Kirche anzusprechen sei, Ieuditet mir weniger ein als in dieser Verbindung den Weg zu sehen, auf dem beide - Kirche und Theologie - ihre soziale Identität finden können. Eine solche klar erfaßre Identität kann ebenso wie sie den Stand der Kirche als Institution in der Komplexität neuzeitlicher Gesellschaftssysteme begründet auch den Stand der Theologie im Kreise der interdisziplinär kooperierenden Wissenschaften nur konsolidieren.

3. Wenn ich *Rendtorff* recht verstanden habe, hält er den *Luhmannschen Begriff* von »Selbstthematisierung« für ausreichend, um die Reflexionsleistungen von Subjektivität voll zur Geltung zu bringen (S. 72). Hier möchte ich sachlichen Widerspruch anmelden. An anderem Orte habe ich angedeutet (ZEE 18, 1974, S. 351, Anm. 66), welche Bedingungen m. E. die Art von Selbsterfassung erfüllen muß, welche eine *konkrete* Selbsterfassung von Sinnakten leisten will. Entscheidend ist, daß sie die in der Unmittelbarkeit des für sich Erschlossenseins bestehende Reflexivität (= *Reflexions/ähigkeit)* von Sinn zu begrifflicher Artikulation bringt. Dann aber muß m. E. auch die Transzendenzabhängigkeit jedes möglichen individuellen Sinnaktes in anderer Weise zum Ausdruck gelangen als es in Luhmanns Systemtheorie der Fall ist. Daß diese den Rang einer Kosmologie besitzt, wird man zugeben müssen. *Labmanns* Kosmologie scheint mir aber nicht so gedacht zu sein, daß man ihr zugleich einen theo-logischen Aspekt im Sinne der christlichen Tradition zuerkennen kann (S. 72 f.). Dann müßte man nämlich mit ihren begrifflichen Mitteln die Differenz zwischen Gott und Welt angeben können (was keineswegs auf die Negation von Welt hinauslaufen müßte); das scheint mir aber nicht möglich zu sein. Wie in der *Gegebenheit* von *Bestimmbarkeit* und *Freiheit* Welt in ihrem essentiellen Unterschiede und existentiellen Zusammenhange mit Gott gedacht werden könne, ist das »änigmatisdie« aber spezifisch theo-logische Problem, das mit der Systemtheorie in *Lubmanns* Fassung noch keineswegs gelöst ist, wie *Rendtorf]* gelegentlich selber andeutet (5. 47, 68, 71 f., 74 f., 83 Z. 28, S. 87). Vielleicht

also mangelt es auch an diesem theologisch entscheidenden Problempunkte, an dem auch die für *Rendtorj J* zentrale Rede von »Wirklichkeit« zu expliziter Klarheit hätte gebradit werden können, lediglieh an einer hinlänglichen Ausführlichkeit der Darstellung.

Das nämlich gilt für die Rendrorffsdie Schrift im ganzen: Sie zählt zu den seltenen theologischen Veröffentlichungen, welche zu kurz geraten sind. Es ist sehr zu bedauern, daß die damit verbundenen enormen Leseschwierigkeiten, die der Text bietet, ihn voraussiditlidi um die Breitenwirkung *bringen* werden, die er selbst anStrebt (vgl. den Erscheinungsort) und die man ihm wegen seines Oberreichtums an Einsicht auch wünscht.

Dr. Eilert Herms *2300 Kiel*

Hermann, Rudolf: Ethik, hg, von Johann Haar. Bd. IV der gesammelten und nadigelassenen Werke. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1970. 206 S.

Wer mit *Rudol] Hermanns* Schriften zur Theologie *Luthers* vertraut ist, dem wird bekannt sein, wie sehr Hermann in seinen theologischen Interpretationen auch ethische Fragestellungen entwickelt hat. Ethik, ist dabei nicht - wie sie heute überwiegend verstanden wird - die Theorie der Praxis bzw. die Reflexion von Handlungsaufgaben und -möglidikeiten, sondern befaßt sich mit der Gestalt und der Gestaltung des menschlichen Lebens. So hat Hermann vor allem auf den Zeitcharakter der Rechtfertigung aufmerksam gemacht und sie als »Gegenwart-Werden« der Zukunft Jesu Christi ausgelegt. Dieser Bestimmung tritt die These »Ich bin meine Zeit« zur Seite, die Hermann seiner Ethik zugrundelegt und in ihr entfaltet.

Den Text hat *Johann Haar* sorgfältig aus den Vorlesungsmanuskripten seines Lehrers und aus Vorlesungsnachsdtriften zusammengesellt. Was an Hermanns Ethik-Kolleg, das er von 1926/27 bis *1961162* wiederholt gehalten und umgearbeitet hat, zuerst und ständig auffällt, ist seine konstruktive Zielsetzung. Ethische Begriffe und Kategorien sollen erarbeitet werden (23), um die *»methodische Selbstbesinnung* des sittlichen Urteils auf seine Grundlagen im Bewußtsein und in der Wirklidtkeit« (46) zu ermöglichen. Die Begriffsbildunghat es mit der Konstitution des sittlichen Lebens und mit dem ihm zugehörigen Urteil zu tun. In dieser Hinsicht ist Hermanns Ethik mit Schleiermachers philosophischer Ethik vergleichbar, auf die er sich ausdrücklieh bezieht (36-42). Allerdings kann sie nicht die gleiche systematische Gesdilossenheit beanspruchen wie diese. Hermanns Ethik ist eher eine *Einübung in ethische Urteilsbildung,* und vor allem in dieser Eigenschaft dürfte sie für den heutigen Leser von Wert sein. Darin ist sie audi in der neueren theologischen Ethik-Literatur einzigartig.

Der Leser mag vielleicht fragen, inwiefern dieses Buch überhaupt als »theologisdie« Ethik zu verstehen ist. Hermann äußert sich dazu, indem er ganz allgemein auf den »geschichtlich ausgewiesenen Zusammenhang von Religion und Sittlidikeit« verweist (44). Aufschlußreicher ist aber sein Verfahren selbst. Er entwickelt die tragenden ethischen Begriffe nicht aus der christlichen Tradition oder in einer theologisch-philosophischen Auseinandersetzung, sondern gelangt im Zuge der Begriffsbildung zu theologischen Aussagen. Dabei bringt er zahlreiche Begriffe für die theologische Ethik und Anthropologie neu zur Geltung: die Zeitlichkeit menschlicher Existenz (§ 9/10), die »Leibhaftigkeit« des Menschen (§ 12), das Ich (§ 14), die »Sachlichkeit« des Handeins (§ 4) und andere. Manche dieser Begriffe (etwa »Sachlichkeit«) sind in der theologischen Ethik gebräuchlich, aber kaum in ihrer Tragweite erfaßt. Gerade deswegen möchte man sich wünschen, Hermann hätte seine Anregungen noch weiter ausgeführt. Seine Ethik wird zur Aufforderung, an diesen Begriffen weiterzuarbeiten. Sein Beitrag dazu ist anregend genug. Als hervorragendes Beispiel sei der Versuch genannt, das Wertproblem in das Problem der Zeiterfahrung umzuformen und so die Sittlichkeit in der ihr eigenen »zeirlidien Gestalt-e (42) zu begreifen: »Wir fassen also Werte nicht sowohl als Wesenheiten und Hypostasen auf, sondern als Zeiten und Stunden. Je mehr wir das tun, desto ferner rücken wir auch der Versuchung einer Wert-Metaphysik, die ja doch letzten Endes immer darauf hinausläuft, daß man in den Werten den Mutterschoß des Wirkliehen sieht und Gott womöglich als -höchsten Wert< auffaßt« (114).

Ist die Ethik die methodische Selbstbesinnung des sittlichen Urteils auf seine Grundlagen, dann kann sie nicht nur die Sittlichkeit besdireiben und in Begriffe fassen wollen, sondern muß darüber hinaus die (letzten) Voraussetzungen des sittlichen Urteils darlegen (vgl. 46). Sie hat dieses Urteil kritisch zu begründen. Das ist eine begrenzte Aufgabe. Die Ethik soll nicht etwa eine verkappte Ontologie sein oder die Theologie selbst begründen wollen. Außerdem ist sie (bei aller theoretischen Ausarbeitung) ganz und gar *praktisch* insofern, als sie zum Urteilen anleitet. Das demonstriert Hermann konsequent in Skizzen zu einigen Problemfeldern materialer Ethik: die sogenannte Arbeiterfrage, Ehe und Familie, Selbstmord.

Gewinn wird man hauptsächlich aus der *Methode* dieser Selbstbesinnung ziehen. Ihre Begriffsbildungen sind freilich auch daraufhin zu befragen, ob sie Konstruktionen enthalten, die über eine kritische Begründung des sittlichen Urteils hinausgehen, und ob sie diese Konstruktionen aus einer bestimmten Theorie oder Wirklichkeit oder „der menschlichen Existenz beziehen. Hermann hebt vor allem den reflexiven Charakter der Beziehung von Ich und Wirklichkeit hervor, auch im Begriff der Leiblichkeit. Damit gewinnt er einen universalen Standort für die ethische Reflexion, die das »Ins-Daseingesrellt-Sein« des Menschen zum Gegenstand hat. Er nennt diese Befindlichkeit des Menschen seine »Geschiditlichkeit«, in der die eigene Wirklichkeit wahrgenommen und »bekennend« erfaßt wird (136). Der Leser wird sich fragen lassen müssen, ob er mit Hermann noch weiter gehen kann, wenn er sagt, »daß wir hinter aller Pflicht die Gemeinschaft und hinter aller Gemeinschaft den Schöpfer suchen. In dessen Aufruf zum Dasein vor ihm muß auch das Verhältnis von Gewissen und Gesetz seinen Angelpunkt und Ruhepunkt finden« (138). Hermann versucht so zu zeigen, wo und wie Wirklichkeit wahrgenommen wird. Er scheint dies von einer bestimmten Vorstellung sozialer Realität und der Struktur von Wirklichkeit abhängig zu sehen. Darüber wäre weiter zu reden, ausgehend von dem Gespräch, das Hermann über Konzeptionen philosophischer Ethik (z. B. Neukantianismus, Existenzphilosophie) führt. Vor allem ist es der Deutsche Idealismus, den Hermann wohl noch deutlicher als in seinen anderen Werken in der »Ethik« als produktive Herausforderung der Theologie zu Gehör bringt. Die Antwort findet sich in der Maxime der Ethik Hermanns, die er »Hingabe an die Sadie« (55) nennt. Sie widerspricht der »Selbstverwirklichung«, die heute vielleicht mehr denn je diristliches Handeln in ihren Bann zu ziehen droht.

Prof. Dr. Gerberd Sauter *5300 Bonn*

Burgsmüller, Al/red (Hg.}: Zum politischen Auftrag der Gemeinde. Barmen II. Votum des Theologischen Ausschusses der Evang. Kirche der Union. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1974. 282 S. Kt. 19,80 DM.

Dieser wichtigen Veröffentlichung liegt ein Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche der Union zugrunde, »Barmen II im Blick auf die gegenwärtige Situation in Kirche und Theologie zu interpretieren«. Das Ergebnis mehrjähriger Beratungen war ein gründliches Votum des Theologischen Ausschusses (5. 235-258). Dies enthält nach einer Einleitung von *W. Kreck* drei Abschnitte, die sowohl für die Bundesrepublik als auch für die DDR gelten sollen. Teil IV: »Konkrete Folgerungene werden jedoch für die Bundesrepublik und für die DDR getrennt dargestellt; in der Buchausgabe für die BRD ist sogar auf die Wiedergabe des Textes verzichtet worden, der die DDR betrifft. Man kann nur hoffen, daß er in der DDR um so aufmerksamer gelesen wird und 'dort zur Klärung beiträgt. - Für die BRD werden die Stichworte »Demokratisierung«, »Wirtschaftsordnung« und »Gewalt« aufgegriffen: sehr behutsam, auf möglichst breite Zustimmung bedadit.

Dennoch hat sich leider *E. Dinkler* (offenbar Mitglied des Ausschusses, dessen genaue Zusammensetzung nirgends genannt wird) dem Votum nicht angeschlossen. Sein hier abgedrucktes Gegengutachten läßt die alten Gegensätze in der Bekennenden Kirche wiederaufleben, die bekanntlich schon bei der Auslegung der Barmer Erklärung einsetzen. Zu dem Satz des Votums: »Politische und gesellschaftlidie Strukturen sind daraufhin zu prüfen, ob sie ein wahrhaft menschliches Leben ermöglichen helfen oder dem im Wege stehen« (5. 244), stellt D. die

Frage, welcher »Lebensbegriff« hier verwendet worden sei: »Ein theologisch-eschatologischer oder ein biologisch-ökonomischer?« Darf man wirklich das eine vom andern so trennen? - D. meint, im Teil IV des Votums sei der Gesichtspunkt des Heils dem des Wohls geopfert worden (5. 267). Man sieht aber nicht, in welchem Sinne er sich überhaupt einen Zusammenhang zwischen beidem vorstellen kann (vgl. auch die Antwort von *Kreck*, bes. S. 280). Fast zynisch. wirkt auf den Rezensenten der Satz D.s: »Da in der Bundesrepublik von sozialer Notlage 1973 nur noch punktuell die Rede sein kann, wird -vor allem die ökonomische Situation der Völker der Dritten Welt< (5. 256) aufgerufen, um die Änderung der gesellschaftlichen Strukturen bei uns zu begründen« (5. 273). D. unterstellt also, daß die Verfasser des Votums nur nach irgendeiner Art von Begründung für ein vorgefaßtes Programm suchten; diese Weltferne ist erschütternd. Kann man sich denn etwas Dringenderes vorstellen als den täglichen Hungertod von vielen Tausenden -- der zumindest zum Teil auf das geltende Weltwirtsdiaflssystem zurückgeht? Seine Reformbedürftigkeit wird wahrhaftig nicht nur von Marxisten behauptet. Ist das etwa kein Grund für die Kirche zu fragen, was sidi bei uns ändern muß, damit dies nicht eine Fahrt in endgültig unaufhaltsame Katastrophen wird?

Zurück zu dem Buch als ganzem: Den Hauptteil bilden eine Reihe sehr wichtiger Einzelbeiträge - es handelt sich offenbar in den meisten Fällen um Referate, die vor dem Ausschuß gehalten wurden. J. *Hamel* (Naumburg) weist sehr eindrücklich darauf hin, daß der Auftrag von Barmen II weder in der Hitlerzeit noch danach recht erfüllt wurde. Und wo es jeweils Ansätze dazu gab oder gibt, erscheinen sie als Parteinahmen für die eine oder andere politische Stellung, die man nicht vorbehaltlos gutheißen kann. - Im Beitrag des Neutestamentlers *W. Schmithals* wird mit Recht hervorgehoben, daß »die Problematik der Macht ... nicht durch direkten Rückgriff auf das Zeugnis des Neuen Testaments« zu beantworten sei (5. 39). Leider ist Sch. in den weiteren, mehr systematischen überlegungen dann zu sehr auf das Machtproblem fixiert (5. 42, S. 47); da wo es um »befreite Vernunfl« (5. 49) und um entsprechende Klassifizierung der Denkschriften der EKD geht (5. 53), kann der Rezensent Sch. zustimmen -- andere Passagen erwecken Zweifel (z.B. hinsichtlich seines Verständnisses des Verhältnisses von Kirche und Welt). Da bleibt der Neutestamentler W. *Schrage* mehr bei seinem Fach: er prüft Barmen II im Lichte heutiger exegetischer Erkenntnisse. Die Barmer These, »daß Jesus Christus Gottes Zuspruch und Anspruch auf das Leben des Christen« sei, hält Schrage für »neutestarnentlich gut begründet«, fügt bezeichnenderweise aber hinzu: »Problematisdi dagegen scheint insbesondere die starke Hervorhebung der Sündenvergebung, die in der Begründung und Motivierung der Ethik im Neuen Testament kaum eine Rolle spielt (allenfalls Lk 7,35 ff.)« (5. 139) - eine im Vergleich zu den Grundpositionen von *Dinkler* und *Schmuhals* bemerkenswerte Beobachtung ... Fast unnötig zu erwähnen, daß Schrage das Thema »Die Liebe und die Strukturen der Welt« ebenfalls anders darstellt als seine Fachgenossen (5. 161 ff.). Der Weg vom NT zu einer evangelischen Sozialethik ist hier behutsam, aber zugleich auch ganz eindeutig geöffnet, während man vor allem bei *Dinkler* den Eindruck hat, er möchte ihn am liebsten verschließen. - *W. Kreck* behandelt »Das Verständnis von Barmen II unter dem Stichwort sKönigsherrschaft Jesu Christi-«: eine ausgezeichnete Einführung in die Diskussion zu diesem Thema, die ja bis Ende der fünfziger Jahre sehr im Vordergrund stand. Die bleibende Bedeutung dieser Diskussion liegt sicher in dem, was *Kreck* in seiner 6. und 7. These hervorhebt (5. 71 ff.): Es geht um zentrale christologische Entscheidungen und im Zusammenhang damit um. das »Verhältnis von gegenwärtiger und zukünftiger Herrschaft Christi«: dahinter sollten wir nicht wieder zurückfallen, -- Offensichtlich hatte G. *Weth* die Aufgabe übernommen, die weitere Diskussion darzustellen, und zwar unter dem Stichwort »politische Theologie- (5. 94 ff.). Die Positionen von *I. B. Metz*, D. *SSU« T. Rendtorlf* und]. *Moltmann* werden (zum Teil in ihrer immanenten Entwicklung) dargestellt und dann der H. Barmer These kritisch konfrontiert: in dieser ausgezeichneten Darstellung wird sehr deutlich, wo man von einer Weiterführung der in Barmen formulierten Thesen

sprechen kann und wo nicht. Etwas verwirrend ist es, daß dabei ein Aufsatz von *T. Rendtorff*, der im gleichen Band abgedruckt wurde, nach seinem ersten Erscheinungsort (Luth, Monatshefte) zitiert wird statt nach dem im gleichen Band vorliegenden Abdruck: das hätte spätestens der Herausgeber ändern müssen. Das Barrh-Zitat S. 117 ist mit einer falschen Jahreszahl angegeben worden: *Barth* hat sich so noch nicht 1934, sondern erst Sommer 1935 geäußert!. Im Votum des Ausschusses wurde der Versuch gemacht, die genannten Positionen noch stärker gerafft darzustellen (5. 240): *Dinkler* hat recht, wenn er dazu schreibt: »Hier ist wohl etwas zu viel kombiniert und kausal verbunden, auch zu rasch gedacht bzw. formuliert worden« (5. 262): man hätte auf jene Absätze besser verzichtet.

Nach dem Beitrag von *Weth* sollte man am besten den von *H.* G. *Geyer* lesen (die Sequenz: *Schrage - Kreck - Weth - Geyer* ergibt in sich eine sehr klare systematische Konzeption vom Neuen Testament bis zu den aktuellen sozialethisdieh Fragestellungen). Zwar setzt *Geyer* im Abschnitt 11 (5. 177) bei *K. Barth* an (dessen Position selbstverständlich auch in andern Beiträgen eine wichtige Rolle spielt); spätestens ab S. 186 wird aber klar, daß G. nicht nur referieren, sondern begründet weiterdenken will. Besonders wichtig ist sein Plädoyer für den »nicht-religiösen« und zum »radikal-.demokratischen Staat« (5. 194 ff.), was jedoch nicht verwechselt werden soll »mit dem Votum für ein prinzipielles oder auch nur okkasionelles Bündnis des Staates mit einer dezidierr-antireligiösen Weltanschauung« (5. 197). Man würde sich wünschen, daß diese Einsichten endlich eine positivere Einstellung zu den F.D.P.-Thesen eröffnen könnten: Die Diskussion darüber erstickt ja bei uns immer wieder in taktischen Erwägungen - sowohl der Parteien als auch der Kirchenleitungen. - Etwas unscharf wirken die Andeutungen im Teil. IX, in dem moderne Wirtschaftsprobleme anvisiert werden (vgl. Teil IV des Votums!); begrüßenswert ist aber, daß sie nicht ausgeklammert werden (wie etwa bei *Schmithals* und *Dinkler)*.

Zwei Beiträge aus der DDR (die den bereits erwähnten Beitrag von J. *Hamel* ergänzen) verdienen besondere Aufmerksamkeit: G. *Voigt* hat es übernommen, »Barmen 11 in lutherischer Sicht« darzustellen. Statt die Diskussion über die Zwei-Reiche-Lehre zu suspendieren (wie dies bekanntlich 1958 einmal gefordert wurde, vgl. *Voigt,* S. 86; inzwischen ist diese Diskussion ja auch merklich abgeklungen, jedenfalls im Westen Deutschlands), will Voigt sie im Sinne eines dynamischen Verständnisses der beiden Äonen interpretieren. Er liegt damit etwa auf der Linie von *A. Nygren,* der sich auch der Rezensent lange angeschlossen hatte. Ob man der lutherischen Theologie einen Dienst mit folgendem Satz erweist, erscheint mir freilich fraglich: »Die quasi räumliche Differenz zwischen dem omnipräsenten, -ubiquitären- Christus und seiner noch. immer räumlich begrenzten Kirche, die sein Leib ist, verringert sich ... mehr und mehr« (S. 90). Mir scheint das keine gute Alternative zu dem (auch in diesem Band) viel besprochenen Bild von den konzentrischen Kreisen zu sein. Aber von dieser Stelle abgesehen zeichnet sich gerade *Voigts* Beitrag durch einen sehr erfrischenden, lebendigen Stil aus: es tut wohl, ihn zu lesen. Ähnliches gilt auch von dem Beitrag von *H. Falcke:* »Christus befreit - darum Kirdie für andere« (im Inhaltsverzeichnis steht die Bezeichnung »Anhang« versehentlich über seinem Namen statt über dem Diskussionsbeitrag *Dinklers!).* F. fragt zum Beispiel: »Wodurch fesseln wir Kirdien in der DDR uns selbst, so daß wir der Befreiung bedürfen?« (5. 221), und er antwortet darauf sehr schön: Die »Sorge um die eigene Identität ist eine neue Spielart

---

1. *Weth* zitiert aus Tb. Ex. 49, 1956, einen Aufsatz *Barths* mit dem Satz: »Sie (sc, die BK) hat einigermaßen ernst um die Freiheit und Reinheit ihrer Verkündigung gekämpft, aber sie hat z. B. zu dem Vorgehen gegen die Juden, zu der erstaunlichen Behandlung der politischen Gegner, zu der Unterdrückung der Presse des Neuen Deutschland und zu so viel anderem, zu dem die alttestamentlichen Propheten sicher geredet hätten, gesdrwiegen,« Diktion und Inhalt machen es unmöglich, daß Barth so schon 1934 geredet haben konnte. In *E. Wolfs* Fußnote (a.a.O. S. 30) heißt es denn auch ganz klar: »... niedergeschrieben Sommer 1935, erschien im Zwingli-Kalender 1936, S. 73-76.« Die Differenz eines Jahres war in jener Zeit nicht bedeutungslos.

der Selbstrechtfertigung aus den Werken« (S. 222). So gewiß einige weitere, von ihm behutsam, aber eindeutig genannte Probleme nur für die Kirchen in der DDR zutreffen: mindestens diesen Satz sollten wir uns audi im Westen zu Herzen nehmen! Auch wir würden dann mehr Freiheit gewinnen zum Dienst in unserer Gesellschaft

Am Schluß muß noch auf den Beitrag des Mitherausgebers der ZEE, *T. Rendtorff,* »Theologische. Hintergründe ökumenischen HandeIns, arn Beispiel der politischen Verantwortung der Kirchen- hingewiesen werden (S. 54-64). Eine Verbindung zu Barmen II besteht *hier* insofern nicht, als »die christologische Begründung -politisdier Theologie- ... offenbar für T. Rendtorff keine Rolle« spielt, wie G. *Weth* m. E. richtig hervorhebt (S. 115); man könnte auch sagen: dieses ergibt sich zwangsläufig aus dem Bemühen *Rendtorffs, K. Barths* Theologie relativierend in eine bestimmte Konzeption der Geschichte des neuzeitlichen Christentums einzuordnen. Aber warum hat *Rendtorff* dann nicht bei dieser Gelegenheit seine Thesen aus der Schrift »Christentum zwischen Revolution und Restauration« (1970) aufgenommen und weiterentwickelt beziehungsweise näher begründet? Dort war (ab S. 114) der Versuch gemacht worden, den Kirchenkampf unter Hitler zu deuten und weitergehende Tendenzen, ja Notwendigkeiten nachzuweisen. Anhand des vorliegenden Beitrags dagegen kann man allenfalls darüber diskutieren, inwieweit *Rendtorffs* Interesse an »Erkenntnis des Ganzen der Wirk-Iidikeit« als Weiterentwicklung der Barmer These verstanden werden kann, daß Jesus Christus »Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben« sei. Wenn es sich freilich bei der dialektischen Theologie nur um eine Variante des neuzeitlichen Verständnisses von Subjektivität und Autonomie des Menschen handeln soll, ist die Diskussion nicht ganz einfach zu führen: denn gerade dies hat man ja in Barmen abwehren wollen.

Prof. Dr. W. *Schweitzer* *Bielejeld*

Riedel, Man/red (Hg.): Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Band I: Geschichte, Probleme, Aufgaben.
Freiburg i. Br.: Rombach 1972. 548 S. *70,-* DM. - Band II: Rezeption, Argumentation, Diskussion. Freiburg i, Br.: Rombach 1974. 640 S. 80,- DM.

Die beiden umgänglichen Bände raffen dem Leser eine positionell weitgefächerte Diskussion zusammen, in der sich in 43 Beiträgen 37 Autoren zu Wort melden; davon sind 15 - teilweise schon berühmte, ja klassisch gewordene - Texte (wie Joachim *Ritters* »Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles«, H, 479 ff., oder Paul *Lorenzens* »Szientismus versus Dialektik«, II, 335 ff.) Nachdrucke aus Festschriften, Kongreßberichten, Jahrbüchern. Historisch-interpretierende Arbeiten (über *Aristoteles, Descartes, Kant)* sind vertreten - wollen die beiden Bände doch nicht zuletzt dazu aufrufen, erneut die Lehren der Väter gegenwärtigen Problemen auszusetzen, die keineswegs selbstgemachte der Philosophenzunft sind - und sie gehören durchweg zu den lesenswerteren, solide gearbeiteten Teilen des Sammelwerkes. Die Masse der Beiträge aber wendet sich Themen zu, die von philosophischer Systematik und/oder politischen Konstellationen der Gegenwart bestimmt sind. Dabei können alle Schulen ihre Fragestellungen und Antwortvorschläge vorführen - Sprachanalyse wie Phänomenologie, Konstruktivismus wie Kybernetik, Kommunikationstheorie und Kritischer Rationalismus – oder doch fast alle.

Denn sorgsam ausgespart ist jegliche »linke« Position, die »praktische Philosophie« in der Bewegung wiederaufnimmt, in der für *Marx* das »Praktisdrwerden der Philosophie« lag: einschlägige Arbeiten von Niveau fehlen keineswegs überhaupt, denkt man (nur zum Beispiel) etwa an Wolfgang Fritz *Haugs* immerhin ebenfalls 1972 erschienenen Habilitationsvortrag »Die Bedeutung von Standpunkt und sozialistischer Perspektive für die Kritik der politischen ökonomie«. Die willkürliche Verdunklung des Horizonts in dieser Himmelsrichtung liegt freilich auf der wissenschaftspolitischen Linie des Verlages. Für Aufbau und Gliederung der Bände wird man *Riedel* schon eher verantwortlich machen dürfen: dabei ist es doch recht unbefriedigend, daß die Gliederung in - jeweils 1 (I) bis 3 Aufsätze enger zusammenschließende - Abschnitte keinem erkennbaren Prinzip folgt, weder einer als klassisch

übernommenen oder auch neu begründeten Systematik von Teilgebieten und Fragestellungen noch einem historischen Schema der Entfaltung der Disziplin; vielmehr offenbart sie (besonders in I1) mit einem kunterbunten Durcheinander von Hinsichten der Unterscheidung (»Wissenschaft und Ethik in der Industriegesellschaft / Soziologische Moralbegründung? / Philosophie der Politik / ... / Zur Logik des theoretischen und praktischen Diskurses / Sprachanalytische Moralphilosophie« usw.) die Nachträglichkeit eines bloßen Sich-Anbequemens an die nun einmal vorhandenen Beiträge. Hier wäre wohl weniger (Einteilungszwang) mehr (begründete Ordnung) gewesen.

Aber was soll's? Man könnte die Bände durchaus . mit Anerkennung als nützliche Sammlung nehmen, die einem wichtige Beiträge zur philosophischen Diskussion der letzten 15 Jahre und darüber hinaus gegenwärtige Positionen in repräsentativen Texten handlich greifbar macht und die man (wenn auch nicht ohne sauren Seitenblick auf den Apothekenpreis) immer wieder zur Erkundigung heranziehen mag. Man könnte, wenn man dürfte! Aber nach der erklärten Absicht des Herausgebers ist der Anspruch der Bände höher: zwar geschützt durch das entlastende Privileg der Unabgesdilossenheir, aber doch ganz selbstbewußt die Flagge zeigend, um die sich die verkannte Schar praktische Philosophie Treibender nunmehr sammeln könne, heißt es: »Ihr (sc. der Bände) Titel bezeichnet also ein spezielles philosophisches Programm und eine spezifische wissenschafts- und gesellschaftsgeschichtliche Situation« (1,11). Da wird man denn auch etwas mehr erwarten - und gegebenenfalls sein Ausbleiben kritisch vermerken dürfen.

Das fängt beim Vorwort an, mit dem Riedel es sich sehr leicht gemacht hat. Statt eine ausgearbeitete Einleitung zu bieten, die den hohen Anspruch des Titels zu rechtfertigen imstande wäre, enthalten die insgesamt vier Seiten wenig mehr als andeutende Selbstverständlichkeiten und technische Vorbemerkungen. Nun könnte man dem Herausgeber zugute halten, daß er *Helmut Fahrenbach* zu einem (relativ überlangen, I eröffnenden) Beitrag »Ein programmatischer Aufriß der Problemlage und systematischen Ansatzmöglichkeiten praktischer Philosophie« (1, 15 ff.) gewonnen hat, in dem dieser sich der Aufgabe einer inhaltlichen Einführung kenntnis- und verweisungsreich entledigt, aber auch mit einer solchen Ausgewogenheit, die auch anderswo heutzutage eine gewisse langweilige Unangreifbarkeit bedeutet. Aber auch dieser fachphilosophisch orientierte Beitrag gelangt nicht dazu, Fragen zu stellen, deren Beantwortung man sich von einer »Rehabilitierung der praktischen Philosophie« gewünscht hätte, die audi gerade die von *Riedel* behauptete »gesellschaftsgeschichtliche Situation« reflektierte.

Zwei solcher Fragen seien nur genannt: 1. Richtig ist, daß nach über 100jähriger Denkpause »praktischer Philosophie« zugunsten der Entwicklung objektiver Wissenschaft einschließlich deren philosophischer überbauung (Ausnahme: soziologische Handlungstheorien) philosophische Ereignisse wie die von Joachim *Ritter* inaugurierte Arbeit einen wichtigen Anstoß für das vorgestellte Unternehmen gegeben haben. Aber: Was sind die Gründe dafür, daß nach zehn Jahren forcierter Diskussion von Wissenschafts- und Erkenntnistheorie um 1970 praktische Philosophie in den Vordergrund tritt? Anders gesagt: Nicht warum »Rehabilitierung der praktischen Philosophie« wünschenswert sei, ist die Frage, sondern, warum sie möglich *ist.* 2. Anders als erste Philosophie in allen ihren Gestalten, die durch die Destruktion eines erscheinenden Status quo zur fundamentalen Rekonstruktion von Erkenntnis der Wirklichkeit vorzustoßen sucht, gründet sich praktische Philosophie auf das anerkennende Sein-lassen eines Immer-schon. Nun läßt sich nicht übersehen, daß das Wiederaufleben praktischer Philosophie eine Parallele hat in der keineswegs immer niveaulosen Kritik von »Wissenschaft« und »Fortschritt« in der Ökologie-Debatte, der es ebenfalls - einmal mit *Odo Marquard* zu sprechen - nicht aufs »Verändern der Welt, sondern darauf, sie sein zu lassen, ankommt«, Dann aber drängt sich die Frage auf, ob es einer Philosophie, die als »praktisdie« sich wiederbesinnt, wenn andere Fächer es auch tun, um ihre Pflicht, über würdiges Leben der Menschheit nachzudenken, geht oder bloß ums eigene überleben. Nicht, warum (und für wen) »Rehabilitierung der prakti-

schen Philosophie- wünschenswert sei, sondern, ob sie notwendig ist, wäre hier wirklich zu fragen.

Wären diese Fragen bei der Konzeption der Bände mit im Blick gewesen, so hätte sich wohl kaum die Absicht einer allseitigen Repräsentation der Diskussionslage durchsetzen können. Eine statt dessen stärker inhaltlich konzipierte Auswahl hätte dann auch Beiträge aus den wachsenden Grenzgebieten eines schrumpfenden Faches enthalten müssen, deren jetziges Fehlen weder zufällig noch gleichgültig erscheint. Zwei Beispiele nur, mit Blick auf die genannten Fragen: Statt des - sagen wir: eigenwilligen - Aufsatzes von *Lotbar Eley* über *Luhmann* (»Pragmatik und Praxis. Transzendentalphänomenologische Voraussetzungen der sozialwissenschaftlichen Systemtheorie«, I, 395 ff.) hätte *Niklas Luhmann* selbst zu Wort kommen sollen; so hätte der Herausgeber nicht einmal auf jene noch im Werden begriffene »moralfreie Theorie der Moral« warten müssen, sondern hätte zu einem Abschnitt aus »Zweckbegriff und Systemrationalität« (1. Aufl., 1968) oder dem Aufsatz »Normen in soziologischer Perspektive« von 1969 greifen können. Weiter hätte *Georg Pichts* zu Unrecht kaum mehr als in Bibliographien berücksichtigter Aufsatz »Der Begriff der Verantwortung« (zuerst 1969) in eine Sammlung gehört, die unter dem Offensiv-Titel »Rehabilitierung der praktischen Philosophie« der Gegenwart wieder den »Weltbegriff von Philosophie« anbieten möchte,

Frithard Scholz *6900 Heidelberg*

Brakelmann, Günter, und *Klaus Peters:* Karl Marx über Religion und Emanzipation. Bd. 1: Stationen auf dem Wege, zur Emanzipation. 291 S. 32,- DM. - Bd. 2: Systemkritik und revolutionärer Kampf. 174 S. 24,- DM. - Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1975.

Noch eine Marx-Ausgabe? So mag sich fragen, wer die von G. *Brakelmann* und *K. Peters* veranstaltete Textsammlung zur Hand nimmt und bisher schon Mühe hatte, bei der Lektüre von Sekundärliteratur zwischen MEGA, MEW und *»Lieber-Furtb«* Zitate zu verifizieren und für die Diskussion in Seminaren und Arbeitsgruppen angesichts der in Gebrauch befindlichen Studienausgaben von *Landshut, Hilimann* und *Fetscher* eine gemeinsame Textbasis zu sichern. Jetzt auch noch *Brakelmann-Peters?*

Solcher anfänglich skeptischen. Reaktion zum Trotz muß die zweibändige Edition als verdienstvoll angesehen werden. Zierten nämlich noch vor gut einem halben Jahrzehnt die Bände der im Ostberliner Dietz-Verlag herausgegebenen Marx-Engels-Werke die Regale vieler Theologiestudenten - gewissermaßen als ein »blauer Riese«, der so mandies an »eigentlicher« Theologie verdrängte - so hat sich das Blatt inzwischen gewendet. Die neuere theologische Auseinandersetzung mit der Marxschen Religionskritik (zum Beispiel *Post,* 1969; *Oudenrim,* 1972) ist aus einer Zeit hervorgegangen, da diese noch einen aktuellen Sitz im Leben hatte. Nun gibt man literarisch schon wieder die Parole vom »überholten Marx« aus *(Bienert},* und für die Diskussion unter angehenden Theologen und in christlichen Gruppen scheinen Bedingungen des Zugangs zum Thema »Karl Marx über Religion und Emanzipation« erst wieder geschaffen werden zu müssen. Denn nichts wäre für Theologie und Kirdie verhängnisvoller als Ignoranz gegenüber der - wie sie die Herausgeber mit Recht nennen - radikalsten Religionskritik der Neuzeit. Und in polirischem Interesse lancierte Parolen wie die oben apostrophierte blamieren sich immer noch am wirksamsten, wenn man ihnen authentische Texte entgegensetzt.

Höchst unangemessen wäre es jedoch, Sinn und Nutzen der beiden Bände aufs Strategische zurückzuschneiden. Vielmehr handelt es sich um eine zu Studien- und Diskussionszwecken überaus geeignete, sorgfältig und wohldurchdacht zusammengestellte Textsammlung, die - von familiären Dokumenten bis zum erst 1964 bekanntgewordenen Interview mit der »Chicago Tribune« von 1878 - in chronologischer Abfolge die »Allgegenwärtigkeit der mit dem Emanzipationsproblem verschränkten ReHgionsthematik« bei Marx dokumentiert (I, S. 7). Glücklicherweise haben die Herausgeber den Kurzschluß vermieden, das Marxsche Opus lediglidi nach Belegstellen abzusuchen, in denen explizit von Religion, Kirche oder Christentum die Rede ist. Vielmehr haben sie soldie Partien, in denen Urteile über die Funktion religiöser

Phänomene abgegeben und Terms von Dogmatik und Religionsgeschichte zur Kennzeichnung ökonomischer Gesetzmäßigkeiten verwendet werden, in ihrem größeren Zusammenhang belassen. So eröffnen sie dokumentarisch eine Perspektive, die durch den Titel der Ausgabe nur schlaglimtartig erfaßt wird.

Der Leser findet infolgedessen nicht nur die Einleitung zur Kritik der Hegeischen Rechtsphilosophie von 1843/44, sondern auch einen Absdmitt aus den nationalökonomischen Exzerptheften von 1844, in denen Marx die entfremdende Mittlerfunktion des Geldes mit der Mittlerfunktion Christi vergleicht. Er findet nicht nur die Thesen ad *Feuerbach* von 1845, sondern auch Abschnitte aus dem »Kapital«, in denen die Isomorphie von ökonomischer und religiöser Entfremdung im religionsgeschichtlichen und theologischen Begriff expliziert wird. Kurz: den Herausgebern gelingt die wirkungsvolle Dokumentation ihrer These, derzufolge eine Kontinuität der humanemanzipatorischen Intentionen inklusive der Virulenz des Religionsproblems auch für den Zeitraum anzutreffen ist, in dem Marx überwiegend als Politökonom hervortritt.

Journalistisches sowie Auszüge. aus der Korrespondenz sind eine notwendige Ergänzung. Sie versehen nicht nur die Theorie mit zeitgeschichtlichem Kolorit, sondern aus ihnen erschließen sich die realen politisdi-gesellsdiafflichen Verhältnisse, auf deren Basis Marx seine Religions-und Kirchenkritik formuliert - und sie geben nebenbei auch Einblick in deren affektive Seite. Jedem Dokumentationsabschnitt .ist eine kurze Einleitung vorangegeben, die im Blick auf Wertungen und Interpretationen ebenso zurückhaltend wie in der Sache informativ ist. Auch auf Grund des arbeitstedmisch nützlichen Anhangs im 2. Band vermag sich die Sammlung einen Platzvorteilvor anderen Studienausgaben zu sichern. Er enthält neben dem Nachweis der abgedruckten Texte (Zitation in der Regel nach MEW) ein Personen-, Literatur- und Bibelstellenverzeichnis sowie ein Stichwortregister. Man merkt der Ausgabe - im positiven Sinn - an, daß sie aus der universitären Seminararbeit hervorgegangen ist. Entsprechende Verwendung ist ihr zu wünschen. Hervorgehoben sei, daß sie sich als Auftakt zu einer größeren Reihe .versteht, welche die dokumentarische Grundlage für eine Diskussion des Verhältnisses von Protestantismus und Sozialismus zu erstellen verspricht.

Ein kleines Monitum zum Schluß, das sich freilich in Anbetracht der im allgemeinen obwaltenden Großzügigkeit bei der Textauswahl um so mehr aufdrängt. Die Dokumentation der Marx-Texte schließt mit jener Passage aus dem 48. Kapitel des »Kapitals«, die auf den qualitativen Umschlag vom Reich der Notwendigkeit ins Reich der Freiheit zu sprechen kommt. Das letztere hat Marx dort lakonisch dem Feierabend zugeordnet: die Produktionssphäre bleibt »immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühn kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung ...« (II, 117 f.). Mir scheint: hinter der radikalsten Religionskritik muß eine Theologie auf ihre Erörterung warten, die sich ihrerseits zu solch später Marxscher Zwei-Reime-Lehre kritisch verhält. Solche Theologie könnte freilich mit Gewinn über einen erregenden Text aus den Exzerpten zu *James Mill* meditieren, den die Herausgeber leider nicht abgedruckt haben (vgl. I, S. 126). In ihm beschreibt Marx die allseitige Reziprozität zwisdien Menschen und Sachen sowie zwisehen Menschen und Menschen als die universale Kommunikationsstrukturder in vollendeter gesellschaftlicher Assoziation produzierenden Individuen. Zusammenfassend: »Unsere Produktionen wären ebensoviele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegen leudrtete.«t Der Rezensent wünschte sich, daß die Herausgeber diesen theologisch bedeutsamen. Text bei einer etwaigen Neuauflage berücksichtigten.

Wiss. Ass. H. R. Reuter

6901 Nußloch bei Heidelberg

Rawls, lohn: A Theory of Justice. Cambridge/Mass. 1971 beziehungsweise Oxford 1972. – Deutsch: Eine Theorie der Gerechtig-

---

1. *Vgl. Karl Marx:* Texte zu Methode und Praxis 1I, ed. *Hillmann,* Reinbek 1968, S. 180.

keit, Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag 1975. 6745.

Dazu eine Diskussion:

B. Brian: The Liberal Theory of justice. Oxford 1973.

R. M. Hare: Rawls' Theory of justice, in: Philosophieal Quarterly 23 (=91/92) (1973), 146-155,241-252.

Th. Nagel: Rawls On justice, in: The Philos. Review 82 *(1973),220-234.*

K.]. Arrow: Some ordinary-utilitarian Notes On Rawls's Theory of justice, in: The Journal of Philosophy 70 (1973),245-263.

[, Feinberg: Duty and Obligation in the Non-ideal World, ebd. 263-175.

C. *B. Macpherson:* Revisionist Liberalism, in: Democratie Theory, essays in retrieval. Oxford 1973.

G. *Scott:* John Rawls's Differenee Principle, Utilitarianism and the Optimum Degree of Inequality, ebd. 275-280.

R. A. V. Haersolte: »Goed« en »Reditvaardig«, in: Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wij,sbegeerte 66 (1974), 147-159.

C. J. *M. Schuyt:* John Rawls en de Theorie van de redirvaardige Samenleving, ebd. *160-173.*

M. F. Fresco: Enige Opmerkingen naar Aanleidung van een Theorie der Rechtvaardigheid, ebd. S. 174-193.

Reading Rawls. Critieal Studies of »A theory of justice«. Ed. by N. *Daniels.* Oxford 1975.

Die keineswegs erschöpfte Liste kritischer und zustimmender Beiträge zu *Rawls'* Theorie der Gerechtigkeit zeigt, daß die Leser der ZEE sie längst hätten kennenlernen sollen (vgl. ZEE 19 [1975], 228 f.). Die Diskussion kommt spät nach Deutschland, allerdings nicht zu spät, um die übersetzung zu würdigen und gründlich zu studieren. Der knappe Rezensionsraum soll einige Anregungen für ein theologisches Weiterdenken und Verarbeiten aufnehmen.

Während die katholische Theologie einen Gott und Menschen übergreifenden Gerechtigkeitsbegriff auf Grund von Analogieschlüssen besitzt, hat sich die evangelische Theologie des 20. Jahrhunderts nur zögernd der Frage aufgeschlossen, ob zwischen Rechtfertigung und Recht, göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit ein Zusammenhang bestehe. Was heißt überhaupt »Gerechtigkeit«? Deduktive theologische Verfahren scheinen allenfalls zur Suche nach gesellschaftlicher Gerechtigkeit zu motivieren, hingegen Grundzüge der Gerechtigkeit nicht argumentativ ausziehen zu können. Hier bestünde nun aller Grund, sich ausgiebig mit Rawls zu befassen.

Gerechtigkeit heißt für Rawls *»Fairneß«* (im Sinne der Epikie), gegenseitige Annahme von Menschen in einer sozialen Einheit. Aber die Umstände aller Gesellschaften sind keineswegs diesem Gedanken angemessen. Infolgedessen muß die reine Gestalt der Gerechtigkeit heraustreten *(Urposition)* und zugleich in die von ihr entfernten Verhältnisse übersetzt werden. Rawls ist ein Theoretiker des Gesellschaftsvertrages. Jedoch ist die »Urposition« des Vertragsschlusses hypothetisch, sie spiegelt die im Laufe der Geschichte zu sich kommende praktische Vernunft der Menschen. Die Urposition setzt voraus, daß die Vertragschließenden vernünftig sind und über ihre körperliche wie geistige Ausstattung und ihre zukünftige Stellung in der späteren Gesellschaft nichts wissen. Wenn sie es riskieren, auf der untersten Stufe der Statusskala zu stehen, werden sie überlegen, wie eine Gesellschaft aussehen sollte, die ihnen auch dann das Leben lebenswert machen könnte (»Schleier der Unwissenheit«). Die »Urposition« ist Konstruktion, sie ist *»reflectioe equilibrium«.*

In dieser Position werden *zwei Prinzipien* aufgestellt, die angesichts konkreter gesellschaftlicher Fragen zu variieren sind. Das erste »Prinzip« stellt die grundsätzliche *Gleichheit* der Rechten und Pflichten fest. Jedem sollen die gleichen Chancen zukommen. Das zweite, vom ersten her zu lesende Prinzip, die sogenannte *Maximin-Regel* (maximum minimorum!) stellt fest, daß Ungleichheit nur so lange geduldet werden kann, wie die am schlechtesten Davongekommenen das Optimum daraus ziehen. Nicht die utilitaristische Regel, daß ein Maximum durchschnittlicher Teilhabe an Gütern pro Person das Beste sei, sondern die Regel, das Optimum des Schwächsten rechtfertige Unterschiede, gilt hier. Eine Gesellschaft der Maximin-Regel wird zur Egalität tendieren. Rawls steht zwar in der *Tradition des Libero-*

lismus (Grundgut der Freiheit, das inder Urposition nicht gegen höheren materiellen Wohlstand eingetauscht wird), hält seine Theorie gleichwohl für eine Metatheorie, die *auch sozialistischer Ökonomie angemessen* wäre.

Rawls übersetzt Gerechtigkeit in *Verfahrensregeln.* Deswegen gerät sein Buch so lang. Wo wäre das in der theologischen, besonders der sozialethischen Tradition geschehen? Vor allem gilt es, auf die energische Betonung der Gleichheit zu hören. Sie hat selten so intensive theologische Begründung wie die Freiheit gefunden (vgl. demnächst die Besprechung zum Ev, Staatslexikon, 2. Aufl.). Hier liegt nun auch das zentrale Problem: Wie ist sie ohne Zwang zu erreichen? Würde nicht die Maximin-Regel allein schon die Unvernunft oder eine masodiistische Sucht nach Herrschaft auf den Plan rufen? Rawls setzt einen Katalog von *Grundgütern* an, der nicht nur »materielle« Aspekte hat, sondern die Selbstachtung umfaßt. Die Dialektik von Herrsehafl und Knechtschaft aus Hegels Phänomenologie des Geistes wäre nodi einmal zu bedenken. Denn die Identität des Herren wie des Knechts ist in der Ungleichheit gefährdet. Rawls verläßt sich auf eine Vernunft, mit der er sidi ganz in der *Nähe Kants* sieht. Dessen Autonomieprinzip will er prozedural interpretieren. Deswegen nimmt er die Diskussion um ökonomische Verteilungskurven auf.

Die Rezension soll nicht die vielen Einwände aufgreifen (zum Beispiel die liberale Geltung individuell genossener Grundgüter, die Frage, ob die Maximin-Verteilungskurven sich nicht doch dem höchsten Durchschnitt näherten, die Frage, ob Freiheit eine so hohe Präferenz genieße usw. Daß Angleidiung der Bildungschancen nicht die absurde Ungleichheit der Gesellschaft beseitigt, zeigt die eindringliche und bewegende Studie »Inequaliry« von *Chr. Jencks* und anderen, jetzt Penguin-Book (1975). Die *Herausforderung für Theologen* liegt darin, daß Gottes Gerechtigkeit im Alten Testament durchaus einen sozialen Widerschein hat. Könnte sich die Rechtfertigungsbotschaft des Neuen Testaments aus dem Gefängnis ihrer individualistischen Interpretation befreien und mit Hilfe der Rawlsschen Theorie kollektive Geltung verschaffen? Gewiß wird das nur abbildhaft und vorläufig geschehen, vor allem begleitet von der Warnung, den prozeduralen Autonomiegedanken, der ja theoretischer Konstruktion wie kontingenrer Beobachtung der Gesellschaft entstammt, zeitlos zu sehen. Meines Erachtens ist dann die von Rawls aus der Urposition entworfene Gleichheit nicht radikal genug. Die Vertragsschließenden müßten sich nun auch in der Rolle von Kranken, Kindern, Alten, Debilen sehen und neben der Chancengleichheit die *Vorgabe* und den erhöhten Anspruch an die Gesellschaft einführen. Das läßt sich allerdings nicht institutionalisieren (auch die Kirche als »System« ist nicht die »Kirche für andere«). Gerechtigkeit ohne *Affinität zur Liebe* wird vermutlich steril, selbst wenn sie sich wie bei Rawls auf Brüderlichkeit beruft. Hier müssen Christen eine andere »Urposition« ins Auge fassen:]esu Selbsthingabe. Gerechtigkeit wird sich dann - bei allen notwendigen prozeduralen Feinheiten - transzendieren.

Prof. Dr. Chr. Frey *6900 Heidelberg*

Heering, H.].: Over her boze als macht en als werkelijkheid. Meppel: Boom 1974.154 S.

Das Thema des Bösen wird in der Ethik oft vernachlässigt: Es wird stillschweigend vorausgesetzt oder rein deskriptiv, als Negation des Postulierten auch behandelt. Man begnügt sich mit abstrakten Allgemeinheiten oder vernachlässigt zumindest die Relation zwischen anthropologischen Ansätzen und dem, was dann doch als Faktizität des Bösen erscheint. Der Beitrag von Herman Heering (Leiden) könnte zumindest die Diskussion befruchten, nicht zuletzt zur ethischen Aufarbeitung neuerer Teufelsdebarren. Wie schon in seiner größeren Untersuchung über die »Tragiek van Aischylus tot Sartre« (2. Aufl. 1964) bietet er gleicherweise eine Übersicht der geistesgesdiidnlidien 'Auseinandersetzungen wie auch eine begründete Stellungnahme.

Das Böse ist für Heering »die absichtliche und tiefgreifende Bedrohung der Integrität des rnensdilidien Daseins« der »moralische Aspekt des übels und des Sdilediten«, Mit dieser Definition im Sinne einer vorwissenschafliiehen Entscheidung will Heering zugleich die unverbrüchliche Beziehung auch zwischen normativer Ethik als wissenschaftlicher Bemühung

und den empirischen Human-Wissensmaften festhalten; Sie sind aufeinander angewiesen, indem normative Ethik der Tatsachen und der laufenden erfahrungsgebundenen Korrektur bedarf, wie anderseits gerade im Problernbereich des »Bösen« Empirismus und Rationalismus über pragmatische und funktionalistische Haltungen hinausgeführt werden müssen und können, von Geltung zu Gültigkeit. Nur so kann die ethische Seite des Übels gleichsam sichergestellt werden.

In teilweiser Anlehnung an *Paul Ricceur* zeigt Heering, wie Mythen die Thematik des Bösen bewältigen und ihrerseits sich in bestimmten philosophischen Stellungnahmen fortsetzen - so von den Mythen der Identität zu entsprechender Metaphysik im dialektischen Idealismus und Materialismus, von Mythen des Widerstreites zu ethischem Dualismus und evolutionistischen Entwürfen, von Mythen des Gegensatzes zu ontologischem Dualismus und romantischen Heilserwartungen, von in Geschichte mündenden Mythen zu den Motiven der Verantwortung. Hier anschließend setzt die erste Kritik Heerings ein; Jede Metaphysik, welche das Böse außerhalb des Menschen ortet, macht Ethik irgendwie überflüssig und verkürzt die Anthropologie. Allgemeine übel können noch in metaphysischen Betrachtungen untergebracht werden (Schicksal, Zufall, Tragik); das Böse aber nicht. Das Böse erweist sich als anthropologische Kategorie - was dann vertiefend an einer Analyse des sittlichen Urteils aufgezeigt wird.

Die ausgewogene übersicht der biblischen Daten zeigt, wie die Schriften »alle nur denkbaren Wege einschlagen, um das Böse gedanklich zu meistern und dabei stecken bleiben«-wie ihnen gemeinsam ist die Ausrichtung auf das *telos* und die entsprechende dialogische Gestaltung der Beziehung Gott-Mensch. Spezialuntersuchungen wären hier noch beizuziehen; Die Behandlung des *peirasmos* erscheint etwas verkürzend.

Besonderes Interesse verdient das geistreiche Referat über »Namen und Gestalten«, eine Typologie der in Religions- und Philosophiegesdiichte wie auch in der Weltliteratur auftauchenden Deutungen und Ortungen des Bösen. Die zunehmende Einsicht in die gesellschafbliche Bedingtheit des Bösen wird deutlich bis hin zu dem, was wir heute als »Institutionelles Böses« (zum Beispiel *A. Rieb)* bezeichnen; »Die Gesellschaft ist nicht der Ursprung des Bösen, kann aber dessen Reservelager oder sogar Akkumulator werden.« - Diese Stellungnahme wird später durch kurze Darstellungen ergänzt; Marxismus, *Freudsebe* Psychologie und anderes mehr. Mit Nachdruck wendet sich Heering gegen die strukturalistische Betrachtungsweise eines *M. Foucault,* der »ohne hinreichende wissenschaftliche Argumente den Menschen der objektiven Macht der Geschichte ausliefert«. - Wohl kann man hinter die Einsichten des Strukturalismus nicht mehr zurück, zum Beispiel zur existentialistischen Deutung; die historischen Institutionen aber sind in ihrer gewordenen Gestalt dem verantwortlichen Handeln des Menschen nicht verschlossen.

Hier ist dann für Heering der zweite Ansatz, seine Definition zur Geltung zu bringen, eben; die anthropologische Konzentration zu unterstreichen. Das Böse ist dem Menschen eigen; als Funktionalität und als Relationalität, als Prädikat, nicht aber als Substanz, nicht als ontologische Faktizität, als Essenz gar. Diese Position soll aber nicht zu einer »Schattentheorie im metaphysischen Sinne« führen. Sache der theologischen/religionsphilosophischen Arbeit ist es vielmehr, sich zurückzuhalten, eine neue Metaphysik des Bösen zu vermeiden; Das Böse bleibt das »Iniustifiable« (J. *Nabert),* ihm »Redit geschehen lassen heißt seine Realität anerkennen und darum es wachsam bekämpfen«. - Rechtfertigung des Bösen kann allein die Vergebung sein.

Die Betrachtungsweise Heerings ist bestimmt einseitig. Sie tut aber der gegenwärtigen Interessenausrichtung philosophischer und theologischer Ethik not und kann zu ihrem Wirklichkeitsbezug positiven Beitrag leisten - und damit zu ihrer Effektivität -, oder wie Heering es bescheidener ausdrückt; »Um den Menschen zu warnen *und* zu ermutigen.«

Prof. Dr. H. ten Doornkaat Koolman
Zollikon (Schweiz)

Bericht von der Jahrestagung der Societas Ethica

Etwa 70 Wissenschaftler und Dozenten der theologischen und philosophischen Ethik trafen sich zur Jahrestagung der Societas Ethica in Balatonfüred am Plattensee in Ungarn vom 6. bis 10. September 1976. Die Einladung an die Teilnehmer war vermittelt durch den ökumenischen Rat der Kirchen in Ungarn. Die Thematik der Jahrestagung »ökologische Veranrwortung« setzte die Fragestellung der Jahrestagung des Vorjahres (in Bad Leonfeldenl Oberösterreich vom 8. bis 12. September 1975) »Das Humanum als Problem der Okologiee fort•. Nachdem in Bad Leonfelden der marxiseisehe Philosoph Prof. Dr. *István K6nya* die Tagung mit dem Vortrag »ökologie und Wachstumsprobleme aus dem Gesichtspunkt des Marxismus« eröffnet hatte - außerdem referierten damals Prof. Dr. *Franz Böckle/Bonn* und Dr. *H. M. de „Lange*/Den Haag -, begann in Ungarn die Tagung in dem unmittelbar am Seeufer gelegenen und mit allem modernen Komfort (einschließlich Naditbar) ausgestatteten elfstöekigen Hotel mit dem Vortrag des in Deutschland geborenen, in England lebenden Wirtschaftsberaters Dr. *E.P. Schumacher* »Technologie für die heutige Welt«. Der Referent trug die Thesen seines Buches »Small is beautiful«, London 1973 (deutsch: »Es geht auch anders. Jenseits des Wachstums. Technik und Wirtschaft nach Mensdienmaß«, München 1974) vor und entfaltete das Postulat wie die Chancen einer mittleren Technologie als Alternative sowohl zur Großtechnologie wie zur primitiven Technik. Die Analyse gipfelte in der Feststellung, daß die Epoche der ökonomischtedmischen Expansion grundsätzlich zu Ende ist, dies dazu nötigt, geistige, technische und ökonomische Alternativen zu suchen, wobei der Referent bewußt polirisdie und soziale Fragestellungen ausklammerte. Zurückhaltend und kritisch äußerte er sich auch zu bloßen ethischen Appellen, da für ihn realisierbare tedmische Innovationen und ökonomische Ergebnisse überzeugender sind. Der in Uppsala lehrende Dozent Dr. *Robert Heeger* behandelte mit Hilfe einer teleologischen Theorie der moralischen Pflicht im zweiten Vortrag »ökologische Verantwortung, Analytisch-normative Überlegungen« die Fragestellung, indem er die Klärung der ethischen Problematik in der ökophilosophischen Uneinigkeit wie die Umsetzung des Moralproblems in einen auch politisch vernünftigen Entscheidungsprozeß reflektierte. Im dritten Vortrag »Lebensgestaltung in einer durch die Technik bestimmten Welt« trug der an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien lehrende Professor für christliche Soziallehre Dr. *Rudel] Weiler* Thesen und Anregungen zu einem christlichen Lebensstil in der technischen Welt vor. Intensive Gruppengespräche und die Plenumsdiskussion vermittelten einen Eindruck davon, wie überall in Europa - trotz der unterschiedlichen Gesellschaftssysteme - die Thematik der Tagung als Problem, gerade auch als ethisches Problem erfahren und erkannt wird. Zum Abschluß der Tagung empfing der Präsident des ökumenischen Rats der Kirchen in Ungarn, der reformierte Bischof Bartha, die Teilnehmer der Tagung in Budapest und berichtete in einem Vortrag über die Lage der Kirche in Ungarn.

Die nächste Jahrestagung der Societas Ethica wird stattfinden in Holland, 5. *bis* 9. *September* 1977, *Noordwijk aan Zee, Thema: Der Begriff Gerechtigkeit. Weitere Auskün/le und Anmeldung zur Mitgliedscha/l beim Sekretär, Dr. H. M. Vos, Rapenburg* 59, *Leiden, Holland.*

Bibliographie

1. Allgemeine ethische Fragen

Mieth, Dietmer: Dichtung, Glaube und Moral. Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1976. 272 S. 42,- DM.

Weischedel, Wilhelm: Skeptische Ethik. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1976. 224 S. 32,- DM.

2. Politische Ethik

DießenbacheT, Hartmut: Politische Bildung und Staatsideologie. Frankfurt und Köln: Europäische Verlagsanstalt 1976. 176 S. 20,- DM.

Ebbinghausen, Rolf (Hg.): Bürgerlicher Staat und politische Legitimation. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1976. 457 S. 14,- DM.

Eesser, Gerd: Linksliberalismus und Arbeiterbewegung. Berlin: Akademie-Verlag 1976. 236 S. 25,- M.

Gorschenek, Günter (Hg.): Katholiken und ihre Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. München: Verlag Günter Olzog 1976. 368 S. 12,80 DM.

Guattari, Felix: Psychotherapie, Politik und die Aufgaben der institutionellen Analyse, Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1976. 163 S. 7,- DM.

Heßler, Hans-Wol/gang (Hg.): Protestanten in der Bundesrepublik Deutschland. München: Verlag Günter Olzog 1976. 373 S. 12,80 DM.

Kellner, Ericb (Hg.): Christliche Politik. Ein fehlgeschlagenes Experiment? München - Wien - Zürich: Europa-Verlagsgesellsdtaft 1976. 220 S. 19,80 DM.

Meißner, Friedrich: Die Menschenrechtsbeschwerde vor den Vereinten Nationen. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 1976. 109 S. 18,80 DM.

Mommsen, Wol/gang: Imperialismustheorien. Göttingen und Zürich: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 120 S. 11,80 DM.

3. Anthropologie, Psychologie, Psychiatrie

Albrecht, Carl: Psychologie des mystischen Bewußtseins. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1976. 264 S. 32,- DM.

Battegay, Raymond: Der Mensch in der Gruppe. Bd. 1: Sozialpsychologische und dynamisdie Aspekte. Bern: Verlag Hans Huber 1976. *208* S. 27,- DM.

Bergius, Rudol]: Sozialpsychologie. Hamburg: Verlag Hoffmann & Campe 1976. 262 S. 26,- DM.

Bossard, Robert: Traumpsychologie. Wachen, Schlafen, Träumen. Freiburg: Walter-Verlag 1976. 265 S. 34,- DM.

Fleischer, Margot: Hermeneutische Anthropologie. Berlin: Verlag Walter de Gruyter 1976. 411 S. 128,-DM.

[ones, Maxwell: Prinzipien der therapeutischen Gemeinschaft Bern: Verlag Hans Huber 1976. 147 S. 25,- DM.

Kamper. Dietmar, und Volker Rittner(Hg.): Zur Geschichte des Körpers. München: Carl Hanser Verlag 1976. 14,80DM.

Krobne, Heinz W. *(Hg.):* Angst bei Schülern und Studenten. Hamburg: Verlag Hoffmann & Campe 1976. *240* S. 24,- DM.

Lompscber, Joachim: Verlaufsqualitäten der geistigen Tätigkeit. Berlin: Verlag Volk und Wissen 1976. 320 S. 9,50 M.

Neumann, [ochen, und Klaus-Peier Timpe: Psychologische Arbeitsgestaltung. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften 1976. *280* S. 24,80 M.

Petermann, Franz (Hg.): Psychotherapieforschung. Weinheim: Julius Beltz Verlag 1976. 156 S. 15,- DM.

4. Gesellschaft und Soziologie

Bänisch, Al/red, und Dieter Reichelt: Bürgerliche Gesellschaftskonzeption und Wirklichkeit. Berlin: Verlag die Wirtschaft 1976. 208 S. 9,80 DM.

Durkheim,Emile: Soziologie und Philosophie. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1976.160 S. 8,- DM.

Hennenbojer, Gerd, und jörgen Kamm: Comeback für Hausfrauen. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag 1977. 128 S. *3,80* DM.

Höck, K., und K. Seidel (Hg.): Psychotherapie und Gesellschaft. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften 1976. *208* S. 14,- M.

Kellner, Erich {Hg.): Religionslose Gesellschaft. Sind wir morgen Nihilisten? München, Wien, Zürich: Europa-Verlagsgesellschaft 1976.214 S. 19,80DM.

Ludwig, Heinrich: Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung. Mainz und München: Matthias-Grünewald-Verlag und Chr, Kaiser Verlag 1976. 205 S. 24,50 DM.

Neumann, Michael: Methode der Klassenanalyse. Frankfurt und Köln: Europäische Verlagsanstalt 1976. 212 S. 22,- DM.

5. Pädagogik

Affemann, Rudolj: Lernziel Leben. Stuttgart; Deutsche Verlagsanstalt 1976. 200 S. 24,80 DM.

Anweiler, Oskar u. a.: Bildungssysteme in Europa. Weinheim: Beltz-Verlag 1976. 176 S. 1 Falttafel, 16,- DM.

Bekker, Karl: Erziehender Umgang mit Kindern. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag 1976. 176 S. 20,- DM.

Bergmann, Klaus (Hg.): Bildungsarbeit mit Erwachsenen. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag 1977.7,80 DM.

Bisky, Lothar: Massenmedien und ideologische Erziehung der Jugend. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften. 224 S. 12,- M.

Görs, Dieter, und Peter Werner (Hg.): Arbeitslehre und Schulpolitik. Frankfurt und Köln: Europäische Verlagsanstalt 1976. 152 S. 15,- DM.

Hentig, Hartmut u.: Was ist eine humane Schule? München: Carl Hanser Verlag 1976. 88 S. 6,80 DM.

Klafki, Wolfgang: Aspekte kritisch-konstruktiver Erziehungswissenschaft. Weinheim : Beltz-Verlag 1976. 301 S. 20,- DM.

Oelkers, jürgen: Die Vermittlung zwischen Theorie und Praxis in der Pädagogik. München: Kösel-Verlag 1976. 187 S. 18,80 DM.

Röhrich, Rüdiger: Individualpsychologie in Erziehung und Unterricht. München: Ehrenwirth Verlag 1976. 161 S. 20,- DM.

Mitteilung des Schriftleiters

Der Schriftleiter dankt allen Herausgebern, die in der Zeit des Wechsels der Schriftleitung durch Zusammenstellung und Gestaltung von Themenheften für das kontinuierliche Erscheinen dieser Zeitschrift sorgten. Nachdem das letzte Heft einen sehr bestimmt eingegrenzten Bereich ethischer Urteilsbildung anzusprechen versuchte (nämlich die Frage von Gewalt und Gewaltanwendung bei Militär und Polizei), sind in diesem Heft Beiträge zu Aspekten der Theorie-Praxis-Debatte zusammengestellt, die in der »Hodikonjunkrur« der Diskussion um dieses Thema an den Rand geraten waren. Im Heft 4/76 sollte zur Erweiterung der Fragestellung ein Beitrag von *K. Hungar* und *H. Schwall* erscheinen (über Autoritarismus). Er ist nun für das Heft 3/77 vorgesehen. Im vorliegenden Heft war ursprünglich der Abdruck von *H. E. Tödts* »Versuch zu einer Theorie ethischer Urteilsbildung« geplant. Diese Studie wird jedoch als Ergänzung zu mehreren Aufsätzen, die sich mit der Frage der Wirtschaftsbeziehungen zwischen industrialisierten Ländern und Entwicklungsländern befassen, im Heft 2/77 veröffentlicht werden.

Mit diesem vorliegenden Heft beginnt der 21. Jahrgang der »Zeitschrift für Evangelische Ethik«, Nur wenige Leser werden noch überblicken können, was in den vergangenen zwanzig Jahren in dieser Zeitschrift behandelt worden ist. Daher haben sich Verlag und Schriftleitung entschlossen, ein Zwanzig-Jahres-Register zu erstellen. Es erscheint als Beiheft zum 21. Jahrgang. Das Register führt einmal alle Studien und Kommentare der Jahrgänge 1-20 nach Verfassern geordnet auf. Darüber hinaus dokumentiert es einige hundert Sachwörter mit ca. 3 000 Belegstellen, um jedem, der zu einem ethischen Problem Information oder Anregung sucht, Hinweise auf Beiträge in dieser Zeitschrift zu geben.

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlages R. Brockhaus, Wuppertal, bei

Schriftleiter: Prof. Dr. ehr. Frey, Im Grund 9, *6900 Heidelberg*
Bibliographie: Dr. H. Kühne, Postfach 2368, *4830 Gütersloh*

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint vierteljährlich' Preis je Heft im Abonnement 9,- DM; einzeln 10,- DM (jeweils einschließlich Mehrwertsteuer und zuzüglich Porto) . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Posefach 2368.
Gesamtherstellung: F.L.Wagener, Lerngo, Printed in Germany

Versuch zu einer Theorie ethischer Urteilsfindung"

Von

HEINZ EDUARD TODT

1. DER ZUGANG ZUM NORMENPROBLEM AUS DER PERSPEKTIVE DES URTEILENS

1.1 Das Problem der *Normen* ist nicht mit dem Problem der Ethik identisch. In unserer Zeit haben nicht ganz wenige Autoren ihre für die Ethik relevanten Gedanken beziehungsweiseKonzepte ohne Bezugnahme auf Normenprobleme entwickelt. Ich erinnere daran, daß in *Heideggers* Werk »Sein und Zeit«! der Begriff »Normen« keinen Platz findet, und daran, daß *Bultmannt* seine zahlreichen überlegungen zur neutestamentlichen und gegenwärtigen Ethik unter bewußtem Ausschluß des Normenproblemsentwickelt hat. Seine Interpretation des Lebensvollzuges, die vom vor-gläubigen wie vom glaubenden Selbstverständnis des Menschen ausgeht, läßt Normen nur jenseits des Kernbereiches personaler Beziehungen zu, und dort gelten sie als theologisch irrelevant. Für *Fletcher* wird ähnliches bereits in dem deutschen Titel seines Buches »Moral ohne Normen-- angekündigt. »Christliche Situationsethik reduziert das Gesetz von einem festgefügten Vorschriftenkatalog auf den ausschließlichen Kanon der Liebe.«! Liebe ist die einzige Norm, sagt eine Kapitelüberschrift - was immer denn hier noch unter »Norm« verstanden werden mag. Die Situationsethiker von der Prägung wie *Fleteher* und *Bultmann* haben bei ihrer Stellung zum Normenproblem offensichtlich primär die Abwehr des »Gesetzes« als einer heteronomen Größe im Auge, wobei sie Gesetz dann weitgehend als Inbegriff oder Sammlung von autoritativen Normen verstehen, die zwar Gehorsam fordern, nicht aber eigene Einsicht und Beteiligung des eigenen Selbst in der Entscheidung oder in der Handlung.

Immerhin: diese Abwehrstellung signalisiert ein *Problem.* Nämlich dieses, *daß sich Normen, Normengruppen, Normenwelten verselbständigen,* sozusagen zu eigenen Entitäten werden und als solche einer spezifischen Pflege von Generation zu Generation bedürfen. Evangelischen Theologen erscheint meist katholisches Naturrechtsdenken und katholische Kasuistik als ein Denken, das an eine verselbständigte Normenwelt gebunden ist. Im »Lexikon für Theologie und Kirche« findet sich im Artikel »Kasuistik« folgende, von *Böckle* formulierte Definition: »In der Moraltheologie ist Kasuistik eine methodische Anleitung, die allgemeinen Normen des Sittengesetzes auf Einzelfälle *(Casus conscientiae)* anzuwenden.e- Es wird hier die konkrete sittliche Forderung, die bei dem betreffenden *Casus* gelten soll, durch allgemeine Normen, wie sie im Sittengesetz vorliegen, verpflich-

---

* Vortrag auf der Konferenz deutscher 'evangelischer Sozialethiker in Tutzing am 23. Juni 1976. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

1. *M. Heidegger:* Sein und Zeit, 10. Aufl., Tübingen 1967.
2. *R. Bultmann:* Glauben und Verstehen I, S. 229-244; H, S. 133-148, 274-293 usw,
3. *[, Fletcher,* Moral ohne Normen, Gütersloh 1967 (urspr.: Situation Ethics, The New Morality, London 1966).
4. Ebd. S. 59.
5. *F. Böckle:* Art. »Kasuistik«, in: LThK, 2. Aufl., Bd. IV, Sp. 18-20.

tend gemacht. Und eben diese Geltung allgemeiner Normen als Sittengesetz gilt dann den Evangelischen als »gesetzlich«. Sie akzeptieren eher ein Ethos, in welchem sich bestimmte Normen mit *geschichtlichen Erfahrungen* verbunden haben beziehungsweise gar aus diesen hervorgehen.

Das mag genügen, um zu zeigen, daß Normengruppen die Chance haben, zu relativ eigenständigen, situations- und zeitüberdauernden Gebilden zu werden. Und manche soziologische Fassungen des Norm-Begriffes tendieren in eben diese Richtung. Bei *Popitz* zum Beispiel werden soziale Normen definiert als (1) allgemeine Regel menschlichen Verhaltens, (2) die in einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe in Geltung sind und (3) die Chance haben, Zustimmung und Gehorsam zu finden *(Max Weber)*[6].

1.2 Mein Thema nötigt mich nun, das Normenproblem von einer anderen Seite her anzugehen. Ich muß danach fragen, welche Rolle der Umgang mit Normen in dem *konkreten Prozeß der ethischen Urteilsfindung* spielt. Eine Theorie solcher Urteilsfindung ist mir in der Ethik bisher nicht bekanntgeworden. Darum habe ich mich zu einem eigenen Entwurf veranlaßt gesehen. Ich behaupte nun nicht, daß durch eine solche Theorie der Urteilsfindung das Problem der Normen maßgebend oder gar abschließend gelöst wird. Vielmehr interessiert es mich, wie sich das Normenproblem ausnimmt, wenn man es in einem solchen Zusammenhang erörtert.

Der Einfachheit halber konfrontiere ich Sie zunächst mit einem idealtypisch konstruierten *Schema der Schritte,* durch die hindurch der Urteilende zu einem Ergebnis kommt, wenn er sein Urteil zu einem Abschluß bringt. Ich habe das Schema nicht *ad hoc* konstruiert, sondern es seit Mitte der sechziger Jahre in zwei Zusammenhängen benutzt.

Erstens als Hilfe bei der *Analyse* konkret vorliegender ethischer Urteile, zum Beispiel bei den Weisungen, die der Apostel Paulus 1 Kor *8-10* seiner Gemeinde in Korinth gibt, als er hört, daß die Starken und die Schwachen sich ganz verschieden zu dem Problem stellen, ob man Fleisch essen darf, das den Götzen geweiht ist; oder bei der Analyse kirchlicher Denkschriften; oder etwa von Studien zum Problem der Gewalt; oder seien es auch Schriften wie die von *Luther* zum Thema »Kaufhandel und Wucher«; oder auch bei Fall-Berichten, die aus der Beratungspraxis kommen.

Neben diese analytische Funktion tritt zweitens eine *orientierende* Funktion des Urteilssdiemas, Wenn Studenten, wie es bei uns im Examen üblich ist, zu einem konkreten ethischen Problem sich ein Urteil erarbeiten, dann ist es für sie manchmal dienlich, einen methodischen Anhalt zu haben, mit welchen Schritten man hier zum Ziel kommen könnte. Aber auch für Gremien, die ein Gutachten entwerfen, könnte dieses Schema nützlich sein.

In analytischer wie in anleitender Funktion ist das Schema vielfältig ausprobiert und in ganz unterschiedlichen Gruppen, wie zum Beispiel Studenten-Tutorien, Pfarrerkonferenzen und ähnlichem, diskutiert worden. Es hat Vorteile und Nachteile, es kann nützlich sein und Gefahren enthalten. Aber das werden Sie vielleicht am unmittelbarsten empfinden, wenn ich jetzt das nackte Schema vortrage. Erst im nachhinein will ich dann ver-

---

6. *H. Popitz:* Der Begriff der sozialen Rolle als Element der soziologischen Theorie, Tübingen 1967 (Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart, 331/332).

suchen, die Kritik, zu der das Schema provoziert, abzuarbeiten und hinsichtlich der Rolle der Normen zu einigen Schlüssen zu kommen.

2. SECHS SCHRITTE BEZIEHUNGSWEISE SACHMOMENTE DES ETHISCHEN URTEILS

2.1 Problem/eststellung: Klärung der Frage, was denn wohl in dem betreffenden »Fall«, der ein Urteil erfordert, das eigentliche *Problem* ist. Überlegung, wie der Urteilende von der »Sadie«, um die es geht, betroffen wird, in sie involviert ist, welchen Zusammenhängen sich dieses Problem verdankt, welche eigenen Bedürfnisse und Interessen es berührt und inwiefern es sich nicht um rein »technisch« zu lösende Probleme handelt, sondern das eigene ethische Urteil herausgefordert ist.

2.2 Situationsanalyse: Untersuchung des »realen Kontextes«, in dem sich das Problem stellt, zum Beispiel des gesellschaftlichen, politischen Rahmens, des persönlichen oder gruppenartigen Lebens- und Handlungszusammenhanges, um herauszufinden, wie das Erfassen und Lösen des betreffenden Problems durch diesen Kontext *bedingt* ist. Probleme ergeben sich für den Menschen aus seiner komplexen Welt und in ihr; die »Situation« entsteht durch Ausgrenzung aus der komplexen Umwelt für den einzelnen oder für mehrere oder viele interagierende Subjekte als »rneine«, als »unsere« Lage. Auch sogenannte »innere« Probleme ergeben sich in einem inneren Umfeld, das mit äußeren Umfeldern vielfältig verflochten ist. Das Ergebnis der Analyse ist ein *Situationsschema.*

2.3 Verhaltensalternativen: Auf Problemstellungen beziehungsweise Problemsituationen reagiert man durchweg mit der Frage: Was ist zu tun? Für die in Betracht gezogenen Handlungsalternativen und ihre voraussehbaren Folgen stellt sich die Frage, ob »gut« sei, sich so oder so zu verhalten (Kontrollfunktion des Gewissens, Frage nach der Identität oder Integrität des oder der Handelnden). Dabei kommen Normen ins Spiel.

2.4 Normenprü/ung: Sichtung und Wahl ethisch relevanter Entscheidungskriterien. Die menschliche Lebenswelt ist von einer Vielfalt von Normen, oft mit relativem Eigenleben, durchflochten. Im Urteilsgang sind die herangezogenen Normen von ihrer sachlichen Funktion her zu begreifen: Eine *Norm* ist das, *wodurch man im Urteil ein(e) Situation(sschema) mit einer Handlung (Verhaltensweise) verknüpft. Sittliche* Normen intendieren, diese Verknüpfung in sittlich vertretbarer (das heißt die Integrität der Handelnden durchhaltenden) Weise geschehen zu lassen.

2.5 Der Urteilsentscheid: Aus dem Erkennen des *situativen Sachverhalts,* der möglichen *Verhaltensalternativen,* der einschlägigen *Normen* ergibt sich - im Blick. auf das anstehende *Problem* - als ein synthetischer Akt das Urteil(sergebnis). Dieses impliziert eine Handlung des Sich-Selbst-Bestimmens. »Ich entscheide *mich,* das und das zu tun.«

2.6 Die rückblickende Adäquanzkontrolle: Urteilsentscheide werden oft nur vorläufig und tentativ getroffen. Gerade ethische Entscheidungen werden oft noch einmal oder viele Male rückblickend überdacht. Dabei wird zum Beispiel erwogen, ob denn nun das Ergebnis wirklich dem festgestellten Problem adäquat ist, ob es eine »Lösung« ist, ob die Schritte einzeln und in der gesamten Linienführung des Urteilsverlaufes stringent verknüpft sind, ob sich nicht noch neue, unberücksichtigte »Faktoren« melden, und so weiter.

3.1 Sachlogischer und psychologischer Verlauf des Urteilens. Zunächst drängt sich die Frage auf, ob denn Urteilen wirklich so verläuft. Auch wenn man die sechs Schritte des Urteilsweges sich bewußt vor Augen hält, wird man wohl kaum einmal in der hier skizzierten Reihenfolge die Schritte vollziehen. Es läßt sich kaum voraussagen, wo der Urteilende mit seinen Überlegungen ansetzt; er wird zunächst wohl probeweise verschiedene Sachmomente miteinander verknüpfen, diese Verknüpfungen vielleicht wieder verwerfen oder sie erweitern, eventuell an einer neuen Stelle ansetzen und so erst allmählich seine Gedanken und schließlich das Urteilstrukturieren.

Psychologisch gesehen handelt es sich also offenbar um einen vielfach *iterativen Prozeß.* In unserem Schema beziehungsweise Modell haben wir die einzelnen Sachmomente dieses Prozesses (idealtypisch) herauspräpariert und in eine *sachlogische* Reihenfolge gebracht.

Die bewußte Berücksichtigung des Urteilsschemas könnte in dreifacher Hinsicht nützlich sein. Erstens für die *Strukturierung* der eigenen Überlegungen und für die Selbstprüfung, ob wichtige (Gruppen von) Sachmomente(n) ungeklärt oder unberücksichtigt geblieben sind. Zweitens für die Kooperation, für die *Interaktion* mehrerer oder vieler bei der Urteilsfindung. Zum Beispiel, wenn eine Initiativgruppe oder eine kirchliche Institution eine Stellungnahme, eine Denkschrift oder ähnliches erarbeitet. Drittens bei der *kritischen Auseinandersetzung* mit den Urteilen anderer. Gerade weil psychologisch die Urteilsfindung ganz verschieden verläuft, kann ein sachlogisches (idealtypisches) Schema (Modell) der Verständigung dienen.

3.2 Zum Theoriecharakter des Urteilsschemas. Der Theoriebegriff wird in der heutigen Diskussion sehr vielfältig, oft sehr unbestimmt verwendet und bedarf daher für unser Thema einer näheren Bestimmung.

In recht allgemeiner Formulierung heißt *Theorie:* ein System präzisierter Begriffe und Aussagen, das dazu dient, die Erkenntnisse über einen Bereich von Sachverhalten zu ordnen, Tatbestände in ihrem regelhaften Zusammenhang zu erklären und eventuell sogar vorherzusagen.

In solcher Theorie, das heißt einer Gruppe solcher präzisierter Begriffe und Aussagen, stecken explizit und implizit Annahmen und Hypothesen, die der immer erneuten überprüfung an dem betreffenden Sachbereich bedürfen. Der Sachbereich, um den es sich bei unserem Thema handelt, ist der Urteilsverlauf, bezogen auf das urteilende Subjekt (einzelne, viele) in seinem Herausgefordertsein durch die Situation.

Was von dem nun, das eine Theorie leisten müßte, leistet das Urteilsschema? Man kann antworten: Es *ordnet* die für den Urteilsverlauf relevanten Sachverhalte, indem es jene sechs Schritte ausgrenzt, miteinander verknüpft und so weiter.

Aber vermag das Schema auch etwas zu *erklären?* Ich denke doch. Es erklärt zum Beispiel, wie die Situation mit Verhaltensalternativen verknüpft wird, nämlich durch Normen. Damit erklärt es zumindest eine Funktion der Normen.

Erlaubt das Schema *Vorhersagen?* Offenbar nicht im üblichen Sinne der Prognose, nämlich des Eintretens bestimmter Ereignisse unter bestimmten Bedingungen in einem

bestimmten Zeitraum. Vielleicht aber in einem ganz anderen Sinne. Man kann nämlich voraussagen, daß im Urteilsergebnis ein erkennbares Defizit auftritt, wenn eines der Sachmomente im Urteilsverlauf vernachlässigt wurde.

Ist das Schema *empirisch zu überprüfen?* Zwei Möglichkeiten zeichnen sich ab: Man kann seine Relevanz bei der Analyse und Kritik vorliegender ethischer Urteile, zum Beispiel anhand von Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland oder ethischen Gutachten, überprüfen. Und man kann seine konstruktive Brauchbarkeit bei Versuchen eigenen Urteilens erproben.

Schließlich: Lassen sich Bedingungen angeben, die erfüllt sein müssen, damit das Schema als *Theorie im strengen Sinne* gelten kann? Ich will an einem Beispiel noch etwas genauer sagen, was ich meine: Den übergang zum Urteilsentscheid, den fünften Schritt, habe ich als »synthetischen Akt« charakterisiert, bei dem die anderen Sachmomentezur Einheit des Urteils zusammengefaßt werden. Diese Synthesis ist eine Handlung. Aber wie verläuft sie? Nach welchen Regeln? Wie werden denn nun die verschiedenen Momente - Situation, Handlungsalternativen, Norm - miteinander verknüpft? Nach welchem Prinzip, nach welchem Schema? Erst wenn der Schematismus dieses synthetischen Aktes aufgewiesen wäre, könnte ich von einer Theorie im strengen Sinne reden.

Dazu kurz eine Analogie: *Kant* hat in seiner Theorie der Erfahrung gezeigt, wie das empirische Anschauungsmaterial mittels der Verstandesbegriffe (Kategorien) und der Vernunftideen sowie der transzendentalen Einheit der reinen Apperzeption zur Synthesis gebracht wird. Den in diesem Verfahren wirksamen Schematismus weist *Kant* auf. Der *Schematismus* ist die Handlung, in welcher einem Begriff die objektive Realität durch die ihm entsprechende Anschauung zugeteilt wird. Leider ist es *Kant* nur gelungen, für die theoretischen Urteile, nicht aber für die praktischen, moralischen Urteile solche Synthesis durchsichtig zu machen. Was in einer strengen Theorie der Urteilsbildung geleistet werden müßte, das wäre also unter anderem auch der Aufweis des Schematismus, dessen Wirksamkeit ausmacht, daß die Synthesis des fünften Schritts nicht beliebig ist, sondern strengen Regeln folgt. Auf dieses Problem kann ich freilich im Rahmen dieses Vortrages nicht weiter eingehen.

3.3 Urteilsbildung und Problemläsungsverfahren. Warum die Bezeichnung »Schema ethischer Urteilsfindung«? Ein *Schema* ist eine Regel, ein Formular für ein Verfahren. Ein solches Formular ermöglicht, die einzelnen Schritte des Verfahrens geordnet zu tun und die Vollständigkeit und Angemessenheit des Urteilsverlaufes zu überprüfen.

Heute erfreuen sich sogenannte *Problemläsungsverfahren* einer großen Beliebtheit. Man versucht die einzelnen Schritte so zu operationalisieren, daß möglichst eindeutig zwischen richtigen und falschen Wegen der Problemlösung unterschieden werden kann. Dabei ergeben sich dann »technische« beziehungsweise »denktedmisdie« Modelle der Problemlösung. Meines Erachtens sind solche Modelle zu einfach für den ethischen Urteilsverlauf. Technische Modelle setzen voraus, daß es sich um Probleme bloß im Bereich des Objektiven, um objektive Sachaufgaben handelt. Das ethische Urteil hingegen hat zu berücksichtigen, daß das *urteilende Subjekt* immer schon -selbst involviert ist in das Sachproblem, so daß es im Urteilsentscheid immer zugleich auch über sich selbst entscheidet, *sich selbst*

zu etwas bestimmt, sich selbst als etwas wählt, indem es eine Handlung, ein Verhalten wählt. Beim ethischen Urteil ist also die objektivierende Trennung von Subjekt und Objekt nicht möglich; vielmehr ist immer auch der Selbsteinsatz des oder der Urteilenden gefordert.

3.4 *Das ethische Urteil im Verhältnis zu den Bedürfnsisen und den Interessen des einzelnen.* Ethik gerät heute leicht in den Geruch, sich in idealistischer Postulatorik zu erschöpfen und sich also oberhalb der realen Lebenssphäre des alltäglichenMenschen zu bewegen. Dieser Verdacht kann verstärkt werden, wenn man von einer Theorie der ethischen Urteilsbildung ausgeht. Setzt sie nicht etwa doch voraus, daß der Mensch, der da urteilt, sich durch seine Urteile bestimmen läßt, sich nach ihnen und in ihnen orientiert, während er tatsächlich von seinen *Bedürfnissen* und *Interessen* oder zum Beispiel von seiner Gruppensituation und Klassenlage bestimmt wird? Verengt man nicht in einer solchen Theorie das zu Entscheidungen gedrängte, das zur Wahl zwischen den realen Möglichkeiten genötigte Subjekt zum theoretischen, zum *intellektuellen Subjekt?* Klammert man also nicht in einer solchen Theorie das Begehren und Bedürfen, die Interessen und die Wünsche, die Süchte und Bindungen aus, also gerade jene Komponenten, die im *Fühlen* und *Wollen* und nicht im Denken des Menschen eine Rolle spielen und die große Macht über ihn haben?

Ich denke, daß diese Fragen nicht nur Probleme einer Theorie der Urteilsbildung sind, sondern der Ethik überhaupt und der in ihr immer enthaltenen Anthropologie. Freilich wird Ethik zu eng und eventuell idealistisch konzipiert, wenn sie nur die Antwort sucht auf die eine Frage: »*Was sollen wir tuni*« Ebenso grundlegend ist die andere Frage:»*Wie können wir leben*«, wenn wir durch ein ethisches Sollen herausgefordert sind zu einem autonomen und theonomen Handeln? Und darin ist schon die dritte Fragedimension der Ethik eingeschlossen, also die Frage: »*Wer sind wir, und was wollen wir urerdeni*«

Aber wo ist das Verhältnis zu unseren Interessen und Bedürfnissen in den Schritten des Urteils zu berücksichtigen? Nun, es taucht bei allen Schritten auf. Es ist schon bei der Feststellung des Problems, dann bei der Analyse der Situation, bei den Verhaltensalternativen und den Normen zu berücksichtigen. Unser Schema macht ja gerade deutlich, daß sich das ethische Subjekt nicht abseits von der Welt bloß in seiner Gesinnung konstituieren kann, sondern nur in seiner Welt, in seiner Verflochtenheit in sein inneres und äußeres Umfeld. Gerade darum ist eine abstrakte Situationsethik, die von konkreten Normen absieht, nicht angebracht; denn soziale Normen vermitteln ja gerade zwischen Menschen, die meist nicht in rein personaler Beziehung zueinander stehen, sondern in Verhältnissen, die durch den *Bezug auf Sachen,* oft auch durch den Streit um Sachen bedingt sind. Gerade im sozialen Konfliktfeld haben Normen ihre Funktionen.

4. DAS URTEILSSCHEMA IM VERHÄLTNIS ZUR TRADITION

4.1 Ethik hat uralte Traditionen hinter sich, für uns insbesondere die jüdisch-christlich-griechischen. Eine Theorie der Urteilsfindung aber scheint neu. Hat sie überhaupt Anhalt in den Traditionen? Bei der Beantwortung dieser Fragen stößt man auf Schwierigkeiten.

Verfolgen wir das Stichwort »Urteilen«, so lassen uns die theologischen Lexika im Stich, und die philosophischen behandeln nur bestimmte ausgewählte Stränge aus der Logik, der Erkenntnislehre und Metaphysik, die mit dem ethischen, aber auch dem juristischen Urteil oder auch der Entscheidungsfindung zum Beispiel im ökonomischen wenig zu tun haben. Für uns stellt sich das ethische Urteil als ein integrierter Erkenntnis- und Willensakt dar, in welchem der Urteilende zu einem ihn herausfordernden Samverhalt Stellung nimmt und dabei auch über sich selbst in seinem Verhältnis zu diesem Sachverhalt mit entscheidet.

Dennoch ist es möglich, in den Traditionen die einzelnen Sachmomente des Urteilsschemas aufzusuchen. Man kann analysieren, welche Rolle sie dort gespielt haben, wo man in unserem Sinne urteilte, zum Beispiel im Alten Testament oder im Neuen Testament der Normen durch den Titel *Gesetz Gottes,* Wille Gottes, Gebot, *lex aeterna, lex naturae* oder in den christlichen Traditionen. Es dürfte nicht unzweifelhaft sein, daß das Sachmoment präsentiert wird. Solange der Mensch nicht das Bedürfnis hat, autonom zu sein, und das heißt auch die sittlichen Normen und die Seinsnormen seiner Welt selbst zu konstituieren, ist das als Gesetz Gottes verstandene Offenbarungsrecht und Naturrecht die Quelle der Normen.

Wie man in der Tradition mit diesen Normen umging, wird man freilich erst erkennen, wenn man sie wenigstens mit einer anderen Instanz *korreliert,* nämlich der *syneidesis,* der *conscientia.* Das Kommen des christlichen Glaubens bedeutet ganz gewiß eine Neubestimmung der *syneidesis* beziehungsweise des Umganges mit der *syneidesis.* Die glaubende Selbstbesinnung in der Prüfung des Gewissens erschließt der Seele jenen Innenraum, in dem sich die abendländische Moralität in ihren christlichen und säkularisierten Formen erst entfaltet hat. Die Entfaltung dieser *Innerlichkeit* und ihr übergang in die neuzeitliche Subjektivität ist oft genug dargestellt worden. Die Wendung zur Subjektivität führte freilich in der abendländischen Geschichte tendenziell zu einer Verengung. Man legte nämlich nun die Bewußtheit des Menschen, sein Wissen um sich als Reflexion aus, und das heißt als Rückbezug (Rückbeugung) des denkenden Ich auf sein eigenes Denken. Die Willensbezüge, die im christlichen Gewissensverständnis mit thematisiert waren, traten dadurch zunächst zurück. Nun konnte der Mensch sich selbst - als denkend - zum */undamentum inconcussum* des Wissens um Wirklichkeit stilisieren, das heißt zum Fundament des Wissens um seine Welt machen. Ich denke hier an die Wendung, die *Descartes* repräsentiert. Schaltet sich nun, auf dieser Stufe, der Wille wieder ein, so äußert er sich in der Absicht, aus der eigenen Vernunft heraus der Welt die Gesetze vorzuschreiben. Urteilen wird zur Funktion des autonomen Subjektes und Wissen zum *H errschafiswissen.*

4.2 Mir kommt es in diesem Zusammenhang auf eine Einsicht an: In der vorneuzeitlichen Lage urteilt das Gewissen und entfaltet sich die Innerlichkeit nie ohne den Bezug auf die *lex dei* und die *lex naturae. Alles Urteilen* bewegt sich in der *Korrelation zwischen Gewissen (Innerlichkeit) und Gesetz Gottes.* Für die neuzeitliche Subjektivität in ihrem Willen, sich selbst aus sich selbst und damit die eigene Welt zu konstituieren, wird jener Normen-Kosmos (das Gesetz Gottes) zum großen Problem. Dem vorneuzeitlichen Menschen begegnet Gott sowohl im Gewissen als auch im Gesetz, in den Normen, und das in verschiedener Weise; dem neuzeitlichen Menschen begegnet er allenfalls im Gewissen, viel-

leicht noch in der »unbedingten Forderung« als dem neuprotestantischen Platzhalter des Gesetzes Gottes - aber nicht mehr in den Normen. Der Weg von der »unbedingten Forderung« zu den Normen verdunkelt sich. Die Konkretisierung des Gesetzes Gottes, des Willens Gottes, der »unbedingten Forderung« im Felde konkreter Normen ist das große Problem neuprotestantischer Ethik. Hier hat es viele Fehlgriffe gegeben. Die sozialen Normen haben sich von der unbedingten Forderung, dem Gesetz Gottes, abgelöst. Wenn nun den Normen keine überempirische Geltung innewohnt, wird ihre Begründung schwierig. Jetzt liegt der Satz von *Hume* nahe: *»We cannot* go *[rom Is to Osgbt»?* - aus einem kognitiven Satz, in dem erkannt wird, was ist, kann kein Sollenssatz, kein normativer Satz abgeleitet werden. Normative Sätze, insbesondere moralische, fallen dann, wie der Positivismus will, in den Bereich des bloß subjektiven Meinens oder Vorschlagens. *Humes* »Sichel« zerschneidet die Verbindung zwischen Seinserkenntnis und -Sollenserkenntnis, zwischen Theorie und Moral, zwischen objektiver Geltung und normativem Gewissensurteil. Sie zerschneidet das, was vorher im abendländischen Denken durch die Bezugnahme auf Gott zusammengehalten war. Wenn Gott im Sein wie im Gesetz, in der Normenwelt und im Gewissen begegnete, so lag eben die Einheit dieser Bereiche in Gott selbst - was die Metaphysik denn auch in stets neuen Varianten herausgearbeitet hat. Wir können die Metaphysik nicht einfach fortführen, wohl aber müssen wir uns fragen, ob wir für die Probleme, die in ihr erkannt und gelöst wurden, eigene Antworten haben, ob wir also Seinserkenntnis und Solleuserkenntnis stringent miteinander verbinden können.

Mein Urteilsschema unterstellt nun nicht die Existenz eines transzendenten Normenkosmos. Wohl aber unterstellt es die Möglichkeit, kognitiv erfaßte Momente der Situation bei dem Abwägen von Handlungsalternativen mit Normen zu verknüpfen. Diese Normen werden in dieser Verknüpfung in gewisser Hinsicht neu definiert. Freilich nicht aus dem Nichts, sondern im Rückgriff auf traditionelle Normen. Indem man diese in einer spezifischen Verknüpfung von Situation und Handlungstendenzen geltend macht, geschieht in gewisser Weise eine bestätigende Neuerzeugung derselben. Die Begründung, wieso es möglich ist, die Seinsaussagen über die Situation mit den Sollensaussagen der Normen zu verbinden, ist ein weiteres Grundproblem einer solchen ethischen Urteilstheorie.

4.3 Es dürfte deutlich geworden sein, daß unser relativ harmloses und technisches Urteilsschema nun doch einige weittragende Konsequenzen enthält. Wirkt sich das auch für das Verständnis der Ethik im ganzen aus? Offensichtlich! Das Schema macht den *Akt des Urteilens* als gewichtige Komponente der Ethik geltend, das heißt zum Beispiel die immer neue Anwendung, Umformung und Vergewisserung von Normen in der Verknüpfurig von Situation und Handlungsalternativen. So könnte das Schema geradezu den Gedanken nahelegen, daß die *Normenwelt im Urteilen erzeugt* wird, daß sie aus ständig neuen Urteilen hervorgeht. Indessen müssen wir diesen Eindruck revidieren.

Betrachte ich zum Beispiel die evangelische Ethik, wie sie von der Generation unserer Väter betrieben wurde und wird, so könnte man, grob vereinfacht, sagen: Nicht jenes konkrete Urteilen, und das heißt Neubestimmen von Normen, versteht sie als ihre elemen-

7. Der Sache nach, jedoch nicht wörtlich in D. *Hume:* A Treatise of Human Nature, hg. von *T. H. Green* und *T. H. Grase,* Vol. lI/III, Nachdruck: Aalen 1964, S. 245.

rare Aufgabe, sondern vielmehr die *Pflege des christlichen Ethos.* Ethos ist für sie gewiß mehr als die Summe von Normen. Zumindest tritt zu den Normen geschichtliche Erfahrung hinzu. Schaut man sich die Lehrbücher evangelischer Ethik an, so repräsentieren sie durchweg den Versuch, aus eigener Perspektive, in einem eigenen Konzept das Ethos mit seinen Normen erneut durchsichtig zu machen, Widersprüche in ihm aufzuhellen, neue gesdiidttlidie Erfahrungen einzubringen. Oder aber, wie *Bultmann* es tut, die Normen im Ethos zu ersetzen durch Aufweis der Grundlinien eines glaubenden Selbstverständnisses, woraus aber wiederum ein Ethos hervorgeht - bei *Bultmann* eines, das sich von Humanismus und Idealismus eine Grundnorm vorgeben läßt und vom Liberalismus gewisse konkrete Normen der Gesellschaf1:sgestaltung. Natürlich nimmt man im praktischen Leben von diesem Ethos aus auch zu konkreten Fragen Stellung. Aber diese Stellungnahme ist eher intuitiv und stellt relativ unmethodisch die Verbindung zwischen Grundlinien des Ethos und dem konkreten Einzelfall her.

4.4 Das Schema der Urteilsfindung verweist auf eine andere Dimension in der ethischen Aufgabe: die ständige Normenkritik, nicht nur als Folge eines jeweils verfeinerten Verständnisses des Ethos, sondern infolge der Anwendung konkreter Normen im Urteilsvollzug. Normen, die sich in der Verknüpfung von Situation und Handlungsalternativen wiederholt *nicht bewähren,* verlieren an Geltung. Normen hingegen, die in der Verknüpfung heider und zugleich in der Relation auf Identität und Integrität des Urteilenden sich als *relevant* erweisen, erfahren einen Geltungsgewinn, der sich auch schließlich im inhaltlichen ethischen Konzept niederschlagen muß. Während die Normen des traditionellen Ethos kaum oder nur in längeren geschichtlichen Zeiträumen scheitern können, werden sie im Urteil immer wieder auf die Probe gestellt.

Nun verkenne ich nicht, daß Normen nicht einfach als funktionale Größen wirken, sondern vielfältig *psychisch besetzt* sind. Menschen investieren in ihre Normenwelt Emotionen, Identifikationen und Projektionen, eigene Lehensentscheidungen und Gefühle, unbewußte und bewußte Motive. Wer empirisch darzustellen hat, wie ein Ethos wirkt und sich fortpflanzt, zum Beispiel in der religiösen und sittlichen Motivation, der wird vielleicht das Übergewicht all dieser lebensgeschichtlichen und sozialpsychologischen Faktoren erkennen. Er wird vermutlich beobachten, daß dem reflektierenden Verfahren der Normenkritik innerhalb von bewußten Urteilsvollzügen geringere sozialpsychologische Relevanz zukommt. Die Geltung reflektierter Ethik in unserer heutigen Welt ist zweifellos recht begrenzt.

4.5 Versuchen wir, den Unterschied zwischen der bisher dominanten Ethik und einem Konzept, das die Urteilslehre berücksichtigt, uns zu verdeutlichen. Die traditionelle Auffassung formuliert *Trillhaas* so: »Ethik hat einen sekundären, nachgängigen Charakter. Wir bezeichnen mit Ethos den Inbegriff der Gesinnungen und sittlichen Verhaltensweisen eines Menschen, seinen sittlichen Stil, auch das für ihn charakteristische Wertsystem, das seiner Persönlichkeit Profil verleiht und nach dem er andere Menschen beurteilt.e" Für *Trillhaas* ist die eigentliche Macht der Ethik »die Besinnung auf das Allgemeingültige

8. Evangelisches Staatslexikon, hg, von *H. Kunst* u. a., 2. Aufl., Stuttgart 1975, Sp, 566 (ebenfalls in der ersten Auflage).

und Allgemeinmenschliche in dem verpflichtenden Zusammenhang einer Tradition von zweieinhalb Jahrtausenden«9. Eine Urteilslehre hat hier keine wichtige Funktion, da es offensichtlich nicht die Urteile sind, in denen sich die Träger eines Ethos mit den Herausforderungen der Situation auseinandersetzen, da auch jene tausendjährige Traditionen kaum durch konkrete Erfahrungen in Frage gestellt werden, obwohl sie natürlich immer neu angeeignet werden müssen und sich dadurch verändern. Die Bedeutung des Ethos des sittlichen Stils von Personen und Gruppen habe ich in der Perspektive der Urteilslehre nicht zu bestreiten. Wohl aber tritt jetzt bewußt *neben die intuitiven Akte,* durch die solches Ethos sich speist, jenes *methodische Urteilen* und wirkt auf das Ethos ein.

5. PROBLEME DES URTEILSSCHEMAS

Ich verzichte darauf, die sechs Schritte oder Sadimomente des ethischen Urteils im einzelnen zu erläutern, und greife nur wenige Fragen heraus.

5.1 Seit der dialektischen Theologie hat die Situationsethik sich verbreitet. Ihre spezifische Voraussetzung ist die, daß die Kriterien einer Entscheidung aus der Situation selbst, aus dem Augenblick hervorspringen. Diese Voraussetzung erweist sich als abstrakt; in ihr wird *ein* spezifisches Moment im Urteilsgang verallgemeinert, nämlich das Moment der *Entscheidung.* Dabei wird nicht mehr gesehen, daß die Entscheidung sich selbst als eine *Syntbesis* verschiedener Momente vollzieht und daß die Situation selbst entscheidungsrelevante Komponenten enthält. Versteht man die Situation aber nicht bloß abstrakt, sondern konkret, dann erkennt man auch die großen Schwierigkeiten, die jede qualifizierte Situationsanalyse zu bewältigen hat. Die Situation ist, wie ich zeigte, nicht einfach eine objektive Größe; sie definiert sich bloß auf die Subjekte hin, die meinen, daß sie sich in der betreffenden Situation befinden. In den Situationsdefinitionen dominieren Erfahrungen und Erwartungen von einzelnen oder auch von Gruppen. Diese Erfahrungen und Erwartungen werden durch sprachliche Symbole zwischen den Interagierenden ausgehandelt, was freilich nicht immer im Konsensus endet, sondern vielleicht ebenso häufig zu Konflikten führt - und eben solche Konflikte sind dann wiederum ein Moment, das die Situation mit bestimmt. Meine Urteilstheorie versucht nun, die in der Situationsethik isolierte Komponente »Situation« in den ganzheitlichen Zusammenhang des Urteilsverlaufes wieder einzubinden.

5.2 ehr. *Erey* hat in seinem Studienbuch der Dogmatikt? ein Schema dogmatischer Urteilsbildung konzipiert und gezeigt, wie dieses mit dem ethischen Urteilsverlauf korreliert. Bei etlichen Schritten des ethischen Urteils sind eigene dogmatische Überlegungen erforderlich, die ihrerseits ihren eigenen Verlaufsweg nehmen. So zum Beispiel bei der Situationsanalyse. Die dogmatische Reflexion macht hier Gesichtspunkte geltend, welche eine christliche Ethik nicht übergehen kann. Manchem modernen Menschen drängt es sich zum Beispiel auf, auch konkrete Situationen nihilistisch zu interpretieren und sich dementsprechend zu verhalten. Die Auseinandersetzung mit einer solchen nihilistischen Definition

9. Ebd. 1. Aufl., Sp. 449.
10. ehr. Frey: Studienbuch Dogmatik, Gütersloh1977, Teile 1.3 und 1.6.

der Situation verstehe ich als eine *innerhalb der christlichen Ethik* zu vollziehende *dogmatische Reflexion*. Dem Nihilismus wird hier zum Beispiel ein christliches Verständnis von Schöpfung und von Möglichkeiten eines Verständnisses des Selbst entgegengesetzt.

5.3 Wodurch unterscheidet sich aber der ethische Urteilsgang vom dogmatischen? Lege ich *Freys* dogmatisches Urteilsschema zugrunde, so zeigt sich, daß der dritte Schritt in meinem Schema, nämlich die Reflexion auf die möglichen und gebotenen Verhaltensalternativen, nicht Gegenstand der Dogmatik ist. Dementsprechend sind auch dogmatische Normen etwas durchaus anderes als ethische Normen; denn *ethische Normen verknüpfen ja gerade ein Situationsschema mit einem Verhaltensschema.* Dennoch reicht wiederum der vierte Schritt der Normenprüfung in die dogmatische Reflexion hinein und bedarf ihrer. Ich habe bei 2.4, »Normenprüfung«, im letzten Satz darauf hingewiesen, daß sittliche Normen die Situation mit der Handlung in einer sittlich vertretbaren Weise verknüpfen wollen, so nämlich, daß die Integrität des Handelnden nicht verletzt wird. Was aber hat es mit der Integrität des Selbst auf sich? Der Theologe wird alsbald an die großen Muster der *Rechtfertigungslehre* denken, in welchen die aus dem Glauben geschenkten Möglichkeiten des Selbstseins thematisiert sind. Kurzum: Ein Eindruck, daß das Verlaufsschema des ethischen Urteils die Ethik von der Dogmatik isoliere, wäre ganz verkehrt. Vielmehr läßt sich jetzt viel präziser angeben, wie und wo das Zusammenwirken beider sich vollzieht.

5.4 Ich wende mich nun wieder dem Normenproblem zu. Bei meinem ersten Entwurf eines ethischen Urteilsschemas Mitte der sechziger Jahre ergab sich eine andere Reihenfolge der Schritte, nämlich: Situation - Norm - Handlung. Diese Reihenfolge ist nicht unbedingt verkehrt. Es gibt ja Menschen, denen an ihrem Normensystem sehr viel gelegen ist. Sie lassen sich von dem Gesichtspunkt leiten, die Normen in jeder Situation zur Geltung zu bringen, wobei ihnen vielleicht weniger an der *Situationsgerechtigkeit* als an der *Normentreue* gelegen ist. Prinzipienmoral, Kasuistik, ein übermächtiges Ethos können dazu veranlassen. Bei einem solchen Konzept läßt sich dann aus der Verknüpfung der Situation mit den Normen die geschuldete Handlung ableiten. Dieses Deduktionsverfahren setzt freilich voraus, daß die Situation adäquat zu erkennen und daß der Normenbestand in bezug auf den vorliegenden situativen Fall suffizient ist. Die Kasuistik rechnet zum Beispiel damit, daß die menschliche Lebenswirklichkeit sich zureichend in kasuistischen Falldarstellungen beschreiben läßt. Wir neigen dazu, das für einen rigiden Moralismus zu halten, sollten jedoch die berechtigten Elemente in der Kasuistik berücksichtigen. Mit Recht beanstandet *Denecke* in seinem Buch »Wahrhaftigkeit«[11] den meist unkonkreten Charakter jener evangelischen Ethik, die überhaupt nichts mehr von Kasuistik wissen will. Für uns wird die Kasuistik wieder interessant, einmal durch die Technik der medizinischen, psychologischen und psychoanalytischen Fallbeschreibungen und zudem durch die moderne Methode der Fallstudien.

Aber kann man die mangelnde Konkretion in der evangelischen Ethik überwinden, wenn man weiterhin von dem Schema ausgeht, daß bei gegebener Situation, bei gegebenem

11. *A. Denecke:* Wahrhaftigkeit, Göttingen 1972.

Fall durch Benutzung der einschlägigen Norm die Handlung definiert und postuliert werde? Mir scheint eher, daß Menschen angesichts konkreter Probleme zunächst die Frage stellen: »Was kann man da tun? Was soll man tun?«, und dann bei den in Aussicht genommenen Varianten des HandeIns prüfen, ob sie gut sind. Erst bei Erwägung der *Handlungsalternativen* kommen also die *Normen* ins Spiel, und sie müssen konkret gefaßt werden, da es ja um konkrete Handlungsalternativen geht.

5.5 Wie aber ist es möglich, daß *Bultmann* und manche andere Theologen und Ethiker meinen, ohne Normen auszukommen? Einfach deshalb, weil es ihnen in der christlichen Ethik auch nicht um konkrete Handlungsalternativen geht. Darin zeigt sich meines Erachtens der »späridealisrisdie« Grundzug vieler theologischer Konzepte und vieler situationsethischer Entwürfe. Die Ausklammerung der Handlungsdimensionen, der konkreten Verhaltensalternativen und also der Normen wird häufig damit begründet, daß die christliche Ethik keine Programme anzubieten habe oder, wie *Bultmann* immer wieder sagt: keine Programme der Sozialgestaltung. Bei *Bultmann* kommt also eine individualistische Komponente hinzu. Obendrein unterstellt er in seinen Aussagen, daß die ethische Entscheidung, insbesondere in der liebenden Verbundenheit mit dem Nächsten, die Bezugnahme auf sachliche Normen gar nicht vertrage. Sie soll ja eine Entscheidung des ganzen Menschen sein, aus seiner eigenen Einsicht stammend, ganz von der Person selbst getragen. Normen hingegen sind für *Bultmann* etwas Fremdbestimmtes, und Handlungen bewegen sich nach seinem Verständnis in jenem Feld innerweltlicher, praktischer Zusammenhänge, innerhalb derer der Mensch immer schon an die Eigengesetzlichkeit des Relativen ausgeliefert sei. Demgegenüber will *Bultmann* an der radikalen Forderung der Entscheidung festhalten.

Nun ist nicht zu bezweifeln, daß die christliche Ethik - man denke nur an die Bergpredigt - radikale Forderungen enthält, zum Beispiel die Forderung der Nächstenliebe, das heißt die Aufforderung, das Leben des anderen wie das eigene Leben zu respektieren und zu bewahren. Das aber ist eigentlich keine Norm, sondern eine *Meta-Norm,* von der her und auf die hin alle partikularen Normen zu interpretieren sind. »Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung.« Die sozialen Normen hingegen, die im Medium von Recht, Moral und Konventionen sich bilden, sind Forderungen oder Richtlinien für das Verhalten, die sich aus unserem Leben miteinander ergeben; sie sind vielfältig durch Sachbezüge, Institutionen und dergleichen vermittelt. Aber eben: sie ergeben sich aus jenem Zusammenleben, in das wir selbst verflochten sind, an dem wir selbst teilnehmen, und sind schon deshalb nicht völlig heteronom, »gesetzlich«. Und vor allem: sie fordern nicht bloßen Gehorsam, sondern *verständigen Umgang* mit ihnen, also Einsicht, Ermessensurteile und so weiter. Wer könnte zum Beispiel Kinder nach der Norm »Mündigkeit, Reife« erziehen, würde er nicht weite Spielräume des Ermessens wahrnehmen und würde er nicht selbst ein Verständnis von Mündigkeit haben? Die radikale Forderung, das Lebens des anderen liebevoll zu bewahrent-, ist daher nicht einfach antithetisch zu solchen sozialen Normen zu verstehen, sondern ist eine Metanorm. die es erlaubt und gebietet, soziale Normen einheitlich zu

---

12. K. E. Legstrup: Die ethische Forderung, 2. Aufl., Tübingen 1968, S. 17 ff.

interpretieren. Als Metanorm ist die radikale Forderung aber auch, soll sie verwirklicht werden, auf die Einsichten angewiesen, die sich in den sozialen Normen niederschlagen.

5.6 Geschlossene Normensysteme verdecken oft nur die in ihnen liegenden Normenkonflikte. Legt man solche *Normenkonjiikte,* die ja auch meist *Interessenkonflikte* sind, offen, so erkennt man, daß der Umgang mit konfligierenden Normen der *Meta-Normen* bedarf, die es erlauben, das betreffende Problem auf eine höhere Reflexionsebene zu verlagern, um den, Konflikt entscheidbar werden zu lassen. Als Beispiel sei der Normenkonflikt von 1. Korinther 8-10 herangezogen: Die Starken, die Pneumatiker sagen, sie hätten die volle Erkenntnis, daß es mit den Götzen nichts sei, und daher könnten sie jederzeit unbedenklich Götzenopferfleisch essen. Die Schwachen, die Skrupulösen machen geltend, daß die Machtsphäre der Götzen doch wirksam sei und daß man sich radikal zwischen der Sphäre der Gemeinschaft mit Christus und der Gemeinschaft mit den Götzen entscheiden müsse, also keinesfalls Götzenopferfleisch essen dürfe. Paulus gibt den Starken hinsichtlich ihrer Erkenntnis recht, daß alles auf der Erde Gott und nichts den Götzen gehört. Aber er sagt sofort: Dieses Wissen allein bläht nur auf, macht arrogant. Erst das Wissen verbunden mit der *Liebe* - hier konkret also mit der Rücksicht auf die Schwachen – zeigt in Wahrheit, wohin das Problem gehört: auf die Ebene der Erbauung der Gemeinde. Auf diese höhere Reflexionsebene verlagert, bekommen weder die Normen der Starken noch die der Schwachen recht. Vielmehr zeigt die Metanorm der Liebe, wie der Konflikt zu lösen ist.

6. SCHLUSSÜBERLEGUNGEN: DAS PROPRIUM CHRISTLICHER ETHIK

Natürlich wird ein Konzept theologischer Ethik, das in der skizzierten Weise eine Urteilslehre enthält, in der Diskussion vor die Frage gestellt: Wie steht es hier mit dem *Proprium* christlicher Ethik? Wo kommt das spezifisch Christliche zum Zuge? Es dürfte evident sein, daß sich dieses Spezifische jedenfalls *nicht* bei einem einzelnen Sachmoment oder Schritt des Urteils findet, zum Beispiel nicht isoliert in den Normen zu suchen ist. Eher schon in der Weise des Umganges mit Normen. Aber ganz grundsätzlich ist zu sagen, daß immer bei mehreren Sachmomenten, bei mehreren Schritten die theologische Dimension präsent sein kann und muß. Für den Glaubenden wird das Verständnis des anfallenden Problems ebenso wie die Analyse der Situation, die Erwägungen der Handlungsalternativen und die Wahl der einschlägigen Normen in einigen Hinsichten anders ausfallen als für den Nichtglaubenden. Um das deutlich zu machen, habe ich oben (5.2) auf das Zusammenspiel von ethischer und dogmatischer Reflexion hingewiesen. Es gibt also kein christliches Proprium, das man an *einer* Stelle des Urteilsverlaufes dingfest machen könnte. Das Urteilsschema erlaubt vielmehr, die pauschalen Gegenüberstellungen - hier Glaube, hier Vernunft; hier Kirche, dort Welt - durch differenzierte Fragestellungen zu ersetzen. Hier, im einzelnen, bei jedem konkreten Schritt muß sich dann zeigen, ob sich die *Urteilsfindung im Horizont des Glaubens* und seines geprägten Verständnisses von Selbst und Welt bewegt oder außerhalb desselben.

Prof. Dr. Heinz Eduard Tiidt *Schloß-Wolfsbrunnen-Weg 20, 6900 Heidelberg 1*

Die sozialethische Bedeutung der UN-Charta der wirtschaftlichen Rechte und Pflichten der Staaten'

VON THEODOR STROHM

Die Forderungen der Entwicklungsländer nach einer *neuen Weltwirtschafisordnung* nehmen immer breiteren Raum auf allen internationalen Konferenzen und in der weltöffentlichen Debatte ein. Auf der sechsten Sonderversammlung der Vereinten Nationen im Frühjahr 1974 setzten die Entwicklungsländer mit ihrer Mehrheit die Verabschiedung einer »Erklärung über die Schaffung einer neuen internationalen Wirtschaftsordnung« sowie eines »Aktionsprogramms für die" Schaffung einer neuen internationalen Wirtschaftsordnung« durch. Diskussions- und Aktionsbasis im Kampf um die neue Ordnung bildet die von der Generalversammlung der Vereinten Nationen auf ihrer 29. Tagung im Dezember 1974 gegen die Stimmen von sechs Industrieländern (Belgien, Bundesrepublik Deutschland, Dänemark, Luxemburg, das Vereinigte Königreich und die USA) verabschiedete *»Cbarta der wirtschafUichen Rechte und Pflichten der Staaten«.* Damit hat die UN-Vollversammlung eine allgemeine öffentliche Debatte zu einem relativ frühen Zeitpunkt in quasi völkerrechtlichen Formulierungen festgeschrieben. Als ordnungspolitischer Leitfaden soll sie den Entscheidungsprozeß der kommenden Jahre beeinflussen und am Ende zur Schaffung eines völkerrechtlich verbindlichen internationalen Ordnungsrahmens beitragen. Sie soll gemäß Art. 34 einer »systematisdien und umfassenden Prüfung« unterzogen werden und auf die Tagesordnung jeder fünften UN-Tagung gesetzt werden, damit »unter Berücksichtigung sowohl der erzielten Fortschritte als auch etwa. notwendig werdender Verbesserungen und Zusätze« das Ziel der Herstellung einer Neuen ökonomischen Weltordnung effektiv erreicht wird-.

---

1. Die folgenden Beiträge beleuchten verschiedene Aspekte der weltweiten Forderung nach einer »Neuen Ordnung der Weltwirtschaft«. *Prof. Parmar,* Indien, steht in der entwicklungspolitischen Willensbildung der ökumene ebenso im Vordergrund wie in der Debatte der Vereinten Nationen. Prof. *Hans Linnemann* arbeitet als Delegierter der holländischen Kirche in den Organen des Weltkirchenrats mit und schließt gegenwärtig zusammen mit Prof. *Jerrie de Hoogb* ein großes Forschungsprojekt ab unter dem Arbeitsthema »Population doubling and food supply«. *H.*]. *Stryk* ist entwicklungspolitischer Experte im Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Mitglied der UNCTAD-Delegation der Bundesrepublik Deutschland. Oberkirchenrat *Linnenbrink* war bis vor kurzem verantwortlicher Sekretär der Kammer für Entwicklungspolitik in der EKD und trug die redaktionelle Verantwortung für das Memorandum der gemeinsamen Konferenz der Kirchen für Entwicklungsfragen aus Anlaß von UNCTAD IV im Mai 1976.
2. Der Text der Charta ist abgedruckt in Materialien 49 sDie Neue Weltwirtschaftsordnung«, Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit, Bonn, Juni 1975. Dort auch weitere Konferenzdokumente aus dem Jahre 1975.
   Begonnen hatte es im Dezember 1974 mit der »Charra der wirtschaftlichen Rechte und Pflichten der Staaten«, verfaßt von der Vollversammlung der Vereinten Nationen (UN) in New York. Anfang Februar 1975 präsentierte die »Gruppe der 77« (inzwischen sind es über hundert Entwicklungsländer) in Senegal die »Erklärung von Dakar«, Im gleichen Monat legte diese Ländergruppierung die »Deklararion von Algier« vor. Parallel dazu diskutierte der UNCTAD-Rohstoffausschuß in Genf den »Corea-Plan«, bekannt nach dem ceylonesischen UNCTAD-Generalsekretär und von den Entwicklungsländern durchweg mit Beifall bedacht. Im März 1975 folgte in Peru die »Erklärung von Lima«, wo die UNIDO getagt hatte, die UN-

Damit wird deutlich, daß wir heute bei der Forderung nach einer Neuen ökonomischen Weltordnung eine spezielle- und eine generelle" Debattenlage zu unterscheiden haben. Die vorwiegend skeptischen Resultate der deskriptiven Wirtschaftswissenschaften werden überlagert von den makroskopischen Prognosen und sozialethischen Einsichten, aus denen die Forderung nach einer neuen Ordnung zwingend hervorgeht.

1.

Wir stellen zunächst beide Ebenen einander gegenüber, um die allgemeine *Zielprojektion* sowie die *Wertprämissen,* von denen die Debatte geleitet wird, zu erkennen.

Unter ökonomischen Aspekten geht es in der Debatte um die Zielprojektion über den Anteil der Entwicklungsländer an der Weltindustrieproduktion bis zum Jahre *2000.* Mit einem 25-v.-H.-Ziel wird gegenwärtig jener Zustand beschrieben, bei dem die sogenannten Entwicklungsländer die Neue Weltwirtschaftsordnung für realisiert halten. Der gegenwärtige Anteil liegt bei ca. 7 v. H. Eine Steigerung des Anteils um das Drei- bis Vierfache in 20 Jahren ist ein Ziel, das mit den herkömmlichen Gepflogenheiten der internationalen Wirtschaftsbeziehungen zwischen den Industrieländern und den Entwicklungsländern nicht erreicht werden kann. Das prognostische Gutachten des Instituts für Weltwirtschaft in Kiel vom Februar 1976 kommt zu dem Ergebnis, daß die bislang angenommenen Entwicklungsdaten entscheidende Faktoren unberücksichtigt ließen>.

Eine optimistische und eine pessimistische Prognose gehen aus von einer jahresdurchschnittliehen Zuwachsrate für die Enrwicklungsländer-:

Organisation für industrielle Entwicklung. Ebenfalls in Lima unterzeichneten Anfang September die Außenminister der »Blockfreien« einen Aktionsplan. Im gleichen Monat erhitzten sich die Gemüter an einer Schlußresolution der UN-Vollversammlung. Die »Gruppe der 77« formulierte im Februar 1976 eine »Charta von Manila«. Und im Mai 1976 befaßte sich die Welthandelskonferenz der UNCTAD in Nairobi mit dem, was auf den vorangegangenen Veranstaltungen verlangt worden war, noch einmal. Unter Hinweis auf die Schaffung einer »Neuen Weltwirtschaftsordnung« verpflichteten sich dabei die Staaten dieser Erde zu einer Konferenz bis spätestens März 1977 über die Frage eines zentralen Finanzierungsinstruments für ein »Integriertes Rohstoffprogramm« für 18 Rohstoffe.

3. Vgl. hierzu *H. H. Glismann, P. Juhl, B. Stecher:* ökonomische Implikationen der »Neuen Weltwirtschaftsordnung«, Kieler Diskussionsbeiträge 46, 1976; *W. Michalski:* Die neue Weltwirtschaftsordnung. Konzept, ökonomische Implikationen, wirtschaftspolitische Konsequenzen, Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellsdiaflspolitik, 1976, S. 105 ff.; *Fred Hirsch:* Is there a new international economic order? International Organization 1975, S. 521 ff.; Toward a New International Economic Order: Selected Papers of C. *F. Bergsten* 1972-1974, London 1975; *H. Kunst* und *H. Tenhumberg* (Hg.): Soziale Gerechtigkeit und internationale Wirtschaftsordnung, München 1976; *K. Hüfner, J, Naumann:* Neue Wirtschaftsordnung? Der Nord-Süd-Konflikt im UNO-System, Landeszentrale für politische Bildung, Berlin 1976.

4. Vgl. hierzu: Tbe 1975 Dag-Hammarskjöld-Report ,.What now«, 1975; Die Neue Internationale Wirtschaftsordnung in der Diskussion, UN Texte 21, Bonn 1976; Der dritte Bericht an den Club of Rome, Stuttgart 1976.

5. Vgl. *H. H. Glismann* u. a., a.a.O. S. 48 ff.

6. Vgl. UNIDO PreliminaryNote for the Preparations of a plan of Action on Industrialization, Oktober 1974;]. *B. Donges* (Hg.): Die künftigen industriepolitischen Beziehungen zwischen Entwicklungs- und Industrieländern. Bericht des UNIDO-Ausschusses des wissenschaftlichen Beirats beim BMZ; *H. H. Glismann* u, a., a.a.O. S. 8.

	Pessimistische Prognose	Optimistische Prognose
1. des realen Bruttoinlandsprodukts von	5,6v.H.	7,5v.H.
2. der Industrieproduktion von	9,1v.H.	12,0 v. H.
3. der Bevölkerung von	2,3v.H.	2,3v.H.
4. mit einem Pro-Kopf-Einkommen von	534 US-$	834 US-$

Die gleiche Prognose für die Industrieländer legt folgende Zuwachsraten zugrunde:

	Pessimistische Prognose	Optimistisdie Prognose
1. des realen Bruttoinlandsprodukts von	3,3v.H.	5,6v.H.
2. der Industrieproduktion von	4,Ov.H.	6,7v.H.
3. der Bevölkerung von	0,8v.H.	0,8v.H.
4. mit einem Pro-Kopf-Einkommen von	3977 US-$	6896 US-$

Innerhalb dieser Schätzung würde sich bei pessimistischer Prognose ein Anteil der Entwicklungsländer an der Weltindustrieproduktion von 17 v. H. und bei optimistischer Prognose von 29 *v,* H. ergeben. Gegen diese Daten wird aber ins Feld geführt, daß die *Energiekostenexplosion* in den Industrieländern strukturelle Anpassungsprozesse auslösen kann, die auch erhebliche Wachstumsverzögerungen zur Folge haben. Abgesehen von der kleinen Gruppe der erdölexportierenden Entwicklungsländer, deren Industrialisierungsziele sich erfüllen, ja sogar übertreffen lassen, bedeutet die ölpreiserhöhung für die übrigen unterentwickelten Volkswirtschaften in aller Regel eine derart starke Verminderung ihrer Importkapazität, daß eine Reihe wachstumsnotwendiger Investitionen nicht mehr zu finanzieren sein wird. Aus diesen und anderen Gründen wird angenommen, daß lediglich ein Anstieg des Anteils der Entwicklungsländer an den Industriegütern von 7 v. H. auf ca. 15 v. H. zu erwarten ist.

Im instrumentellen Sinne läßt sich somit feststellen, daß das Ziel einer »Neuen Weltwirtschaftsordnung« als erreicht gelten kann, wenn in einem überschaubaren Zeitraum bis zum Jahre 2000 der 25-v.-H.-Anteil an der Industrieproduktion hergestellt wird. Eine realistische Prognose setzt aber voraus, daß nur ein ganz ungewöhnlicher innovativer Einsatz wirtschaflspolitisdier Gestaltungsmöglichkeiten an dieses Ziel heranführen wird. Um diese Gestaltungsmöglichkeiten muß sich somit die Diskussion drehen, sofern die Zielprojektion für wünschenswert und gerecht erachtet wird.

Die in der UN-Charta aufgelisteten »Redite und Pflichten« konzentrieren sich auf drei große Aufgabenbereiche, die jeweils ein ganzes Spektrum disparater Einzelaspekte umFassen",

Der *erste* Aufgabenbereich umfaßt die *politische Gleichberechtigung* und *Sicherung*

7. Dabei wurden die Inhalte der Konferenzen bereits mit berücksichtigt. Vgl. Außerdem *W. Michalski,* a.a.O, S. 1061f.

staatlicher Souveränität. Hierzu gehören die Beseitigung von Kolonialresten, Rassendiskriminierung, Wirtschaftsimperialismus, volle und vollständige Souveränität über alle nationalen Hilfsquellen und natürlichen Ressourcen, Sicherung der Schutzzonen und Hoheitsgewässer, Kontrolle und Regelung der Tätigkeit multinationaler Unternehmen und das Recht auf Verstaatlichung nach nationalem Recht.

Der *zweite* Aufgabenbereich umfaßt den bereits besprochenen *Industrialisierungs- und Wirtschajlsprozeß* bis zum Jahre 2000, der begleitet werden soll von einer Internationalen Strukturplanung, Verlagerung von rohstoff- und arbeitsintensiver Industrie in die Entwicklungsländer und Ausbau eines die Dritte Welt begünstigenden Transfers von Technologie.

Der *dritte* Aufgabenbereich umfaßt *Verbesserungen der Handelsposition der Entwicklungsländer.* Hierzu gehören Beseitigung der Einfuhrbeschränkungen und Protektionen durch die Industrieländer. umfassende Verstärkung der Handelspräferenzen, Rückerstattung der Zölle und Steuern auf Erzeugnisse der Entwicklungsländer, Anpassung der Exportpreise der Entwicklungsländer an die der Industriestaaten; Kartellierung von Rohstoffmärkten und wirksamer Rohstoffabkommen; Bildung eines integrierten Programms für den Grundstoffbereich, das die Entwicklungsländer vor den Schwankungen auf dem Weltmarkt bewahren soll.

Dieser Aufgabenkatalog enthält drei größere Problemkomplexe, die einer *ethischen Beurteilung* zugänglich gemacht werden müssen. *Einmal* wird hier die entwicklungspolitische Zukunft vorgezeichnet von denjenigen Ländern der Dritten Welt, die über genügend Ressourcen verfügen und diese als gleichberechtigte Partner in den Weltwirtschaftsprozeß einbringen wollen. Man könnte von einem Gewerkschaftsprogramm derjenigen Staaten sprechen, die ihre Kräfte durch koordinierten Einsatz wirkungsvoll zur Geltung bringen und eine Veränderung einer als ungerecht. erkannten Situation erzwingen wollen. Wie aber verhält sich diese relativ starke und einflußreiche Gruppierung zur sogenannten *Vierten Welt,* zu den 20 v. H. der ärmsten Nationen in der Welt? In diesen Ländern sind die klimatischen Bedingungen, die Ressourcen und der allgemeine Entwicklungsgrad unterhalb der Schwelle, in die eine so konzipierte Neue ökonomische Ordnung eingreifen könnte. Mit anderen Worten, es bleibt die Forderung nach einer internationalen wirrschaftlichen Sozialcharta, die die Bedingungen festlegt, wie eben jenen Nationen die Rechte und Möglichkeiten zuteil werden, die die Dritte Welt hier wirkungsvoll postulierts.

Das *zweite* Problem betriffi die Intention der Charta, die Lösung der Entwicklungsprobleme vorrangig über die Verbesserung der Welthandelsstruktur zu suchen. Insbesondere Entwicklungsfachleute der Schweizer Kirche haben unter dem Stichwort »Entwicklungsorientierte Handelsförderung im Dilemma«? darauf hingewiesen, daß eine For-

8. In diese Richtung geht der Dag Hammerskjöld Report, der im wesentlichen getragen ist von dem Prinzip der self-reliance als Voraussetzung für die individuelle Entwicklung jedes einzelnen Landes.
9. Vgl. Entwicklungsland Welt - Entwicklungsland Schweiz. Kommission schweizerischer Entwie:klungsorganisation, Basel 1975, und Studie des Instituts für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (Bern) unter dem Titel »Enrwicklungsorientierte Handelsförderung im Dilemma«, 1976. Vgl. auch epd-Entwie:klungspolitik 6/75, S. 31 und 6/76, S. 3.

cierung der Exportwirtschaft in den Entwicklungsländern isolierte Exportenklaven sowohl innerhalb der Produktion agrarischer Rohstoffe als auch innerhalb der urbanisierten Industriezonen hervorbringt, die häufig die Probleme dieser Länder verschärfen. Hier fehlen alternative Strategien, die auf die *Globalentwicklung jedes einzelnen Landes* sinnvolle Anwendung finden und gleichzeitig dessen Ort im Weltwirtschaftssystem näher bestimmen.

Damit wird *drittens* bereits deutlich, daß die Umrisse der Neuen Weltordnung einstweilen sehr unscharf hervortreten. Dies gibt den davon betroffenen Industrieländern eine um so größere Chance, die Vorzüge des bisherigen Systems herauszustreichen. »Die Bundesrepublik Deutschland bleibt bei ihrer oft genug erklärten Auffassung, daß die Marktwirtschaft, die bereit ist, Rücksicht auf Schwache zu nehmen, die besten Aussichten für die Zusammenarbeit zwischen allen Ländern eröffnet ...«[10] Mit dieser Erklärung und gleichzeitiger Ablehnung einer Indexierung der Rohstoffpreise an die Industriegüterpreise, starken Vorbehalten gegen ein integriertes Rohstoffprogramm exponierte sich arn 30. Mai 1976 die deutsche Delegation in Nairobi.

Es wurde deutlich, daß sich am Horizont der Vereinten Nationen ein wirtschaftstheoretisches Konzept durchzusetzen beginnt, das die *Asymmetrie der industriellen »Zentren« gegenüber der nichtindustriellen »Peripherie«* und die marktwirtschaftliche Theorie als *strukturell und ethisch unhaltbar* nachzuweisen versucht[11]. Die These von der »säkularen Verschlechterung, der Terms of Trade der Entwicklungsländer« gehört zu den Basisannahmen der Verfechter einer Neuen ökonomischen Ordnung. Die Spannung zwischen marktwirtschafllidien, auf Verbesserung des Freihandels gerichteten Theorien und den auf dirigistische Lenkung der Handelsströme gerichteten Theorien führt zu widersprüchlichen Intentionen des GATT einerseits und der UNCTAD andererseits.

2.

Das ganze Ausmaß der Gestaltungsaufgaben im Hinblick auf die neue Weltwirtschaftsordnung wird erst in einer zweiten Dimension wirklich deutlich. Das globale Wachstumsziel - 25 v. H. Industrieproduktionsanteil für die Dritte Welt - muß in Relation gesetzt werden zu den Zielen im Bereich der sogenannten *»Grundbedürjnisse«* bzw. des Mindestlebensstandards innerhalb der verschiedenen Regionen der Welt. Erst wenn das Wachstum der Industrieproduktion in einer strategischen Weise in diesem Bereich zur Auswirkung kommt, könnte von einer gelungenen Realisierung einer neuen internationalen Wirtschaftsordnung gesprochen werden. Die dreigliedrige UN-Weltkonferenz über Beschäfti-

---

10. Vgl. hierzu den Beitrag von *H. J. Stryk* in diesem Heft.
11. Vgl. *Günter Heiduk:* Die weltwirtschaftliehen Ordnungsprinzipien von GATT und UNCTAD. Instrumente der Entwicklungspolitik, Internationale Kooperation 11, Baden-Baden 1973; D. *Beier:* die Theorie der peripheren Wirtschaft nach Raul Prebisch und ihre Stellung in der allgemeinen Außenhandelstheorie, Berlin 1965. Außerdem G. *Myrdal:* Internationale Wirtschaft. Probleme und Aussichten, Berlin 1968; *H.* W. *Singer:* Neue Tendenzen im wirtschaftswissenschaftlichen Denken über die Entwicklungsländer, in: Außenwirtschaft, Jahrgang 18, 1963, S. 73 ff.

gung, Einkommensverteilung und sozialen Fortschritt und die internationale Arbeitsteilung hat im Jahre 1976 die sozialen Entwicklungsziele bis zum Jahre 2000 näher festgelegt. Nunmehr soll Entwicklungspolitik nicht mehr einseitig auf die Beseitigung der nackten Armut innerhalb der Gesellschaften im Sinne einer globalen Karität, sondern in der Festsetzung einer Reihe von »absoluten Grundbedürfnissen« soll der normative Rahmen geschaffen werden für den Mindestlebensstandard als soziale Basis der neuen internationalen Wirtschaftsordnung[12]. Die Grundbedürfnisse umfassen nach der Festlegung des Internationalen Arbeitsamtes in Genf zwei Elemente: einmal bestimmte Mindestanforderungen einer Familie in bezug auf den privaten Verbrauch: ausreichende Ernährung, Wohnung und Bekleidung sowie bestimmte Haushaltsgeräte und Möbel; zum anderen bestimmte lebenswichtige Dienstleistungen der Gemeinschaft für die Gemeinschaft: Versorgung mit gesundem Trinkwasser, sanitäre Anlagen, die Bereitstellung öffentlicher Verkehrsmittel sowie die Schaffung von Gesundheits- und Bildungseinrichtungen.

Es ist deutlich, daß die Globalvision der Neuen internationalen Wirtschafl:sordnung in einer aufeinander abgestimmten Form eine Umverteilung der Industrieproduktion und damit der Produktivität und des Lebensstandards innerhalb der Staatenwelt verbindet mit dem Postulat einer dem Wachstum entsprechenden Umverteilung innerhalb der einzelnen Volkswirtschaften. Herkömmliche Modellberechnungen begnügen sich mit Durchschnittswerten des »Pro-Kopf-Einkommens«. Jetzt ist es nötig, Ziele für die Umverteilung quantitativ zu bestimmen und den Vorgang der Umverteilurig transparent zu machen. In dieser Hinsicht liegen nur sehr allgemeine Schätzungen vor, die jedoch die Methodik beleuchten können. Schon eine oberflächliche Betrachtung dieser Zielsetzungen zeigt, daß die Schwierigkeiten der Entwicklungspolitik, sofern diese sich an den armen Ländern orientiert, nun dadurch multipliziert werden, daß die Armen innerhalb der einzelnen Länder gleichsam den entwicklungs- und wirtschafl:spolitischen Maßstab bilden sollen. Die unter dem Stichwort der »Marginalität« bekannte Tatsache, daß gerade die ärmsten Gruppierungen bislang jeglicher Form staatlicher, wirtschafl:s- oder sozialpolitischer Initiative entgangen sind, soll nun gleichsam Angelpunkt einer aktiven Wirtschafts- und Entwicklungspolitik werden. Die Gefahr, daß eben dadurch die Investitions- und Wachstumsziele desavouiert werden, liegt auf der Hand. Gleichwohl liegt eben in dieser Verschiebung der Maßstäbe das eigentliche »Neue« an der »Neuen Ordnung«,

Dabei haben sich *zwei Methoden* ergeben, denen eine Chance der Realisierung zugetraut wird: *Einmal* wird erwartet, daß im Zuge staatlicher Umverteilungspolitik eine *gezielte »Umlenkung der Lnoestitionsstriime« zugunsten der 40 o, H. Ärmsten in einem Entwicklungsland* stattfindet, die jährlich etwa 2 v. H. des Bruttosozialprodukts umfaßt. Diese in Form von verschiedenen Mitteln wie Bereitstellung von Krediten und Material, Zugang zu physischer Infrastruktur und Investition in Human-Kapital geleisteten Investitionslenkungsvorgänge würden - nach einer Modellrechnung der Weltbank in Ver-

12. Vg], Dreigliedrige Weltkonferenz über Beschäftigung, Einkommensverteilung und sozialen Fortschritt und die internationale Arbeitsteilung. Beschäftigung, Wachstum und Grundbedürfnisse - ein weltweites Problem. Internationales Arbeitsamt, Genf 1976.

bindung mit dem Institut für Entwicklungsstudien der Universität .Sussex – zu einer Verdreifachung des durchschnittlichen Pro-Kopf-Einkommens innerhalb der ärmsten 40 v. H. in ca, 30 Jahren führen. Dabei ist deutlich, daß dieses Ziel sich um so wirksamer, schneller und gerechter erreichen ließe, je mehr die Investitionsumlenkung mit umfassenden Bodenreformmaßnahmen verbunden wird. Die *andere Methodik* zielt *direkt* auf die *Erreichung materieller Ziele für den 20-v.-H.-»Kern« der Armen.* Damit *soll* die unter allen Umständen und mit allen Mitteln zu erreichende Minimalbasis im Bereich der Grundbedürfnisse gekennzeichnet werden. Sie reduziert die Grundbedürfnisse auf die »Ernährungsenergie« (Kilokalorien pro Kopf und Tag, Proteinbedarf), »Bildung« und »Wohnung«. Daraus ergeben sich zunächst die durchschnittlichen Ziele im Bereich der Grundbedürfnisse für die Entwicklungsländert-e

Tabelle I:
Ziele im Bereich der Grundbedürfnisse in Entwicklungsländern

	Ernährungs-energie! (Kilokalorien pro Kopf und Tag)	Bildung (Prozent der Schulbesucher unter den Kindern von 7-16 Jahren)	Wohnungen (m^2 je Person)
Afrika (trockene Gebiete)	2360	98	5,25
Afrika (tropische Gebiete)	2240	98	5,25
Asien! (mittlere und untere Einkommen)	2216	98	5,25
Asien (China)	2180	98	5,25
Lateinamerika (niedrige Einkommen)	2380	98	7,50
Lateinamerika (mittlere Einkommen)	2380	98	7,50

1. Ziele aus: *Provisonallndicative World Plan [or Agricultural Deuelopment* (FAO, Rom 1969).
2. Ohne China.

Die in Tabelle I genannten drei Ziele im Bereich der Grundbedürfnisse sind, wenn man von den Durchschnittswerten ausgeht, in einigen Entwicklungsregionen bereits teilweise erfüllt. Es besteht jedoch keinerlei Garantie oder auch nur Wahrscheinlichkeit, daß die Bedürfnisse der Armen befriedigt werden, wenn Durchschnittsbedürfnisse erfüllt sind. Außerdem triffi ein Zurückbleiben hinter den Zielen im Bereich der durchschnittlichen Grundbedürfnisse in erster Linie die Armen. Das Internationale Arbeitsamt hat deshalb in einer eigenen Modellrechnung aufzuzeigen versucht, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, um bis zum Jahre 2000 die basic needs der ärmsten 20 *v,* H. zu befriedigen. Da-

13. VgI. Beschäftigung, Wachstum und Grundbedürfnisse, a.a.O, S. 41 ff.; *M. Hopkins* und *Hugo Scolnic:* Basic needs, growth and redistribution: a quantitative approach, ILO, Geneva 1975; *Hollis ehenery* u. a.: Redistribution with growth, Oxford University Press, London 1974.

bei kommt das Amt zu dem Ergebnis, daß das für das zweite Entwicklungsjahrzehnt postulierte Wachstumsziel für die Entwicklungsländer von 6 v. H. ohne radikale Umverteilungsmaßnahmen in diesen Ländern zu keiner Verbesserung der Lage der ärmsten 20 v. H. führen wird.

Tabelle 11:
Alternative Entwicklungsmaßnahmen zur Erfüllung von Grundbedürfnissen bis zum Jahre 2000

	A Gewählte Maßnahme: rasches Wachstum (v.H. pro Jahr)	B Gewählte Maßnahme: Einkommens-umverteilung (v.H. pro Jahr)
Afrika (trockene Gebiete)	11,2	8,8
Afrika (tropische Gebiete)	11,1	8,4
Asien! (mittlere und untere Einkommen)	9,7	7,2
Asien (China)	6,0	6,0
Lateinamerika (niedrige Einkommen)	9,4	6,8
Lateinamerika (mittlere Einkommen)	8,7	6,7
Naher Osten/Afrika (Erdölländer)	11,3	11,3

Quelle: Joseph J. Stern: *Growth and redistribution,* vorläufiger Bericht der Harvard University für die lAD, Dezember 1975.
1. Ohne China.

In der Tabelle II, Spalte A, wird deutlich gemacht, welche jährlichen Wachstumsraten erforderlich wären, um zu einem solchen Ergebnis zu kommen. Allerdings würde auch bei diesen extrem hohen Wachstumsraten sich die Einkommensverteilung eher verschlechtern und die Erfüllung der basic needs weiter verzögern, wenn nicht die Wirtschaftspolitik begleitet würde von einer sozialen Globalstrategie der Grundbedürfnisse. Nur so werden traditionelle, arbeitsintensive Technologien nicht vernachlässigt, das landwirtschaftliche Potential für Subsistenzwirtschaft genutzt und das Angebot öffentlicher Dienstleistungen gezielt erweitert.

In Tabelle II, Spalte B, wird daher modellhaft derjenige Weg aufgezeigt, der zu einer *inneren Neuordnung in der Dritten Welt* führen kann. Bei angenommenen Wachstumsraten von sieben bis acht v. H. pro Jahr und einer deutlichen jährlichen Umverteilungsrate der Einkommen bzw. der Investitionsströme ließe sich bis zum Jahre 2000 das erforderliche Mindesteinkommen bzw. der Mindestlebensstandard der Armen in der Welt und damit für alle Schichten erreichen. Sind so die allgemeinsten Orientierungsdaten, die im Stichwort der Neuen Weltwirtschaftsordnung impliziert sind, angedeutet, so soll das zugrunde liegende sozialethische Globalkonzept noch zur Sprache kommen.

In der *UN-Deklaration über die Errichtung einer Neuen internationalen Wirtschaftsordnung* vom 1. Mai 1974 heißt es: »Wir, die Mitglieder der Vereinten Nationen, ... verkünden feierlich unsere gemeinsame Entschlossenheit, dringlich für die -Errichtung einer Neuen internationalen Wirtschaftsordnung< zu arbeiten, beruhend auf Gerechtigkeit, der Gleichberechtigung souveräner Staaten, dem Bewußtsein der gegenseitigen Abhängigkeit, dem gemeinsamen Interesse und der Zusammenarbeit unter allen Staaten ungeachtet ihres wirtschaftlichen und sozialen Systems, die Ungleichheiten korrigieren und bestehende Ungerechtigkeiten beheben sowie die Beseitigung der sich vertiefenden Kluft zwischen den entwickelten und den Entwicklungsländern ermöglichen und eine sich ständig beschleunigende wirtschaftliche und soziale Entwicklung in Frieden und Gerechtigkeit für heute und künftige Generationen sichern soll.«[14]

Das *Postulat internationaler Gerechtigkeit, Gleichberechtigung und Solidarität,* das in dieser Erklärung im Vordergrund steht und die Entwicklungspolitik seit ihren Anfängen im Punkt IV Programm Präsident *Trumans* vom 20. Januar 1949 begleitet hat, hält sich vielmehr im Rahmen der »collection of generalities«, auf der auch die Strategie zur zweiten Entwicklungsdekade basiert. In deren Präambel wurde der überzeugung Ausdruck verliehen, daß das höchste entwicklungspolitische Ziel darin läge, das Wohlbefinden jedes einzelnen Menschen zu steigern und die Segnungen wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung für alle gleichermaßen nutzbar zu machen, da nur so Frieden und Gerechtigkeit erreichbar seien. Solange noch soziale Ungerechtigkeiten bestünden, wäre das hauptsächliche Entwicklungsziel noch nicht erreicht (§ 7 der Präambel)!".

Gleichwohl zeichnet sich ein prinzipieller Wandel im Bereich der Entwicklungsethik ab[16]. Das *Entwicklungsethos der Neuzeit* war getragen von dem *utilitaristischen Gedanken einer Maximierung der Wohlfahrt und des Glücks* für die größtmögliche Zahl von Menschen. In der Maximierung des Bruttosozialprodukts einiger Nationen liege auch früher oder später das Wohl und das Glück aller Nationen und Gesellschaftsgruppen. Die Perspektive auf die überflußgesellschaft erlaubte die wirtschaftstheoretische Annahme, daß durch eine exponentielle Vergrößerung des Industrievolumens und des Bruttosozialprodukts eine relative Anteilnahme aller an den Gütern der Erde und der Industrie im Sinne einer relativen Annäherung des Wohlstandes zu erzielen sein wird. Der Gedanke an eine reale Umverteilung liegt dem Sozialutilitarismus fern. In seiner Orientierung am Begriff des Glücks, die auch die erste Phase der Debatte um Quality of Life beherrschte, übersieht der Sozialutilitarismus die Notwendigkeit, die Bedürfnisse so zu konstituieren, daß sie den Grenzen menschlichen Lebens in Hunger, Krankheit, Arbeitslosigkeit und

14. ·Vgl. Die neue internationale Wirtschaftsordnung in der Diskussion, a.a.O.
15. Der Wortlaut des Beschlusses findet sich im Yearbook of the United Nations, 1961, S. 231. Vgl.]. *U. Meyer, D. Seul, K. H. Klingner:* Die zweite Entwicklungsdekade der Vereinten Nationen. Konzepte und Kritik einer globalen Entwicklungsstrategie, Gütersloh 1971, S. 16 ff.
16. Vgl. *M. G. Adler-Karlsson:* Neue Lebensformen in den entwickelten Ländern, in: Die neue internationale Wirtschaftsordnung in der Diskussion, a.a.O. S. 93 ff.

Armut, Analphabetismus und Unwissenheit ebenso gerecht wird wie den Grenzwerten des Biosystems und des ökosystems, an die menschliches Wirtschaften gebunden ist. Deshalb wird *heute ein »umgekehrter Utilitarismus«* empfohlen, in dem anstelle des derzeitigen Versuchs, das Glück und seine modernen Surrogate weiter zu steigern, eine Gesellschaftsordnung intendiert wird, die darauf abzielt, *menschliches Leiden soweit wie möglich zu reduzieren bzw. zu verhindern.*

Dies bedeutet also, daß neben die wirtschaftspolitischen und die sozialpolitischen Transformationen entscheidende Modifizierungen des gesamten sozialethischen Klimas treten müssen. Hierzu gehört wesentlich die Tatsache, daß eine allgemeine humanitäre Beunruhigung innerhalb der reichen Zentren über das Schicksal der 20 v. H. der Ärmsten zwar zu erzielen ist. Es kommt aber darauf an, die Beunruhigung in *langfristige Wertvorstellungen* einerseits und in *realisierbare Transformationsprozesse* andererseits zu überführen. Dabei geht es um die Interdependenz dreier Solidaritäten: Zunächst um die internationale Solidarität zwischen reichen und armen Nationen; doch vorher muß diese Solidarität innerhalb der reichen Nationen ebenso erprobt werden wie innerhalb der armen Nationen[17, 18].

Es kommt also darauf an, neben der Präzisierung und Sicherung einer *minimum pouerty line* zugleich eine nähere Bestimmung von *Maximaleinkommen* vorzunehmen und diese der Möglichkeit von Grenzbesteuerungen zu unterziehen. Damit sind nur die äußersten Grenzen eines globalen Umverteilungsprozesses bezeichnet, in den nach allen Anzeichen die jüngere Generation weltweit seit Beginn der 70er Jahre hineinzuwachsen bereit ist, ohne daß der Systemrahmen in den westlichen Industrieländern auf diese Bereitschaft bislang ein- und umgestellt ist.

In den vergangenen Jahren verstärkte sichdie Interdependenz zwischen der ökumenischen Willensbildung und der Willensbildung in den Vereinten Nationen. Dies könnte einen Verstärkereffekt sowohl in der öffentlichkeit einzelner Länder als auch in der Weltöffentlichkeit bewirken. Andererseits erweist sich die *kirchliche Willensbildung* immer häufiger macht- und einflußlos gegenüber den technokratischen Methoden des wirtschaft-

---

17. Zur Illustration sei auf das Beispiel Lateinamerika verwiesen, das *Raúl Prebisch* gibt: »Die Oberschicht (5 Prozent der Bevölkerung), auf die beinahe 3 Zehntel des gesamten Konsums in Lateinamerika entfällt, hat durchsdinietlidi einen fünfzehnfad; höheren Konsum als die unteren Schichten (50 Prozent der Bevölkerung). Wenn sich diese Proportion von elf zu eins verringerte und der Konsum eingeschränkt würde, um die Investition zu erhöhen, könnte die Jahreszuwamsrate des Pro-Kopf-Einkommens von 1 Prozent auf 3 Prozent ansteigen. Und wenn die Verringerung des Konsums zu einer Proportion von neun zu eins führen würde, dann könnte die Jahreszuwachsrate ... auf 4 Prozent und mehr steigen.« - Vgl. *Raúl Prebisch:* Für eine bessere Zukunft der Entwicklungsländer, Berlin 1958, S. 80; O. *Kreye:* Zur politischen ökonomie der fortdauernden Stagnation in den Entwicklungsländern, Studium Generale 22,1969, S. 611 ff.

18. Prebisch spricht aber audi von einer objective compliciry between workers and employers in den reichen Ländern, um die Profit-Lohn-Preis-Spirale zu bedienen auf Kosten der armen Nationen: »There has been an objective complicity between workers and employers (in the rich nations) to use production gains not to lower retail prices but to increase wages and profits to the detriment of the poor countries who buy industrial products; they are really the sole victims of price and wage rises. In the tireless denunciations of inflation issuing froin the developed countries, and in declarations by developing countries, there is the same implicit protest which puts the wage-earners and employers of the rich nations into the same bag.« Vgl. *Jean Denizet:* The Chances for a New Economic Order. L'Expansion, Juli, August 1976.

lichen Krisenmanagements. Die ökumenische Rahmenvorstellung der *»responsible society«* wurde bereits in den sechziger Jahren obsolet angesichts eines sich verschärfenden Machtkampfes im Schatten des nuklearen Parts'". Immer häufiger wurden die Basiskonzepte einfach aus der allgemeinen Diskussion übernommen, ohne daß die spezifischen Aspekte der Christenheit deutlich zur Geltung kamen. Die Debatte um das Konzept von *Quality 0/ Li/e* - zusammengeführt 1974 auf der Weltkonferenz von Bukarese-? - erbrachte *zwei komplementäre Modelle:* Einmal wurden meßbare und unmeßbare *Indikatoren für Individuum und Gesellschaft* entwickelt, die zusammengenommen den normativen Rahmen auch im Hinblick auf gerechte und partizipatorisdie Wirtschaftsstrukturen abstecken. Zum anderen wurde ein *Alternativ-Modell* angedeutet, das in prophetischer Tradition, im Gefolge christlicher Koinonia zum Ausdruck bringt, daß *Selbstverwirklichung* gerade *auch im stellcertretenden Opfer,* in Formen der *Selbstbeschränkung,* im *Miteinander-Teilen* und *Leben* bestehen kann. Von größerer Reichweite, zugleich aber größerer Allgemeinheit ist das neue ökumenische Konzept der *»sustainable society«,* der überlebensfähigen Gesellschaft, die aus der Club-of-Rome-Debatte im Postulat des globalen Gleichgewichts (equilibrium) aufgeriffen wurde-t. Quality of Life in der Vision einer sustainable society signalisiert in der ökumene eben jenen »umgekehrten Utilitarismus«, der gegenwärtig ins Bewußtsein der Weltöffentlichkeit gelangt. Schließlich gehört hierher das Prinzip von *Selj-Rellance,* das von den Vertretern Afrikas und Asiens in den Stand einer international verbindlichen Norm gehoben wurde und das *Samuel Parmar* definierte: »Self-reliance means a new understanding of development based upon the socio-economic realities of an economic concern. It is an attempt to find dignity and meaning wirhin the material Timitations which will remain.es- Nach christlichem Verständnis gründet self-reliance in der durch Christus gewonnenen *Gottesebenbildlichkeit* und begründet die unverwechselbare Würde jedes einzelnen und jeder Nation (a strategy of sef-reliance may be derived based on true nationalism, not isolationismj-'. Die Vielzahl der Kriterien und

---

19. Vgl, W. G. *Muelder:* Foundarions of the Responsible Society, Nashville 1959; *Martti Lindqoist:* Economic Growth and the Quality of Life. An Analysis of the Debare wiehin the World CouncIl of Churdies 1966-1974, Helsinki 1975.
20. Vgl. Scienee and Tedmology for Human Development - The Ambiguous Future and the Christian Hope, Report of the 1974 World Conferenee in Budiarest,
21. Vier Charakteristika wurden in Bukarest für eine Definition der sustainable society vorgelegt:
    »– Social stability requires an equitable distribution of scarce commodities and equal rigths of partieipation in social decisions,
    – The need for food must be at all times below the level of global supply and correspondingly the level of pollution must be below the eapaeity of the ecosysrem tO absorb ir,
    -Theuse of non-renewable resources must not outrun the increase in resources made avaible through redmological innovation.
    - A level of human activity is required which is capable of eliminaring the effects of constant dianges in global climate.«
22. Vgl. *Lindqoist;* a.a.O. S. 103.
23. Die wesentlichen Aspekte von self-reliance wurden in Bukaresr umschrieben:
    »1. Self-reliance means the rejection of Western development patterns,
    2. Self-reliance means founding development upon the econornic, polirical, social and spiritual resources of eadi respective nation,
    3. Self-reliance means an authentie answer to each nation's own peeuliar requirements,

Deutungsmuster innerhalb der ökumene haben einstweilen mehr heuristischen und anknüpfenden Charakter als klare Konturen. Gleichwohl sind sie geeignet, den ethischen Background auszufüllen, auf dem die neue internationale Ordnung gründet.

Da es aber - wie gezeigt wurde - nicht darum geht, pauschal ja oder nein zu dieser Ordnung zu sagen, werden von der Christenheit in zahlreichen Problemzusammenhängen ethisch begründete Einzelentscheidungen verlangt. Für diese Entscheidungen reichen die normativen Muster bislang noch nicht aus.

Prof. Dr. Dr. Theodor Strohm *Weinmanngasse* 88, *CH-8700 Zürich-Küsnacht*

·4. Self-reliance means the right of the people to participate in its own development and in decision-making regarding is.«

Vgl. auch *Eva Senghaas Knobloch:* UNO-Mittel zur Self-Reliance? In: Hoffnung auf mehr Self-Reliance, epd-Entwicklungspolitik, 2/76, S. 9 ff.

Gibt die Neue internationale Wirtschaftsordnung den Armen in der Welt Vorrang?

VON S. L. PARMAR

1. EINLEITUNG

Eine Neue internationale Wirtschaftsordnung (NWO) könnte nach verschiedenen *Kriterien* beurteilt werden. Diese Arbeit versucht eine Wertung im Hinblick auf ihre *Bedeutung für die Entwicklung des Menschen.*

An sich ist eine NWO für das Wohlergehen der gesamten Menschheit unerläßlich. Dazu müßten sich allerdings reiche und arme Nationen darauf einigen, nicht der größtmöglichen Steigerung des Wohlstands, sondern der weitestmöglichen Verringerung menschlichen Leidens den Vorrang zu geben. Es gibt viele Hinweise darauf, daß im allgemeinen das Streben nach größerem materiellen Wohlstand den reichen und wohlhabenden Nationen und Gruppen zugutekommt, während gleichzeitig Ausbeutung und Elend der armen und unterprivilegierten Schichten zunehmen. Wenn das Hauptziel der NWO nicht die *Linderung und Vberwindung menschlichen Leidens* ist, wird sie die Probleme der Unterentwicklung ehensowenig lösen können wie die wadistums- und entwicklungshilfeorientierte Politik der vergangenen zwanzig Jahre.

In dieser Studie soll gezeigt werden, daß in den Diskussionen über eine NWO bisher dieses Ziel nicht vorhanden ist. Der *Norden* konzentriert sich auf das »ständige Streben nach Wohlstand« und neigt daher wohl dazu, die politischen und wirtschaftlichen Kräfte der Welt *zur Förderung seiner enggefaßten Interessen zu manipulieren.* Die *Länder der Dritten Welt* bejahen und fordern eine gerechte Weltwirtschaft. Die internen sozioökonomischen Strukturen in einem Großteil dieser Länder sind jedoch ungerecht und dienen den Macht- und Eizeninteressen einer orivileaierten Minderheit. *Gerechtigkeit im eigenen Land ist eine notwendige Voraussetzung für Gerechtigkeit auch außerh::lb.* Sie gibt erst die Berechtigung zum Eintreten für eine Politik der Gleichberechtigung in internationalen Organisationen. Außerdem sdiaffl sie ein Geflecht von binnenwirtschaftlichen Beziehungen, durch das die Vorteile einer gerechteren Weltwirtschaftsordnung früher arme und am Rand der Gesellschaft stehende Gruppen erreichen können.

In dieser Situation müssen wir nach konstruktiven Möglichkeiten zur Veränderung suchen. Diese Studie schlägt den Entwiddungsländernzwei wichtige Schritte vor, mit denen sie ihren Kampf für eine NWO wirksamer führen können. *Erstens,* im eizenen Lande die Prioritäten im Interesse der Armen zu setzen. ihre Grundbedürfnisse zu befriedigen und davon ausgehend eine internationale Arbeitsteilung zu schaffen, die sich nicht nach den Markterfordernissen in den reichen Ländern richtet, sondern der Produktion für den Grundbedarf im eizenen Land und einer eigenständigen Entwicklung angemessen ist. *Zweitens,* zusammen mit anderen Entwicklungsländern nach »kollektiver Selbsthilfe« zu streben, wobei regionale Prioritäten ein wichtiger Faktor für die Art der

Spezialisierung und des Handels wären. Diese Strategien können, wenn der politische Wille vorhanden ist, beide sofort in die Tat umgesetzt werden, auch ohne eine vorherige Umwandlung der Weltwirtschaft. Manchem mag es scheinen, als sei diese Studie von Skepsis gegenüber den derzeitigen Bemühungen um eine NWO geprägt. Dies sollte jedoch nicht als Pessimismus oder Defätismus mißdeutet werden. Eine NWO ist lebensnotwendig, denn die derzeitige Ordnung ist eine »Un-Ordnung«, die weiterhin alle Versuche zu einer echten internationalen Zusammenarbeit zunichte machen wird, wenn sie in dieser Form bestehen bleibt.

II. PERSPEKTIVEN UND KRITERIEN: HUMANE ENTWICKLUNG

In einem Vortraz vor Sektion VI der Versarnmlune des Weltkirchenrates in Nairobi habe ich ausgeführt-: »Humane Entwicklung stellt den *Menschen in den Mittelpunkt des Entwicklungsprozesses.* Unter den Begriff -Mensch- tallen jedoch verschiedene Gruppen. Welche besondere Gruppe ist hier gemeint? Sicher nicht die wohlhabende und privilegierte Minderheit in einem Entwicklungsland, denn im Vergleich zu der Armut und dem Elend der Massen ist diese Gruppe bereits überentwickelt. Wenn ich hier -Menschen- sage, spreche ich daher vor allem von den Armen.

Wenn im Zentrum humaner Entwicklung die Armen stehen sollen, so ergeben sich zwei wichtige Folgerungen: *Erstens* sollten ihnen Errungenschaften von Entwicklungsbestrebungen sofort zugänglich gemacht werden und nicht erst in einer rosigen, aber fernen Zukunft, wie manche Sozialwissenschaftler und Planer sie immer wieder versprechen ... *Zweitens* muß von Anfang an das Volk am Entwicklungsprozeß auch tatsächlich teilnehmen. Dies könnte man als Volksbeteiligung bezeichnen, die in zwei wichtigen wirtschaftlichen Tatsachen zum Ausdruck käme: a) Bereitstellung. von Arbeitsplätzen, um die Menschen in den Produktionsprozeß einzubeziehen und ihre Fähigkeiten und ihr Potential zu nutzen; b) Bereitstellung von wenigstens dem erstrebenswerten Minimum an Waren und Dienstleistungen als Entgelt für den Beitrag der Menschen zur Produktion, das als Anreiz zu größeren Anstrengungen dient. Die beiden skizzierten Elemente, d. h. *soziale Gerechtigkeit* und *Beteiligung des Volkes.* sind integrierter Bestandteil des Konzeptes der eigenständigen Entwicklung. Wer humane Entwicklung gutheißt, muß daher für eigenständige Entwicklung eintreten.«[1]

Aus dieser Perspektive betrachtet scheinen die Diskussionen um eine NWO bisher den Armen noch nicht Priorität gegeben zu haben. Sprecher der Entwicklungsländer haben die Bedeutung einer neuen internationalen Arbeitsteilung hervorgehoben, ohne gleichzeitig klarzumachen, wie dadurch das erstrebenswerte Minimum für die Armen gesichert, die Beteiligung des Volkes gesteigert und die internen Strukturen von Herrschaft und Abhängigkeit gebrochen werden können.

Es bestehen noch *weitere Gründe für* die hier geäußerte *Skepsis;* einige können zur

1. *S. L. Parmar:* Some Thoughts on Human Development, Vervielfältigtes Dokument, Nr, S VI-2, ORK, 5. Vollversammlung Nairobi, Kenia 1975.

Veranschaulichung aufgeführt werden. Bei der Diskussion über eine NWO wird *Armut oft nicht differenziert genug gesehen*".Ein Land wird aufgrund seines Bruttosozialprodukts, seines Pro-Kopf-Einkommens und im internationalen Vergleich von Einkommen und Verbrauch als arm eingestuft. Solch eine statistische Auffassung von einem »armen« Land ist irreführend. Sie verleiht einer in Reiche und Arme gespaltenen Gesellschaft einen trügerischen Anschein von Homogenitäts.

Die *bestehende Weltwirtschaftsordnung* ist in erheblichem Maße für die Verarmung in den Entwicklungsländern verantwortlich. Der grundlegende Faktor liegt jedoch in den inneren Strukturen von Ungleichheit und Ausbeutung in den Entwicklungsländern selbst. Nehmen wir einmal an, eine NWO würde geschaffen und brächte einem Entwicklungsland mehr Ressourcen. Wer garantiert, daß dies den Armen zugute käme? Immerhin haben viele dieser Länder in den letzten zwanzig Jahren beachtliche Wachstumsraten erzielt, aber dennoch hat die absolute Armut nicht abgenommen, und der Abstand zwischen Reichen und Armen hat sich vergrößert.

Eine Verbesserung der Weltwirtschaftsbeziehungen wird den *Fluß von Geldern* in die Entwicklungsländer verstärken und dadurch zunächst einmal die Mächtigen noch mächtiger werden lassen. Wird diese Macht dann zur Militarisierung, zu verstärkter Bindung an mächtige internationale Verbündete, wie multinationale Unternehmen, und zur Vernachlässigung oder sogar zur Repression der Armen und ihrer Fürsprecher im eigenen Lande genutzt werden? Oder wird die neue wirtschaftliche Macht in den Dienst einer humanen Entwicklung gestellt werden? Zu dieser grundsätzlichen Frage müssen die Länder der Dritten Welt eine klare Aussaae machen. Wichtiger noch, solche Absichtserklärungen sollten unterstützt werden durch interne Strukturveränderungen, die soziale Gerechtigkeit und Beteiligung des Volkes fördern.

Ein weiterer fragwürdiger Zug an der gegenwärtigen Diskussion ist die fixe Idee, man müsse *die reidien Länder »einbolen«*, indem das Nord-Süd-Gefälle verringert werde. Aus drei wichtigen Gründen sollte dies erst die zweite, wenn nicht überhaupt die geringste Sorge der Entwicklungsländer sein. *Erstens* macht diese Idee des »Einholens« nicht die Lebensbedingungen der Armen in den Entwicklungsländern, sondern den Wohlstand

---

2. In Lateinamerika verfügen 5% der Bevölkerung über 31% des Volkseinkommens, während 40% des Volkes von 9% leben müssen (nach *R. Prebisch:* Change and Development, Washington 1970, p, 172). In vielen Entwicklungsländern ist die Einkommensverteilung trotz zufriedenstellenden Wachstums des Bruttosozialprodukts ungünstiger geworden. Wenn man die Einkommensverteilung zwischen den obersten 20% und den untersten 40% vergleicht, zeigen sich große Unterschiede in Ländern wie Venezuela (8: 1), Mexiko (6: 1), Jamaika (7: 1), Brasilien (6: 1), Tunesien (5: 1) und Elfenbeinküste (5: 1) ... (verglichen mit 2: 1 in den USA, Großbritannien, Japan und Kanada). In den frühen 50er Jahren war das Gesamteinkommen des obersten Fünftels der mexikanischen Bevölkerung zehnmal so hoch wie das des untersten Fünftels, 1969 war es sechzehnmal so hoch (J. *P. Grant* und *Mahbubul Haq:* Income Redistribution and the International Financing of Development, Club of Rome, Tinbergen RIO Project, 25. 7. 1975). In Indien hat das Realeinkommen der untersten 10-15 % der Bevölkerung möglicherweise sogar abgenommen. Nach offiziellen Schätzungen liegt das Einkommen von 40%, des indischen Volkes unter dem Existenzminimum. Arbeitslosigkeit und Unterbeschäftigung sind trotz 25 Jahren der Wirtschaftsplanung nicht gesunken (Planungskommission: 5. Fünfjahresplan und Erklärungen des Weltbankpräsidenten *McNamara).* Die Aufzählung könnte mit Beispielen aus den meisten Entwicklungsländern fortgesetzt werden.

der reichen Nationen zum Maßstab. Auch wenn der Abstand zwischen reichen und armen Ländern sich verringert, werden die Gewinne vermutlich dem oberen Viertel in der Einkommensskala zufließen und einen Großteil der Armen gar nicht erst erreichenvZweirens ist der sinnlose Wettlauf zur Nachahmung des materiellen Lebensstandards der reichen Länder nicht vertretbar. Aussagen von Fachleuten zufolge reichen die Naturreserven der Welt nicht für eine unbegrenzte Anzahl von Industriestaaten. Außerdem würden dadurch die Encwicklungsländer in eine Form wirtschaftlicher Nachahmung gezwungen, die ihre Abhängigkeit verstärken und die eigenständige Entwicklung untergraben würde. *Drittens* legt diese Betrachtungsweise zu viel Wert auf Quantität von Gütern anstatt auf Lebensqualität, Die Grenzen des Wachstums zwingen die Industrieländer zur Reflexion über ihr ständiges Streben nach immer mehr materiellen Gütern. Neue Vorstellungen von Wohlfahrt werden entwickelt, in denen die nicht quantifizierbaren Elemente, die zum Wohlergehen und Glück der Menschheit beitragen, ebensoviel oder vielleicht noch mehr Bedeutung erhalten als die Menge der Güter. Zur Verbesserung der Lebensqualität müssen die Entwicklungsländer in erster Linie die Bedürfnisse der Armen zu befriedigen suchen. Armut und menschenunwürdige Lebensbedingungen, das Los einer Mehrheit in den Entwicklungsländern, führen zur Erniedrigung und damit zur Beeinträchtigung ihrer Lebensqualität. Gleichzeitig macht der überfluß, in dem eine kleine Minderheit inmitten des allgemeinen Elends lebt, diese Minderheit unmenschlich, abgestumpft gegenüber gesellschaftlichen Notwendigkeiten und ausbeuterisch in ihren Absichten. Das beeinträchtigt sicherlich ihre Lebensqualität.

In den Entwicklungsländern ist das *interne »Einholen«*, d. h. die Verringerung des Unterschiedes zwischen arm und reich im eigenen Land das Grundproblem. Man könnte dies durch eine Politik der sozialen Gerechtigkeit erreichen, in deren Rahmen Produktion, Investition, Konsum und Auswahl von Tedmologien unter dem Gesichtspunkt der Befriedigung der Grundbedürfnisse der Armen stünden. Soziale Gerechtigkeit würde langfristig durch gesteigerte Produktivität und Einbeziehung der Massen in den Produktionsprozeß hohe Wachstumsraten sichern. Ein qualitativer Maßstab für Art und Zielgruppe der Produktion würde den gegenwärtig rein quantitativen ersetzen. Um diese Art des Wachstums zu erreichen, wird außerdem eine relativ restriktive Höchstgrenze für den Konsum der privilegierten Minderheit erforderlich sein, damit knappe Mittel in die Produktion lebensnotwendiger Güter umgelenkt werden können.

Dieses Prinzip der gerechten Verteilung sollte auch auf die internationalen Wirtschaftsbeziehungen angewandt werden. Der Überbeanspruchung und institutionalisierten Versdrwendung von Ressourcen, wie sie die reichen Nationen in ihrem Versuch, den materiellen Lebensstandard immer weiter anzuheben, praktizieren, muß ein Ende gemacht werden, wenn das Los der Armen in allen Teilen der Welt verbessert werden soll.

Radikale Veränderungen der internen sozioökonomischen Strukturen, geleitet von den Prioritäten humaner Entwicklung, sind eine wesentliche Voraussetzung für die Überwindung der Armut, nicht nur als Gesamtphänomen, sondern als konkrete Realität, die von den Armen erfahren wird. Diese Möglichkeit sozialer Veränderung steht allen Entwicklungsländern offen.

Auf der *Konferenz der Vereinten Nationen über Handel und Entwicklung* 1964, der Vorläuferin der UNCTAD, haben die Entwicklungsländer zum erstenmal gegenüber den Industriestaaten auf einen Wandel in den internationalen Wirtschaftsbeziehungen gedrängt. Empfehlungen über Strukturveränderungen in Handel, Investitionen, Entwicklungshilfe, Technologieübermittlung und Bereitstellung von Dienstleistungen wie Transport, Versicherungen etc, wurden verabschiedet, bei denen die Dritte Welt bis dahin generell benachteiligt gewesen war. Die Schaffung der UNCTAD als Organisation führte zu einer Intensivierung dieser Vorstöße. Hauptsächlich aufgrund ihrer schwachen Verhandlungsposition gelang es den Entwicklungsländern jedoch nicht, auf UNCTAD I, II und III entscheidende Konzessionen zu erzwingen. Auch in jüngster Zeit, bei UNCTADIV, wurden trotz größerer Einigkeit unter den Entwicklungsländern und der durch die Unterstützung der OPEC gewachsenen Verhandlungsstärke nur wenige Erfolge erzielt. Das »gemächliche Tempo der Reaktion in den Industriestaaten auf Forderungen der Länder der Südhalbkugel«[3] bleibt.

Nach dem Erfolg der OPEC-Länder bei der vierfachen Ölpreissteigerung 1973 entstand ein neues Bewußtsein der Verhandlungsstärke der Dritten Welt. In diesem veränderten politischen Klima unterstützte die Generalversammlung der Vereinten Nationen auf ihrer 6. Sondersitzung im April–Mai 1974 die Erklärung zur Schaffung einer NWO, »eine Erklärung, die ein Jahrzehnt von Forderungen der südlichen Länder einschloß«[4]. Im Dezember 1974 verabschiedete die Generalversammlung die Charta der wirtschaftlichen Rechte und Pflichten der Staaten, die Forderungen der Entwicklungsländer enthielt, die den Vereinten Nationen schon seit vielen Jahren vorlagen. Einige bedeutende Länder, z. B. die USA, Großbritannien, die Bundesrepublik, Belgien und Dänemark stimmten gegen die Charta.

Im Februar 1975 kamen Vertreter aus 110 Entwicklungsländern in Dakar, Senegal, zusammen und vereinbarten eine Reihe von Vorschlägen für die Neue internationale Wirtschaftsordnung. Sie wurden (mit einer einzigen Gegenstimme von den USA) in die Lima-Erklärung der UN-Organisation für Industrielle Entwicklung (UNIDO) aufgenommen. Diese »Forderungen der 77er-Gruppe« sind praktisch zur Grundlage der NWO geworden. Im September 1975 hat die 7. Sondersitzung der Vereinten Nationen in ihrer Entschließung »Entwicklung und Internationale Zusammenarbeit« im Prinzip anerkannt, daß eine NWO berechtigt und wünschenswert sei. Außer dem Wortlaut der Entschließung enthält das Dokument sieben Abschnitte zu den Themen Handel, Übertragung von Sachwerten und internationale Währungsreform. Wissenschaft und Technologie, Industrialisierung, Ernährung und Landwirtschaft. Zusammenarbeit unter den Entwicklungsländern und Neustrukturierung der Vereinten Nationen.

---

3. *R.* D. *Hansen:* A New International Economic Order? An Outline for a Constructive U.S. Response, ODC Development Paper 19, Juli 1975, p. 5.
4. Ebd. p. 5-6.

Hier sollten vielleicht ganz kurz *einige der Vorschläge* aufgeführt und in ihren wesentlichen Puakten zusammengefaßt werden.

Handel: Auf dem Gebiet des Handels zielen die Forderungen auf Rohstoffabkommen zur Preissteigerung und -stabilisierung bei Rohstoffen, die. für die Entwicklungsländer wichtige Exportartikel sind; auf einseitigen Abbau der Zoll- und anderer Handelsschranken in Industrieländern für Exporte der Dritten Welt; Ausweitung allgemeiner Handelspräferenzen für Entwicklungsländer, damit ihre Produkte gegenüber denen der Industrieländer auf den Märkten des Nordens wettbewerbsfähiger werden; interne Anpassungshilfen für die Industriezweige, die durch die Veränderung der derzeitigen Produktionsstrukturen infolge einer neuen internationalen Arbeitsteilung beeinträchtigt würden und gleichzeitige Sonderhilfe für einen Strukturwandel in den am wenigsten weit entwickelten Ländern; Ausgleichszahlungen an Entwicklungsländer (deren Exporte vielleicht nicht unter die 16 preisgebundenen 'Waren fallen - s. u.), wenn die Exporteinnahmen unter ein bestimmtes Niveau sinken; Möglichkeiten für die Produzenten, sich mehr an der Veredelung und Verarbeitung von Produkten wie Kakao, Holz, Kaffee und Kautschuk zu beteiligen, und verstärkte Hilfe beim Ausbau der Transportsysteme. In jüngster Zeit sind diese Forderungen noch durch Forderungen über Preisbindungen verschärft worden. Eine Liste von 89 Industrieerzeugnissen der Industriestaaten wurde als »Warenkorb« angenommen. 16 Export-Rohstoffe von Entwicklungsländern wurden ausgewählt. Der Vorschlag geht dahin, daß bei Preissteigerungen für den westlichen »Warenkorb« auch die Preise dieser 16 Rohstoffe um denselben Prozentsatz angehoben werden sollten.

Entwicklungshilfe: Vorschläge zur Entwicklungshilfe fordern von den Industriestaaten die Einhaltung der Ziele, zu denen sie sich in der Internationalen Entwicklungsstrategie für das 2. Entwicklungsjahrzehnt der Vereinten Nationen verpflichtet hatten, d. h. mindestens 0,7% des Bruttosozialprodukts als staatliche Entwicklungshilfe und ein Gesamtvolumen von 1% des Bruttosozialprodukts einschließlich privater Kapitalbewegungen; die Anheburig ihrer finanziellen Verpflichtungen für die Notreserven, die als Reaktion auf Ernährungs- und Energiekrisen seit 1973 geschaffen wurden; und vor allem ihr Einverständnis mit einer Neuregelung der Schulden, besonders für die am schwersten getroffenen Entwicklungsländer, die chronische Zahlungsbilanzschwierigkeiten haben. Bei einer Zusammenkunft von Vertretern aus Entwicklungsländern in Manila vor kurzer Zeit wurde ein radikaler Vorschlag zur Stundung oder Annullierung aller bestehenden Schulden er-,örtert. Weiterhin wurde angeregt, daß keine Vorbedingungen für Darlehen aus dem Internationalen Währungsfonds gestellt werden sollten und alle Hilfe von nun an in Form von Beihilfen erfolgen solle. Dies waren wichtige Punkte bei UNCTAD IV, die jedoch nicht angenommen wurden.

Investitionen; Im Hinblick auf ausländische Investitionen bemühen sich die Entwicklungsländer vor allem um leichteren Zugang zum internationalen Kapitalmarkt; um die Abschaffung internationaler gesetzlicher Beschränkungen tür die Enteignung einschließlich der Bedingung »voller, umgehender und wirksamerEntschädigung«; genauere Regelung der Aktivitäten multinationaler Unternehmen, damit die Standortländer 'durch Einführung von Tedmologie, geringere *Kosten des Technologietransfers, Schaffung* von mehr

Arbeitsplätzen und effektive Zunahme der Exporte in Industrieländern stärker profitieren. Zusätzlich sollte im Prozeß des Technologietransfers von den Industriestaaten finanzielle Hilfe gegeben werden, um den technologischen Fortschritt und das Potential für Neuerungen in den Entwicklungsländern zu fördern. Multinationale Gesellschaften sollten bei diesem Bemühen mitarbeiten, indem sie ihre Tedmologien den Erfordernissen der Entwicklung des Standortlandes anpassen. Außerdem sei internationale Zusammenarbeit nötig, um das Patentrecht und ähnliche Bestimmungen abzuändern und so die Kosten des Technologietransfers zu senken.

Internationales Währungssystem: ln ihren Vorschlägen zur internationalen Währungsreform fordern die Entwicklungsländer stärkere Beteiligung am Entscheidungsprozeß; eine Verbindang zwischen Sonderziehunzsrechten und vom IWF geleisteter Entwicklungshilfe. wenn aus Liquiditätsgründen neue Sonderziehungsrechte geschaffen werden; dazu die Einrichtung eines Treuhandfonds durch den IWF, der teils durch Goldverkäufe, teils durch Spenden der Regierungen für die Entwicklungsländer finanziert werden soll. Die Bedeutung nationaler Reservewährungen im internationalen Währungssystem soll eingeschränkt und die Sonderziehungsrechte sollen wichtigste Reserve werden.

Weiterhin wird eine Aufstockung der Mittel der Weltbankgruppe, besonders der internationalen Entwicklungsagentur, bei gleichbleibender Höhe bilateraler Hilfsprogramme vorgeschlagen. Entwicklungsländer sollten den Hauptanteil der aus solchen Programmen finanzierten Anlagen und Mitarbeiter erhalten. Der Dritten Welt müßten die Kapitalmärkte des Nordens leichter zugänglich gemacht werden. Gleichzeitig sollte das Kapital der Internationalen Finanzkorporation vermehrt und die Schaffung eines Internationalen Investmentfonds ernsthaft in Erwägung gezogen werden.

Ernährung: Auf dem Gebiet Ernährung und Landwirtschaft sind zahlreiche Vorschläge gemacht worden.

Um eine rasche Steigerung der Nahrungsmittelproduktion in Entwicklungsländern zu fördern, sollte die nötigeStrukturveränderung in Produktion und Handel durch folgende Maßnahmen erreicht werden:

- Bereitstellung von Düngemitteln und Hilfe bei der Schaffung einer Düngemittelindustrie;
- Intensivierung der landwirtschaftlichen Forschung, um den Bedingungen in den verschiedenen Ländern der Dritten Welt Rechnung zu tragen;
- Übernahme der Verpflichtung durch alle Länder, einen erheblichen finanziellen Beitrag zum Internationalen Fonds für landwirtschaftliche Entwicklung zu leisten, dessen Mittel sich im Jahre 1975 auf eine Milliarde US-Dollar belaufen sollten;
- direkte Nahrungsmittelhilfe für Mangelländer als Sofortmaßnahme, wobei diese Hilfe zunehmend in Form von Beihilfen erfolgen sollte;
- Beteiligung aller Staaten an der Sicherung der Nahrungsmittelversorgung, Schaffung und Unterhaltung von Getreidevorräten auf nationaler oder regionaler Basis und die Freistellung von Geldern oder Vorräten, damit eine Reserve von 500000 Tonnen im Rahmen des Welt-Ernährungs-Programms bereitgestellt werden kann.

Kollektive Selbsthil/et Gewisse Vorschläge sind für die Zusammenarbeit der Unter-

organisationen der Vereinten Nationen mit den Industrieländern gemacht worden, um die »kollekeive Selbsthilfe- der Entwicklungsländer zu fördern:

- Nutzung von Begabungen, Fähigkeiten, Geldern und Kenntnissen, die in den Entwicklungsländern vorhanden sind, in den Entwicklungsprogrammen dieser Länder;
- Liberalisierung von Handel, Währung, Zoll- und anderen Handelsschranken gegenüber dem Austausch aller Art zwischen den Entwicklungsländern;
- Förderung des Technologietransfers von einem Entwicklungsland zum anderen.

Für unsere Diskussion sind die Motive und der Geist der Vorschläge der Entwicklungsländer von größerer Bedeutung als die Einzelheiten. Diese Vorschläge sind ein Versuch, die für die herrschenden Wirtschaftsbeziehungen zwischen Nord und Süd kennzeichnenden Ungerechtigkeiten auszumerzen. Die Entwicklungsländer beharren auf ihrem Standpunkt, daß die bestehende Ordnung, die von den mächtigen Staaten während des Kolonialzeitalters geprägt wurde, im wesentlichen unverändert geblieben ist und daher einen kausalen Zusammenhang zwischen überfluß und Armut herstellt. Dies ist keine parteiische Betrachtungsweise der Weltwirtschaft vom Standpunkt der Entwicklungsländer aus. Gewichtige Stimmen aus den Industriestaaten sagen das gleiche. So sah zum Beispiel der Dag-Hammarskjöld-Bericht 1975 die derzeitige weltweite Krise als »die eines Systems ungleicher wirtschaftlicher Beziehungen zwischen wenigen beherrschenden und der Masse der beherrschten Länder«.

IV. WIRTSCHAFTLICHE UNGERECHTIGKEIT: EINIGE TATSACHEN

Die Ungerechtigkeit der gegenwärtigen Wirtschaftsbeziehungen zwischen Industrie- und Entwicklungslandernläßt sich an vielen Beispielen belegen.

Handel: Per *Anteil* derjenigen Länder, die kein öl exportieren, *am Welthandel* ist von 190/0 (im Jahre 1960) über 150/0 (1970) auf 140/0 (1974) stetig gefallen. 1974 stieg das Welthandelsvolumen um 45 % · 18 % dieses Zuwachses gingen auf höhere ölpreise zurück, 13 % auf den inflationären Preisanstieg bei Industrieerzeugnissen, der größtenteils den Industriestaaten zugute kam, und nur 9 % auf höhere Preise für die von den ärmsten (nicht ölexportierenden) Entwicklungsländern ausgeführten Rohstoffe. Diese Länder importierten 1974 Waren im Wert von 115 Milliarden Dollar, was im Vergleich zum Vorjahr eine Steigerung von 9 % bedeutet; ihre Exporte fielen jedoch real im gleichen Zeitraum um 2 % · Dies scheint darauf hinzuweisen, daß die Industrieländer ihre Rezession teilweise exportieren. Als Folge dieser ungünstigen Tendenzen ist das *Zahlungsbilanzdefizit* dieser Gruppe von Entwicklungsländern von $ 10,7 Milliarden (1973) auf $ 26,1 Milliarden (1974) und die enorme Summe von $ 42 Milliarden (1975) gestiegen. Natürlich nahm ihre Auslandsverschuldung ständig zu. Während sie 1974 noch bei $ 85 Milliarden lag, soll sie nach Schätzungen der Weltbank 1980 auf $ 200 Milliarden ansteigen. Die Verschuldung der gesamten Dritten Welt beläuft sich zur Zeit auf $ 140 Milliarden und kann jährlich um 17 % ansteigen. Es ist daher kaum überraschend, daß nahezu ein Drittel der Deviseneinnahmen der Entwicklungsländer durch Schuldentilgung aufgezehrt wird. Das Defizit aus Dienstleistungen wie Transport, Versicherung etc,

ist entsprechend hoch. Z. B. geht fast ein Fünftel der Exporteinnahmen der Dritten Welt an westliche Reedereien".

Höhere *Zollgebühren auf Industrieprodukte* und andere Handelsschranken hemmen weiterhin die Dritte Welt bei der Expansion ihrer Ausfuhr von Industrieerzeugnissen. Demzufolge beträgt der Anteil der Entwicklungsländer am Welthandel mit Industrieprodukten lediglich 8 % · Schätzungen der IAO haben ergeben, daß ein Ansteigen dieser Exporte um 15 % in die Dritte Welt $ 5 Milliarden lenken und 8 Millionen Arbeitsplätze schaffen würde. Nach Planungen der Vereinten Nationen soll der Anteil der Entwicklungsländer am Export von Industrieprodukten im Jahre 2000 25 % betragen, damit sie wirksam gegen Armut und Arbeitslosigkeit vorgehen können. Bisher gibt die Struktur des Welthandels kaum zu der Hoffnung Anlaß, daß dieses Ziel erreicht würde.

In diesem Zusammenhang ist das Verlangen der Entwicklungsländer nach *Stundung der Auslandsschulden* zu sehen. Die einzige Möglichkeit, die Schuldenlast zu verringern, sind Überschüsse auf dem Exportsektor. Für die traditionellen Exporte bestehen zur Zeit gesättigte Märkte und ungünstige Preisverhaltnisse. Daher wäre der konstruktivste Schritt die Ausweitung der industriellen Exporte, aber dagegen erhebt sich starrer Widerstand. Wenn der normale Prozeß der Schuldentilgung für die Produktionsstrukturen der Gläubigerländer ungünstig ist, wäre es das Vernünftigste, diese Schulden abzuschreiben und die Entwicklungsländer von der schweren Last zu befreien, die sie jetzt tragen. Die Gläubigernationen verfolgen hier eine merkwürdig mißgünstige Politik, wenn sie einerseits auf Schuldentilgung bestehen und andererseits den Mechanismus blockieren, der diese Rückzahlungen ermöglicht.

Bei den *»lerms 01 trade«* (Austauschrelationen) bietet sich ein düsteres Bild. Schon vor der ölkrise verschlechterten sich diese um 2,25 % jährlich. Zwischen 1970 und 1974 hatten die Entwicklungsländer, die kein öl exportieren, eine durchschnittliche Minderung von 15 % jährlich zu verzeichnen". 1960 konnte man für 25 Tonnen Kautschuk noch sechs Traktoren bekommen, 1975 waren es nur noch zwei Traktoren". Im Vergleich zu 1970 muß Sri Lanka heute für denselben Traktor nur noch halb so viel Tee verkaufen, aber für dieselbe Menge Weizen 35 % mehr. 1963 konnte Tansania mit dem Export von 5 Tonnen Sisal einen Traktor finanzieren, 1970 waren 10 Tonnen nötig". In den letzten zwanzig Jahren haben die Nicht-Olproduzenten unter den Entwicklungsländern ihre Exporte um 30 % gesteigert, ihre Einnahmen wuchsen jedoch nur um 4 % [9].

Entwicklungshilfe: Jüngste Schätzungen zu diesem Thema besagen, daß die »EntwicklungsIiilfe um 75 bis 90 % eingeschränkt wurde, und bei diesen Zahlen sind die Auswahl und Beeinflussung bei der Zusammenstellung von Entwicklungshilfestatistiken noch nicht einmal berücksichtigt«[10]. Beim Abzug von Entwicklungshilfedarlehen verringert sich der

5. Zahlen in diesem Abschnitt aus Quellen der UNCTAD und der Weltbank.
6. CIDSE News Bullenn, No. 9, 1976, p. 48.
7. Development Forum.
8. New Internanonalist, Apn11976.
9. New Internanonalisr, Ocrober 1975.
10. CIDSE News Bullenn, No. 9, 1976.

Nominalwert der Hilfe bereits um 30 bis 40 % , von zweckgebundener Hilfe um weitere 10 % · Hilfe durch Nahrungsmittelspenden ergibt eine weitere Senkung um 5 bis 15 %, denn die Abgabe von überschüssigen Beständen bedeutet faktisch Einsparungen für die Spender. Dr. *Kenneth King* von der FAO schätzt, daß 14 % der Entwicklungshilfegelder für die Erhaltung von nationalen und internationalen Behörden in den Industriestaaten verwendet werden!'. Weitere Abzüge sollten für die Gehälter der Fachleute gemacht werden, die in die Industriestaaten zurücküberwiesen werden, sowie für die Kosten von dort gekauften Maschinen. Nach Aussagen des »New Internationalist« erreichten nur etwa 20 % der ursprünglich als Entwicklungshilfe bezeichneten Gelder die Entwicklungsländer, d. h. »nur etwas mehr als 0,1 % des Bruttosozialprodukts aller westlichen Länder zusammengenommen. Die Amerikaner verbrauchen mehr als das Doppelte für Zigaretten.el-Auch wenn wir vom Nominalwert der offiziellen Hilfe ausgehen, bleibt die Situation für die Entwicklungsländer ungünstig. Nach Angaben der Weltbank leistete die gesamte Dritte Welt Ende 1974 Schuldendienste in Höhe von $ 12462 Millionen. Die Entwicklungshilfe belief sich zu dieser Zeit offiziell auf $ 11 300 Millionen, womit der Geldzufluß in die reichen Länder stärker war als der Abfluß.

Investitionen: Eine überprüfung der privaten Investitionen ist gleichermaßen beunruhigend. Der Rückfluß von Gewinnen aus Investitionen der US-Industrie von 1950-1965 belief sich auf $ 7,8 Milliarden aus Lateinamerika und $ 9 Milliarden aus Afrika und Asien. Interessanterweise führten im gleichen Zeitraum die US-Investitionen in Europa und Kanada zu einem Kapitalabfluß von $ 2,7 bzw, 1 Milliarde'>. Eine Schätzung besagt, daß »multinationale Unternehmen in Brasilien Gewinne in fünffacher Höhe der ursprünglichen Investitionen erwirtschaftet haben«!". Ein beträchtlicher Teil dieser Summe geht in Form von Gewinnen, Lizenzgebühren oder »transfer pricing« (höhere Preise für Güter, die an Tochtergesellschaften in der Dritten Welt geliefert werden) in die Industriestaaten. Der Bericht der Haslemere-Gruppe in Großbritannien führt an, daß »Mercke, Sharpe und Dohme ..., die zweitgrößte Arzneimittel:firma der USA, 1973 eine Rendite von 50 % erzieltenc'>. 33 vom Ausland gelenkte Arzneimittel:firmen, die ca. 65-75 % des gesamten indischen Marktes versorgen, erzielten 1970 Renditen von 30 % und in der Zeit von 1968-1970 mehr als 20 % im Jahresdurchschnitt. Kein Wunder, daß eine multinationale Gesellschaft eine»Unterentwicklungsrnaschine« genannt wurde.ls

Tecbnoloeie: Auch der Erwerb von Tedmologien erweist sich als schwere Aufgabe für die Entwicklungsländer. Einer Schätzung der UNCTAD zufolge zahlen diese Länder jährlich $ 1.5 Milliarden für importierte Technologien, was der Hälfle der Summe aller Privatinvestitionen entspricht.

---

11. Ebd.
12. New Internationalist, January 1976, p. 5.
13. *H. Magdoff:* The Age of Imperialism, zitiert von D. Tiranti in: Giving as good as they get, New Internationalist, January 1976, p. 26; deutsch: Das Zeitalter des Imperialismus, 1970.
14. *A. Furtado:* Brasilianischer Oppositionspolitiker, New Internationalist, März 1976, p. 28.
15. Ebd. p. 18-21.
16. Ebd. p. 2.

Liquidität: Auch internationale Liquiditätsreserven waren für die Entwicklungsländer bisher nur spärlich verfügbar. Von der *1970-1974* geschaffenen internationalen Reserve in Höhe von $ 102 Milliarden erhielten die Entwicklungsländer ganze $ 3,7 Milliarden, d, h. weniger als 4 o/o.

Die Aufzählung all dieser Fakten mag wie ein Klagelied der Dritten Welt klingen. Aber die Tatsachen sprechen für sich. Handel, Enrwicklungshilfe, Investitionen, Technologietransfer und internationale Währungseinrichtungen, die einen wichtigen Bestandteil der internationalen Wirtschaftsbeziehungen ausmachen, scheinen zum Nachteil der Entwicklungsländer zu funktionieren. Die »Forderung« nach einer gerechteren internationalen Wirtsdla1tsordnung ist daher berechtigt.

Auf den ersten Blick scheinen das Verlangen des Südens nach internationaler Gerechtigkeit und das Drängen des Nordens auf eine umfassende Behandlung der Weltprobleme sich zu ergänzen. Die meisten schwerwiesenden Menschheitsprobleme unserer Zeit wie Frieden, Energie, Ernährung, Uberbevölkerung, Arbeitslosigkeit, Handel und Gewerbe, Drogen, Umweltverschmutzung, Seerecht und humane Entwicklung erfordern umfassende Lösungen[17]. Der zweite Bericht des Club of Rome plädiert für »eine ganzheitliche Sicht der zukünftigen Entwicklung der Dritten We1t«18. Daher hält er daran fest, daß echte Lösungen in einem wechselseitigen Zusammenhang stehen. »Die Vielzahl der Krisen scheint insgesamt nur ein einziges globales Krisensyndrom der Weltentwick.lung darzustellen.s'?

Trotz dieser scheinbaren Übereinstimmung der Interessen von Entwicklungs- und Industrieländern bleiben jedoch *einige grundsätzliche Widersprüche* bestehen. Im nächsten Teil soll gezeigt werden, daß aufgrund eben dieses Fehlens einer gemeinsamen Basis die NWO in der Form, wie sie derzeit diskutiert und konzipiert wird, den Armen keinen Vorrang geben kann.

V. KRITISCHE FRAGEN: DIE NEUE INTERNATIONALE WIRTSCHAFTSORDNUNG UND DIE ARMEN

1. Der ‚Mythos der weltweiten Interdependenz. Im Zusammenhang des bestehenden Weltwirtschaftssystems veranlaßt der Ausdruck »Interdependenz« den falschen Eindruck von Homogenität. Tatsächlich existieren *zwei* objektive Realitäten, die der Armen und die der Reichen. Diese Behauptung trifft ebenso für den nationalen wie für den internationalen Bereich zu. Unter dem Deckmantel von »Inrerdependenz« und »Gegenseitigkeit« sind die Industriestaaten auf Kosten der Entwicklungsländer mächtig geworden. Bezeichnenderweise hat seit der ölkrise 1973 der Norden die Interdependenz stärker hervorgehoben. Unter diesem Decknamen versuchen die Industrienarionen, sich einen ausreichenden Strom von Naturreserven aus der Dritten Welt zu sichern, um ihren materiellen Wohlstand zu

---

17. Tb. M. Hesburgh: Global Justice and Development, Bericht der »Aspen Inter-Religions Consultatione, Overseas Development Council, Washington, Mai 1975, p. 1-

18. Mesarovic & Pestel: Mankind and the Turning Point, 2. Bericht des Club of Rome, E. P. Durton & Co. Inc., New York 1971, p. 21; deutsch: Menschheit am Wendepunkt, drv 1974.

19. Ebd, p. 2.

erhalten. Diese Art des globalen Denkens dient jedoch den Interessen der Reichen. Das zähe Streben nach dem heutigen Typ von Wohlstand ist einer der Hauptgründe für die Ausbeutung der armen Staaten und Menschen.

2. Diskrepanzen zwischen den Zielen des Nordens und des Südens. »*Solidaritdt*« und »*Teilen*« sind zwei Sdilüsselzedanken in den Forderunzen der Dritten Welt nach einer NWO. Solidarität würde die reichen Nationen zwingen. ihre Prioritäten bei Produktion und Konsum gemäß den Grundbedürfnissen der Armen der Welt neu zu definieren, so daß das »erstrebenswerte Minimum- für alle gesichert wäre. Teilen würde eine Übereinkunft über eine Begrenzung des materiellen Wohlstandes, Beendigung der Verschwendung von Rohstoffen erfordern. Ohne Konvergenz von Zielen und Interessen fehlt die gemeinsame Basis für eine NWO, in der echte Interdependenz und die Motivation zur gegenseitigen Unterstützung zum Tragen kämen. Etwaige Veränderungen sind dann nur oberflächlich; die Entwicklungsländer brauchen jedoch grundlegende Strukturveränderungen und neue Institutionen. die eine gerechtere Verteilung der wirtschaftlichen Macht zwischen Nord und Süd ermöglichen.

Hier wäre unbedingt die Frage zu klären, warum die Industriestaaten sich den Forderungen widersetzt haben. die seit 1964 von den Vertretern der Entwicklungsländer erhoben wurden. »Mangelnder politischer Wille« wurde als wichtigster Grund angegeben. Was berechtigt zu der Annahme, daß gegenwärtig das politische und wirtschaftliche Klima dem Entstehen des erforderlichen politischen Willens günstiger ist? Tatsächlich haben die negativen Auswirkungen der »Stagflation« (ein Zusammentreffen von Inflation und Rezession) auf die Wirtschaft, insbesondere die schwere Arbeitslosigkeit, zu einer wirtschaflspolitisch starreren Haltung der Industrieländer geführt, was sich in geringerer öffentlicher Beihilfe, stärkeren Handelsschranken und Verringerung des Kapitalabflusses in die Dritte Welt, der angeblich »Arbeitsplärze exportiert«, zum Ausdruck kommt. Gewerkschaftler in mehreren westlichen Ländern haben dringend eine restriktivere Importpolitik gefordert. Man sucht die Lösung der derzeitigen wirtschaftlichen Schwierigkeiten in höheren Wachstumsraten, Beibehaltung der bestehenden Produktions- und Konsumstrukturen, die rasches Veralten vorprogrammierten und Verschwendung von Rohstoffen institutionalisierten; im Niederhalten der Preise für Rohstoffe aus Entwicklungsländern, in aggressiver Expansionspolitik auf dem Exportsektor einschließlich einer beunruhigenden Zunahme der Rüstungsgeschäfte etc,

3. Zweifel an einer verbesserten Verhandlungsposition der Dritten Welt. Die OPEC wird vielleicht zu gern als Beispiel für die verbesserte Verhandlungsposition der Entwicklungsländer zitiert. Es besteht kein Zweifel, daß die OPEC eine oualitative Veränderung und die Verlaserune eines Teils der wirtschaftlichen Macht auf eine Gruppe verursacht hat, die bis vor kurzem noch zu den armen Ländern zählte, und daß sie noch immer mit diesen Ländern in gewisser Weise solidarisch ist. Aber selbst nach dem Erfolg der OPEC hat es keine Verbesserung bei den Preisen der anderen Rohstoffe aus Entwicklungsländern oder in der Zahlungsbilanz der durch die ölpreiserhöhung beeinträchtigten Entwicklungsländer

gegeben. Es hat den Anschein, als näherten sich die OPEC-Länder den reichen Ländern mehr und mehr an. »Irn Grunde hat sich nichts geändert. Die enormen Oleinnahmen haben keine massive Verlagerung von Kapital in die Dritte Welt verursacht, da ein Großteil des Geldes in die Banken desWesrens zurückgeflossen ist.«2o Die beginnenden Importe der ölreichen bestehen aus Produkten hochentwickelter Technologien in Industriestaaten, »nicht aus Rohstoffen oder einfachen Industrieerzeugnissen aus den armen Länderne-".

Multinationale Unternehmen profitieren vom Reichtum der OPEC, sowohl wegen der Investitionen der OPEC bei ihnen als auch wegen ihrer starken Verflechtung mit der Binnenwirtschaft der OPEC-Länder. Nach den Prioritäten und Wirtschaftsprogrammen der meisten OPEC-Länder zu urteilen, versuchen diese, das Vorbild der reichen Nationen nachzuahmen, und manche von ihnen werden vielleicht bald Mitglieder dieses exklusiven Clubs. Die Entwicklungshilfe aus den OPEC-Ländern unterscheidet sich in ihren Grundzügen nicht wesentlich von den fragwürdigen Entwicklungshilfepraktiken der Industriestaaten. »Nur ein ganz geringer *Teil* der OPEC-Hilfe wurde bisher dafür verwandt, strukturelle Probleme der Unterentwicklung anzugehen, und erstaunlich viele kommerzielle Investitionen aus überschüssen der OPEC-Länder in Entwicklungsländern sind bisher in anderen Industriezweigen als der ölproduktion gemacht worden ... Die meisten Kapitalüberschüsse der OPEC werden in Industriestaaten angelegt.e--

Man darf nicht vergessen, daß die »Entwicklungsländer für ihr öl jährlich etwa $ 13 Milliarden mehr zahlen als vor 1974«23. Außerdem erhöhen die gestiegenen Kosten für Erdölprodukte, wie z. B. Kunstdünger, ihre Importaufwendungen um mehrere Milliarden. Wenn die OPEC-Mitglieder sich versammeln, um eine neue ölpreiserhöhung zu beschließen, sind selten die Bedürfnisse und Probleme der Länder entscheidend, die von solchen Beschlüssen am härtesten getroffen werden. Das Wichtigste scheinen die reichen Länder und ihre Nachahmung zu sein[24].

4. Fehlen neuer Werte als Basis einer NWO. Die bestehende internationale Wirtschaftsordnung hat den Armen dieser Welt nicht geholfen. Sie hat im Gegenteil Ausbeutung durch die Stärkeren gefördert und das Elend der verarmten Mehrheit vergrößert. Wenn den Interessen der Armen Vorrang gegeben werden soll, brauchen wir ein neues *Wirt*schaftssystem, das heißt, eine *Wandlung der Werte,* die das gegenwärtige System stützen.

---

20. New Internationalist, Apri11976, p. 3.

21. E. Lenart: Far Eastern Economic Review, 19. 3. 1976, p, 64-65.

22. Ebd. - Wenn man dazu noch die enormen Rüstungsausgaben mancher OPEC-Mitglieder, so z, B. die des Irans in einer Höhe von $ 9 Milliarden jahrlich, mit in Betracht zieht, wird es klar, daß die neuerworbene Verhandlungsstärke der OPEC sich möglicherweise nicht zugunsren der armen Länder und – noch wichtiger - der Armen in diesen Ländern auswirkt.

23. Ebd.

24. Obwohl die OPEC bisher einen höheren Prozentsatz für Entwicklungshilfe - 1,9 % des Bruttosozialprodukts im Jahre 1974 (New Internationalist, Januar 1976, S. 8, nach Quellen von OECD und UNCTAD)-verwandt hat als die Industriestaaten, sind kürzlich die geplanten Mittel hierfür drastisch gekürzt worden. „Das Fünfjahresprogramm der OPEC in Höhe von $ 5 Milliarden ist auf $ *800* Millionen für 1976 reduziert *worden,* für *weitere* Hilfeleistungen *in* den folgenden Jahren wurde keine *Garantie* gegebene *(E. Lenart,* ebd.),

Der schwedische Wirtschaftswissenschaftler G. *Adler-Karlsson* weist darauf hin, daß für eine NWO ein »grundlegend neues Denken« erforderlich ist[25]. Er tritt für einen »umgekehrten Utilitarismus« ein, der »unsere Gesellschaft in einer Weise, die menschliches Leiden so weit wie möglich verringert«, organisieren würde. Er behauptet: »Hebung des materiellen Lebensstandards der ohnehin schon Reichen ist wertlos, solange das Elend noch weit verbreitet ist ... Niemand sollte seinen Wohlstand vermehren, solange nicht ieder über das Lebensnotwendize vertügt.«26 Wenn diese Anschauung zur Grundlage der Wirtschaftspolitik im eigenen Lande und in der Welt gemacht würde, müßte sie das gegenwärtige System mit ihren Grundmotivationen Profit, Konkurrenz, materiellem Fortschritt, freier Marktwirtschaft, Konsumdenken usw. verwerfen. Nicht mehr privater Profit und Herrschaft des Verbrauchers, wie jetzt, sondern soziale Erfordernisse würden Produktion und Konsum regeln. Das würde jedoch grundlegende Strukturveränderungen und einen neuen Lebensstil der reichen Individuen und Nationen erfordern. Diese Fragen sind in den Diskussionen über *die* NWO noch kaum *zur* Sprache gekommen. Es besteht daher wenig Grund zu der Annahme, daß die vorgeschlagenen Veränderungen auf humane Entwicklung abzielen und den »Menschen« in den Mittelpunkt stellen werden-",

Im Lichte des eben Gesagten scheint die Hauptschwierigkeit einer NWO darin zu liegen, daß sie »weniger die materiellen Reserven der Erde beansprucht als unsere moralischen Fähigkeiten--". Die Schwierigkeit humaner Entwicklung innerhalb eines Entwicklungslandes liegt vielleicht auf derselben Ebene. Deswegen ist die konstruktive Vorarbeit für eine NWO, die den Armen den Vorrang gibt, die eigenständige Entwicklung der Dritten Welt.

6. Die NWO als Mittel zu größerer Abhängigkeit der Entwicklungsländer. Es wurde gesagt, daß die herrschende Weltwirtschaftsordnung die Entwicklungsländer auf eine Weise integriert hat, die ihre Abhängigkeit verstärkt. Eine NWO könnte nur dann den armen Ländern und - wenn der *Wille zu einer Politik der sozialen Gerechtigkeit nach innen* vorhanden ist - auch den Armen in diesen Ländern Hoffnung geben, wenn sie die Länder der Dritten Welt von der gegenwärtigen Integration befreite, die »sie zwingt, das zu produzieren, was das System kauft und zu einem Preis, den das System zahlt ... nicht das, was die Mehrheit des Volkes braucht«29. Es steht zu befürchten, daß eine Verbesserung der »terms of trade«, Rohstoffpreise, Märkte für neue Exporte etc, eine noch intensivere Integration der Entwicklungsländer in das bestehende Netz internationaler Beziehungen zur Folge hätte und kein Potential für eine eigenständige Entwicklung freistellen würde. Ein

---

25. G. *Adler-Karlsson:* New way of life in developed countries, Bericht des Symposions über eine Neue Internationale Wirtschaftsordnung. Außenministerium der Niederlande, Mai 1975, p. 68-69.
26. Ebd. p. 68.
27. G. *Adler-Karlsson* erkennt, daß »jede Veränderung des Lebensstils der reichen Völker, die wirklich Hilfe für die Armen bringt, so teuer wird, daß sie fur uns große Opfer bedeutete (ebd. S. 67). Weder die reichen Länder noch die Reichen in den Entwiddungsländern, die die wirtschaftliche und politische Macht kontrolheren, haben den politischen Willen oder die Weitsicht zu so radikalen Schritten.
28. Ebd. p. 69.
29. What Now? Dag-Hammarskjöld-Report 1975, p. 10 und S. 68.

stabilerer Exportsektor könnte zur raschen Expansion des kapitalistischen Sektors (der bisher eine Insel des Fortschritts inmitten einer rückständigen Landwirtschaft war) und fortschreitender Verarmung des Selbstversorgungssektors führen. Dann würde die sogenannte NWO sich als neues Mittel zur Unterdrückung der Armen erweisen. Die Politik, die zu Anfang der 60er Jahre von der UNCTAD entwickelt wurde, als man vor allem rasches Wirtschaftswachstum und stärkere Zusammenarbeit durch Entwicklungshilfe, Investitionen und Technologieübermittlung erreichen wollte, litt unter Naivität und unbegründetem Optimismus, da sie davon ausging, daß eine stärkere Integration in die Weltwirtschaft zur überwindung der Unterentwicklung beitragen werde. Inzwischen ist klargeworden, daß diese Art der Integration eine entscheidende Ursache der Unterentwicklung war. Daher sollte die frühere Art der Integration gesprengt werden. Es ist fraglich, ob die heutige UNCTAD-Politik wenigstens dieses Bewußtsein widerspiegelt-",

VI. Zu EINER KONSTRUKTIVEN LÖSUNG: INTERDEPENDENZ DURCH EIGENSTÄNDIGKEIT

Am Ende unserer Anlayse stehen wir immer noch vor der grundsätzlichen Frage: Wie kann eine neue internationale Wirtschaftsordnung auf die Bedürfnisse der Armen zugeschnitten werden? Zwei Schritte sind hier besonders wichtig. *Erstens* müssen sich die Entwicklungsländer aus ihrer Integration in eine internationale Ordnung befreien, die für sie von Nachteil ist. Mit anderen Worten, internationale Arbeitsteilung und Welthandel sollten auf eine neue Basis gestellt werden. *Zweitens* sollten die Prioritäten innerhalb der Entwicklungsländer gemäß den Erfordernissen humaner Entwicklung (wie in Teil II ausgeführt) gesetzt werden. Diese Maßnahmen stehen miteinander im Zusammenhang und ergänzen sichgegenseitig.

In der zeitlichen Reihenfolge würde ich den zweiten Punkt, Politik für eine humane Entwicklung, für vorrangig erklären. Spezialisierung für den internationalen Austausch und alle Elemente der Weltwirtschaft, wie Handel, Investitionen, Hilfe von außen und Technologietransfer müssen auf den Erfordernissen und Prioritäten der Binnenwirtschaft basieren. Die Welthandelsstrukturen der Kolonialzeit, die noch immer fortbestehen, beruhen auf entgegengesetzten Voraussetzungen. Die wirtschaftlichen Notwendigkeiten im Mutterland bestimmten die Spezialisierung und Wirtschaftsstruktur der heutigen Entwicklungsländer. Hier liegt der Ursprung der Ausbeutung. Statt ihre Ressourcen für den Inlandsbedarf einzusetzen, wurden sie in ein System der Spezialisierung gezwungen, das ihre Art des Einsatzes (von Ressourcen) den Bedürfnissen und Prioritäten der Kolonialmacht anpaßte".

---

30. Die .Forderungen der 77«, die sich in dem Verlangen nadr einer NWO niederschlugen, zeigen denselben Mangel an Weitblick. Als erstes müssen sich die Entwicklungsländer aus ihren Fesseln lösen, anstatt sich nodi weiter hineinzuverstricken. Soweit ich feststellen konnte, fehlt in den Erörterungen über die NWO dieser wichtige Aspekt völlig. Selbst wenn sie je zustande kommt, was sehr zweifelhaft ist, wird sie deswegen den Armen keine Hilfe bringen.
31. Ob es sich nun um die Ausbeutung von Mineralien oder um große Plantagen in vielen Teilen der Dritten Welt handelt, beide zeigen, daß das herrschende Land dem beherrschten seine wirtschafllidien Gegebenheiten aufgezwungen hat. Wenn dieser dominierende Exportsektor beibehalten wird, wenn man auf dem

Diese Tendenz, die Produktion in den Entwicklungsländern an einer unsicheren Auslandsnachfrage in den reichen Ländern' zu orientieren, hat die Prioritäten verschoben und zu einer irrationalen Nutzung der Ressourcen geführt. Rationaler Einsatz der Ressourcen würde sich zunächst den Lebensnotwendigkeiten der eigenen Bevölkerung zuwenden und erst in zweiter Linie den relativen Preisvorteil auf Auslandsmärkten nutzen. Man hört oft das Argument, die Deviseneinnahmen aus dem Exportsektor seien für den Entwicklungsprozeß in Ländern der Dritten Welt unerläßlich. Der Augenschein lehrt, daß diese Verallgemeinerung nicht zutrifft. Seit Jahrzehnten war der Exportsektor vergleichsweise blühend und staatlich gefördert. Die Einnahmen haben jedoch an der weitverbreiteten Armut und dem Elend nur sehr wenig geändert. Es ist heute eine schockierende Tatsache, daß die gestiegenen Exporteinnahmen, die stärkere Diversifizierung und Erschließung neuer Märkte in Industriestaaten der kleinen, reichen Minderheit in den Entwicklungsländern genützt haben und nicht bis in den ländlichen Selbstversorgungssektor und das städtische Proletariat vorgedrungen sind. Dieser Mythos vom Nutzen durch den internationalen Handel und eine Spezialisierung, die abhängig macht, muß aufgedeckt werden. Er ist in Wirklichkeit schon aufgedeckt, aber die Entwicklungsländer vernachlässigen die Bedürfnisse ihrer Armen und leben weiter in dem Wahn, daß sie durch Spezialisierung und Handel einen Gewinn erzielen könnten.

Verhandlungswege versucht, ihn zu stärken und auszuweiten, wenn man ihm gegenüber den Grundbedürfnissen des Volkes den Vorzug gibt, wozu in den meisten Entwicklungsländern die Tendenz bestand, dann werden Abhängigkeit und Unterentwicklung fortbestehen. Es ist eine irrationale und den gesellschaftlichen Bedürfnissen eines Landes zuwiderlaufende Spezialisierung, wenn z, B. Sambias Deviseneinkommen zu 95-0 vom Kupfer abhängt und gleichzeitig die Landwirtschaft so schwach ist, daß sie weniger als 6% des Bruttoinlandsprodukts ausmacht. Gleichzeitig gibt Sambia £ 45 Millionen im Jahr für die Einfuhr von Mais und ölfrüchten aus, deren Produktion im Lande zwar leicht möglich wäre, aber aufgrund einer »aussdließlidi auf die Kupferproduktion fixierten Entwidclungsstrategie« (New Internationalist, April 1976, p.4) nicht durchgeführt wird. Oder wenn Malis Nahrungsmittelproduktion für den Eigenbedarf von 60000 Tonnen 1967 (die auf offiziellem Wege gehandelt wurden) auf nur 15000 Tonnen 1974 fällt, und gleichzeitig »trotz der schweren Schäden durch die letzte Dürre« (Angaben der Weltbank, zitiert nach New Internationalisr, April 1976) die Erdnußexporte gesteigert werden. Oder wenn Niger den französischen Multinationalen gestattete, die Spezialisierung auf Baumwolle und Erdnüsse sogar während der Dürre voranzutreiben, wo Nahrungsmittel viel wichtiger gewesen wären. Diese Spezialisierung schuf »nur eine Handvoll Arbeitsplätze« und führte zur Überproduktion von veredelter Baumwolle, die weniger einbrachte, da Frankreich hohe Zölle auf Textilien und veredelte Baumwolle erhebt (ebd.). Oder wenn »kolumbianisdre Unternehmen lieber Nelken anbauen statt Mais, denn wenn diese als Schnittblumen per Luftfracht nach Nordamerika transportiert werden, kann man pro Feld eine Million Pesos verdienen. Getreideanbau für die Bevölkerung des Landes bringt nur 12500 Pesos« (New Internationalist, März 1976). Oder wenn Multinationale in fruchtbaren Tälern in Honduras Viehzucht zur Hundefutterherstellung für den nordamerikanischen Markt betreiben, und die Armen im Lande hungern (ebd.). Oder wenn der Tourismus in vielen Entwicklungsländern mit allen Mitteln gefördert und knappe Baustoffe und Devisen für den Komfort ausländischer Besucher eingesetzt werden, während die Masse der dortigen Bevölkerung kein Dach über dem Kopf hat oder unterernährt ist. Die Expansion des Tourismus im Namen der Steigerung der Deviseneinkünfl:e ist eine der stärksten Waffen kultureller Unterjodiung und des übergreifens der Konsumideologie und der Produktion nicht gesellschaftlich notwendiger Güter. Oder wenn die Heimindustrie auf den ausländischen Markt umorientiert wird, so daß Fähigkeiten im Land nicht in den Dienst gesellschaftlich notwendiger Produktion, sondern unwichtiger Luxusartikel für das Ausland gestellt werden. Nach einiger Zeit ist der ausländische Markt gesättigt und diese Art des kommerzialisierten Handwerks verfällt, ohne zur Befriedigung der Grundbedürfnisse der Armen beigetragen zu haben. Die Beispiele könnten fortgesetzt werden.

Deswegen möchte ich dafür plädieren, daß die neuen Spezialisierungs- und Handelsstrukturen zwischen Entwicklungs- und Industrieländern sich nach den *Prioritäten* richten sollten. die in ersteren der *Produktion für den Grundbedar/* gegeben wird. Dies würde eine *Stärkung der Selbstversorgungslandwirtschaft* bedeuten, der die Mehrheit der Armen einen dürftigen Lebensunterhalt abzwingt, ebenso wie den Einsatz von Technologien, die das große Reservoir von Arbeitskräften und vorhandene Fähigkeiten und Erfahrung nutzt, die Einrichtung eines Gesundheits- und Erziehungswesens und andere Chancen als Anreiz, das kreative Potential der Bevölkerung in einer gemeinsamen Anstrengung für eigenständige Entwicklung zu mobilisieren. Die zwei Grundelemente der Eigenständigkeit sind *erstens,* wirtschaftliche Prioritäten (Produktion, Konsum, Investitionen, Handel, tedinologische Auswahl etc.) gemäß der gesellschaftlichen Bedürfnisse der Armen zu setzen, und *zweitens,* die tatsächliche und potentielle Produktivität der Armen für einen sozioökonomischen Prozeß zu nutzen, der diese Bedürfnisse befriedigt. Nur wenn diese beiden Bedingungen erfüllt sind, kann eine Gesellschaft entscheiden, welche Art und welcher Grad der Spezialisierung für den Außenhandel in Übereinstimmung mit obigen Maßnahmen erstrebenswert ist.

Die traditionelle Vorstellung vom relativen Vorteil, der angeblich den Handel unter den Völkern regelte, sollte nicht länger den Außenhandel der Entwicklungsländer bestimmen. Ihre Abhängigkeit während zweier Jahrhunderte des Handels ist ein schlechtes Zeugnis für alle zugrundeliegenden Theorien. Jeder *Handel* entsteht durch verfügbare *Überschüsse.* Normalerweise gilt als überschuß, was über die Marktnachfrage hinausgeht. Aufgrund ihrer geringen Kaufkraft haben jedoch die Armen auf die Marktnachfrage geringen Einfluß. Deswegen ergeben sich Überschüsse oft nicht nach der Deckung, sondern durch Mißachtung der Bedürfnisse der Armen. Heutzutage unternehmen viele Entwicklungsländer ungeheure Anstrengungen zur Förderung der Exporte, um durch höhere Deviseneinnahmen die Last der Schuldentilgung tragen und das nötige Kapital für neue Investitionen beschaffen zu können. In Wirklichkeit ist dies aber kein überschuß über die normale Marktnachfrage hinaus, sondern wird dadurch erzwungen, daß Waren dem heimischen Markt entzogen und auf ausländische Märkte umgelenkt werden. Hierdurch werden der Wirtschaft Zwangssparmaßnahmen auferlegt. Bis zu einem gewissen Grade ist dies im Interesse der Entwicklungsländer legitim. Sehr oft allerdings bedeutet es eine so hohe Belastung der Mittel, daß die armen Nationen sie kaum ertragen können. Man könnte sogar die Marxsche Kategorie des »Mehrwertes« (ein Indikator für den Grad der Ausbeutung) auf solche *künstlichen Uberschüsse* im Unterschied zu normalen anwenden. Teilweise ist die erfolgreiche Exportförderung der Entwicklungsländer, die oft als Beweis ihrer wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit gefeiert wird, nur ein Zeichen ihrer Abhängigkeit und Unterdrückung durch die reichen Nationen. Wir sollten jetzt überschuß als das betrachten, was über die gesellschaftlichen Notwendigkeiten hinausgeht. Dies wäre die angemessene Menge für den Export. Sie würde sich nicht nach dem relativen Vorteil konventioneller Art, sondern nach dem Maßstab sozialer Notwendigkeiten richten.

Praktisch haben die meisten Entwicklungsländer heute eine *dualistische Wirtschaft,* die Herrschafts- und Abhängigkeitsbeziehungen widerspiegelt, einerseits auf dem Exportsek-

tor gegenüber den Industriestaaten und andererseits im Innern aufgrund der Vorherrschaft des städtisch-kapitalistischen über den landwirtschaftlichen Selbstversorgungssektor. Wenn humane Entwicklung erreicht werden soll, muß diesem Dualismus ein Ende gesetzt werden. Während der übergangszeit könnte er dazu dienen, mit Hilfe der überschüsse des bereits vorhandenen Exportsektors die Investitionen für die Landwirtschaft zu finanzieren. An diesem Punkt könnten bessere Weltmarktpreise und bessere Handelsbedingungen, wie sie mit der NWO gefordert werden, hilfreich sein. Das Entscheidende ist jedoch zuerst die Verpflichtung auf die eigenständige Entwicklung mit Vorrang für die Armen. Deswegen sollte der Kernpunkt einer neuen internationalen Arbeitsteilung die eigenständige Entwicklung sein.

Ein weiterer Aspekt der Bemühungen der Entwicklungsländer, sich aus der derzeitigen Art von Integration in die Weltwirtschaft zu lösen, ist *»kollektioe Selbsthilje«.* Zur Zeit werden nur 5,6 % des Welthandels zwischen Entwicklungsländern abgewickelt. Hier besteht ein ungeheures Expansionspotential, zum einen, um die bestehenden Ergänzungsmöglichkeiten zwischen diesen Ländern zu pflegen, und zum andern, um sich aus der Abhängigkeit von den Industriestaaten zu lösen. Dadurch würde der Einfluß der Entwicklungsländer zunehmen.

Folgende Hindernisse bestehen für stärkere Spezialisierung auf einen Handel der Entwicklungsländer untereinander: das Fehlen einer gemeinsamen Investitionspolitik; die Tatsache, daß Kapital oder Maschinen hauptsächlich aus den Industrieländern kommen; der Einfluß von Ges-chäftseliten mit langjährigen Beziehungen zu Partnern in Industrieländern; eingefleischte Verbrauchergewohnheiten, die von der westlichen Werbung geschaffen und gefördert wurden (und durch die Verbreitung der Konsumideologie in den letzten Jahren intensiviert wurden); die Tatsache, daß Bank-, Versicherungs- und Transportwesen alle auf Nord-Süd-Handel zugeschnitten sind; die Abhängigkeit von einer westlichen Währung (zum Beispiel dem Dollar) als Reservewährung; die negativen Auswirkungen von zweckgebundener Entwicklungshilfe; die »Gegenpräferenz«, die die Handelsabkommen für den Verkauf von Konsumgütern in der Dritten Welt gewähren; und vor allem das Erbe gegenseitigen Mißtrauens und manchmal politischer Konflikte (zum Beispiel zwischen Indien und Pakistan). Mit der größeren Solidarität und wirtschaftlichen Reife, die heute in den Entwicklungsländern zu beobachten sind, mit den Finanzierungsmöglichkeiten aus OPEC-Quellen und mit den enormen Expansionsmöglichkeiten im Handel mit den sozialistischen Ländern müßten einige, wenn nicht alle dieser Hindernisse zu überwinden sein. »Kollektive Selbsthilfe« sollte der entscheidende Schritt zur Unterstützung einer nationalen Politik der eigenständigen Entwicklung werden.

Nach diesen beiden ersten Schritten, nämlich Einleitung einer Politik der eigenständigen Entwicklung und Schaffung einer darauf basierenden neuen internationalen Arbeitsteilung und der gleichzeitigen Förderung der »kollektiven Selbsthilfe«, wie sie in der Erklärung von Cocoyoc, dem Manifest von Karatchi und der Charta der Wirtschaftlichen Rechte und Pflichten der Vereinten Nationen vom Dezember 1974[32] definiert werden,

32. Beyond Dependency, ed. G. *P. Erb & V. Kallab,* Overseas Development Council, Washington 1975, Details s, Anhang A-2, A-3 und B-2.

müßte es möglich sein, die Handelsstrukturen und anderen internationalen Beziehungen zwischen den Entwicklungsländern und den Industriestaaten neu zu gestalten. Der Prozeß sollte nicht von der internationalen Ebene aus auf die regionale und nationale übergreifen, sondern, wie hier vorgeschlagen, von der nationalen Ebene (Prioritäten der humanen Entwicklung) über die regionale (vkollektive Selbsthilfe«) auf die internationale (Handel zu beiderseitigem Nutzen).

VII. ZUSAMMENFASSUNG

Die gegenwärtigen Diskussionen über eine NWO tragen den Interessen der Armen nicht genügend Rechnung. Wenn diesen der Vorrang gegeben werden soll, wie jeder Entwicklungsplan dies tun sollte, dann müßten die Entwicklungsländer in Selbsthilfe Eigenstaudigkeit fördern, regionale Zusammenarbeit und »kollektive Selbsthilfe« anstreben und auf diese Weise ihre Glaubwürdigkeit und ihre Position in internationalen Verhandlungen mit den reichen und mächtigen Staaten stärken. Wenn dies nicht geschieht, werden vermutlieh alle Bemühungen zur Schaffung einer sinnvollen neuen internationalen Wirtsmaftsordnung vergeblich sein.

Prof. t». S. *L. Parmar* 9 *E, Motilal Nehru Road, Allahabad 211002, V. P.India*
tJbersetzung: Angelika Fischerund Vlrich Henzel, Heidelberg

Neue Weltwirtschaftsordnung

Fragestellung an die Industrieländer

VON H.J. STRYK

1. NEUE WELTWIRTSCHAFTSORDNUNG EIN RECHTSANSPRUCH?

Nachdem nahezu alle *Entwicklungsländer* die politische Freiheit erlangt haben, streben sie jetzt auch nach wirtschaftlicher internationaler *Unabhängigkeit* und *Gleichstellung.* Bei ihren Forderungen gehen sie davon aus, daß sie als Unterprivilegierte ein fundamentales Recht auf materielle Besserstellung und auf Veränderung der Strukturen und Austauschbedingungen in der Weltwirtschaft haben. Der tausanisehe Präsident *Nyerere* hat die Idee folgendermaßen entwickelt: »Meiner Ansicht nach hat jeder Mensch auf diesem 'Planeten ein Recht auf die Güter dieser Welt. Er hat das Recht auf Nahrung, er hat das Recht auf Kleidung, auf Erziehung, auf Gesundheit, auf Wohnung. Und wenn wir auch keine Weltregierung haben, so haben wir wenigstens eine Art *internationale Ethik.* Wenn wir wollten, könnten wir Konditionen aufstellen, die den Ressourcentransfer von den Reichen zu den Armen als gültiges Recht etablieren, nicht als System der Bettler.« Nyerere hebt damit die materiellen Entwicklungsmöglichkeiten auf die Ebene ethischen Rechts. *C.I. Itti,* der zu UNCTAD IV in Nairobi für den ökumenischen Rat der Kirchen gesprechen hat, stellte eine ähnliche Frage: »Stimmen wir darin überein oder nicht, daß es Bestandteil der grundlegenden Menschenrechte einer jeden Person, die auf dieser Erde geboren wird, ist, daß ihre oder seine Grundbedürfnisse befriedigt werden und daß es zu den Pflichten einer jeden Gesellschaft gehört, solche Lebensbedingungen für einen jeden zu schaffen, daß das Recht zu leben wahrgenommen werden kann!« Die Rechte möchten die Entwicklungsländer verwirklichen im Rahmen einer weitreichenden Strategie zur Schaffung einer *neuen internationalen Wirtschaftsordnung.*

Die Entwicklungsländer haben die Industrieländer mit ihren Forderungen zur Neuen Weltwirtschaftsordnung konzentriert erstmals im April 1974 auf der 6. Sondergeneralversammlung der Vereinten Nationen konfrontiert. In einer »Grundsatzerklärung« und in einem »Aktionsprogramm zur Schaffung einer neuen Weltwirtschaftsordnung« haben sie ihr Paket zur Verbesserung ihrer wirtschaftlichen Basis vorgelegt. Alle Regierungen, einschließlich der der Industrieländer, haben sich mit der Annahme dieser Dokumente grundsätzlich bereit erklärt, eine neue Ära internationaler wirtschaftlicher Beziehungen zu beginnen. In den Stellungnahmen (explanation of vote) der Regierungen zu den beiden Dokumenten wurde die Notwendigkeit der Schaffung einer neuen Weltwirtschaftsordnung im Prinzip anerkannt. Die Industrieländer betonten dabei aber, daß sie damit nicht an eine grundsätzliche neue Weltwirtschaftsordnung denken, sondern lediglich an eine Fortentwicklung der bestehenden.

Die Forderungen der 6. Sondergeneralversammlung sind von den Entwicklungsländern in bisher ungebrochener Solidarität in allen wichtigen internationalen Verhandlungen

wiederholt worden. Sie sind zum Beispiel enthalten in der *»Cbarta wirtschafllicher Rechte und Pflicbten«,* sie waren Basis der Forderungen der 7. Sondergeneralversammlung, der UNCTAD-IV-Verhandlungen und der Konferenz für internationale wirtschaftliche Zusammenarbeit, dem Pariser Dialog.

Forderungen und Diskussionen zur neuen internationalen Wirtschaftsordnung sind zum zentralen politischen und wirtschaftlichen Thema zwischen Industrie- und Entwicklungsländern geworden. Auf die Dauer wird sich niemand den sich anbahnenden Neuentwicklungen entziehen können.

2. DIE FORDERUNGEN DER NEUEN WELTWIRTSCHAFTSORDNUNG

In der Strategie zur Neuen Weltwirtschaftsordnung müssen sich die *Industrieländer* mit folgenden Grundvorstellungen der Entwicklungsländer auseinandersetzen:

Als erster Schritt für ein besseres Gleichgewicht der Weltwirtschaftsbeziehungen wird die volle *Souveränität* aller Staaten über die natürlichen Ressourcen und die gesamten wirtschaftlichen Aktivitäten im eigenen Land gefordert. Diese Souveränität soll das Recht auf Enteignung von Betrieben nach nationalen Rechtsgrundsätzen, die Kontrolle multinationaler Unternehmen sowie die freie Wahl des Wirtschafts- und Gesellschaftssystems einschließen. Nur *in* der Stärkung der eigenen Position sehen die Entwicklungsländer die Möglichkeiten einer verbesserten Beteiligung am internationalen Geschehen.

In der Strategie zur Neuen Weltwirtschaftsordnung verlangen die Entwicklungsländer zusätzlich Verhandlungen über ein Bündel *wirtschaftlicher Veränderungen:* Wegfall bisheriger Benachteiligungen im Welthandel, zum Beispiel Abschaffung von Zöllen oder nicht-tarifären Handelshemmnissen, grundsätzliche Präferenzbehandlung im internationalen Handel zum Ausgleich ihrer schwachen Ausgangsposition, eine Verbesserung der Austauschverhältnisse im Handel, zum Beispiel durch FestIegung gerechter Relationen zwischen Export- und Importgüterpreisen, qualitative und quantitative Verbesserung der Bedingungen für die übertragung von Wissen und Technologien, Eingriffe in den Markt zugunsten von Naturprodukten gegenüber synthetischen Erzeugnissen, Absprachen in den DienstIeistungsbereichen Schiffahrt und Versicherungen über Preise und Marktanteile. Ihre Forderungen umfassen die Einbeziehung der Währungspolitik für ihre Entwicklung, den verstärkten Transfer von Ressourcen und den Erlaß von Schulden.

Grundziel der Neuen Weltwirtschaftsordnung *ist die Veränderung von Rahmenbedingungen* für internationale wirtschaftliche Kontakte, *die* Schaffung gerechterer Strukturen, um die *sich* vertiefende Kluft zwischen arm und reich schließen zu helfen. Das neue WeItwirtschaftssystem soll dies auf der Basis von Gerechtigkeit und Gleichberechtigung souveräner Staaten, dem Bewußtsein der wechselseitigen Abhängigkeit, den gemeinsamen Interessen und der Zusammenarbeit aller Staaten erreichen. So drückt es auch die Präambel zur Grundsatzerklärung über die »Errichtung einer Neuen WeItwirtschaftsordnung« der 6. Sondergeneralversammlung aus. Sie enthält damit das Angebot zur Lösung der Probleme *in* Kooperation. Alternative dazu wäre der Versuch des Rettens von eigenen Interessen in Konfrontation und gegenseitiger Abschließung. Die Bundesregierung hat

sehr deutlich gemacht, daß sie das Angebot zur Kooperation nutzen will und sie dies als einzigen Weg zur Lösung globaler Probleme ansieht.

3. BEURTEILUNG-SKRITERIEN

Unsere *Stellungnahme* zur Neuen Weltwirtschaftsordnung muß von folgenden zum Teil recht unterschiedlichen Gesichtspunkten ausgehen:

1. Das gegenwärtige Wirtschaftssystem hat es nicht vermocht, die *Kluft zwischen arm und reich* zu schließen. Unter anderem hat Mesarovic in einem Diskussionsbeitrag zur Neuen Internationalen Wirtschaftsordnung nochmals dargestellt, daß sich die interregionale Kluft auch in Zukunft weiter auseinander entwickeln wird. Unter der Voraussetzung, daß die gegenwärtigen Trends andauern, wird sich das »Verhältnis des Pro-Kopf-Einkommens Lateinamerikas zu dem der entwickelten Länder von 1 zu 5 auf 1 zu 8 während der nächsten 50 Jahre« verschlechtern. »In Südasien bleibt das Pro-Kopf-Einkommen geringer als 5 0/0 dessen in den entwickelten Landern.« Es ist unvorstellbar, daß sich die Entwicklungsländer damit zufrieden geben können.

2. Nicht nur die Einkommen sind ungleich verteilt. Die Entwicklungsländer verfügen nur über 7 % der *Industrieproduktion,* sie sind zu nur 25 % am Welthandel beteiligt. 12 Industrieländer vereinen 76 % des Energiekonsums, 77 % der Kapitalbildung, 98 0/0 der Ausgaben für Forschung und Entwicklung auf sich.

3. Immer mehr Menschen werden obdachlos, hungrig, haben weder Elementarbildung noch Arbeit. Eine solidarische Weltgemeinschaft sollte nicht ertragen können, daß zur Zeit mehr als 400 Mio. Menschen, das sind rd. 25 % der Bevölkerung in den Entwicklungsländern, ständig hungern.

4. Die Forderungen nach einer Neuen Weltwirtschaftsordnung gehen von der Verschiebung internationaler politischer und ökonomischer Maditstruktüren aus. Immer nachdrücklicher erheben die Entwicklungsländer ihre Forderungen nach wirtschaftlicher Unabhängigkeit und Beteiligung am wirtschaftlichen Wachstum. Die Zeit der *Ölkrise* löste die Veränderungen aus: Die Androhung eines ölboykotts hat die politische Macht arabischer Staaten demonstriert und den Entwicklungsländern insgesamt das Gefühl von Einflußmöglichkeit gegeben. Diese ölpreiserhöhung dient auch denen als Argument, die sagen, daß Preise international nicht unveränderlich vom System der Marktwirtschaft abhängen, sondern letztlich von politischen Machtstrukturen. Daher weisen sie auf die Notwendigkeit der Solidarität der Entwicklungsländer hin. Abstimmungserfolge in den Vereinten Nationen gegen wichtige Minderheiten haben das Gefühl verstärkt, in Solidarität internationale Entwicklungen mitbestimmen zu können, selbst dann, wenn die unmittelbaren praktischen Folgen gering sind.

5. Die Möglichkeit, Erdölpreise in kurzer Zeit vervierfachen zu können, hat eine Vielzahl armer Rohstoffexportländer hoffen lassen, dies für ihre Produkte nachahmen und Ressourcentransfer und Wohlstand so mit eigenen Mitteln erreichen zu können. Dies gründet sich auf folgende Fakten: Entwicklungsländer sind Hauptproduzenten und -exporteure bei einer Reihe von *Rohstoffen,* zu 1000/0 bei tropischen Nahrungsmitteln

wie Kaffee, Kakao, Tee sowie bei agrarischen Industrierohstoffen wie Kautschuk, Jute, Sisal. Jedoch sind Kartelle bei diesen Produkten sicherlich nicht mit der Wirksamkeit des ölkartells vergleichbar. Nur zu etwa einem Drittel sind die Entwicklungsländer im Durchschnitt an der Produktion mineralischer Rohstoffe beteiligt, jedoch beträgt ihr Anteil an der Weltausfuhr bei Bauxit 88 %, Zinn 77 %, Manganerz 51 0/0, Wolfram 50 %, Kupfer 53 %, Phosphate 44 0/0, Eisenerz 42 «t«

6. Nach vorliegenden Schätzungen aufgrund von Rohstoffreserven könnte sich die Bedeutung der Entwicklungsländer bei mineralischen Rohstoffen erhöhen. Amerikanische Untersuchungen zeigen, daß die Entwicklungsländer gerade bei den Produkten, die als knapp angesehen werden', über hohe Anteile an den Reserven verfügen:

Weltreserven an Mineralien (außer Öl) in Industrie1ändern, Entwicklungsländern und Zentralwirtschaften

Min. Rohstoff	Geschätzte Reservemenge	Anteil der Reserven in % in Industrieländern	Entwicklungsländern	Zentralverwaltungswirtschaft
Eisenerz	100,0 Mrd. ST*	35	30	35
Aluminium	1,2 Mrd. ST	35	55	10
Kupfer	320,0 Mio. ST	34	50	16
Nickel	147,0 Mrd.lbs.	38	48	14
Titan	147,0 Mio. ST	60	23	17
Chrom	775,0 Mio. ST	72	23	5
Mangan	728,0 Mio. ST	47	31	22
Zink	124,0 Mio. ST	66	16	18
Blei	95,0 Mio. ST	68	21	11
Zinn	4,3 Mio. ST	4	80	16
Wolfram	2,8 Mrd.lbs.	5	5	90

* ST = short tons (1 metrische Tonne entspricht 1,102 S1').
Quelle: Rohstoff- und Entwicklungspolitik, Bericht des Rohstoffausschusses beim Wissenschaftlichen Beirat des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit, Stuttgart 1974.

7. Die Entwicklungsländer sind heute noch überwiegend von Rohstoffexporten abhängig. Sie sind deswegen an rohstoffpolitischen Maßnahmen dringend interessiert. Viele Länder sind sogar von der Ausfuhr nur weniger oder eines Rohstoffes abhängig:

1. Nach Schätzungen der US-amerikanischen Securiry Council reichen *die* Vorräte
mehr als 100 Jahre bei Magnesium, Phosphor, Pottasche, *Niob;*
mehr als 51-100 Jahre bei Eisenerz, Chrom, Nickel, Vanadium;
mehr als 26- 50 Jahre bei Mangan, Platin, Titan, Schwefel, Bauxit, Molybdän, Asbest, Antimon;
mehr als 16- 25 Jahre bei Kupfer, Zinn, Wolfram, Blei, Zink;
mehr als 10- 15 Jahre bei Silber, Quecksilber.
Vgl, Industrial Research, Januar 1975, und Blick durch die Wirtschaft vom 11. 3. 1975.

Land	%	Rohstoffe
Zambia	92,7	Kupfererz
Burundi	84,3	Kaffee
Togo	76,4	Phosphat
Zaire	73,2	Kupfererz
Uganda	72,7	Kaffee
Mauretanien	71,5	Eisenerz
Tschad	67,2	Baumwolle
Chile	66,7	Kupfererz
Liberia	65,5	Eisenerz
Rwanda	62,0	Kaffee

Quelle: Prüfung entwicklungspolitischer Ansätze im Rohstoffvorschlag der UNCTAD, Gutachten im Auftrag des Bundesministeriums für wirrschaftliehe Zusammenarbeit, Februar 1976.

Dies gilt auch für die ärmsten Entwicklungsländer, deren Anteile der Rohstoffe am Export überwiegend bei 70 und mehr Prozent liegen.

Die Entwicklung der Rohstoffexporterlöse ist damit ausschlaggebend für die lebensnotwendigen Deviseneinnahmen.

8. Die Bundesrepublik Deutschland ist vom Import wichtiger Rohstoffe abhängig. Außer Zink, Blei, Eisenerz produzieren wir keinerlei metallische Rohstoffe selbst. Zinn, Bauxit, Kupfer, Mangan, Titan, Wolfram, Phosphate müssen zu *100°10* importiert werden, rund die Hälfte davon aus Entwicklungsländern. Wir sind damit abhängiger als die anderen Industrieländer mit Ausnahme Japans. Rohstoffe sind Ausgangsmaterial für fast alle Produkte, die wir in der Bundesrepublik Deutschland herstellen. Das Bewußtsein, daß die Versorgung mit Rohstoffen ein Problem werden kann, wächst. Es wird immer deutlicher, daß die Interessen der Entwicklungsländer an langfristigen stabilen Lösungen sich mit denen der Industrieländer decken können.

9. Ständig steigender Verbrauch von zahlreichen Rohstoffen in den Industrieländern wirft im übrigen die Frage auf, ob diese nicht den noch nicht entwickelten Staaten die knappen Ressourcen vorwegnehmen und sie in einer überflußgesellschaft verschwenden.

to. Wir müssen anerkennen, daß der freie internationale *Wettbewerb* dazu tendiert, den Stärkeren gegenüber den Schwachen Vorteile einzuräumen. Die Produkte erhält derjenige, der sie bezahlen kann, nicht immer der, der sie benötigt. Die Vorteile des Wettbewerbs werden nur bei annähernd gleicher Ausgangslage gleichmäßig verteilt. Diese gibt es nicht. Wir benötigen wie im Inneren auch international eine Marktwirtschaft, die den Schwachen besondere Korrekturmechanismen gewährt. Unglaubwürdig wird eine Verteidigung des bestehenden Systems besonders dann, wenn auch offenkundige Mängel und Halbheiten beibehalten werden sollen. So werden immer noch wettbewerbsfähige Exportgüter der Entwicklungsländer durch Zölle und nicht-tarifäre Handelshemmnisse behindert. Auch das bestehende Allgemeine Zollpräferenzsystem hat daran wenig geändert.

Nur 23 % aller industriellen Halb- und Fertigwarenimporte Deutschlands aus Entwicklungsländern passieren zur Zeit im Rahmen dieser Präferenzen zollfrei die Grenzen. Sowohl im agrarischen Bereich durch den gemeinsamen EG-Agrarmarkt als auch bei der Nahrungsmittelverarbeitung und selbst bei der industriellen Produktion werden Produzenten durch Zölle geschützt.' Sie beschneiden in den Entwicklungsländern die Produktionsmöglichkeiten. Die Klagen der Entwicklungsländer über Ungerechtigkeiten im System sind hier berechtigt und verständlich. Der algerische Minister Yaker hat in Nairobi das Denken der Entwicklungsländer wohl etwas überspitzt so formuliert: »Es ist unannehmbar, daß die wohlhabenden westlichen Länder, die sich ein System errichtet haben mit dem einzigen Ziel maximalen Profits für privatkapitalistische Unternehmungen und multinationale Firmen, als passive Zeugen des ständigen Absinkens der Lebensbedingungen in den Entwicklungsländern beiseite stehen und konstruktive Vorschläge nur mit Boykott- und Aggressionsdrohungen beantworten oder mit der Erzeugung von Spannungen, um dem Kampf der Völker für Freiheit, Unabhängigkeit und die Verwaltung ihrer eigenen Naturschätze zu begegnen. Es ist an der Zeit, daß diese Leute begreifen und daß sie voll erkennen: Diese Situation kann nicht unbegrenzt andauern ohne die ernstesten Folgen für alle.«

11. Bei der Beurteilung von Vorschlägen sollte aber auch sehr deutlich gesehen werden, daß Forderungen der Entwicklungsländer nicht nur deswegen übernommen werden sollten, weil sie neu sind und alte Instrumente sich als nicht leistungsfähig erwiesen haben. Jede einzelne Maßnahme muß auf ihre Wirksamkeit zur Erreichung der erstrebten Ziele geprüft werden. Die Flucht in den *Dirigismus* zum Beispiel ist sicherlich keine Lösung. Viele der vorgeschlagenen Lösungen sind selbst in den Augen der Autoren noch nicht voll ausgereift.

4. EINZELNE WICHTIGE PROBLEME

Gegenwärtig werden einzelne Maßnahmen der Neuen Weltwirtschaftsordnung diskutiert; denn weniger die Frage des Ob von Veränderungen ist umstritten, sondern das Wie. Die Industrieländer haben sich zu Verhandlungen hierüber bereiterklärt. Dabei ist sehr intensiv zu untersuchen, inwieweit die vorgeschlagenen Maßnahmen wirklich dazu dienen können, wirtschaftliches Wachstum, soziale Gerechtigkeit, Eigenständigkeit zu erreichen und inwieweit politische Durchsetzbarkeit in den Industrieländern durch die jeweiligen Regierungen möglich ist. Im wesentlichen handelt es sich bei den laufenden internationalen Einzelverhandlungen um folgende Bereiche: *RohstojJpolitik, Handel, Möglichkeiten und Bedingungen industrieller und technischer Kooperation, Ressourcentransjer und Verschuldung,* zu denen kurz Stellung genommen werden soll, weil nur dadurch die Probleme, mit denen sich die Industrieländer auseinandersetzen müssen, deutlich werden.

4.1 Die Rohstojfpolitik im Mittelpunkt der Forderungen. Im Zentrum der Verhandlungen steht gegenwärtig die Rohstoffpolitik. Die Entwicklungsländer haben hierzu ein *»Integriertes Rohstoffprogramme* vorgelegt, mit dem durch die Kombination einer Viel-

zahl von Maßnahmen die Einnahmen aus Rohstoffen stabilisiert und erhöht werden sollen. Das Integrierte Rohstoffprogramm enthält folgende Elemente:

- ein Netz von Rohstoffabkommen für 18 namentlich genannte Produkte (Bananen, Bauxit, Kakao, Kupfer, Baumwolle und Baumwollgarne, Hartfasern und Erzeugnissen daraus, Eisenerz, Jute und Erzeugnissen daraus, Mangan, Fleisch, Phosphate, Gummi, Zucker, Tee, tropischen Hölzern, Zinn,' Pflanzenöle, einschließlich Olivenöl und Ölsaaten). Durch diese Rohstoffabkommen sollen Preise gewährleistet werden, die »lohnend und gerecht« für Produzenten sowie »angemessen« für Verbraucher sind. Als Instrumente werden Lagerhaltung und Koppelung der Rohstoffpreise an die Preisentwicklung für Industriegüter (Indexierung) zur Diskussion gestellt,
- Errichtung eines gemeinsamen *Fonds* zur Finanzierung rohstoffpolitischer Maßnahmen,
- Erlösstabilisierung,
- mittel- und kurzfristige Liefer- und Abnahmeverpflichtungen,
- Förderung der Rohstoffverarbeitung in den Produzentenländern.

Die Einbeziehung weiterer Rohstoffe ist vorgesehen. Neben diesen im Integrierten Programm vorgesehenen Maßnahmen stehen die Forderungen nach Souveränität über die Ressourcen und nach Zubilligung des Rechts, sich zu Erzeugervereinigungen zusammenschließen zu können.

Diese Forderungen, gebündelt vorgetragen, werden von den *Industrie/ändern* abgelehnt, unter anderem weil sie es für fraglich halten, daß ein so umfassendes Programm mit globalen Lösungen die für notwendig angesehenen Verbesserungen bringen kann. Die *Bundesregierung* hat dazu folgende Grundsatzüberlegungen vorgetragen: Es ist Ausdruck der Souveränität der Staaten, wenn sich diese das Recht vorbehalten, ihre Rohstoffe in eigene Verfügungsrnacht zu nehmen. Wir erkennen dieses Recht an. Wir halten es jedoch nicht für richtig, daß die Enteignung ohne international abgesichertes Recht möglich sein soll. Dies ist nicht nur ein juristisches Problem. Rechtssicherheit ist notwendig, wenn die Entwicklungsländer gegenseitiges wirtschaftliches Vertrauen genießen und das notwendige Kapital für ihren Wirtschaftsaufbau anziehen wollen. Die Bundesregierung hat ihre Bereitschaft erklärt, die wirtschaftliche Entwicklung der Entwicklungsländer durch Stabilisierung der Erlöse aus ihren Exporten zu erleichtern und durch Diversifizierung und Verarbeitung von Rohstoffen an Ort und Stelle höhere Deviseneinnahmen zu ermöglichen. Bei allen von den Entwicklungsländern genannten Produkten soll geprüft werden, welche adäquaten Lösungen gefunden werden können, die zu gerechten und für die Erzeuger rentablen Preisen führen können, unter anderem unter Berücksichtigung der Tendenzen von Angebot und Nachfrage. Dabei ist nach unserer Auffassung eine Lagerhaltung als Mittel der Preispolitik nur dann vertretbar, wenn sie dem Ausgleich von Preisschwankungen dienen soll. Dauerhaft überproduktionen aus dem Markt nehmen zu wollen, würde schnell zu unübersehbaren finanziellen Verpflichtungen oder noch eher zu einem Scheitern des Abkommens führen.

Bei der IV. Konferenz für 'Handel und Entwicklung (UNCTAD) im Mai 1976 haben sich die Industrieländer bereit erklärt, auch den Gemeinsamen Fonds zu prüfen, der im wesentlichen dazu dienen soll, bestehende Finanzierungsquellen zusammenzufassen.

Eine der nachhaltigsten Forderungen der Entwicklungsländer, die nicht wie alle anderen Maßnahmen nur relativ geringe Veränderungen des gegenwärtigen Systems bedeuten, sondern für die Rohstoffpolitik eine neue Basis schaffen würden, bezieht sich auf die *Forderung, die Exportpreise für Rohstoffe an die Entwicklung der Industriegüterpreise zu binden.* Diese Forderung ist getragen von dem Gedanken, ungerecht behandelt zu sein, wenn die Preise für Industriewaren steigen, während die Rohstoffpreise dahinter zurückbleiben. Sie enthält im Kern etwas Richtiges und daher wird diese Forderung nach Sicherung der Realeinkommen immer stärker in den Vordergrund drängen. Sie spielt auch eine Rolle bei der ölpreisfestsetzung. Die letzte Sitzung der Konferenz für internationale wirtschaftliche Zusammenarbeit im Juli 1976 ist unter anderem daran gescheitert. Eine Bindung der Exportpreise für Rohstoffe an Industriegüterpreise (Indexierung) in ihrer engen Form würde die Festlegung von Preisen für alle gehandelten Güter verlangen. Damit müßte das gegenwärtige Wirtschaftssystem mit seinen »Ireien« Preisbildungen weitgehend ersetzt werden. Die Industrieländer lehnen dies deswegen entschieden ab, obwohl sie anerkennen, daß die Frage der Kaufkrafterhaltung ein wichtiges Problem ist. Die direkte Indexierung als Methode dafür dürfte praktisch nicht durchführbar sein. Es ist nach unserer' Auffassung auch völlig offen, ob sie der Mehrzahl der Entwicklungsländer mehr schadet als nützt, vor allem dann, wenn diese selbst die indexierten Rohstoffe einführen müssen.

International Zur Debatte stehen auch Formen der *»indirekten« Indexierung,* wobei unter anderem an eine Stabilisierung der Realeinkommen für jedes einzelne Land mit Hilfe von *Transferzahlungen* gedacht ist. Dabei würden die Kompensationszahlungen sich an der Differenz zwischen den tatsächlichen realen Erlösen und einem Referenzerlös richten, der sich aus der Multiplikation einer errechneten oder festgelegten Exportmenge mit einem indexierten Preis ergibt. Gleiches wäre denkbar für die Erlöse aus einzelnen Rohstoffen. Diese indirekte Indexierung könnte gezielt nach Ländern oder Gruppen eingesetzt werden. Erheblicher Nachteil wäre ein hoher, am Ergebnis wohl kaum zu rechtfertigender Verwaltungsaufwand und die Tendenz, Inflationsmentalität damit zu fördern. Für eine weltweite Umverteilung könnte dieses Instrument problematisch sein, weil nur ein Teil der Entwicklungsländer davon Nutzen ziehen würde, möglicherweise auf Kosten gerade der Bedürftigen, wenn diese zum Beispiel nur geringe Handelsvolumina aufweisen, anhand derer Zuschußzahlungen errechnet werden.

4.2 Verbesserung des Handels und des Technologietransfers. Auf eine Verstärkung und Verbesserung der bestehenden internationalen Wirtschaftsordnung zielen zahlreiche Forderungen für den internationalen Handel. So die substanzielle *Verbesserung des Zollpräferenzsystems,* der *Abbau von nicht-tarifären Handelshemmnissen,* die Beschneidung restriktiver Geschäftspraktiken und die industrielle Zusammenarbeit. Alle Industrieländer haben den Entwicklungsländern Zollpräferenzen bei Importen aus diesen Ländern eingeräumt. Danach sind diese Importe grundsätzlich zollfrei. Die Ausnahmen (insbesondere die Ausklammerung wichtiger agrarischer Verarbeitungsprodukte wie Säfte, Obst- und Fleischkonserven und Textilien, sowie die Plafondierung bei besonders sensiblen Waren)

haben dazu geführt, daß große Teile nach wie vor mit Zöllen belegt werden. Die Zollpräferenzen sind autonom und zeitlich begrenzt auf zunächst 10 Jahre. Diese Restriktionen sollen nach den Vorstellungen der Entwicklungsländer abgebaut werden. Die Bundesregierung hat sich mehrfach bereit erklärt, die Zollpräferenzen weiter zu verbessern. Praktische Grenzen liegen immer wieder darin, daß dies bedeutet, daß die Konkurrenz im Lande verschärft und einzelne einheimische Unternehmen unter dem Druck von außen aufgeben müssen. Dies kann Gefährdung von Arbeitsplätzen bedeuten.

Eine präferentielle Behandlung der Entwicklungsländer wird nicht nur bei den Zöllen, sondern auch in allen anderen Bereichen des Handels gefordert. Dies umfaßt insbesondere die nicht-tarifären Handelshemmnisse. In einer Untersuchung der UNCTAD von 1974, die mit 122 Exportgütern der Entwicklungsländer fast die Hälfte ihrer Lieferungen in Industrieländer umfaßt, wird festgestellt, daß mehr als 50 % dieser Exporte nicht-tarifären Handelshemmnissen unterlagen. Die Importe der Industrieländer aus Entwicklungsländern sind in der Regel sogar schlechter gestellt als die aus Industrieländern. Während die Exporte aus Entwicklungsländern insgesamt zu rund 24 % von nicht-tarifären Handc1shemmnissen unterworfen sind, liegt der entsprechende durchschnittliche Satz für alle Weltexporte bei nur 20 %. Besonders schwierig ist die Lage bei den für die Entwicklungsländer bedeutenden Agrarprodukten. Sie unterliegen zu 61 % nicht-tarifären Handelshemmnissen (Weltdurchschnitt 47 %)[2].

Die Bundesregierung steht als Land, das grundsätzlich die Liberalisierung anstrebt, den Forderungen nach Abbau auch der nicht-tarifären Handelshemmnisse positiv gegenüber. Dabei ist zu berücksichtigen, daß sie soweit nicht abgebaut werden können, als sie dem Schutz der Bevölkerung dienen, zum Beispiel bei gesundheitlichen Vorschriften. Eine Reihe von Handelshemmnissen, wie Importquoten, Abschöpfungen, Einfuhrverbote, Einfuhrgenehmigungsverfahren, sind jedoch bewußt als Importhemmnis gedacht. Sie könnten beseitigt werden. Jede Entscheidung muß aber davon ausgehen, daß der Abbau des Schutzes zu internen Schwierigkeiten führt. Daher werden sie in der Praxis nur sehr selten vollzogen.

Ein weiterer Baustein einer neuen Weltwirtschaftsordnung soll der *verbesserte Transfer von Technologien* sein. Die Erkenntnis wächst, daß die Entwicklung von Technologie Grundlage für den wirtschaftlichen Entwicklungsprozeß auch der Entwicklungsländer ist. Diese kritisieren die bisherigen Qualitäten und Quantitäten des Technologietransfers. Die wissenschaftliche und technologische Lücke zwischen armen und reichen Ländern habe sich nicht geschlossen, sondern eher vertieft, die Abhängigkeit von Patent- und Lizenzinhabern werde immer gravierender, sichtbar durch die wachsende Höhe der Patent- und Lizenzgebühren, eine Anpassung von Tedmologien an die besonderen Bedürfnisse der Entwicklungsländer zum Beispiel für den ländlichen Sektor oder die Kleinindustrie finde nicht statt. Sie fordern Hilfe beim Ausbau der materiellen, finanziellen und personellen Leistungsfähigkeit für Forschung und Technologie, einen Verhaltenskodex für den Transfer von Technologien und besondere Regeln im Patentrecht zu ihren Gunsren.

---

2. Quelle: UNCTAD, Liberalization of Non-Tariff-Barriers,

Die Industrieländer erkennen grundsätzlich an, daß Technologieentwicklung und Transfer in Entwicklungsländer prioritär gefördert werden sollen. UNCTAD IV hat eine entsprechende Resolution zur Stärkung der technologischen Kapazität der Entwicklungsländer verabschiedet. Probleme bestehen beim Verhaltenskodex und beim Patentrecht. Hier soll von Regierungen der Transfer von Technologien und Patenten geregelt werden, die überwiegend im Besitz privater Unternehmen liegen. Ein Eingriff kann die Eigentumsrechte der Technologiegeber beeinträchtigen. Für eine Lösung muß ein Kompromiß zwischen diesen Rechten und den Interessen der Technologienehmer gefunden werden. Nach unserer Auffassung kann der Staat hier nur Rahmenbedingungen setzen. Ansätze für staatliche Hilfe könnten dagegen liegen beim Aufbau eigener Forschungskapazitäten der Entwicklungsländer, der Unterstützung nationaler und regionaler Technologiezentren und im Einsatz von Forschungskapazitäten bei uns für die technologische Entwicklung und Anpassung von Produkten und Verfahren an die Bedürfnisse der Entwicklungsländer.

4.3 Ressourcentransfer. Neben Handelsfragen und den hier nicht weiter dargestellten Problemen der Neuordnung der Währungspolitik ist die Suche nach neuen Verfahren des Ressourcentransfers wesentliches Element der Verhandlungen. Die Entwicklungsländer wollen ihre international anerkannten Bedürfnisse nicht als Empfänger von Almosen erfüllt sehen, wobei sie dem politischen Willen der Geber ausgesetzt sind, sondern in geordneten Verfahren einen sicheren und kalkulierbaren Zufluß von Ressourcen. Dementsprechend verlangen sie, daß die grundsätzliche Vereinbarung, 0,7 % des Bruttosozialprodukts als öffentliche Entwicklungshilfe zu leisten, eingehalten wird, daß bei Umschuldungen allgemeine, die Willkür ausschließende Regeln angewandt werden und daß ein automatischer Ressourcentransfer im Zusammenhang mit den Sonderziehungsrechten des IWF, der sogenannten Link, beschlossen wird. Die Entwicklungsländer halten die laufenden Leistungen für enttäuschend. Im Jahre 1975 wurden im Durchschnitt aller OECD-Länder 0,36 % des BSP (Bundesrepublik Deutschland 0,4 %) an Entwicklungsländer geleistet. Die Gesamtverschuldung der Entwicklungsländer liegt bei ca. 150 bis 200 Milliarden $, der jährliche Schuldendienst bei rund einem Drittel der empfangenen Hilfe.

Obwohl bei der Neuen Weltwirtschaftsordnung die Strukturen des Welthandels zur Verbesserung der Situation der Entwicklungsländer im Vordergrund stehen, wird es auch in Zukunft auf verstärkte finanzielle Hilfeleistungen ankommen. Sie sind erforderlich auch deswegen, weil erst aufgrund des Aufbaus von Infrastrukturen und Wirtschaftsbetrieben mögliche weitere Vorteile des Handels wahrgenommen werden können. Entwicklungshilfe kann gezielt den ärmsten Entwicklungsländern gegeben werden, die wenig Chancen haben, auch in einer neuen internationalen Wirtschaftsordnung von Anfang an am wirtschaftlichen Aufschwung beteiligt zu werden. Gemessen am Ziel der sozialen Gerechtigkeit auch innerhalb der Entwicklungsländer kommt Entwicklungshilfe ein hoher Stellenwert zu. Freilich bedeutet Entwicklungshilfe ein direktes finanzielles Opfer, zu dem gegenwärtig über das bestehende Maß hinaus wenig Neigung in den Industrieländern besteht.

Eine konsequente Reaktion auf die Forderungen der Neuen Weltwirtschaftsordnung

muß jedoch verstärkte Hilfeleistungen mit umfassen, vor allem auch wenn die eigenen Schwierigkeiten in den anderen Bereichen (zum Beispiel Rohstoffe, Handel, Technologietransfer) berücksichtigt werden sollen. Sicher werden sich die Entwicklungsländer mit mehr Hilfe allein nicht zufrieden geben. Sie wollen auch *neue Strukturen.*

5. VERÄNDERUNGEN SIND UNAUSWEICHLICH

Bei der Diskussion einzelner Punkte darf nicht vergessen werden, daß die Neue Weltwirtschaftsordnung langfristig mehr von uns fordern könnte, als das Akzeptieren einzelner kleinerer Veränderungen, die addiert werden. Es stellt sich uns die Frage, ob wir nicht bereit sind, unser ganz alltägliches Arbeits-, Konsum- und Freizeitverhalten zu ändern. Das *Memorandum der Kirchen,* das diese aus Anlaß der 4. *Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung* erarbeitet haben, erörtert in seinem letzten Kapitel ausführlich das Problem, ob wir nicht einen neuen Lebensstil finden und verwirklichen müssen, wenn wir das Ziel einer neuen Ordnung erreichen wollen, allen Menschen einen gerechten Anteil an den lebensnotwendigen Gütern dieser Erde zu ermöglichen.

Die Veränderungen, zu denen uns die gleichgewichtige Entwicklung der Menschen in allen Staaten herausfordert, können nicht innerhalb kurzer Zeit erreichbar sein. Der Druck dazu wird aber wegen des wachsenden politischen, wirtschaftlichen und moralischen Gewichts der Entwicklungsländer stetig zunehmen. Nur in gemeinsamen Entscheidungen und in zähem Ringen um Einzelpositionen werden dauerhafte globale Lösungen möglich sein. Sicher werden sich Art und Ausgestaltung der gegenwärtig geforderten Ansätze noch verändern. Auch wir sind aufgefordert, Phantasie zu entwickeln, über Maßnahmen, die im Interesse aller in einem stärkeren Ausgleich zwischen arm und reich beitragen. Ein Teil konkreter Fragen sind gestellt. Einige wurden oben angedeutet: Erhöhter Ressourcentransfer, Beseitigung von Behinderungen im Handel mit Entwicklungsländern, neue Regeln für die Rohstoffpolitik. Zuerkennung von wirtschaftlicher Macht für Entwicklungsländer. Sie alle sind für uns nicht unproblematisch. Aber: Langfristig sichere, das heißt, von allen akzeptierte Lösungen liegen auch in unserem Interesse. Das sollte uns die Zustimmung dazu leichter machen.

H. J. Stryk *In der Kohlkaule* 19, *5309 Meckenheim*

Probleme der Welternährung und der Neuen Weltwirtschaftsordnung

Ernährungssorgen für die wachsende Menschheit

VON HANS LINNEMANN UND JERRIE DE HOOGH

1. Durch plötzliche Knappheit und damit verbundene extrem hohe Preise auf dem Weltmarkt für wichtige Nahrungsmittelgrundstoffe ist in den verflossenen Jahren die *kritische Versorgungslage der Menschheit* in den Mittelpunkt des Interesses gerückt. Die enttäuschenden Ernten 1972 und 1973 haben große Defizite im internationalen Handelsverkehr mit sich gebracht. Die Weltvorräte (besonders bei Getreide) haben sich als völlig unzulänglich erwiesen, um die Versorgungslücke auffangen zu können. Dreifach erhöhte internationale Getreidepreise während der Jahre 1972-1974 bewirkten vor allem für die von Nahrungsmitteleinfuhren abhängigen armen Länder einen enormen Verlust ihrer Kaufkraft. Auch die Nahrungsmittelhilfsprogramme wurden durch das hohe Preisniveau ausgehöhlt.

Die Instabilität der Weltversorgung mit Nahrungsmitteln wird noch bedeutend verstärkt durch die Tatsache, daß in den reichen Ländern der Nahrungsmittelverbrauch kaum auf Preiserhöhungen reagiert; bei dem erreichten Wohlstand wird der Verzehr durch hohe Nahrungsmittelpreise kaum eingeschränkt. Außerdem führen beinahe alle reichen Länder eine Agrarpolitik mit dem Ziele, das einheimische Agrarpreisgefüge von den Preisschwankungen auf dem Weltmarkt abzuschirmen. Je erfolgreicher eine derartige Preispolitik ist, desto weniger fühlen die Verbraucher, daß auf dem Weltmarkt Knappheit herrscht. Die ohnehin schon geringe Neigung zur Anpassung des Verbrauchs bei Mißernten in der Welt hat dann praktisch überhaupt keine Bedeutung mehr. Die Folge ist, daß bei ungenügenden überbrückungsvorräten die notwendige Verbrauchsanpassung durch hohe Weltmarktpreise einseitig die Konsumenten in den einfuhrabhängigen armen Ländern belastet. Bei der gegebenen Konstellation des Weltmarktes sind sie es, die sich einschränken müssen, obwohl hierfür eigentlich kein Spielraum mehr vorhanden ist. Die Folgen einer Nahrungsmittelknappheit in der Welt drücken so am meisten auf die schwachen Schultern.

Diese Erfahrungen der Jahre 1972-1974 waren der Anlaß zur Einberufung der Welternährungskonferenz der Vereinten Nationen, die im November 1974 in Rom stattfand und wo Pläne entworfen wurden, um die Welt besser abzusichern gegen das Risiko von Schwankungen in der Nahrungsmittelproduktion.

2. Hunger und Unterernährung treten jedoch nicht nur auf bei Knappheit und hohen Weltmarktpreisen, wie sie sich kürzlich vorgetan haben. Auch in Zeiten mit niedrigen internationalen Preisen und wachsenden Oberschüssen - wie in den sechziger Jahren - gab es große Gruppen der Weltbevölkerung, die Hunger litten. Die Situation auf dem Weltmarkt ist ein sehr fragwürdiger Indikator für das Verhältnis zwischen Bedürfnissen und

verfügbaren Nahrungsmitteln. Der Markt läßt allein die kaufkräftige Nachfrage sichtbar werden. Menschen mit unzureichender Kaufkraft (Einkommen) können auch bei einem relativ großen Marktangebot und bei niedrigen Preisen an Unterernährung und Hunger leiden.

Die *Verteilung der in der Welt erzeugten Nahrungsmittel* findet nicht statt auf der Grundlage der Bedürfnisse, sondern *nach Maßgabe der vorhandenen Kaufkraft,* wie das für alle Güter gilt. Viele in der Welt sind so arm, daß sie ihr elementares Bedürfnis an Nahrungsmitteln nicht decken können. Meistens betrifft es Menschen aus Ländern, die wir arm nennen. Das durchschnittliche Einkommen in diesen Ländern ist u. a. darum so'gering, weil die Produktivität in der Landwirtschaft, worin der größte Teil der Bevölkerung tätig ist, auf einem so niedrigen Niveau liegt; Die verfügbare Nahrungsmittelmenge ist stark abhängig von der eigenen Agrarerzeugung. Das gilt in besonderem Maße für die vielen kleinen Landwirte, die hauptsächlich für die eigene Versorgung erzeugen. Aber das trifft auch zu für die armen Länder als solche, weil sie über ungenügende Mittel verfügen, um durch umfangreiche Einfuhren die binnenländische Ernährungsversorgung von der einheimischen Erzeugung unabhängig machen zu können. Ungefähr zwei Drittel der Weltbevölkerung lebt in Ländern, die so arm sind, daß man durchweg mit der recht geringen Ernährungserzeugung innerhalb der eigenen Grenzen auskommen muß.

Hunger und Unterernährung sind also ein Reflex der ungleichen Einkommensverteilung in der Welt. Es geht nicht nur um hin und wieder auftretende Probleme aus Anlaß von Mißernten, denen man mittels genügend großer Vorratshaltung und großzügiger Ernährungshilfe steuern kann. Das *Problem der Welternährungsversorgung ist von struktureller Art; es hängt zusammen mit den Mängeln der sozialen und wirtschaftlichen Ordnung in der Welt.* Eine Lösung ist um so dringender erforderlich, weil die Produktionswachstumsrate in vielen armen Ländern stets schwieriger mit dem Bevölkerungswachstum mitkommen kann und so daß Ausmaß des Hungerleidens stets zuzunehmen droht.

Im Wirtschafls- und Sozialinstitut der Freien Universität in Amsterdam hat man sich mit der langfristigen Entwicklung der Ernährungsversorgung in der Welt beschäftigt. Die Zentralfrage der Untersuchung ist: Kann die Welt eine doppelte Weltbevölkerung ernähren, und wie kann man dann erreichen, daß jeder zumindest die minimal erforderliche Menge von Nahrungsmitteln erhält? Die Arbeit ist durch den Club von Rom angeregt. Die Ausführung geschah in enger Zusammenarbeit mit Sachverständigen des Agrar-Biologischen Forschungsinstituts in Wageningen, der Abteilung »Tropische Bodenkenntnis« der Landwirtschaftshochschule Wageningen und des Landwirtschaftlichen Forschungsinstituts in Den Haag.

3. Im Rahmen dieser Untersuchung wurden viele Daten über Erzeugung und Verbrauch von Nahrungsmitteln in der Welt sowie über die technischen Möglichkeiten einer Steigerungder Nahrungsmittelerzeugung gesammelt. In kurzer Form soll auf einige sich aus der Arbeit ergebende Punkte eingegangen werden.

In den Industrieländern (in den Marktwirtschaften des Westens und in Osteuropa einschließlich Sowjetunion) mit 30 % der Weltbevölkerung wird mehr als die Hälfte der in

der Welt zur Verfügung kommenden Nahrungsmittel erzeugt und auch verbraucht. Für 70 % der Weltbevölkerung bleibt so bedeutend weniger zum Verbrauch übrig.

- Die Pro-Kopf-Erzeugung für die gesamte Bevölkerung eines Landes ist größer, je reicher das Land ist. So wird z. B. in Nordamerika im Vergleich zu Südasien die sechsfache Erzeugung erreicht. Hierfür braucht Nordamerika weniger als 10 % der Berufsbevölkerung einzusetzen, dagegen Südasien etwa 65 %.
- Der Pro-Kopf-Verbrauch von Nahrungsmitteln in einem Land weist einen engen Zusammenhang mit dem Pro-KopF-Einkommen auf. In den reichsten Ländern ist der Verbrauch von vegetarischen Grundstoffen viermal so hoch als in den ärmsten Ländern; nach Kalorien gemessen geht das Verhältnis jedoch auf 1,5 : 1 zurück, weil der Anteil von tierischen Nahrungsmitteln auf der Speisekarte der Reichen verhältnismäßig groß ist.
- Im Durchschnitt sind die verfügbaren Nahrungsmittel mehr als ausreichend für jeden einzelnen der Weltbevölkerung; bei einer gleichmäßigen Verteilung brauchte niemand Mangel zu leiden.
- Ein wichtiges Resultat der Untersuchung ist weiterhin, daß die Möglichkeiten zur Steigerung der Nahrungsmittelerzeugung in der Welt noch sehr groß sind. Aufgrund einer weitgehend detaillierten Inventarisierung von Bodeneigenschaften, Niederschlagsmenge, Temperatur und Sonnenschein haben die Wissenschaftler aus Wageningen in der Untersuchergruppe berechnet, daß - unter Berücksichtigung der Beschränkungen, die sich aus der Natur vor allem für das Wachstum der landwirtschaftlichen Pflanzen ergeben - die *Erde noch eine 25mal höhere Erzeugung von Nahrungsmitteln zuläßt.* Es sind noch große Flächenreserven vorhanden, die landwirtschaftlich genutzt werden können; vor allem jedoch kann die Erzeugung je Hektar noch bedeutend gesteigert werden.

4. Die Aufzählung der soeben genannten Punkte läßt die Schlußfolgerung zu, daß gegenwärtig in absolutem Sinne die Versorgung mit Nahrungsmitteln nicht unzureichend zu sein braucht (es ist im Durchschnitt für jedermann genügend da) und daß im Hinblick auf das große, noch ungenützte Erzeugungspotential auch künftig Schmalhans nicht Küchenmeister zu sein braucht. Jedenfalls ist es in den nächsten 30-40 Jahren nicht die Natur, die einer angemessenen Ernährung der Weltbevölkerung die Schranken setzt, weil die Erde trotz ihrer Endlichkeit noch einen großen Spielraum bietet. Vielmehr muß - und das ist der Kern des Problems - auf die wirtschaftliche, soziale und politische Konstellation der menschlichen Gesellschaft hingewiesen werden. Diese ist es, die eine derartig ungleichmäßige Einkommensverteilung zur Folge hat, daß große Gruppen der Weltbevölkerung durch Nahrungsmittelmangel gefährdet sind in ihrer leiblichen Existenz, was doch eine elementare Voraussetzung für ein menschwürdiges Dasein ist.

Selbstverständlich können Kaufkraftübertragungen von reichen auf arme Länder, z. B. in der Form großzügiger Nahrungsmittelhilfe, erheblich zur Linderung von Hunger und Unterernährung beitragen. Aber wie notwendig das auch für akute Notfälle ist - auf lange Sicht kann Nahrungsmittelhilfe kein Beitrag sein für eine durchschlaggebende Verbesserung in der Versorgungslage der armen Bevölkerungsgruppen in der Welt. Hier kann

allein ein wesentlicher Durchbruch erreicht werden, wenn die armen Länder in die Lage versetzt werden, sich soviel Kaufkraft zu erwerben, daß sie ihr Bedürfnis an Nahrungsmitteln selbst decken können. Im Hinblick auf die überwiegend agrarische Struktur dieser Länder ist erste Voraussetzung für eine Verbesserung des Wohlstandes die *Erhöhung der Produktivität in der Landwirtschaft.* Dies bedeutet, schlicht gesagt, daß die Nahrungsmittelversorgung in den armen Ländern nur dann verbessert werden kann, wenn die einheimische landwirtschaftliche Produktion bedeutend schneller zunimmt als die Bevölkerung.

Aus der Untersuchung ergab sich die Frage nach den Faktoren, die für die notwendige Steigerung der Agrarerzeugung in den Entwicklungsländern maßgebend sind. Hierbei wurde besonders auf Möglichkeiten geachtet, das ökonomische Klima, in dem die Landwirtschaft arbeitet, so zu beeinflussen, daß zur Anwendung von produktionserhöhenden Methoden ermutigt wird. Hierbei ist der - durch Erfahrung bestätigte - Ausgangspunkt, daß auch die Landwirte in den armen Ländern bereit sind, die Erzeugung zu steigern, wenn sich das für sie auszahlt.

5. Viele Faktoren beeinflussen die wirtschaftlichen Umstände, unter denen die Landwirtschaft in den armen Ländern zu arbeiten hat. Um den vielfältigen Wirkungen sowie den gegenseitigen Wechselbeziehungen auf die Spur zu kommen, wurde ein ziemlich kompliziertes Modell ausgearbeitet, worin die Zusammenhänge so gut wie möglich wiedergegeben werden konnten. Schwerpunkt in diesem Modell ist die Wechselwirkung zwischen der Entwicklung von Erzeugung und Verbrauch von Nahrungsmitteln in den reichen Ländern einerseits, der Entwicklung der Ernährungsversorgung in den armen Ländern andererseits. Die Wechselwirkung läuft auf dem Wege der Preisbildung für Nahrungsmittel auf dem Weltmarkt. Beinahe alle Länder führen innerhalb ihrer Grenzen eine Agrar- und Ernährungspolitik, die versucht, über die Preise von Nahrungsmitteln eine gewollte Einkommensverteilung zwischen der Landwirtschaft und den übrigen Wirtschaftssektoren zuwege zu bringen (entweder zugunsten der Verbraucher oder zugunsten der Landwirte). Unerwünschte Außeneinflüsse (Weltmarkt) versucht man hierbei abzuwehren mit Maßnahmen hinsichtlich des Außenhandels (Wertabschöpfungen, Restitutionen, Subventionen usw.), Reiche Länder können gerade wegen ihres Reichtums eine solche Politik vie1länger durchhalten und damit auch ihren Binnenmarkt viel besser vom Weltmarkt abschirmen als arme Länder. Zwar kann sich eine solche Haltung auf anzuerkennende nationale einkommenspolitische Zielsetzungen berufen, aber sie hat nebenbei großen Einfluß auf Angebots- und Nachfragepositionen auf dem Weltmarkt und somit auf die internationale Preisbildung. Indirekt wirken die reichen Länder somit auf die Nahrungsmittelpreise ein und weiterhin auf die Einkommensverteilung zwischen Stadt und Land in den armen Ländern, die viel weniger in der Lage sind, sich den Preisschwankungen auf dem Weltmarkt zu entziehen. Darum hat die *Wirkung der Handelspolitik der Industrieländer* nachweisliche Folgen- aus dem Modell deutlich sichtbar - *für Nahrungsmittelerzeugung und -verbrauch in den armen Ländern.* Auf diese Weise üben die reichen Länder (vielleicht unbeabsichtigt) einen Einfluß aus, der seinerseits zur Verantwortlichkeit verpflichtet.

6. Die Verantwortlichkeit der reichen Länder geht natürlich noch weiter. Die Entwicklung der Landwirtschaft in den armen Ländern erfordert in die agrarischen Produktionsumstände eingreifende Veränderungen, die durchweg große Investitionen der öffentlichen Hand notwendig machen, besonders im Blick auf Forschung, Beratung, Bildung, regionale Erschließung, Kreditgewährung, Distributionssysteme, Irrigation usw. Finanzielle und technische Hilfe seitens der reichen Länder kann diese Veränderungen in erheblichem Maße fördern. Entscheidend ist und bleibt jedoch die Bereitschaft der Regierungen der armen Länder selbst, sich um die landwirtschaftliche Entwicklung zu bemühen. Daran hat es hin und wieder gefehlt. Der ländliche Raum steht häufig nicht im hohen Ansehen. Die politische Führungsschicht hat oft andere Prioritäten als die Verbesserung des Lebensstandards der armen Bauernbevölkerung; eine kurzsichtige Politik, die eine durchgreifende Verbesserung der Ernährungslage (sowohl in der Stadt als auf dem Lande) behindert. Diese Kurzsichtigkeit ist in den sechziger Jahren auch durch die niedrigen Nahrungsmittelpreise genährt worden, die ihrerseits unter dem Einfluß der überschüsse in den reichen Ländern standen. Darum konnten einfuhrabhängige Entwicklungsländer ihre Landwirtschaft vernachlässigen; ausfuhrorientierte arme Länder dagegen hatten kaum Anlaß, in einen Sektor mit so geringer Rentabilität zu investieren. So ergibt sich, daß die Landwirtschafts- und Handelspolitik der Industrieländer die politischen Bemühungen um den Agrarsektor in den Entwicklungsländern beeinflußt. Auch diese Beziehungen tragen zur Mitverantwortlichkeit der reichen Länder bei.

7. Aufgrund dieser Zusammenhänge, die im Modell ausgearbeitet sind, ließ sich u. a. untersuchen, welche Politik im Blick auf den internationalen Handel mit Nahrungsgrundstoffen seitens der reichen Länder notwendig ist, um Hunger und Unterernährung in der Welt einzudämmen. Geprüft wurde, ob eine liberalere Handelspolitik empfohlen werden kann. Vielfach wird verkündet, daß keinen Einschränkungen unterworfene Handelsbeziehungen Voraussetzung sind für eine zweckmäßige Arbeitsteilung sowie eine angemessene Einkommensverteilung in der gesamten Welt. Diese Behauptung wird durch die Untersuchung nicht bestätigt. Nimmt man an, daß die reichen Länder ihre Grenzen für Agrarprodukte völlig öffnen, mit anderen Worten, daß sie den Schutz der eigenen Landwirtschaft aufgeben, muß man damit rechnen, daß der meiste Gewinn der Agrarerzeugung den reichen Teilen der Welt, vor allem Nordamerika, zufließt, und zwar so weitgehend, daß dadurch das Wachstum der Agrarerzeugung in den armen Ländern beeinträchtigt wird. *Eine freie Marktwirtschaft für Nahrungsgrundstoffe scheint nicht dem Interesse der wirtschaftlich Schwächeren zu dienen.* Übrigens ist es angebracht, an dieser Stelle darauf hinzuweisen, daß die reichen Länder ihren Glauben an das freie Spiel der Marktkräfte im Blick auf ihre nationalen Landwirtschaftsmärkteschon längst aufgegeben haben. Was kann man dann von einer Liberalisierung für das Funktionieren des Weltmarktes erwarten?

Statt solchen Vertrauens in das Wirken einer »unsidrtbaren Hand« wurde zweitens im Modell vorausgesetzt, daß die reichen Länder zielbewußt für ein weltwirtschaftliches Klima sorgen, das den Entwicklungsländern die besten Chancen für das Wachstum ihrer

Landwirtschaft sowie Verbesserung ihrer Ernährungslage bietet. Bei dieser Annahme stabilisieren die reichen Länder die Weltmarktpreise von Nahrungsmittelgrundstoffen auf einem bestimmten Niveau und nehmen damit - anders als es gegenwärtig der Fall ist - die nun einmal mit der weltweiten Nahrungsmittelversorgung verbundenen Risiken auf sich. Wenn eine derartige internationale Marktordnung ein relativ hohes Preisniveau auf dem Weltmarkt zum Ziel hat, dann wird - wie sich aus dem Modell ergab - die Agrarerzeugung in den armen Ländern schneller zunehmen als bei einem relativ geringen Preisniveau. Dies ist eine Folge des Einflusses, der von den Weltmarktpreisen ausgeht, einmal direkt auf die wirtschaftliche Position des Agrarsektors in den Entwicklungsländern, zum anderen indirekt durch Förderung des politischen Interesses für diesen Sektor. Durch eine derartige Koordination der Weltmarktpolitik seitens der reichen Länder ist es tatsächlich möglich, allmählich eine bessere internationale Verteilung der Nahrungsmitte1erzeugung zu bewirken und zugleich damit die Ungleichheit im Nahrungsmittelverbrauch zu vermindern.

8. Voraussetzung für eine derartige Ordnung der Weltmärkte ist eine eingreifende Veränderung der Weise, mit der die reichen Länder ihre nationale Agrar- und Ernährungspolitik durchführen. Die herkömmlichen politischen Zielsetzungen brauchen hierbei nicht in Frage gestellt zu werden. Es kommt lediglich darauf an, daß bei der Realisierung dieser Zielsetzungen keine für die erwünschte Weltmarktpolitik schädlichen Nebenerscheinungen auftreten. Konkreter Kernpunkt hierbei ist - und das gilt namentlich für die Agrarpolitik der EWG -, daß der *Weltmarkt nicht mehr als Außenwelt behandelt wird,* auf die interne Marktprobleme mit Hilfe von handelspolitischen Manipulationen abgewälzt werden können. Die reichen Länder müssen sich dann verpflichten, ihr Einfuhr- oder Ausfuhrvolumen instrumental zu gebrauchen, um das erwünschte internationale Preisniveau zu wahren. Bloße Beschränkung auf eine Vorratspolitik ist ungenügend für die Verwirklichung der gesteckten Ziele. Beeinflussung des binnenländischen Produktionsumfanges (evtl. auch des Verbrauches) ist ein unerläßliches zweites Instrument. Dann dürfen mögliche überschüsse nicht länger mehr zu Schleuderpreisen auf den Weltmarkt geworfen werden; bei Knappheit dürfen die reichen Länder nicht danach streben, ohne Rücksicht auf die Kosten (für andere) das eigene Verbrauchsniveau aufrechtzuerhalten. Diese Länder müssen - anders gesagt - bereit sein, eine Pufferfunktion im Blick auf die Nahrungsmittelversorgung der Welt auf sich zu nehmen. Im Gegensatz zum heutigen Zustand müssen sie Ausgleich gewähren bei kurz- und langfristigen Unausgeglichenheiten in der Welternährungslage. Nur so kann ein Klima auf den Weltmärkten gefördert werden, daß für Nahrungsmittelerzeugung und -verbrauch in den armen Ländern die größten Wachstumschancen bietet.

Eine Problemlösung in diesem Sinne scheint gerechtfertigt zu sein. In wirklichen Notfällen ist es durchaus angemessen, daß die übersatten ihre Konsumtion etwas einschränken anstelle der Vielen mit einem äußerst geringen Spielraum. Weiterhin ist zu bedenken, daß die reichen Länder mit geringen Opfern Notvorräte anlegen und unterhalten können, während eine gewisse Einschränkung der eigenen Agrarerzeugung nicht zu unbilliger Härte für die eigene landwirtschaftliche Bevölkerung zu führen braucht.

9. Obwohl die reichen Länder bei Ausführung der soeben beschriebenen Maßnahmen einen wesentlichen Beitrag für die so notwendige Produktionssteigerung in den armen Ländern liefern können, ist damit Hunger und Unterernährung noch nicht aus der Welt. Um das zu erreichen, muß vor allem die enorme *Einkommensungleichheit innerhalb der Entwicklungsländer* selber angepackt werden. Hierfür sind in erster Linie jedoch die Regierungen der Entwicklungsländer selbst verantwortlich.

Es steht also fest, daß die Zielsetzung »Nahrung für alle« vorläufig nur durch eine Korrektur der Nahrungsverteilung in großem Maßstab erreicht werden kann. Mäßigung des Nahrungsmittelverbrauchs in den reichen Ländern aus Solidarität mit den Hungerleidern in der Welt- wie nobel auch gemeint - bewirkt von sich aus keine gleichmäßige Verteilung. Das hat unser Modell deutlich angezeigt. Verbrauchseinschränkungen bei uns führen nicht ohne weiteres dazu, daß die Armen in den Entwicklungsländern über mehr Nahrungsmittel verfügen können; außerdem kann sich das nachteilig auf die Entwicklungsmöglichkeiten der Landwirtschaft in den armen Ländern auswirken. Wichtig ist jedoch, daß die erwiesene Bereitschaft in den reichen Ländern zur Konsumtionseinschränkung ein nicht zu übersehender Ansporn für die eigenen Regierungen ist, um ohne Verzögerung in internationaler Zusammenarbeit institutionelle Reformen zu beginnen, die auf Verbesserung der Welternährungslage gerichtet sind. Hierzu gehört auch ein Nahrungsmittelhilfeprogramm in viel größerem Ausmaß als bisher.

10. Die Resultate unserer Arbeit sowie die sich daraus ergebenden Empfehlungen für die Politiker können vielleicht auf Skepsis stoßen. Ist es nicht eine Illusion, eine so weitgehende internationale Zusammenarbeit zu befürworten, die darauf gerichtet ist, daß die reichen Länder einträchtig ihre internationalen Wirtschaftsbeziehungen (gerade im Blick auf Nahrungsmittelversorgung) zunächst auf die Entwicklung der armen Länder ausrichten und sich daraus ergebende Folgen für ihre nationale Politik hinnehmen? Ist es nicht utopisch zu erwarten, daß die USA bereit wären, ihre dominante Exportposition allmählich aufzugeben? Das könnte nämlich, wie sich aus unserer Untersuchung ergibt, unter bestimmten Voraussetzungen (z. B. bei stagnierendem wirtschaftlichem Wachstum) erforderlich sein, um ein relativ hohes Preisniveau auf den Weltmärkten im Interesse einer Produktionszunahme in den armen Ländern zu erreichen und zu stabilisieren. Zugegebenermaßen sind Äußerungen des amerikanischen Ministers Butz keineswegs ermutigend. Um näher bei uns selbst zu bleiben: auch die Agrarpolitik der EWG läßt leider wenig Lichtpunkte in dieser Richtung sehen.

Trotz allem muß jedoch mit Nachdruck. darauf hingewiesen werden, daß sich aus der Untersuchung klar und deutlich ergeben hat: Internationale wirtschaftliche Zusammenarbeit im beschriebenen Sinne kann auf dem Wege zum besseren Zusammenlebender gesamten Menschheit eine positive Rolle spielen. *Nur wenn die wirtscha/llich Starken in der Welt bereit sind, sich gemeinsam für die wirtscha/llich Schwachen einzusetzen, dürfen wir hoffen, daß Hunger und Unterernährung aus der Welt verbannt werden.* Technische Grenzen stehen uns dabei nicht im Wege. Allein die Bereitschaft, uns auch im internationalen Rahmen für unsere Nächsten einzusetzen, ist der ausschlaggebende Faktor.

Die Untersuchungsergebnisse geben zugleich Anlaß zur Beruhigung und zur Sorge für die Zukunft. Einerseits hat sich gezeigt, daß düstere Prophezeiungen einiger »Futuristen«, in naher Zukunft würden einfach nicht genug Nahrungsmittel für alle zur Verfügung stehen, auf einem Irrtum beruhen. Andererseits muß es uns alarmieren, daß es augenscheinlich von uns als Menschen - und der Weise, wie wir die menschliche Gesellschaft organisieren -abhängt, ob jeder Mitmensch genügend zu essen bekommt. Werden wir im Westen, als Person und als Volk, die Bereitschaft aufbringen, der Not von Hunger und Unterernährung den erforderlichen Vorrang einzuräumen - auch in unseren politischen Entscheidungen? Eine Antwort auf diese Frage ist leider ungewiß. Als Christen müssen wir uns Rechenschaft darüber geben, daß es doch wohl eine sichere Antwort gibt auf eine ähnliche Frage, die schon vor 1900 Jahren gestellt wurde (1. Joh. 3, 17): »Wenn aber jemand dieser Welt Güter hat und sieht seinen Bruder darben und schließt sein Herz vor ihm zu - wie bleibt die Liebe Gottes bei ihm?«.

Prof. Dr. H. Linnemann *Vrije Universiteit Amsterdam, Economisch en*
Prof. Dr.]. *de Hoogh* Sociaallnstituut, *De Boelelaan 1105, Amsterdam-Buitenveldert*

Zur Frage der Neuordnung der weltwirtschaftlichen Ordnung - ein Arbeitsbericht der Kammer der EKD für Kirchlichen Entwicklungsdienst

VON GÜNTER LINNENBRINK

I. Die Periode 1969 *bis 1975*

1. Zu Beginn des Jahres 1969 wurde vom Rat der EKD gemäß einer Entschließung der EKD-Synode vom Oktober 1968 in Berlin-Spandau die Kammer für Kirchlichen Entwicklungsdienst berufen. Sie erhielt den Auftrag, alle »Angelegenheiten kirchlicher Mitverantwortung in der Entwicklungspolitik nach der grundsätzlichen und praktischen Seite hin, einschließlich der Bildung der öffentlichen Meinung« zu bearbeiten und den Rat der EKD entsprechend zu beraten. Diesem Beschluß des Rates, neben den schon bestehenden Kammern, wie z. B. für Öffentliche Verantwortung oder Soziale Ordnung, eine Entwicklungskammer einzurichten, lagen folgende Überlegungen zugrunde:

Die 4. *Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala* 1968 hatte deutlich gemacht, daß die Entwicklungsproblematik, d. h. die zunehmenden politischen, wirtschaftlichen und sozialen Spannungen zwischen Industriestaaten und Entwicklungsländern, die Reflexion auf die historischen, kulturellen und ökonomischen Wurzeln dieses Konflikts und die Suche nach einer Lösung die Völker und Kirchen in diesen Ländern noch lange intensiv beschäftigen und ihr Verhältnis zueinander entscheidend bestimmen wird. Daher erschien es angezeigt, für diesen Problembereich ein eigenes Beratungsgremium zu bilden. Darüber hinaus wurde mit dieser Entscheidung der Wille der Evangelischen Kirche in Deutschlanddokumentiert, sich nicht nur im Bereich der praktischen Entwicklungsarbeit zu betätigen, wie es durch »Brot für die Welt«, »Dienste in Übersee«, die Evangelische Zentralstelle für Entwicklungshilfe oder seit 1969 auch durch den Kirchlichen Entwicklungsdienst (KED) bereits geschah, sondern sich auch an der allgemeinen entwicklungspolitischen Debatte in unserer Gesellschaft zu beteiligen und einen Beitrag zur entwicklungspolitischen Bewußtseinsbildung zu leisten. Gerade der letztere wurde angesichts des notwendigen Strukturwandels von Wirtschaft und Gesellschaft in Industriestaaten und Entwicklungsländern zum Zwecke eines gerechten Interessenausgleichs für besonders wichtig angesehen.

2. Die Kammer begann ihre Arbeit auf dem Höhepunkt der Diskussion über den *Pearson-Bericht »Partners in Deoelopment«,* den der frühere kanadische Ministerpräsident *Lester B. Pearson* im Auftrag der Weltbank zusammen mit einer Gruppe von Wirtschafts-, Finanz- und Entwicklungsexperten erstellt und im September 1969 vorgelegt hatte. In dieser Bestandsaufnahme der sogenannten ersten Entwicklungsdekade wurde vor allem der Mangel an Konzeption und Koordination der handels- und entwicklungspolitischen Maßnahmen hervorgehoben. So hätte sich die Hilfspolitik nicht nach einem konsistenten wirtschaftlichen Kriterium gerichtet, das alle Faktoren berücksichtigt, die für ein wirtschaftliches Wachstum zugunsten der breiten Schichten der Bevölkerung von Belang sind. Vielmehr seien kurzfristige privatwirtschaftliche Rentabilitätsgesichtspunkte oder Gründe der politischen Opportunität für die Mehrzahl der entwicklungspolitischen Entscheidungen maßgebend gewesen, Daher sei auch der Erfolg ausgeblieben. Wenn sich jedoch alle Verantwortlichen in den Industriestaaten und Entwicklungsländern auf. ein konsistentes Konzept der Entwicklungs- und Handelspolitik mit dem Ziel der Integration der Entwicklungsländer in die Weltwirtschaft durch Liberalisierung des Welthandels und Abbaus diskriminierender Beschränkungen der Entwicklungsländer einigen könnten, so wären nach Meinung des Pearson-Beridites für die zweite Entwicklungsdekade wesentlich bessere Ergebnisse zu erwar-

ten. Kritik an der Grundstruktur des weltwirrschaftlichen Systems übt der Pearson-Bericht nicht.

3. Im Januar 1970 veranstaltete der ökumenische Rat der Kirchen in Montreux (Schweiz) eine *Konsultation über ökumenische Hilfe für Entwicklungsprojekte*. Hier wurde insbesondere von den Vertretern aus den Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas Kritik an dem Pearson-Bericht geübt. Bemängelt wurde einmal die fehlende Analyse der politischen und ökonomischen Ursachen des Entwicklungskonfliktes. Außerdem kritisierte man das Verständnis von Entwicklung als überwiegend »wirtsdiafliches Wachstum«. Im Februar des gleichen Jahres veranstaltete die Kammer für Kirchlichen Entwicklungsdienst in der Evangelischen Akademie Loccum eine Tagung, auf der die von der Kammer erarbeiteten *»Überlegungen für die Strategie Kirchlicher Entwicklungsprogramme«*[1] sowie die Ergebnisse der ökumenischen Konsultation von Montreux mit Entwicklungsfachleuten der Kirchen und des Staates in der Bundesrepublik Deutschland diskutiert wurden. Die »Überlegungen« hatten zum Ziel, Grundsätze für die Projektstrategie der operationalen Kirchlichen Entwicklungsdienste aufzustellen, die Schwerpunktbereiche des kirchlichen Entwicklungsauftrages in übersee zu beschreiben und zugleich Prioritäten für die Projekte und Programme festzulegen. Die kirchliche Entwicklungshilfe verstand man im wesentlichen als komplementär zu der staatlichen Entwicklungspolitik, wenngleich man auch die Möglichkeit einer kritischen Distanz nicht ausschloß, wenn Emanzipation und Versöhnung Ziel des kirchlichen Entwicklungsdienstes ist: »Die jeweilige Situation entscheidet auch darüber, ob der kirchliche Entwicklungsdienst mit öffentlichen Entwicklungsvorhaben zusammenwirken kann oder Lücken in der öffentlichen Entwicklungshilfe für eigene Initiativen auszufüllen versucht oder sich auch kritisch versagt.e-

Das Dokument selbst beschränkt sich jedoch darauf, Orientierungshilfen für die konkrete kirchliche Entwicklungshilfe zu geben. Eine Thematisierung der weltwirtschaftlichen Aspekte der Entwicklungsproblematik unterbleibt.

4. Ein anderer Akzent wurde im April 1970 in der gemeinsamen *evangelisch-katholischen Antwort auf die Fragen des Bundestagsausschusses für wirtschaftliche Zusammenarbeit* anläßlich eines öffentlichen Hearings gesetzt. Diese Antwort war auf evangelischer Seite von der Kammer, auf katholischer Seite vom Katholischen Arbeitskreis Entwicklung und Frieden vorbereitet worden-, In dieser Stellungnahme wurde die Zielbestimmung für eine relevante Entwicklungspolitik, wie sie der indische Nationalökonom *Samuel L. Parmar* in Montreux gegeben hat, für den kirchlichen Entwicklungsbeitrag als verbindlich angegeben und damit Kritik am ökonomisch verengten Entwicklungsbegriff des Pearson-Berichtes geübt. *Parmar* sah das zentrale Anliegen in der Entwicklung in drei sich einander wechselseitig bedingenden Zielen: Wirtschaftswachstum, Selbständigkeit und soziale Gerechtigkeit. Der sozialen Gerechtigkeit gebührt dabei der Vorrang. *Rudel] Weeber*, der für die evangelische Seite die Stellungnahme abgab, erklärte, daß »für die Kirchen der Mensch im Mittelpunkt ihrer Entwicklungsbemühungen« (stehe), die »Intention der Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit dabei Prioritat« habe und »jede Entwicklungspolitik von einer partnerschaftlichen Grundstruktur« auszugehen (habe).

In diesem Zusammenhang wurde als Merkmal für eine wirksame Entwicklungspolitik festgestellt, »daß die Interessen der Entwicklungsländer auf internationaler Ebene in den zuständigen Organen (GATT, UNCTAD) und bei entsprechenden Vereinbarungen berücksichtigt und vertreten werderiet. Darüber hinaus wurde als integraler Bestandteil einer wirksa-

1. Vgl. epd-Dokumentation »Kirchlidier Enrwicklungsdienst«, Bd. 2, Witten, Frankfurt, Berlin 1970, S. 41-55, hg. von *H. W. Heßler*.
2. A.a.O. S. 43.
3. Vgl. Fragen für die öffentliche Anhörungssitzung des Ausschusses für wirtschafHiche Zusammenarbeit am 27. und 28. April 1970 und die Stellungnahme der Kirchen, in: epd-Dokumentation »Kirdilidier Entwicklungsdienst«, Bd. 2, S. 110 ff.
4. A.a.O. S. 113 f.

men Enrwicklungspolitik eine »enrwiddungsorientierte Wirtschafts- und Sozialpolitik aueh in der Bundesrepublik selbsr« gefordert. Gedacht war dabei insbesondere an Maßnahmen auf dem Gebiet der Struktur-, Raumordnungs- und Subventionspolitik, da »die partnerschafl-liehe Zusammenarbeit in der Weltwirtschaft nach dem Prinzip der Arbeitsteilung nicht ohne strukturelle Auswirkung bei uns bleiben kann«[5]. Daß eine am Ziel der sozialen Gerechtigkeit orientierte Entwicklungspolitik in Entwicklungsländern und Industriestaaten Konflikte auslöst, wurde dabei durchaus gesehen und bejaht.

5. Im April/Mai 1972 fand in Santiago (Chile) die 3. *Weltkonferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung (UNCTAD)* statt. Aus Anlaß dieser Konferenz hatten der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und die Katholische Deutsche Bischofskonferenz am 8. März 1972 zum ersten Male eine gemeinsame Erklärung zu Fragen der Entwicklungs- und Welthandelspolitik abgegeben, die wiederum von der Kammer und dem Katholischen Arbeitskreis Entwicklung und Frieden vorbereitet worden war. In dieser Erklärung *»Partner in der Weltwirtschafif(* wurden Bundesregierung, die im Bundestag vertretenen Parteien, die Behörden der Europäischen Gemeinschaft sowie alle relevanten gesellschaftlichen Gruppen in unserem Lande aufgefordert, sich dafür einzusetzen, daß »die Entwicklungsländer endlich zu gleichberechtigten Partnern der Industrienationen-e werden. Zugleich wurde die Entwicklungsproblematik als »soziale Frage unseres jahrhunderts«/ bezeichnet und damit ihre politische Dimension deutlich herausgestellt. Theologisch wurde diese Erklärung begründet mit dem Hinweis auf das christliche Bekenntnis zur Welt als Schöpfung Gottes und zur Einheit der Menschen, zu Jesus Christus als Grund zur Liebe und solidarischer Verbundenheit mit den Benachteiligten und Unterdrückten, sowie unter Hinweis auf die erneuernde Kraft des Heiligen Geistes, der »die Christen befähigt, sich nicht mit den bestehenden Verhältnissen abzufinden, sondern sie um der Menschen willen zu verändern-sä, Mit anderen Worten, das Entwicklungsengagement der Kirchen und Christen findet seine Legitimation im christlichen Credo und dessen trinitarisdier Struktur.

Die allgemeine Erklärung wurde ergänzt durch konkrete Vorschläge und Anregungen zu Fragen der öffnung der Märkte für Produkte aus Entwicklungsländern, der Strukturänderungen in den Industriestaaten, der Förderung des Welthandels, des Weltwährungssystems, der ausländischen Direktinvestitionen in den Entwicklungsländern und der öffentlichen Entwicklungshilfe. Für diese Vorschläge war die gemeinsame Expertengruppe der Kammer für Kirchlichen Entwicklungsdienst und des Katholischen Arbeitskreises für Entwicklung und Frieden verantwortlich. Alle diese Vorschläge waren im Prinzip an der konsequenten Liberalisierung des Welthandels und der qualitativen Verbesserung der Ausgangspositionen der Entwicklungsländer orientiert.

Die Resonanz bei den Adressaten auf diese Erklärung und die Expertenvorschläge war nicht sonderlich ermutigend. Es zeigte sich hier eine strukturelle Schwäche des entwicklungspolitischen Engagements der Kirchen in unserem Land. Sie besteht darin, daß bis jetzt kein wirklich handlungsfähiges Instrumentarium vorhanden ist, mit dem öffentliche Erklärungen wie die oben erwähnte für die aktuellen Entscheidungsprozesse in den politisch und gesellschaftlich verantwortlichen Gremien systematisch verwertbar gemacht werden können.

6. Vom 3. bis 6. Januar 1973 fand in Bremen die letzte Tagung der 4. *Synode der EKD* statt, jener Synode, die 1968 die Einrichtung der Kammer bzw. einer Arbeitsgruppe für Entwicklungspolitik gefordert hatte. Auf dieser

5. A.a.O. S. 114.
6. »Partner in der Weltwirtschaft«, Erklärung der Kirchen - Vorschläge, Anregungen, Beiträge, hg, von der Arbeitsgemeinschaft Kirchlicher Entwicklungsdienst und dem Katholischen Arbeitskreis Entwicklung und Frieden, Hannover und Bonn o. J., S. 4.
7. A.a.O. S. 3.
8. A.a.O. S. 4.

Tagung legte der Kirchliche Entwicklungsdienst eine erste Bilanz vor",

Von der Kammer wurde für diese Synodaltagung eine Thesenreihe zur »Entwicklungspolitischen Verantwortung der Kirche«10 erarbeitet, in der die Verantwortung der Kirchen angesichts der sich verschärfenden Entwicklungsproblematik noch einmal deutlich beschrieben wird. In dieser Thesenreihe wurde der Versuch unternommen, im Rückblick auf die eigene Sozialgeschichte Verständnis für die politische Dimension der Entwicklungsfrage als »soziale Frage unseres jahrhunderts« zu wecken. Wie in der Vergangenheit die soziale Frage in Europa keine »Arbeiterernährungsfrage« war, so ist das Entwicklungsproblem keine Frage »internationaler Armenpflege«. Damals wie heute geht es darum, daß die *benachteiligten Schichten oder Gruppen* nicht Objekt von Hilfe bleiben, sondern *»Subjekt ihres eigenen Lebens werden toollen«.* Das Entwicklungsproblem ist - und das ist die Kernaussage dieser Thesenreihe - nicht zuletzt ein Problem von ökonomischen und politischen Interessengegensätzen zwischen Industrie- und Entwicklungsländern, für dessen Lösung im beiderseitigen langfristigen gemeinsamen Interesse noch keine wirklich weiterführenden Vorschläge der Industriestaaten vorliegen. Daher werden die Kirchen aufgefordert, »durdi gezielte Informations- und Öffentlichkeitsarbeit in unseren Gemeinden ... die Solidarität mit den Menschen in den Ländern der Dritten Welt« zu stärken und sachkundig die innenpolitischen Konsequenzen eines notwendigen Strukturwandels im Interesse der Solidarität mit diesen Menschen mit zu diskutieren und mit zu verantworteritt.

7. Mit der Herausgabe der *Denkschrift »Der Entwicklungsdienst der Kirche* - ein Beitrag für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt«12 durch den Rat der EKD im Mai 1973 erreicht die Kammerarbeit ihren Höhepunkt. Es handelt sich bei dieser Denkschrift um eine zusammenfassende Darstellung der Ziele des Kirchlichen Entwicklungsdienstes und des Vollzugs der praktischen Arbeit. Zugleich wird für das kirchliche Handeln im Entwicklungsbereich eine theologische Begründung geliefert und zur Frage des Verhältnisses von Mission und Kirchlichem Entwicklungsdienst Stellung genommen unter Berücksichtigung der Ergebnisse der ökumenischen Entwicklungsdebatte. Es würde im Rahmen dieses Arbeitsberichtes zu weit führen, eine detaillierte Würdigung der Denkschrift vorzunehmen. Hier sollen nur die Aussagen zu dem Fragenkomplex der Neuordnung der wirtschaftlichen und politischen Beziehungen zwischen Industrie- und Entwicklungsländern kommentiert werden:

In der *Analyse der Entwicklungsproblematik* kommt die Denkschrift zu dem Ergebnis, daß für die Unterentwicklung einer Reihe von Entwicklungsländern neben anderen Faktoren kleine privilegierte Gruppen, die alle Machtpositionen in diesen Ländern besitzen »und zur Ausbeutung der Masse der Bevölkerung nutzen«13, ebenso verantwortlich zu machen sind wie multinationale Konzerne. Darüber hinaus wird das gegenwärtige System der Weltwirtschaft als Ursache für die Fortdauer der politischen und wirtschaftlichen Abhängigkeit der Masse der Entwicklungsländer angesehen, wie sie im Kolonialismus begründet wurde. Um diese Abhängigkeitsstruktur zugunsten der Entwicklungsländer aufzuheben, wird die Forderung nach politischer und wirtschaftlicher Beteiligung der Machtlosen mit Nachdruck unterstützt. Die Industriestaaten werden aufgefordert, »in der Weltwirtschaft ... eine entscheidende Verbesserung der internationalen Handels- und Wirtschaftsbeziehungen im Sinne einer weltweiten, die Entwicklungsländer begünstigenden Arbeitsteilung«14 herzustellen. Zugleich wird unter Hinweis auf die wachsenden sozialen und politischen Spannungen in den

9. Vgl. »EKD und Kirchlicher Entwicklungsdienst«, epd-Dokumentation, Bd. 9, Witten und Berlin 1973.
10. A.a.O. S. 55-60.
11. A.a.O. S. 59.
12. Der Entwicklungsdienst der Kirche – ein Beitrag für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt. Eine Denkschrift der Kammer der Evangelischen Kirdie in Deutschland für Kirchlichen Entwicklungsdienst, Gütersloh 1973.
13. A.a.O. S. 23.
14. A.a.O. S. 24.

Entwicklungsländern selbst zwischen herrschenden Eliten und abhängigen verarmten Massen die Notwendigkeit hervorgehoben, den Ansatz für eine qualifizierte Entwicklungspolitik bei solchen Personengruppen zu suchen, »die eine strukturelle Neuordnung zugunsten der benachteiligten Massen wollen und sich als authentische Sprecher ihrer Länder und Menschen ausweisen«15.

In dem Kapitel»*Weltwirtschaftliche und innenpolitische Konsequenzenew* werden konkrete Schritte für eine Änderung der »ungerechten Weltwirtschaflsordnung« empfohlen. Sie reichen von der Forderung einer qualifizierten Mitwirkung der Entwicklungsländer an den Entscheidungen in der internationalen Währungspolitik, der öffnung der Märkte der Industrieländer für Halbfertig- und Fertigwaren der Entwicklungsländer, wobei insbesondere die mengenmäßigen Einfuhrbeschränkungen und die nidit-tarifären Handelshemmnisse abgebaut werden sollen, einer Neuregelung der Auslandsverschuldung der Entwidclungsländer bis hin zu einem wirksamen Schutz vor Wettbewerbsverzerrungen und dem Mißbrauch von Marktmacht durch Großunternehmen und Kartelle. Den Entwicklungsländern selbst wird jedoch - durchaus konform mit dem marktwirrschafflichen Ansatz - das Redit eingeräumt, die Vorteile ihrer Marktpositionen. etwa im Bereich der Rohstoffe, wahrzunehmen und durch entsprechende Zusammenschlüsse (Rohstoffkartelle) höhere Rohstoffpreise durchzusetzen.

Die Neuordnung der Weltwirtschafl, wie sie in der Denkschrift gefordert wird, soll entsprechend dem *Integrationsmodell durch eine konsequente Liberalisierung des Welthandels* nach markrwirtschafflichen Prinzipien erfolgen, wobei entsprechende Maßnahmen zur Verbesserung der Marktposition der Entwicklungsländer den Liberalisierungsprozeß abstützen sollen. Dazu gehören Umstrukturierungen in unserer eigenen Wirtschaft, besonders in solchen Bereichen, wo durch Erhaltungssubventionen oder protektionistische Maßnahmen das Warenangebot der Entwicklungsländer von unserem Markt ferngehalten wird. Die Härten in einem solchen Anpassungsprozeß sind durch entsprechende steuer-, wirtschafls- und sozialpolitische Maßnahmen des Staates auszugleichen.

Allerdings müssen dieser Neuordnung der Wirtschaftsbeziehungen auf der internationalen Ebene nach Meinung der Denkschrifl politische und soziale Strukturänderungen auf der nationalen Ebene in den Entwicklungsländern entsprechen, wodurch die Voraussetzungen dafür geschaffen werden, daß die Bedürfnisse der Masse der Bevölkerung befriedigt werden und nicht nur Minderheiten von dem wirtschaftlichen Wachstum profirierent/.

Das *Abkopplungsmodell,* wonach die Entwiddungsländer sich soweit wie möglich aus dem Weltmarkt herauslösen sollen, weil er von den Industrieländern dominiert wird und sich nach ihren Bedürfnissen strukturiert, wird nicht eigens erörtert. In der Betonung der notwendigen politischen und sozialen Strukturänderungen in den Entwicklungsländern selbst zum Zwecke einer Beteiligung der bedürftigen Massen am gesellschafHichen und wirtschafblichen Fortschritt kommt jedoch zum Ausdruck, wie sehr das Ziel einer Neuordnung der Weltwirtschaft in Relation zur Herstellung sozial gerechter Gesellschaftsordnungen gesehen wird. Doch hält die Denksdirifl die Herauslösung der Entwicklungsländer aus dem weltwirtschafflichen Zusammenhang für wenig realistisch. In aller Regel sind die Binnenmärkte zu klein, um sich ganz darauf beschränken zu können. Allerdings wird die Produktionsstruktur der Wirtschaft in den Entwicklungsländern die Befriedigung der Grundbedürfnisse der eigenen Bevölkerung gewährleisten müssen und darf daher nicht ein bloßer Reflex der Bedürfnisstruktur des Weltmarktes sein.

8. Dieses Problem einer Neuordnung der Weltwirtschafl wird eingehender in den *»Materialien zur entwicklungspolitischen Orientierung der EKD bei der* V. *Vollversammlung des öRK in Nairobi«* (bisher unveröffentlicht) erörtert. Im Oktober 1975 wurden die im Auftrag des Rates der EKD von der Kammer erarbeiteten

15. A.a.O. S. 25.
16. A.a.O. S. 39 ff.
17. A.a.O. S. 19.

Materialien den EKD-Delegierten für Nairobi übergeben. In Aufnahmen der ökumenischen Debatte, wo zunehmend die Rolle und der Kampf der Armen in den Entwicklungsländern thematisiert wird, gehen die »Materialien« der Frage nach, wie in den Entwicklungsländern ein wirklich entwicklungsförderndes Wachstum für die breiten Schiehren realisiert werden kann; denn der Sektor der Armut hat sich in den Entwicklungsländern in den letzten Jahren trotz aller Entwicklungshilfe und durchaus vorhandenem Wirtschaftswachstum verbreitert. Wohlstands- und Wamsturnsinseln haben sich in einem Meer von Armut gebildet, die sozialen Disparitäten vergrößert und die politisch-sozialen Spannungen verschärft,

Die Entwicklungsländer fordern eine *Neuordnung der weltwirtscha/l,* die ihren Wirtschaften für lange Zeit höhere Zuwachsraten garantiert als den Industrieländern. Diese Forderung ist berechtigt. Die Industriestaaten werden sich auf ein langsameres Wachstum einrichten müssen. Jedoch hat das schnellere Wachstum in den Entwicklungsländern nur dann einen entwicklungsfördernden Effekt, wenn es nicht lediglieb die wohlhabenden und einflußreichen Herrschaftseliten begünstigt. Mit anderen Worten, die Wirtsmafts- und Gesellschaftsordnung in den Entwicklungsländern selbst ist der Schlüssel für einen sozial gerechten Wachstumsprozeß. Zugleich stellt sich aber auch angesichts der ökologischen Probleme die Frage nach der Qualität des Wachstums, und zwar für Entwicklungs- und Industrieländer in gleicher Weise. Die Weltwirtschafl ist in ihrer Produktionsstruktur weitgehend auf eine Qualität des Wachstums festgelegt, wie sie durch den technisch-wirtschaftlichen Prozeß der Industrieländer vorgezeichnet ist. Dieser Prozeß nähert sich seinen *ökologischen Grenzen.* Eine unreflektierte und unkritische übernahme dieses industriellen Wachstumsmodelles durch die Entwicklungsländer kommt nicht in Frage. Es würde in den meisten Entwicklungsländern zum ökologischen und sozialen Chaos führen. Diese Konsequenzen sind mit zu bedenken, wenn die Neuordnung der Weltwirtschaft nicht zu einer bloßen Verlagerung der Wachstumszonen führen soll. Die neue internationale Arbeitsteilung darf sich nicht in einer einseitigen Integration der Entwicklungsländer *in* die Weltwirtschaft und deren gegenwärtiger Produktionsstruktur erschöpfen. Das heißt nicht, daß das Drängen der Entwicklungsländer auf die Konsummärkte der Industrieländer falsch ist. Die Entwicklungsländer wollen und müssen ihren Anteil an der Weltindustrieproduktion wesentlich erhöhen.

Im Zuge der Neuordnung der Weltwirtsmaft muß aber auch verhindert werden, daß durch den in den Industrieländern notwendigen Umstrukturierungsprozeß den Entwicklungsländern nur noch die für die Industrieländer unrentabel gewordenen arbeits- und rohstoffintensiven Massenproduktionen bleiben, die tedmologisch komplexen, kapital- und forschungsintensiven Arbeitsbereiche aber den Industrieländern vorbehalten sind.

Wie sich dieser dialektische Prozeß von Integration und Distanz zur Weltwirtschaft für die Entwicklungsländer im einzelnen vollziehen wird und muß, kann gegenwärtig noch nicht gesagt werden. Eine wichtige Rolle wird dabei zweifelsohne die Selbstorganisation der Armen in den Entwicklungsländern spielen. Die qualifizierte Beteiligung der armen Massen an den politischen und wirtschaftlichen Entscheidungsprozessen in ihren eigenen Ländern wird sich nachhaltig auch auf die Formulierung und Realisierung der Entwicklungsziele auswirken. Für die Kirchen in den Entwicklungsländern und Industriestaaten stellt sich dabei das Problem, wie sie in ihrem Entwicklungsbeitrag ihre Solidarität *mit* den Armen zum Ausdruck bringen können.

Il. Der Beitrag für UNCTAD IV (1976)

1. Aus Anlaß der 4. Weltkonferenz für Handel und Entwicklung (UNCTAD) veröffentlichte die Gemeinsame Konferenz der Kirchen für Entwicklungsfragen (GKKE), das ist die Arbeitsgemeinschaft Kirchlicher Entwicklungsdienst und der Katholische Arbeitskreis Entwicklung und Frieden, mit Zustimmung des Rates der EKD und des Ständigen Rates der

Bischofskonferenz am 11. Februar 1976 das *Memorandum »Soziale Gerechtigkeit und internationale Wirtschaflsordnung* ffB. Eine gemeinsame Arbeitsgruppe der Wissenschaftlidlen Kommission der Sektion Entwicklung des Katholischen Arbeitskreises Entwicklung und Frieden und der Kammer der EKD für Kirchlichen Entwicklungsdienst hatte die Vorarbeiten für dieses Dokument geleistet, mit dem sich die Kirchen an den Bundestag, die Bundesregierung, die politischen Parteien und die breite Offentlichkeit mit konstruktiven Vorschlägen für die 4. Welthandelskonferenz wenden. Es ist eine Fortschreibung der Erklärung »Partner in der Weltwirtschaft« von 1972 anläßlich von UNCTAD III in Santiago de Chile und der Denkschriftaussagen von 1973.

2. Das Memorandum »Soziale Gerechtigkeit und internationale Wirtschaftsordnung« nimmt zu den Forderungen und Vorschlägen der Entwicklungsländer, wie sie in der Formel »Neue internationale Wirtschaftsordnung« zusammengefaßt sind, Stellung. Die leitenden sozialethischen Gesichtspunkte sind dabei die folgenden:

- Die Güter der Erde gehören allen Menschen. Angesichts ihrer Knappheit müssen sie in Verantwortung gegenüber allen Menschen, besonders den in Not lebenden, genutzt werden.
- In konsequenter Wahrnehmung ihrer Anwaltsfunktionen müssen sich die Kirchen und die Christen für die notleidenden Menschen in der Dritten Welt einsetzen, die ihre berechtigten Interessen in unserer Gesellschaft nicht wahrnehmen können.
- Menschliche Solidarität ist unteilbar. Daher ist eine solidarische Entwicklung der ganzen Menschheit erforderlich. Soziale Gerechtigkeit muß Leitziel für die nationalen wie internationalen Ordnungssysteme sein.
- In dem Einsatz für die notleidenden Menschen und Völker in den Ländern der Dritten Welt findet der christliche Glaube heute einen entscheidenden Ort seiner Bewährungt",

3. Die Entwicklungsproblematik selbst wird wie in der Erklärung »Partner in der Weltwirtschaft« als »die soziale Frage unseres jahrhunderts« bezeichnet. Trotz der gewiß problematischen sozialgeschichtlichen Analogie ist für die neuerliche Verwendung dieses Begriffes eine politisdi-pädagogisdie überlegung ausschlaggebend gewesen: die »soziale Frage« ist aus der eigenen Sozialgeschichte als ein gesellschaftlicher und politischer Schlüsselbegriff bekannt. Damals ging es um die Veränderung der bürgerlichen Gesellschaft und die Realisierung der politischen und sozialen Rechte der Arbeiterschaft. Dieser Integrationsprozeß war voller Konflikte und Kämpfe. Nur durch eine konsequente *Selbstorganisation* in Gewerkschaften und Parteien war es der Arbeiterschaft möglich, ihre Interessen durchzusetzen. Ehe die nationale Gesellschaft sich als eine Solidargemeinschaft aller ihrer Bürger verstand, waren harte ökonomische und politische Auseinandersetzungen zwischen Arbeitern und Unternehmern und den staatlichen Organen zu bestehen. Heute wird im nationalen Bereich niemand die Notwendigkeit dieses politischen und sozialen Emanzipationsprozesses ernsthaft bestreiten. Im internationalen Bereich, das heißt auf der Ebene der Beziehungen zwischen Industriestaaten und Entwicklungsländern, muß es zu einer ähnlichen Verlagerung der Maditgewichte kommen, wenn eine solidarische Weltgemeinschafl realisiert werden soll. Zur Zeit gibt es auf der internationalen Ebene weder eine ausreichende Selbstorganisation des Faktors Arbeit noch eine dem sozialen Rechtsstaat vergleichbare Autorität, welche die Eroberung und Nutzung von Marktmacht begrenzen und sie den fundamentalen Forderungen sozialer Gerechtigkeit unterwerfen könnte. Aber dieses Ziel ist anzustreben und daher alle Maßnahmen zu fördern, die ihm dienen.

18. Soziale Gerechtigkeit und internationale Wirtschaftsordnung - im Auftrag der Gemeinsamen Konferenz der Kirchen für Entwicklungsfragen, hg, von *Hermann Kunst* und *Heinrich Tenbumberg*, München: Kaiser; Mainz: Mathias-Grünewald-Verlag 1976, Bd. 4, in der Reihe: Entwicklung und Frieden, Dokumente, Berichte, Meinungen.

19. A.a.O. S. 9.

4. Bei den überlegungen zu den Grundlagen einer neuen internationalen Wirtschaftsordnung geht das Memorandum von zwei Voraussetzungen aus, die unbeschadet jeder Form einer Wirtschaftsordnung zu berücksichtigen sind:

a) »Die Menschenrechte, und zwar sowohl die individuellen Schutz- und Entfaltungsrechte als auch die sozialen Beteiligungsrechte, müssen gewahrt werden. Das schließt die Mitwirkung und Mitverantwortung für die Gestaltung des wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Lebens ein.

b) Jedes Land und seine Bevölkerung haben das Recht und die Pflicht, unter Wahrung der Menschenrechte sich den Weg ihrer eigenen Entwicklung zu bestimmen. Alle übrigen Länder müssen dieses Redit respektieren. So darf Staaten mit einer anderen Wirtsmaftsordnung Entwicklungshilfe nicht verweigert werden, wenn sie die Lebensverhältnisse der breiten Bevölkerung verbessert.e-?

Damit ist der Versuch unternommen, die gegenwärtige Diskussion um das Verhältnis zwischen individuellen und sozialen Menschenrechten unter entwicklungspolitischen Gesichtspunkten aufzunehmen. Zugleich wird für eine Entwicklungspolitik plädiert, die nicht nach bestimmten ordnungspolitischen oder ideologischen Vorentscheidungen betrieben wird.

Ferner wird mit Nachdruck auf die Notwendigkeit hingewiesen, daß eine neue internationale Wirtschaftsordnung, die dem Ziel der internationalen sozialen Gerechtigkeit näherkommt, nur dann von Belang ist, wenn sie die Anstrengungen jener unterstützt, die in den Entwicklungsländern wirtschafts- und gesellschaftspolitische Rahmenbedingungen schaffen wollen, »die eine Beteiligung der Bevölkerung -von unten- ermöglichen«21. Es geht hier um die Einbeziehung der unterprivilegierten Gruppen, die bisher an den ökonomischen, sozialen und politischen Entscheidungen kaum teilhaben. »Alle Bemühungen, die der Selbstorganisation dieser Bevölkerungsteile dienen, sind zu unterstützen.«22

5. In seinen inhaltlichen Aussagen steht das Memorandum in der Kontinuität der früheren Äußerungen zu Fragen der Neuordnung der internationalen Wirtschaft. Es geht dabei von der Voraussetzung aus, daß die Forderungen der Entwicklungsländer zwar auf eine Veränderung des weltwirtschaftlichen Systems zielen, das System als solches aber nicht ablehnen. Das Memorandum knüpft zudem an die Erfahrungen an, die wir in der Bundesrepublik Deutschland in der Vergangenheit mit unserem System einer sozial verpflichteten Marktwirtschaft gemacht haben, die sich als eine leistungsfähige Grundlage für die Bewältigung sozialer und wirtschaftlicher Probleme in unserer Gesellschaft herausgestellt hat. Es wird jedoch mit aller Deutlichkeit darauf hingewiesen, daß diese ordnungspolitische Grundentscheidung nur dann im internationalen Bereich gegen dirigistische und zentral-planwirtschaftliche Regelungen glaubwürdig vertreten werden kann, wenn man die Prinzipien dieses wirtschaftlichen Systems auch dann befolgt, wenn sie nicht nur zum eigenen nationalen Vorteil gereichen oder übergeordneten nationalen politischen Zielen geopfert werden.

Dieser Ansatz des Memorandums, der an einem in sich geschlossenen Konzept von Leistungs-, Start- und Verteilungsgerechtigkeit im Rahmen einer marktwirtschaftliehen Ordnung interessiert ist, ist ausschließlich pragmatischer Natur. Diese Entscheidung für das marktwirtschaftliche System kann nicht aus dem christlichen Glauben abgeleitet werden; denn er kann nicht für ein bestimmtes Wirtschaftssystem in Anspruch genommen werden. So heißt es an entsprechender Stelle: »Für die Kirchen ist die Herstellung gleichberechtigter Partnerschaft ein Erfordernis internationaler sozialer Gerechtigkeit. Es ist jedoch nicht ihre Aufgabe, für eine bestimmte Wirtschaftsordnung einzutreten; auch kann der diristliehe Glaube nicht für eine bestimmte Wirtschaftsordnung in Anspruch genommen werden.«

6. Zu den einzelnen Sachfragen äußert sich das Memorandum wie folgt:

6.1. Wirtschaftliche Zusammenarbeit (Welthandel, Rohstoffpolitik) (§§ 21-26).

Der Marktzugang der Waren aus Entwick-

20. A.a.O. S. 9.
21. A.a.O. S. 10.
22. A.a.O. S. 10.

lungsländern soll dadurch gewährleistet werden, daß die Europäische Gemeinschaft und möglichst bald alle Industriestaaten das allgemeine System der Zollpräferenzen auf sämtliche Produkte, auch also auf die sogenannten sensiblen Waren, ausdehnen. Zugleich sollen die nichttarifären Handelshemmnisse endlich abgebaut werden.

Wie schon in der Denkschrift von 1973 wird wieder betont, daß Erzeugerkartelle, vor allem wenn sie ihre Ausgleichsfunktion, die Marktposition des schwächeren Partners zu stärken, erfüllen, nicht prinzipiell abgelehnt werden sollen. Mit Nachdruck werden Maßnahmen zur Stabilisierung der Rohstoffpreise im internationalen Handel angesichts der ungerechten Austauschrelationen gefordert. Dabei wird eine Stabilisierung der realen Exporterlöse der Entwicklungsländer, unter Umständen auf dem Wege einer indirekten Indexierung, wie es z, B. das sogenannte »Stabexe-Modell der Lome-Konvention der Europäischen Gemeinschaft vorsieht, für notwendig angesehen.

6.2. Kapital- und Technische Hilfe (§§ 27 bis 29).

An den Deutschen Bundestag wird die Aufforderung gerichtet, einen verbindlichen Stufenplan zur Erreichung des 0,7 %-Zieles vom Bruttosozialprodukt an öffentlicher Entwicklungshilfe zu verabschieden. Desgleichen sollen Entwicklungshilfeleistungen bei Haushaltskürzungen nicht einbezogen werden. Als eventuelle Alternative dazu sollte das Volumen der Finanzhilfe an Entwicklungsländer entsprechend der Preisentwicklung für Investitionsgüter in der Bundesrepublik korrigiert werden, um den Entwicklungsländern einen realen Zuwachs der Kapitalhilfe zu garantieren, d. h. also eine Art Indexierung der Entwicklungshilfe an die Preisentwicklung im Investitionsgüterbereich. Von besonderer Bedeutung ist die Anregung zu prüfen, ob die Finanzhilfe an Entwicklungsländer nicht auf andere Weise als bisher, z. B. durch Erhebung einer Steuer oder durch Verbraucherabgaben aufgebracht werden soll. Wie diese neue und sicherlich unpopuläre Anregung in der öffentlichen Diskussion aufgenommen wird, dürfte von besonderem Interesse sein.

Mit Nachdruck wird auf die ständig wachsende Schuldenlast der Entwicklungsländer verwiesen, die ein internationales Umschuldungsabkommen erforderlich macht, wenn nicht der größte Teil der Kapitalhilfe für den Schuldendienst verwendet werden soll.

6.3. Agrar- und Ernährungspolitik (§§ 30 bis 35).

Der Beseitigung der drohenden Ernährungskrise kommt nach dem Urteil des Memorandums hohe Priorität zu. Daher ist eine Steigerung der Nahrungsmittelproduktion erforderlich. Aber es ist vor allem dafür zu sorgen, daß die große Zahl der landwirtschaftlichen Kleinbetriebe mit ihren Familien in den Produktions- und Vermarktungsprozeß einbezogen wird, was wiederum nur durch entsprechende Agrarreformen möglich ist. Als entwicklungspolitisch fragwürdig werden solche überlegungen bezeichnet, die eine Produktion von Agrarüberschüssen in den Industrieländern planen, die dann in Entwicklungsländern verkauft werden sollen. Eine solche Politik müßte der Steuerzahler bezahlen und käme nur dem Agro-Business zugute.

Vielmehr müssen alle Voraussetzungen dafür geschaffen werden, daß sich die Bevölkerungen der Dritten Welt aus eigenen Agrarproduktionen versorgen können.

Im Bereich der Agrarpolitik der Industriestaaten, insbesondere der Europäischen Gemeinschaft, sind Maßnahmen zur öffnung der Märkte gerade auch für verarbeitete Agrarprodukte vorzusehen. Das sind klare und präzise Forderungen,. die bisher so deutlich nicht von den Kirchen erhoben wurden. Der Widerstand der Agrar-Lobby ist mit Sicherheit hier zu erwarten.

6.4. Technologie-Transfer (§§ 36-38).

Der freie und ungehinderte Austausch von technologischem know-how ist für die Entwicklungsländer von zunehmender Bedeutung. 1972 spielte diese Frage noch eine untergeordnete Rolle. Heute sind jedoch insbesondere die Entwicklungsländer brennend an arbeitsintensiven, d. h. traditionalen Technologien und Produktionsformen interessiert, weil sie damit ihre beschäftigungspolitischen Probleme am besten lösen können. Industrie- und Entwicklungsländer müssen daher die notwendigen Mittel für entsprechende Forschungs- und Entwicklungskapa-

zitäten bereitstellen. Zugleich ist es dringend erforderlich, daß ein internationaler Verhaltenskodex für den Technologie-Transfer unter Berücksichtigung der speziellen Bedürfnisse der Entwicklungsländer erarbeitet wird.

6.5. Rüstungs-Transfer (§ 39).

Die Rüstungslieferungen in Entwicklungsländer nehmen bedrohliche Ausmaße an. Der Import von Rüstungsgütern ist für die Entwicklungsländer immer mit einem Entzug von Devisen verbunden, die für die Beschaffung entwicklungswichtiger Investitionsgüter und Waren zur Deckung des zivilen Bedarfs breiter Bevölkerungskreise notwendig sind. Darüber hinaus verlieren die Entwicklungsländer potentielle Marktchancen für ihre zivilen Güter. Nicht zuletzt wird durch diesen Rüstungstransfer die Gefahr für kriegerische Auseinandersetzungen mit hohen Menschenverlusten und Zerstörungen erhöht. Mit anderen Worten, auch aus entwicklungspolitischen überlegungen sind Rüstungslieferungen in Entwicklungsländer äußerst problematisch. Die Bundesregierung soll daher ihre bisherige restriktive Politik im Bereich des Rüstungs-Transfers, nämlich keine Waffen in Spannungsgebiete zu liefern, unbedingt fortsetzen. In der Erklärung »Partner in der Weltwirtschaft« fehlte ein entsprechender Passus. Damals war dieses Problem nicht so brennend.

6.6. Private Investitionen (§§ 40-41).

In der Frage der ausländischen privaten Direktinvestitionen ist die Position des Memorandums im Vergleich zu den Aussagen der ersten UNCTAD-Erklärung »Partner in der Weltwirtsdiafl« nur in einem Punkte etwas deutlicher, wenn betont wird, daß die ausländischen Investitionen sich nicht nur in die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Zielsetzungen der jeweiligen Entwicklungsländer. einfügen, sondern sich auch an den Bedürfnissen der Bevölkerung orientieren sollen. Wie weit das eine realistische Erwartung ist, besonders wenn man berücksichtigt, daß die politische und soziale Ordnung in vielen Entwicklungsländern dieses gerade nicht begünstigt, muß abgewartet werden. Jedenfalls ist damit ein neuer Akzent in der Debatte um die ausländischen privaten Direktivinvestitionen gesetzt.

Im übrigen wird die Forderung nach einem *Verhaltenskodex für private Investoren,* der auch international durchsetzbar ist, unterstützt. Hier soll insbesondere auch die Marktrnacht der multinationalen Konzerne eingeschränkt werden. Im Blick auf die in der »Charta der wirtschaftlichen Rechte und Pflichten der Staaten« vorgesehene Möglichkeit, ausländisches Vermögen zu verstaatlichen und nach innerstaatlichem Recht Entschädigungen festzulegen, wird gefragt, ob diese Regelung nicht kontraproduktiv ist. Private' Direktivinvestitionen werden mit Sicherheit drastisch zurückgehen, wenn diese Regelung durchgesetzt wird. Wenn man an solchen Investitionen interessiert ist, muß man auch für ausreichende Sicherheiten für den privaten Investor sorgen.

6.7. Strukturelle Anpasstengen (§§ 42-45).

Es wird noch einmal betont, daß im Interesse einer gerechten internationalen Arbeitsteilung strukturelle Änderungen in der Wirtschaft der Industrieländer unausweichlich sind. In dem Zusammenhang wird festgestellt, daß die gegenwärtige Strukturpolitik sowohl auf nationaler wie auf EG-Ebene zur Vorbereitung und Anpassung an eine weitere öffnung der Märkte für Angebote aus Entwicklungsländern bei weitem nicht ausreicht. Erforderlich ist eine langfristig vorausschauende integrierte binnen- und außenwirtschaftliche Strukturpolitik, in deren Rahmen auch Informationen über die zu erwartenden Produktions- und Marktentwicklungen in den Industrieländern gehören. Den Entwicklungsländern müßten diese Informationen verfügbar gemacht werden, damit sie bei ihren überlegungen zur Produktionsstruktur ihrer Wirtschaft berücksichtigt werden können. Mit diesen Forderungen votiert das Memorandum für eine antizipatorisdie Strukturpolitik und kritisiert die gegenwärtig praktizierte lediglich »begleitende« Strukturpolitik. Der Marktmechanismus allein und eine »begleitende Strukturpolitik« sind nach Meinung des Memorandums nicht in der Lage, einen Strukturwandel des erforderlichen Ausmaßes herbeizuführen, insbesondere. wenn man an die gegenwärtigen konjunkturellen, strukturellen und beschäftigungspolitischen (Arbeitslosigkeit) Schwierigkeiten denkt.

6.8. *Neuer Lebensstil* (§§ 46-50).

Ein ganzes Kapitel ist der Frage eines neuen

Lebensstiles gewidmet. Es ist das erste Mal, daß sich die Kirchen in einem offiziellen Dokument, das sich mit wirtschafls- und gesellschaftspolitischen Fragen beschäftigt, zu diesem Komplex äußern. Das Memorandum läßt deutlich erkennen, daß hier noch keine klaren und zwingenden Antworten möglich sind. Es problematisiert *in* erster Linie die gegenwärtigen lediglich quantitativen Zielvorstellungen eines wirtschaftlichen Wachstums unter Hinweis auf die »Frage nach den politisch-moralischen und physikalischen Grenzen des traditionellen technisch-wirtschaftlichen Fortschritts«. In diesem Zusammenhang wird die Frage gestellt, »wie in Verantwortung vor der heutigen Welt und vor künftigen Generationen die Möglichkeiten des weiteren Wirtschaftswachstums zu beurteilen sind, und ob nicht schon heute die reichen Länder ihren Konsum im Interesse weltweiter sozialer Gerechtigkeit reduzieren müßten«23.

Dabei wird durchaus zugegeben, daß ein *unmittelbarer* ökonomischer und gesellschaftspolitischer Zusammenhang zwischen Konsumverzicht in den Industriestaaten und Herstellung größerer sozialer Gerechtigkeit in den Entwicklungsländern nicht besteht. Wichtig ist aber ein anderes Moment nach Meinung des Memorandums, daß nämlich »die menschlichen Bedürfnisse nicht ausschließlich durch den Zuwachs an materiellen Gütern zu befriedigen sind und daß deshalb der vorherrschende Lebensstil, an neuen Kriterien der Lebensqualität und des erfüllten Lebens gemessen, in Zweifel zu ziehen ist«[24]. Es steht also im Hintergrund die kritische Frage nach den Zielen der nationalen und internationalen Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Was heute nur einzelne und kleine Gemeinschaften an Alternativen zum herrschenden Lebensstil vorleben, ihre damit verbundene Kritik der Hierarchie der gesellschaftlichen Werte in der industriellen Konsumgesellschaft, sind Versuche, »Einstellungen und Verhaltensweisen einzuüben, die eines Tages, soll die Menschheit eine Zukunft haben, die herrschenden werden sein müssen«2S. Es geht also um eine elementare Frage der entwicklungspolitischen Bewußtseinsbildung im Zusammenhang der Diskussion um einen »neuen Lebensstil«.

Daß es sich dabei nicht nur um ein idealistisches, an den ökonomischen Realitäten keinerlei Anhalt findendes Konzept handelt, möchte das Memorandum deutlich herausstellen, wenn es zum Schluß 'sagt: »... Solche veränderten Einstellungen und Verhaltensweisen gewinnen ihre ökonomische Vernunft, indem sie dazu verhelfen, daß statt künstlich gesteigerter Nachfrage nach überfluß- und Luxusgütern mehr gespartes Geld in Investitionen jener Branchen fließen kann, die entwicklungsfördernd wirken, weil sie eine sachgerechte internationale Arbeitsteilung ermöglichen. Der Staat hat dabei die Aufgabe - statt Erhaltungssubventionen an nach Weltmarktmaßstäben nicht mehr konkurrenzfähige Unternehmen und Branchen in Milliarden-Höhe zu zahlen -, entsprechende Anreize für Investitionen in außerwirtschaftlich orientierte Wachstumssektoren zu geben. Der gezielt geförderten Umschulung und Umorientierung der beschäftigungslosen wie der freiwerdenden inländischen Arbeitskräfte kommt dabei besondere Bedeutung zu.

So verstanden dienen Entwicklungshilfe, Konsumverzicht und Änderung der Produktionsstruktur dazu, die auf Dauer notwendige Nachfragesteigerung der Dritten Welt vorzufinanzieren - eine Form antizipatorischer internationaler Solidarität, deren Grundzüge uns durch die dynamische Rente und deren Basis, die Solidarität zwischen den Generationen innerhalb unserer eigenen Gesellschaft, durchaus geläufig sind.«26

7. Die Ergebnisse der 4. Welthandelskonferenz im Mai in Nairobi haben deutlich gemacht, daß die in diesem Memorandum angesprochenen Fragen nach wie vor nicht gelöst werden konnten.

Die Zeit drängt aber, wenn es nicht zu einer weltweiten und für heide Seiten verhängnisvollen endgültigen Konfrontation zwischen Entwicklungs- und Industriestaaten kommen soll. Es ist daher nur zu wünschen, daß dieses Memorandum und seine zum Teil provokativen

23. A.a.O. S. 27.
24. A.a.O. S. 26.
25. A.a.O. S. 28.
26. A.a.O. S. 28.

Anregungen in unserer öffentlichkeit breit diskutiert werden. Eine solche Diskussion ist Teil der notwendigen entwicklungspolitischen Bewußtseinsbildung, zu der sich alle Kräfte in unserer Gesellschaft zusammenfinden müssen. Daher werden die Aussagen dieses Memorandums mit Sicherheit Gegenstand der Diskussionen zwischen Vertretern der Kirchen, Gewerkschaften, Parteien, Arbeitgebern und der Landwirtschaft sein, die im Rahmen eines zweijährigen Schwerpunktprogramms entwicklungspolitischer Bildungsarbeit der Gemeinsamen Konferenz der Kirchen für Entwicklungsfragen (GKKE) unter dem Leitwert »Entwidclung als internationale soziale Frage« geführt werden sollen. Die Kammer der EKD für Kirchlichen Entwicklungsdienst wird sich daran aktiv beteiligen.

Oberkirchenrat Dr. G. Linnenbrink

Schuhmacherstraße 33, 3008 Garbsen 6

Buchbesprechungen - Buchhinweise

Evangelisches Staatslexikon. Begr. von *Hermann Kunst* und *Sieg/ried Grundmann.* Hg. von *Hermann Kunst, Roman Herzog* und *Wilhelm Schneemelcher.* 2., vollständig neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart: Kreuz-Verlag 1975. 3 122 Spalten. Ln. 155,- DM.

»Unter Theologen ist das Werk nicht so aufgenommen worden, wie die Herausgeber es erhoffren«, sagt das Vorwort der zweiten Auflage über die erste (S. V). Gibt es dafür Gründe; und - wenn ja - sind sie in der zweiten Auflage dahingefallen? Rezensionen an anderen Orten haben bemängelt, daß zehn Jahre intensiver Diskussionen und Erfahrungen (Studentenunruhen, Diskussion um Revolution und Infragestellung des »Systems«) an der Konzeption wie an vielen einzelnen Artikeln offenkundig vorbeigegangen sind. Noch immer steht das Postulat der »Gleidiheit« im Schatten der Bewahrung von Freiheit, haben wichtige Stichwörter nicht einmal einen selbständigen Artikel erhalten (dazu s. u.),

Der Rezensent will einen anderen Gesichtspunkt an die zweite Auflage herantragen (zur ersten vgl. *W. Schweitzer* in ZEE 12, 1968, S. 299 ff.). Wie schneidet das Evangelische Staatslexikon (im folgenden EStL) ab, wenn es der Einarbeitung in das vernachlässigte Gebiet einer theologischen Ethik des Politischen dienen soll? Zum Vergleich hat der Rez, die renommierte »Encyclopedia of the Social Sciences« (ed. by *D. Sills,* New York 1968) herangezogen - ein politisch wegen der Prägung durch den Funktionalismus gewiß unverdächtiger Zeuge. Geht man davon aus, daß ein *»Staats*lexikon« von der Polis handeln will und daß die abendländische Tradition von Aristoteles her erinnert, daß »Politik« (als Reflexion über die Polis) dem höchsten Gut nachdenkt, Ethik mithin in ihr kulminiert (noch beachtet bei *P. Lehmann:* Ethik als Antwort, München 1966, S. 72 ff.), dann findet die eingangs zitierte Frage der Herausgeber eine Antwort: das EStL (in 1. und 2. Aufl.) hat die Erörterung der Politik in diesem Sinne fast ausschließlich der Rechtswissenschaft, in grundlegenden Fragen der Rechtsphilosophie und meist unverbundenen theologischen Reflexionen überlassen. Die eingestreuten theologisch orientierten Halb- oder Ganzartikel sind fast ohnmächtig. So scheint es die *Konzeption* zu sein, die dem EStL nicht genügend Resonanz verschafft. Der Leser nimmt dankend die Fülle rechtlicher Detailinformation auf, sieht aber viele grundlegende Fragen politischer Ethik vergessen.

Ein Vergleich mit den politischen (bzw, politikwissenschaftlichen) Artikeln der erwähnten »Encyclopedia of the Social Seiences- erweist das: wo findet sich im EStL etwas wie »access to polirics« (oder der Gedanke der Teilhabe, auch der TeiIhaberechte), wo ist von »authority«, von »authoritarian personality« die Rede? Ganz zu schweigen von »civil disobedience oder -conflict-«. Die Generallinie des EStL zielt auf Integration, nicht auf Konfliktverarbeitung. Auch daß Gleichheit gleichrangig neben Freiheit in den Menschenrechtsdeklarationen der Neuzeit steht und damit einen nicht nur latenten Konflikt wachhält, verdeckt das

EStL mit seiner Konzeption eher (es redet dann lieber vom Verfahren der Gleichbehandlung, wenig vom politisch-ethischen Grundkonflikt). Die Herausgeber haben offenkundig - vielleicht auch im Horizont deutscher, kontinentaler Perspektiven - übersehen, daß Staat und Bürger (Polis!) nicht nur Themen der Rechtswissenschaft und theologischer Sozialethik sind, sondern daß es auch eine bedeutende politische Psychologie gibt; man lese in der erwähnten »Encyclopedia« nur über »personality, political« oder erst über »persuasion« nach, um dem EStL fremde ethische Probleme angesprochen zu finden. Ja, daß rechtliche und soziale Zusammenhänge in ihrer Verbindung sich - bei allem Vorbehalt - vorzüglich systemtheoretisch darstellen lassen, ist noch kaum erkannt worden. Interdisziplinarität bleibt im Nebeneinander stecken.

Alles das spricht nicht gegen die für Laien fast unerschöpflichen rechtlichen Informationen, die das EStL bereithält. Es deckt nur die latente Resignation im konzeptuellen Bereich auf, die die Herausgeber bei der zweiten Auflage nicht überwinden konnten. Hätten sie die Autoren doch zu etwas mehr Risiko und Phantasie ermuntert! Gerade die als Schlüssel zum Werk bezeichneten Artikel sind überaus verhalten: Warum schränkt sich der Autor des Artikels »Rechtsphilosophie« *(Zippelius)* so ein, daß er zwar geistesgeschichtlich extensiv arbeitet, aber Konzeptionen wie die von *Hart* (A Concept of Law) oder *Labmanns* systemtheoretisch angeleitete Rechtsphilosophie übersieht? Oder der Autor des Artikels »Zwei-Reidie-Lehre« *(Honecker),* der fair und instruktiv referiert - hätte er nicht deutlicher zeigen können, daß Sozialethik als Streit um Positionen allein ohnmächtig wird? Gerade seine Andeutungen zu Fragen der Handlungstheorie oder zu operationalisierren politischen Normen versprechen viel, kommen aber zu kurz. Ausgeführt könnten sie theologische Entwürfe unter Explikationszwang setzen.

Um es noch einmal zu unterstreichen: der Informationswert des EStL soll nicht bezweifelt werden. Der Rezension geht es um mögliche Impulse, neue Perspektiven zu gewinnen. Zeichnen sich doch im Erscheinungsjahr der zweiten Auflage längst einige Probleme ab, die das Verhältnis der Bürger zum Staat entscheidend ändern könnten: die Kontrolle nuklearer Energie (hätte sie nicht ebenso wie »Organverpflanzung« behandelt werden müssen?), die Anerkennung von Gruppen (Bürgerinitiativen) in Einspruchsverfahren, die Konkurrenz von Bürgerinitiativen und Parteien in der Vertretung und Bildung politischen Willens, die Strategien gewaltloser Veränderung, die Legitimations- und Sinndefizite politischer und bürokratischer Systeme und die Rückwirkungen internationaler Ereignisse auf unser politisch-soziales System (etwa als Problem der Akkulturation von »Gastarbeitern«, deren Probleme wieder nur in bescheidenem rechtlichen Rahmen verhandelt werden). Eine dritte Auflage, die sich ernsthaft der von den Herausgebern gestellten Frage aussetzt, wird ganz anders aussehen: in ihr werden politische Psychologie und politische Soziologie die Vorherrschaft der - zudem geistesgeschichtlich orientierten - Juristen brechen.

Um die eingangs erwähnte Frage der Herausgeber nun zu beantworten: solange ein so repräsentatives Werk nicht mehr als oft sehr detaillierte Informationen (z. B. zu »Glocken«) vermittelt, werden potentielle Käufer auf die als Taschenbücher angebotenen Handlexika der Politik- und der Rechtswissenschaft ausweichen und sich die theologischen und ethischen Impulse anderswo suchen. Das ist zu bedauern, weil gerade ethische Themen in den repräsentativen protestantischen Nachschlagewerken zu kurz kommen (die 3. Aufl. der RGG besteht zu 50 % aus kirchenhistorischer Information, 80- zialethisdie Anleitung sucht man besser in katholischen Nachschlagewerken).

Prof. Dr. ehr. Frey *6900 Heidelberg*

Sporken, Paul: Menschlich sterben. Aus dem Holländischen übersetzt von H. Zulauf. Diisseldorf: Pannos-Verlag 1972. 91 S.

Mochel, Henk: Milder Tod. Euthanasie - Aufzeichnungen nach einer Fernsehsendung. Aus dem Holländischen übersetzt von U. Kabitz und A. u. A. Heuer. München: Chr. Kaiser Verlag 1973. 119 S.

Wunderli, jürg: Euthanasie oder über die Würde des Sterbens. Ein Beitrag zur Diskussion. Sturtgart: Ernst Klett Verlag 1974. 186 S.

Jede Kultur hat ihre empfindlichen neuralgi-

sehen Punkte. Berührt man einen von ihnen, und das auch nur aus beiläufigem Interesse, so bleibt es nicht aus, daß man es sofort mit der Kraft ihrer schier unendlichen Implikationen zu tun bekommt. Dem können sich die drei Autoren nicht entziehen. Ihr Interesse gilt zwar einem begrenzten Thema. Sie reflektieren über den Sterbensbeistand, und zwar unter dem Hinblick, daß eben dieser notfalls in Abkehr von den medizinisch-technischen Möglichkeiten, sterbendes Leben zu verlängern, in Konflikt bringen muß mit dem § 216 StGB und so zu einem potentiellen Fall von Euthanasie wird. Unterderhand geraten aber die gezielten Erörterungen in die überall offenen Fronten eines Bedürfnisses nach *umfassender Kulturkritik*.

1. Ärzte und Seelsorger benötigen, wenn sie nicht völlig überfordert sein sollen, heute mehr denn je die Orientierung und den Schutz einer Gesinnung, der ein hoher Grad an Allgemeinheit und Verläßlichkeit zukommen muß. Die verantwortliche und menschenwürdige Hilfe beim Sterben kann nicht unabhängig gesehen werden von einem angemessenen Ethos des Sterbens. Ein solches aber ist, zumindest aber auf der Ebene brauchbaren Konsenses, noch nicht gefunden.

2. Dieser Wunsch nach einem *umfassenden gesellschaftlichen Gewissen* zielt nicht darauf ab, das Sterben unter einen verbindlich abgeklärten Generalnenner zu stellen. Gerade weil infolge der medizinisch-technischen Möglichkeit, das Ableben und mit ihm das Leiden geradezu beliebig verlängern, dem Tod in weitem Maße die Natur des *Sterbens* genommen werden kann und es am wenigsten, wenn überhaupt der vom Tode Gezeichnete ist, der über diesen Vorgang befindet, brauchen alle Betroffenen – um der Lauterkeit ihres Eingriffs in das Persönlichste eines anderen - den Schutz einer Gesinnung. Diese muß entscheidungs- und handlungsfähig halten. Man wird vor allem sehen lernen müssen, daß Recht und Schutz der Person, ihr Recht auf den eigenen Tod, nicht dadurch schon gewährt sind, daß von vornherein einer imaginären Passivität das Wort geredet wird, als wäre die Person in ihrer Identität allein in der ebenfalls imaginären Identität einer unberührten Natur zu finden, der sie sich leidend zu öffnen habe.

3. Dennoch ist zu erwarten, daß es vorerst keines Prinzipienstreits mehr bedarf. Das eben erwähnte *Recht der Person* hat offensichtlich seine Priorität durchgesetzt. Unter dieser betonten Einschränkung könnte sich auch ein neues Verhältnis zur medizinischen Technik entwikkeln, frei von jenem mystifizierenden Pessimismus, der der Technik die Dämonisierung einer ganzen Kultur zuschreibt, und ohne ihre Perfektion schon allein mit ihrer Chance zu verwechseln. Jedoch mangelt es an wirkungsvollen *Institutionen*, die eine solche kulturelle Grundsatzentscheidung zu interpretieren verstehen und eine universale Geltung über den verschiedenen Gesinnungstraditionen, auch über der Fülle nicht gleichzusetzender Sterbefälle beanspruchen. Erst wenn sich die Prinzipien konkret mit den Lebenserscheinungen verbinden, das heißt wenn so vorbereitet sich die Sterbenden dem Tode anvertrauen können und sie sich den ihnen dann zur Seite stehenden Mitmenschen nicht wie einer fremden, gar bösartig erscheinenden Welt überantwortet sehen, wären die Prinzipien zu einer Gesinnung geworden, die von der Praxis des Sterbansbeistands benötigt wird. Teils offen, teils verborgen zieht sich wie ein roter Faden durch die drei Abhandlungen die überzeugung, daß die interpretierende Vermittlung des Prinzips unter anderem gerade den *Kirchen* zukäme.

4. Der konkrete gemeinsame Anlaß dieser drei Untersuchungen liegt zweifellos bei den sich häufenden Fällen von Geständnissen aktiver Euthanasie. Die öffentliche Erregung auf Grund der Publikationen und gerichtlichen Prozesse kennzeichnet auch die innere Erregung der Abhandlungen. Dennoch gilt das gemeinsame Motiv der drei Autoren, die Kraft ihrer Anstrengung, über die äußerliche Erfassung der Vorfälle weit hinaus. Im Grunde liefern sie Beiträge zu dem, was ihre kritischen Darstellungen als Mangel durchsichtig machen, nämlich interpretierende Arbeit an einer Gesinnung des Sterbens und der Sterbehilfe. Sie stellen sich der Herausforderung, daß einerseits die medizinische Potenz noch zunimmt, sterbendes Leben dem Tode entziehen zu können, andererseits die Lethargie des allgemeinen Bewußtseins unverändert erscheint, Sterben und Tod nicht rechtzeitig zu einer Aufgabe des Lebens zu ma-

dien. Von je verschiedenem Standpunkte aus ermitteln sie indirekt, wie weit ihre Aussagen universalisierbar sind. Und das macht über das dargestellte Gemeinsame hinaus auch die Divergenz ihrer Standpunkte interessant.

In *Paul Sporken* äußert sich der Seelsorger. Der Moraltheologe und Pastoralpsychologe aus Nijmegen, bekannt durch sein Buch »Darf die Medizin, was sie kann?«, zeigt ungebrochene Sensibilität. Er entschlüsselt die christliche Tradition angesichts der immer komplexer werdenden Srerbenssituation, Euthanasie bleibt unlöslich verbunden mit dem Beistand beim Sterben.

In *Henk Mochel* äußert sich der Journalist, der Medienverwerter. Er war verantwortlicher Regisseur einer mit dem holländischen Fernsehpreis ausgezeichneten Sendereihe »Ein milder Tod«. Seine Aufzeichnungen, in die Reaktionen der Zuschauer, öffentliche und quasi-öffentliche Verlautbarungen, ja sogar Äußerungen von tödlich Erkrankten einbezogen wurden, sind ein bemerkenswerter Spiegel des »vorhandenen Wissensstandes und der Ansichten über Euthanasie«.

In *jürg Wunderli,* Zürich, äußert sich der Arzt. Noch einmal konzentriert sich das Interesse in anderer Weise. Es gewinnt geradezu enzyklopädische Züge. Entlastung vom Druck der Situation und damit mehr Entscheidungs- und Handlungsfreiheit sudit er in der Tradition, die mit ihren von lang her wirkenden rechtlichen, ethischen und religiösen Normen die Situation des Arztes bestimmt.

Diese Abhandlungen, innerhalb von zwei Jahren erschienen, erfüllen unbeabsichtigt die Funktion der Komplementarität im Interesse eines angestrebten Umgreifenden. So sollte man sie zur Kenntnis nehmen. Keine von ihnen möchte man missen.

Dr. Dieter Henke, Wiss. Ass. 7400 Tübingen

Buchhinweis

Herr Theodor: Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart. München, Paderborn, Wien 1972: Ferdinand Sdiöningh (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 4). 240 S. Kt. 20,- DM.

Das Buch ist eine instruktive Einführung in die theologische und ethische Debatte um das Naturrecht in der Zeit um 1933 und nach dem Zweiten Weltkrieg. Viele, längst Geschichte gewordene Stimmen kommen zu Wort. Für alle, die diese Epoche nicht miterlebt haben, vor allem für Studenten, ist das eine wichtige Information. Sie zeigt die Kontroverse innerhalb der »dialektisdien« Theologie, der dialektischen Theologie mit den Vertretern der Schöpfungsordnungen, die Konzeption der Königsherrschaft Christi, aber auch verschiedene Annäherungsversuche an den Naturrechtsgedanken (relatives Naturrecht).

Der Autor zeichnet die Argumente und Diskussionsgänge wohl im großen und ganzen richtig. Nicht ganz zur Klarheit gebracht hat er die schwierige Frage der Gottesebenbildlichkeit. Denn er vermutet doch bei *Barth* jenen flacianischen Irrtum der ausgetilgten Gottesebenbildlichkeit - in Verkennung der Dialektik, die die evangelische Theologie seit der Reformation in dieser Frage entfaltet hat. Zwei wichtige Perspektiven hat er allerdings außer acht gelassen: die *politische Perspektive* und die *Abgrenzung zum Katholizismus.* »Politisdie Perspektive« soll nicht heißen, daß theologische Konzeptionen ohne nachträgliche Orientierung blieben, sondern daß viele Entscheidungen bereits vor der Wahl einer theologischen Stellungnahme gefallen sind: Barth entscheidet sich auch aufgrund Schweizer Traditionen, und *Althaus* hat sicher auch seine Sozialisation in die Schöpfungsordnungslehre eingebracht. Und zur Abgrenzung von einem politischen Katholizismus: Wenn *j. B. Hirschmann* 1958 in den »Stimmen der Zeit« (S. 193) das »Opfer atomarer Rüstung« (nicht als Aufgabe, sondern als Bejahung von Atomwaffen) als ein Stück der Haltung des Franziskus von Assisi sah und evangelischen Theologen vorwarf, ein Stück abendländischer Substanz (nämlich naturrechtliche Prinzipien) zu opfern, dann hat diese geistige Symbiose mit einem bestimmten politischen System ein Klima geschaffen, in dem evangelische Theologie sich nur schwer mit dem Naturrechtsgedanken befreunden konnte. Wir brauchen heute theologische Berichte, die energischer die Zeitgeschichte und auch die emotionalen Hintergründe theologischer Entscheidungen einbeziehen.

Bibliographie

1. Allgemeine ethische Fragen

Demmer, Klaus, und Bruno Schüller (Hg.): Christlich glauben und handeln. Düsseldorf: Patmos Verlag 1977. 336 S. 28,- DM.

Hammer, Felix: Autorität und Gehorsam. Düsseldorf: Pannos Verlag 1977. 152 S. 19,80 DM.

Okayama, Kotaro: Zur Grundlegung christlicher Ethik. Berlin und New York: Verlag Walter de Gruyter 1977. 168 S. 52,- DM.

Purtill, Richard L.: Grundfragen der Ethik. Düsseldorf: Pannos Verlag 1977. 192 S. 22,80 DM.

2. Politische Ethik

Adler, Hans Günther: Die Freiheit des Menschen. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1976. 358 S. 38,- DM.

Hejzlar, Zdenek: Reformkommunismus. Köln: Europäische Verlagsanstalt 1976. 480 S. 54,- DM.

Hummel-Liljegren, Hermanns Rechtsstaat - Sozialstaat - Sozialer Rechtsstaat. München: Ehrenwirth Verlag 1976. 90 S. 14,- DM.

Leisner, Walter (Hg.): Staatsethik. Köln: Peter Hanstein Verlag 1976. 200 S. 30,- DM.

Müser, Andreast Wehrbeauftragter und Gewaltenteilung. Berlin: Duncker & Humblot 1976. 178 S. 56,- DM.

Röhrich, Wilfried u. a.: Gesellschaftssysteme und internationale Politik. Sozialökonomische Grundrisse. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1976. 160 S. 22,- DM.

3. Arbeit, Beruf, Wirtschaft, soziale Fragen

Bossle, Lotbar (Hg.): Beiträge zur christlichen 50-ziallehre. Köln: Peter Hanstein Verlag 1976. 190 S. 28,- DM.

Brück, Gerhard Wilhelm: Allgemeine Sozialpolitik. Köln: Bund-Verlag 1976.344 S. 28,- DM.

Däubler, Wolfgang; Ulrike Sieling-Wendeling und Horst Welkoborsky: Eigentum und Redit, Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag 1976. 272 S. 16,80 DM.

Franke, Heinz: Problemlösen als soziale Interaktion. Berlin: Duncker & Humblot 1976. 150 S. 38,60 DM.

Gabor, Dennis; Umberto Colombo u, a.: Das Ende der Verschwendung. Stuttgart: Deutsdie Verlags-Anstalt 1976. 208 S. 24,- DM.

Kendall, Walter: Gewerkschaften in Europa. Harnburg: Verlag Hoffmann und Campe 1977. 360 S. 32,- DM.

Kudera, Sabine: Beruf und Arbeitswelt. München: Ehrenwirth Verlag 1976. 120 S. 12,- DM.

Müller, Norbert W.: Anspruchsverhalten sozialer Gruppen und Inflation. Köln: Bund-Verlag 1976. 166 S. 28,- DM.

4. Anthropologie, Psychologie, Medizin

Browning, Don S.: The Moral Context of Pastoral Care. Philadelphia: The Westminster Press 1977. $ 6.95.

Israel, Joachim: Sozialpsychologie, Theorie - Probleme - Versuche. Stuttgart: Hippokrates Verlag 1976. 310 S. 38,- DM.

Kasper, Walter (Hg.): Unser Wissen vom Menschen. Düsse1dorf: Patrnos Verlag 1977. 112 S. 12,80 DM.

Lazarus-Mainka, Gerda: Psychologische Aspekte der Angst. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1976. 192 S. 25,- DM.

Plessner, Helmuth: Die Frage nach der Conditio humana. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1976. 198 S. 6,- DM.

Staehlin, Balthasar: Der finale Mensch. Zürich: TVZ Verlag 1976. 188 S. 24,- DM.

Unterste, Herbert: Theologische Aspekte der Tiefenpsychologie von C. G. Jung. Düsseldorf: Pannos Verlag 1977. 240 S. 28,80 DM.

Zdarzil, Herbert, und Richard Olechowski: Anthropologie und Psychologie des Erwachsenen. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1976. 258 S. 44,- DM.

5. Gesellschaft und Soziologie

Bellebaum, Al/red: Soziologie der modernen Gesellschaft. Hamburg: Verlag Hoffmann und Campe 1977. 300 S. 26,- DM.

Reik, Theodor: Aus Leiden Freuden. Masochismus und Gesellschaft. Hamburg: Hoffmann und Campe 1977. 504 S. 42,- DM.

Ritsert, jürgen: Zur Wissenschaftslogik einer kritischen Soziologie. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1976. 10,- DM.

Scharmann, Theodor, und Erwin Roth: Vom Proletarier zum Industriebürger. Bern-Stuttgart-Wien: Verlag Hans Huber 1976. 235 S. 24,- DM.

Sonnemann, Theodor: Die Menschheit hat noch eine Chance. Hamburg: Verlag Hoffmann und Campe 1977. 304 S. 29,50 DM.

6. Ehe, Familie, Sexualethik

Böckle, Franz (Hg.): Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral. Düsseldorf: Patmos Verlag 1977. 128 S. 14,80 DM.

Die Rolle des Mannes und ihr Einfluß auf die Wahlmöglichkeiten der Frau. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1976. 152 S. 10,- DM.

Richter, Horst Eberhard, Hans Strotzka und Jürg Willi (Hg.): Familie und seelische Krankheit. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag 1976. 360 S. 19,80 DM.

7. Pädagogik

Bois-Reymond du, Manuela: Verkehrsformen zwischen Elternhaus und Schule. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1977. 9,- DM.

Fox, Helmut: Ethik als Alternative zum Religionsunrerricht. Trier: Spee Verlag 1977. 384 S. 58,- DM.

Kern, Horst J.: Lehrer- und Schülerverhalten. Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1976. 178 S. 19,80 DM.

Krüger, Hans-Peterz Soziometrie in der Schule. Weinheim: Beltz Verlag 1976. 237 S. 17,- DM.

Lißmann, Urban: Schulleistung und Schulangst. Weinheim: Beltz Verlag 1976. 300 S. 22,- DM.

Nezel, Ioo: Strukturalistische Erziehungswissenschaft. Weinheim: Beltz Verlag 1976. 155 S. 18,- DM.

Pawlowa, Maria Petrowna: Fordern und aditen.: Ober Makarenkos Auffassung zur kommunistischen Erziehung. Berlin: Volk und Wissen. 368 S. 12,80 M.

Psychologische Grundlage der Persönlidikeirsentwicklung im pädagogischen Prozeß. Berlin: Volk und Wissen 1977. 704 S. 14,20 M.

Rährich, Rüdiger: Individualpsychologie in Erziehung und Unterricht. München: Ehrenwirth Verlag 1976. 164 S. 18,- DM.

Sachs, Wal/gang: Schulzwang und soziale Kontrolle. Frankfurt: Verlag Moritz Diesterweg 1976. 174 S. 24,- DM.

Tschernokosowa, Walentina, und Iwan Tschernokosow: Das Berufsethos des Lehrers. Berlin: Volk und Wissen. *260* S. 8,- M.

Mitteilung des Schriftleiters

Nach einer Folge von themengebundenen Heften werden die Hefte 3 und 4 dieser Zeitschrift eine Reihe von freien Beiträgen bringen. In das Heft 3 verschoben werden mußte eine Sammelrezension von Th. Strohm: Der Konflikt im südlichen Afrika. Sie gehört in den Zusammenhang dieses Themenheftes, wird nun aber erst in einer leicht erweiterten Form demnächst erscheinen können. Der Beitrag von H. E. Tödt zur Theorie ethischer Urteilsbildung steht diesem Themenheft bewußt voran. Die folgenden Beiträge sind eine Probe auf die Schritte der Situationsanalyse und der Normenkritik. - Der Rezensent der Sammelbände zur »Rehabilitierung der praktischen Philosophie« stellt fest, daß es in Heft 1/77 auf S. 71, rechte Spalte. Zeile 4, »umfänglichen« heißen muß.

Schrillleiter: Prof. Dr. ehr. Frey, Im Grund 9, 6900 Heldelberg
Bibliographie: Dr, H. Kühne, Postfach 2368, 4830 Gutcrslob

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint vierteljährlich· Preis je Heft: im Abonnement 9,- DM; einzeln 10,- DM (jeweils einschließlich Mehrwertsteuer und zuzüglich Porto) • Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Verlag: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 2368.
Gesamtherstellung: F. 1. Wagener, Lemgo, Prinred in Germany

Aggression und die theologische Lehre von der Sünde

Von
WOLFHART PANNENBERG

Im Titel eines seiner erfolgreichsten Bücher hat *Konrad Lorenz* 1963 die *Aggression* als »das sogenannte Böse« bezeichnet. Damit wird angedeutet, Aggression sei das, was gemeinhin als das Böse gilt. Zugleich aber weist schon der Titel des Buches darauf hin, daß diese Beurteilung revidiert werden soll: Aggression ist nicht das Böse schlechthin, sondern nur das »sogenannte« Böse. Das Buch will ja gerade zeigen, daß die Instinktwurzeln der Aggression ursprünglich durchaus arterhaltende Bedeutung haben und in ihrer Wirkung begrenzt sind. Die Aggression ist nach Lorenz »ein Instinkt wie jeder andere und unter natürlichen Bedingungen auch ebenso lebens- und arterhaltend« (X). Erst die Entfernung von den natürlichen Lebensbedingungen der Art habe beim Menschen die »bösen Wirkungen« (63) der Aggression freigesetzt.

Wenn wir fragen, wer denn die Aggression als das Böse gekennzeichnet habe, so daß Lorenz vom »sogenannten« Bösen sprechen konnte, werden wir durch ihn selber (X) auf *Freuds Theorie des Todestriebes* hingewiesen. In der Tat hat Freud, der am Anfang der Diskussion unseres Jahrhunderts über das psychologische Phänomen der Aggression steht, in seiner Schrift über »Das Unbehagen in der Kultur« 1930 die Aggression, diesen »Abkömmling und Hauptvertreter des Todestriebes« (110), mit dem Bösen identifiziert. Der Befund einer Neigung des Menschen zur Aggression veranlaßte Freud, die Annahme, daß der Mensch von Natur »eindeutig gut« sei, »als haltlose Illusion« zu beurteilen (103). Das war auch Freuds hauptsächlicher Einwand gegen den Kommunismus, weil diesem zufolge erst die »Einrichtung des privaten Eigentums« die Natur des Menschen verdorben habe. Die verbreitete Neigung, die in der Aggression in Erscheinung tretende häßliche Seite der menschlichen Natur aus dem Bewußtsein zu verdrängen, machte Freud auch für die Ablehnung verantwortlich, auf die er mit seiner Annahme eines Todestriebes stieß: »Denn die Kindlein, sie hören es nicht gerne, wenn die angeborene Neigung des Menschen zum -Bösen-, zur Aggression, Destruktion und damit auch zur Grausamkeit erwähnt wird« (108). Die von *Paul Tillich*[1] hervorgehobene Nähe Freuds zur theologischen Sündenlehre kommt in diesem Satz besonders deutlich zum Ausdruck. Das gilt auch für den Gegensatz der Aggression als Neigung zur Schädigung des Mitmenschen gegen das Liebesgebot, ein Gegensatz, der in Freuds Darstellung die böse Qualität der Aggression kennzeichnet, die »die Kultur zu ihrem Aufwand nötigt«, Denn »infolge dieser primären Feindseligkeit der Menschen gegeneinander ist die Kulturgesellschaft beständig vom Zerfall bedroht« (102). Und es ist nach Freud »die Schicksalsfrage der Menschenart«, ob es ihr gelingt, »der Störung des Zusammenlebens durch den menschlichen Aggressions- und Selbstvernichtungstrieb Herr zu werden« mit Hilfe des »ewigen Eros« (129).

Freud ist nicht der erste gewesen, der die Bosheit als Neigung zur Schädigung anderer

1. *P. Tillich:* Systematische Theologie II, 1958, S. 62.

beschrieb. Bereits *Schopenhauer* hat von der Bosheit gesagt, daß sie - anders als der bloße Egoismus - »ganz uneigennützig den Schaden und Schmerz anderer, ohne allen eigenen Vorteil sucht«2. Doch andererseits galt die reine Destruktivität, die ganz nutzlose Bosheit, als dem Menschen unmöglich. Das hat noch *Kant* betont, entspricht aber auch der Auffassung der christlichen überlieferung. Nur in der *Idee des Satans* wurde solche äußerste Bosheit als realisiert vorgestellt. Sogar im Falle des Satans aber gilt der christlichen Theologie die Destruktivität nicht als die ursprüngliche Wurzel des Bösen>. Das dürfte damit zusammenhängen, daß die christliche Theologie den Satan nicht im Sinne eines mythologischen Dualismus als ursprüngliche Gegenmacht der göttlichen Liebe konzipiert hat, sondern vielmehr als abgefallenes Geschöpf Gottes. Die Wurzel der Bosheit des Satans ist nach *Augustinus* sein Unvermögen, sich selbst zu Gott zu machen. Die unbeschränkte Selbstliebe, die sich selber an die Stelle Gottes setzen will, hat nach Augustin den Gotteshaß gegen alles von Gott Geschaffene zur Folge. Destruktivität ist Folge und Erscheinungsform, aber nicht Ursprung der Bosheit des Satans.

Noch weniger als beim Satan kann es in der Perspektive der christlichen Lehre beim Menschen eine ursprüngliche Anlage zu purer Destruktivität geben. Die Sünde des Menschen ist nicht wie beim Satan die nackte Selbstliebe, der unbeschränkte *amor sui,* dessen unmittelbare Folge der Gotteshaß, das *odium Dei* ist. Der Mensch ist als Sinnenwesen auf die Gegenstände seiner Welt gerichtet. Seine Sünde ist die Gier nach dem Besitz und Genuß der Dinge, und nur implizit – also in verhüllter Form - ist auch in der menschlichen Begierde die uneingeschränkte Selbstliebe als letzter Antrieb wirksam: Die Begierde will ja die Dinge nicht um ihrer selbst willen, als Zwecke in sich selber, sondern als Mittel für den Genuß des Begehrenden. Darum ist die Selbstliebe in der Begierde immer schon vorausgesetzt. Der von Begierden umgetriebene Mensch hat immer schon sich selber als den letzten Zweck all seines Verhaltens gewählt. Er hat damit immer schon sich selber an die Stelle gesetzt, die allein Gott gebührt, weil Gott allein das höchste Gut, der um seiner selbst willen zu erstrebende Zweck für die Geschöpfe ist. Insofern ist auf latente Weise auch in der menschlichen Sünde mit der Maßlosigkeit der Selbstliebe der Gotteshaß angelegt, aber eben doch nur latent. Nur darum auch ist die menschliche Sünde heilbar, jedenfalls für Gott heilbar durch Erfüllung des menschlichen Glücksverlangens mit seiner, Gottes eigener Gegenwart und so mit Gottes eigener Liebe zu seinen Geschöpfen.

Der klassische Rang der augustinischen Analyse der Sünde, die noch nicht unmittelbar die zusätzliche Hypothese der Vererbung impliziert, sondern der eigentlichen Erbsündenlehre schon zugrundeliegt -, der Rang dieser augustinischen Analyse ist darin begründet, daß die Ausführungen Augustins nur ausdrücklich machen, was die zusammenfassende Kennzeichnung der Sünde beim Apostel *Paulus* impliziert. Paulus faßt im Römerbrief den Sinn aller Forderungen *des* Gesetzes zusammen in dem einen Verbot: »Du sollst nicht be-

---

2. A. Sthopenbauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, Buch 4, § 61.

3. Das wird übersehen, wenn den Theorien ursprünglicher Aggressivität und Wildheit »natürlidi« auch die »Legende« von der »angeborenen Sündhafligkeit« oder Erbsünde des Menschen angereiht wird (so *M. F. A. Montagu:* Die neue Litanei von der »angeborenen Sündhafligkeit«, oder: »Erbsünde frisch aufgelegre, in: *M. F. A. Montagu* [ed.], Mensch und Aggression, 1974, bes, S. 36).

gehren!« (Röm 7,7), und dementsprechend kennzeichnet er die Sünde zusammenfassend als Begierde. Augustin hat nun lediglich die logischen Implikationen des Phänomens der Begierde aufgedeckt mit seiner Lehre, daß Begierde stets einen von dem jeweils begehrten Objekt verschiedenen Zweck voraussetze und daß der Begierige immer schon sich selber als diesen letzten Zweck will, so daß sich als Konsequenz ergibt, daß die schrankenlose Egozentrik, der *amor sui,* die eigentliche Wurzel der Sünde ist".

Man hat der augustinischen Sündenlehre vorgeworfen, daß sie die Konkupiszenz vornehmlich in der Geschlechtlichkeit des Menschen manifestiert findet und damit zum Ausgangspunkt einer verhängnisvollen Entwicklung, einer langen Geschichte christlicher Verdrängung und zugleich negativer Aufladung der Sexualität geworden ist>, In der Tat ist Augustins Denken in dieser Frage, wie das auch von andern altchristlichen Autoren gilt, tief durch die asketische Tendenz der spätantiken Geistigkeit geprägt worden. Aber die Grundlagen seines Begriffs der Sünde als Konkupiszenz sind davon unabhängig. Es handelt sich in diesen Ausführungen Augustins über die Natur der Sünde im Kern um die formale Analyse einer »Verkehrung der Triebfedern« des Handelns, um mit *Kants* Lehre vom radikalen Bösen zu reden, die derjenigen Augustins in diesen Punkt analog ist. Der Grundgedanke ist, daß es allein Gott, weil er ebenso Ziel wie Ursprung der Weltordnung ist, zukommt, von den Geschöpfen als letztes Ziel ihres Handelns erstrebt zu werden. Alles andere muß als Mittel auf dem Wege zu Gott als dem höchsten Gut gewertet und gebraucht werden. Diese Ordnung des Universums wird pervertiert, wenn der Mensch die Dinge der Welt nicht als Mittel auf Gott hin, sondern als Mittel seiner Selbstliebe gebraucht. So verwechselt der Mensch Mittel und Zweck, *uti* und *frui,* indem er sich selber als Zweck statt als Mittel im Verhältnis zu Gott und Gott nicht anders als die Dinge der Welt als bloßes Mittel für den eigenen Selbstgenuß mißbraucht. Diese Analyse der Sünde als einer Verkehrung in der Zweck-Mittel-Ordnung des Universums ist frei von der Einengung auf die Sexualität. In den Augen Augustins erschien die Sexualität jedoch als besonders evidentes Beispiel dieser allgemeinen Perversion des menschlichen Verhaltens, und die asketische Tendenz der Spätantike verleitete ihn, in vielen seiner Äußerungen die Verkehrung des sexuellen Verhaltens mit dieser Verhaltenssphäre selber zu identifizieren. Dazu und zu den verhängnisvollen Auswirkungen dieser Tendenz in der Geschichte des westlichen Christentums trug entscheidend Augustins Theorie von der Vererbung der Sünde bei, weil Augustin die sexuelle Begierde und Lust als das Mittel zur übertragung der sündhaften Konkupiszenz auf die Nachkommen ansah. Man muß sich aber dessen bewußt bleiben, daß Augustins Theorie der Vererbung der Sünde im Verhältnis zu seiner strukturellen Analyse des Wesens der Sünde nur die Funktion einer Zusatzhypothese hat. Sie wurde entworfen, um die menschliche Verantwortlichkeit für die Sünde zu wahren. Wenn nämlich Verantwortlichkeit nur für Taten besteht, die auch hätten vermieden werden können, dann drängt sich mit der Erkenntnis der Strukturiertheit des menschlichen

4. Zur Priorität des *amor sui* gegenüber der Konkupiszenz vgl, *Augustinus:* De trinitate 12,9.14.
5. So z, B. *A. v. Harnack:* Dogmengeschichte III (1889), 4. Aufl. 1910, S. 218, n.2. Ganz allgemein spricht z, B. *[, Kahl:* Das Elend des Christentums, 1968, S. 49 ff., von einer »Verteufelung der Sexualität« im Christentum.

Verhaltens durch Egozentrizität und Konkupiszenz die Frage auf, ob die Daseinsverfehlung, die durch den Begriff der Sünde bezeichnet wird, überhaupt als menschliche Schuld oder nicht vielmehr als ein unentrinnbares Schicksal zu betrachten ist. Augustins Antwort auf diese Frage war, daß zwar das Handeln des gegenwärtig lebenden Menschen immer schon im voraus durch die Konkupiszenz bestimmt ist, daß aber Adam, der erste Mensch und zugleich die Verkörperung des ganzen Geschlechts, aus freier Entscheidung das göttliche Gebot mißachtete. Dadurch ist das verkehrte Verhältnis zu den Dingen der Welt, die perverse Konkupiszenz, entstanden. Adam ist nun aber für die gegenwärtige Menschheit nicht nur irgendein Individuum einer früheren Generation, sondern weil er als der erste Mensch zugleich das Wesen des Menschen überhaupt verkörpert, haben alle späteren Menschen an seiner Geschichte teil. Um diese Teilhabe anthropologisch genauer zu konkretisieren, entwarf Augustin seine schon von *Tertullian* vorbereitete Theorie der Vererbung der Sünde. Die übertragung der Sünde Adams auf seine Nachkommen vermittels der bei ihrer Zeugung wirksamen Konkupiszenz galt Augustin als Gewähr für ihre Teilhabe an Adams Fall und an seiner Verantwortung. Es ist hier nicht nötig, auf alle die Argumente einzugehen, die in der Neuzeit gegen diese spezielle Hypothese Augustins von der Vererbung der Sünde entwickelt worden sind. Es genügt die Feststellung, daß diese Hypothese, die so eng mit der Brandmarkung der Sexualität verbunden ist, in der heutigen Theologie- jedenfalls im Protestantismus - durchweg aufgegeben worden ist.

Es war nötig, auf die augustinische Verbindung von Sünde und Sexualität so ausführlich einzugehen, weil man darin wohl eine Introversion von Aggression erkennen muß, einen Fall selbstzerstörerischer Wendung der Aggressivität nach innen. Die christliche Lehre von der Sünde gibt nicht nur Aufschluß über die Wurzeln der Aggression, sie ist in einigen ihrer einflußreichsten Gestalten, unter denen Augustin wohl die hervorragendste ist, selber eine Erscheinungsform dieses Phänomens. Die christliche Lehre von der Sünde gehört daher in den Umkreis der Beispiele, die belegen, daß das Christentum auch selbst Aggression produziert hat, obwohl es doch mit seiner Botschaft von der erlösenden Liebe Gottes die überwindung der Sünde verkündet.

Erst wenn in der traditionellen christlichen Lehre von der Sünde die Motivschicht der Selbstaggression abgetragen ist, kann man - so wie das oben in der scharfen Unterscheidung zwischen Augustins Bestimmung des Wesens der Sünde und seiner Zusatzhypothese über ihren Vererbungscharakter geschehen ist - diejenige Schicht freilegen, in der die Sünde als Wurzel der Aggression verstehbar wird. Freilich ist die das menschliche Verhalten strukturierende Sündhaftigkeit im Begriff der Erbsünde häufig unterschiedslos mit der speziellen Vorstellung von der Vererbung der Sünde verknüpft worden. Das macht verständlich, daß das Gesamtthema von Sünde und Schuld als Ausdruck von Selbstaggression aufgefaßt werden konnte, wie es in der Kritik an der traditionellen christlichen Sündenlehre bei *Nietzsche* geschehen ist. Ihm galt »das schlechte Gewissen als die tiefe Erkrankung, welcher der Mensch unter dem Druck jener gründlichsten aller Veränderungen verfallen mußte, die er überhaupt erlebt hat -, jener Veränderung, als er sich endgültig in den Bann der Gesellschaft und des Friedens eingeschlossen fand«, Worin besteht diese Erkrankung nach Nietzsche? »Alle Instinkte, welche sich nicht nach Außen entladen, *wenden sich nach*

Innen ... Die Feindschaft, die Grausamkeit, die Lust an der Verfolgung, am überfall, am Wechsel, an der Zerstörung - alles das gegen die Inhaber solcher Instinkte sich wendend: das ist der Ursprung des -schlechten Gewissensc-s" Jahrzehnte später haben dann *Al/red Adler* und *Sigmund Freud* in analoger Weise die Genesis des Gewissens aus der Selbstaggression beschrieben. In der "Genealogie der Moral« 1887 nahm Nietzsche auch schon die Herleitung des Gottesgedankens aus der »Furcht vor dem Ahnherrn und seiner Macht«, dem »Bewußtsein von Schulden gegen ihn«, vorweg", eine These, die 25 Jahre später von Freud in »Totem und Tabu« (1912) vorgetragen wurde. Und wie auf der einen Seite die Selbstaggression des Schuldgefühls als Ursprung des Gottesglaubens erschien, so nahm er andererseits eine intensivierende Rückwirkung des Gottesglaubens auf das Schuldgefühl an: »Die Heraufkunft des christlichen Gottes, des Maximal-Gottes, der bisher erreicht worden ist, hat deshalb auch das Maximum des Schuldgefühls auf Erden zur Erscheinung gebrachr.«" So wird bei Nietzsche nicht nur das Phänomen des Gewissensurteils und der Gedanke der Schuld gegen die Gottheit, sondern in engem Zusammenhang damit auch der Gottesgedanke selber, kulminierend im christlichen Gottesglauben, als Produkt verinnerlichter Aggression gedeutet. Darum wird ihm der Atheismus zur Verheißung einer Befreiung von solcher drückenden Last. Die Voraussetzung dieser »Hypothese« Nietzsches über den Ursprung des »schlechten Gewissens«, des Gottesgedankens und der Vorstellung von »Schulden gegen die Gottheit« in einer »Erkrankung« der ursprünglichen»Tierseele« des Menschen ist allerdings, daß jene tierische Ursprungssituation, von der aus die Geschichte des Menschen angefangen hat, ein Zustand der Gesundheit, der Integrität gewesen wäre. Fällt diese Voraussetzung weg, dann bleibt zwar das »schlechte Gewissen« Indikator einer Nichtidentität des Menschen, aber solche Nichtidentitätist dann nicht mehr als Verlust ursprünglicher Identität zu deuten - noch bei Nietzsehe ein Restbestand der christlichen Urstandslehre in säkularisierter Form -, sondern das Bewußtsein der Nichtidentität muß vielmehr als Zeichen eines Wissens um die noch nie realisierte Identität des Menschen verstanden werden. Das »schlechte Gewissen- wird so zur Kehrseite des Umstandes, daß der Mensch seine Identität von früh an in kühnem Ausgriff über seine faktische Vorfindlichkeit hinaus konzipiert hat. Und die Geschichte religiöser Erfahrung der göttlichen Macht ist dann als eine Geschichte von Ermutigungen des Menschen zu solcher Selbsttranszendenz, als Geschichte eines Weges zur Freiheit zu verstehen, statt, wie bei Nietzsche, als Geschichte einer Erkrankung, eines Verlustes ursprünglicher Übereinstimmung mit sich selber. Schulderfahrung und Sündenbegriff sind dann im Prinzip als realistischer Ausdruck dafür zu begreifen, daß der Mensch noch nicht identisch ist mit der Idee seiner Bestimmung. Das Bewußtsein solcher Nichtidentität ist dann nicht Produkt einer Selbstaggression, sondern die realistische Kehrseite des im Akt religiöser Selbsttranszendenz des Men-

---

6. *Fr. Nietzsche:* Zur Genealogie der Moral, 1887, TI, S. 16. Seltsamerweise geht *L. Kofler* (Aggression und Gewissen, München 1973), der der Neigung zur Aggression das Gewissen als »Regulativ der Beziehungen der Individuen zueinander« (5. 57, vgl, S. 66) entgegenstellt, auf die Ableitung des (sschlediren«) Gewissens selber aus einer nach innen gewendeten Aggression bei Nietzsche (wie auch bei Freud) gar nicht ein.
7. Ebd. II, S. 19.
8. Ebd. H, S. 20.

schen gewonnenen Bewußtseins von seiner Bestimmung. Darum ist mit der Erfahrung religiöser Befreiung und Erhebung des Menschen über das hinaus, was er schon ist, zu einer größeren Ansicht seines Daseins das Bewußtsein des Abstandes notwendig verbunden, in dem der Mensch von sich aus dieser seiner göttlichen Bestimmung noch gegenübersteht. Und zugleich begründet das Bewußtsein solcher Bestimmung als der eigenen die übernahme von Verantwortlichkeit für den diesem Ziel noch fernen Zustand des eigenen Daseins und Verhaltens, also ein Bewußtsein der *Schuldigkeit* im Hinblick auf das, was sein soll. Es ist richtig, daß der Mensch diese seine menschliche Bestimmung in der Regel als eine gesellschaftliche entdeckt, so daß die religiöse Erfahrung zugleich die Einheit der Gesellschaft konstituiert. Insofern hatte Nietzsche recht - und Freud ist auch darin derselben Richtung gefolgt - mit der Annahme, daß Gewissen und Sozialisation des Menschen zusammenhängen. Aber die Gesellschaft ist nicht nur eine von außen fordernde Instanz für den einzelnen, die ihn durch ihre Forderungen in die Ecke der Selbstaggression treibt, sondern die Gesellschaft ist auch Ort seiner möglichen Identität. Das ist darin begründet, daß in der religiösen Thematik des menschlichen Lebens Individuum und Gesellschaft untrennbar miteinander verbunden sind.

Ist das Bewußtsein von Schuld und Verfehlung der eigenen menschlichen Bestimmung nicht in seiner Wurzel als Produkt nach innen gewendeter Aggression zu verstehen, so verbindet es sich doch leicht mit solcher Selbstaggression: Es ist nur ein Schritt von der Erkenntnis der eigenen Nichtidentität zum Selbsthaß. Der Stolz erträgt nicht leicht das Bewußtsein eigener Nichtidentität und Daseinsverfehlung. Ist es aber das Ausgehen von der hochmütigen Identifikation des eigenen Daseins mit der Vollkommenheit seiner Bestimmung, was den Schritt vom Bewußtsein eigener Nichtidentität zum Selbsthaß vermittelt, dann ist auch deutlich, daß der Schritt Zur Selbstaggression ebenso Ausdruck der Sünde ist wie das bei der Fremdaggression der Fall ist. Ausgangspunkt ist in beiden Fällen das Bewußtsein der Unerreichbarkeit der Gottgleichheit, mit der sich der Stolz brüsten möchte.

Damit ist unser Reflexionsgang zur christlichen Lehre von der Sünde als einer Deutung des Ursprungs der Aggression zurückgekehrt. Daß die Aggression nicht nur gegen andere, sondern auch gegen das eigene Ich Ausdruck der Sünde ist, wurde allerdings in der klassischen Ausarbeitung der christlichen Lehre von der Sünde, bei Augustinus, noch nicht durchschaut. Sonst wäre Augustin wohl gegen den Einfluß von Motiven der Selbstaggression in seinem eigenen Denken, besonders in der seine Sündenlehre charakterisierenden Brandmarkung der Sexualität, mehr auf der Hut gewesen. Zwar hat Augustin - und die ganze ihm folgende Tradition - die äußerste Form der Selbstaggression, den Selbstmord, ausdrücklich als Sünde verworfen. Aber die Begründungen dafür - daß auch der Selbstmord noch Mord sei, daß er, wie bei Judas, Verzweiflung an der Barmherzigkeit Gottes ausdrücke und der Selbstmörder sich selber keine Gelegenheit zur Buße mehr lasse? -, bringen den Selbstmord nicht psychologisch in Verbindung mit der psychologischen Analyse des Wesens der Sünde. In anderer Hinsicht hat Augustin den Zusammenhang der Sünde des Hochmuts mit dem Willen zur Zerstörung durchaus gesehen. Aber er hat ihn nur unter

9. De civ. Dei I, 17.

dem sehr antiken, auf Platon zurückweisenden Gesichtspunkt des Neides erfaßt: Der hochmütige Engel Luzifer ist infolge seines ihn von Gott trennenden Hochmutes neidisch, so daß er in tyrannischem Übermut die Unterwerfung anderer genießt, statt sich selber Gott unterzuordnen. Und aus Neid vermochte er es nicht zu ertragen, daß der Mensch unschuldig blieb; darum verführte er den Mensdien!". Augustins Sündenlehre ließe sich als Beleg für die These von *Helmut Schoeck* anführen, daß *Neid* das »Grundphänomen« sei, welches Verhaltensformen wie »Aggression, Feindseligkeit, Konflikt, Frustrierung« usw. schon zugrunde liegt!'. Aber der Gesichtspunkt des Neides verstellt doch bei Augustin den Zugang zum Phänomen der nach innen gewendeten Aggression. Zwar betont Augustin, daß auch Gottes Feinde ihm nicht zu schaden vermögen, vielmehr durch ihren Abfall nur sich selber schaden'<. Aber er gelangt von da aus nicht bis zu der Einsicht, daß der Hochmut des Sünders auch sogar die *Intention,* sich selber zu schaden, zur Folge haben kann und nicht nur die Absicht, anderen zu schaden. Das Phänomen der Selbstaggression zeigt also, daß der Gesichtspunkt des Neides nicht ausreicht, um das Verhältnis von Sünde und Aggression in seiner ganzen Tiefe zu klären. Daher wird man den Neid vielleicht doch eher als eine Ausdrucksform der Aggression neben anderen beurteilen müssen statt umgekehrt als Wurzel der Aggression.

Die spätere Entwicklung der Theologie der Sünde ist, was das Verhältnis von Sünde und gegen die Schöpfung Gottes gerichteter Schadensabsicht anlangt, über den augustinischen Gesichtspunkt des Neides nicht hinausgelangt. Doch gibt es immerhin bedeutende Vorarbeiten für eine Klärung der in dieser Frage bei Augustin offen gebliebenen Probleme. An erster Stelle ist dabei *Kierkegaards* Beschreibung des Zusammenhangs von Angst und Sünde zu nennen. Zwar hat Kierkegaard in seinem Buch »Der Begriff Angst« 1844 nicht ausdrücklich auch eine Verknüpfung zwischen *Angst und Aggression* hergestellt. Diese Verknüpfung liegt jedoch in der modernen Diskussion des Aggressionskomplexes vor!", Die Frustration, die im Mittelpunkt einer der drei wichtigsten Hypothesen zur psychologischen Deutung der Aggression steht!", erzeugt nicht nur Angst, sondern ist selber schon vor ihrem Eintreten Gegenstand einer aller Frustration vorausgehenden Daseinsangst, in der ein unbestimmtes Wissen um die eigene Verletzlichkeit und Gefährdung liegtlS. Insofern verbindet sich dann auch mit der Erfahrung der Frustration wieder die Angst um das eigene Seinkönnen und Bestehenkönnen. Wenn auch Frustration heute nicht mehr als die einzige Ursache von Aggression gelten kann - die Lernpsychologie hat gezeigt, welche

---

10. De civ, Dei XIV, 11,2: Postea veroquam superbus ille angelus, *ac per hoc inuidus,* per eandem superbiam a Deo ad sernetipsurn conversus, quodam quasi tyrannico fasru gaudere subditis quam esse subditus eligens, de spiritali paradiso cecidit, ... malesuada versutia in hominis primi sensus serpere affectans, cui utique stanti quoniam ipse ceciderat, invidebat, ... sermocinatus est feminae ... Zur desrruktiven Intention dieses Verhaltens siehe auch XI, 13, wo die Verführung des Menschen als Mord (sc, der Seele) qualifiziert wird.
11. *H. Schoeck:* Der Neid. Eine Theorie der Gesellschaft, 2. Auf!. 1968, S. 14 f., vgl. 90 ff., S. 118 ff. u, ö.
12. De civ. Dei XII, 3.
13. Siehe dazu *R. Denker:* Angst und Aggression, Stuttgart 1974.
14. *Ja. Dollard,* R. S. *Sears* u, a.: Frustration and Aggression, New Haven 1939, deutsch 1972 (Frustration und Aggression).
15. So *Denker,* a.a.O, S. 89; vgl, S. 37. Diese Einengung des Begriffs Angst erklärt sich wohl daraus, daß

Bedeutung der Nachahmung aggressiver Verhaltensweisen, insbesondere bei Wegfall von Sanktionen oder gar bei Prämierung aggressiven Verhaltens durch die Gruppe zukommt - so wird doch die Bedeutung der Frustration als eines wesentlichen Faktors bei der Entstehung aggressiven Verhaltens nicht bestritten werden können. Sicherlich führt nicht jede Frustration zur Aggression, weder unmittelbar noch auf längere Sicht infolge Entstehung eines Aggressionsstaus. Frustrationen können auch Depressionen zur Folge haben. Oder sie können Ausgangspunkt einer positiven Verhaltensumstellung, einer konstruktiven Anpassung an die sozialen Gegebenheiten werden. Es müssen also andere Faktoren hinzukommen, damit Frustration sich durch Aggression äußert, Faktoren individueller Disposition und sozialer Rahmenbedingungen des individuellen Verhaltens. Nur einseitige Triebtheorien der Aggression konnten das zugunsten eines kurzgeschlossenen Weges von der Frustration zur Aggression übersehen. Andererseits gibt es wohl auch Aggression ohne Zusammenhang mit bestimmt nachweisbaren Frustrationen, vielmehr ermuntert durch schlechtes Beispiel und durch Prämierung seiner Nachahmung. Doch auch in solchen Fällen wird man Angst als allgemeine Ausgangsbedingung der Aggression voraussetzen können. Angst als Folge von Frustration vermittelt einerseits die Wendung zur Flucht oder Depression, andererseits aber auch den übergang zur Aggressionls. Die der Frustrationserfahrung schon vorausgehende Daseinsangst aber wird man als Ausgangspunkt auch solcher Aggressionshandlungen, die nicht durch Frustration provoziert wurden, annehmen dürfen. Angst um das Sichbehauptenkönnen in der sozialen Geltung dürfte gerade bei der Imitation aggressiver Beispiele eine wesentliche Rolle spielen[17]. So ist in jedem Falle Angst als allgemeine Vorbedingung aggressiven Verhaltens anzusehen, wenn auch der Umschlag von Angst in Aggression von zusätzlichen Bedingungen abhängt. Die Zusammengehörigkeit von Angst und Aggression aber sichert der Beschreibung zwischen Angst und Sünde, wie sie von Kiergegaard vollzogen worden ist, ihre Relevanz auch für das Thema der Aggression.

Das leitende Interesse Kierkegaards bei seiner Beschäftigung mit der Lehre von der Sünde war merkwürdigerweise sein Bestreben, die biblische Darstellung einer urständlichen Vollkommenheit des ersten Menschen gegen die moderne Kritik als zuverlässig zu verteidigen. Gegen die Vorstellung, daß der sündige Zustand der gegenwärtigen Menschheit auf einen vorangegangenen Zustand der Unschuld gefolgt sein könnte, hatte insbesondere

---

Denker *Kierkegaards* Differenzierung zwischen unbestimmt allgemeiner *Angst* und konkret gegenstandsbezogener *Furcht* vernachlässigt (28). Daß die Furcht sich von der Angst nicht völlig trennen läßt, das gefahrdrohende Objekt vielmehr die existentielle Drangst stets in der einen oder anderen Weise aktualisiert, ist richtig, spricht aber nicht dagegen, daß Angst jeder bestimmten Objektbeziehung schon vorhergeht. Daher gibt es zwar Angst ohne bestimmten Objektbezug und also ohne Furcht vor dem gefahrdrohenden Objekt, nicht aber umgekehrt Furcht ohne begleitende Angst.

16. Diese Zusammenhänge hat *Denker*, 5. 30 ff., im Anschluß an Freud entwickelt und das gewonnene Modell anschließend in Auseinandersetzung mit anderen Positionen der Aggressionsforschung erhärtet.

17. *Die* These Denkers, daß auch in den von der Lernpsychologie angeführten Fällen direkter Imitation aggressiven Verhaltens ohne Auslösung durch eine Frustration dennoch Angst zugrunde liegt (5. 57 f.), läßt sich wohl nur aufrechterhalten im Hinblick auf die konkreter Frustration schon vorausgehende allgemeine Daseinsangst.

Schleiermacher in seiner Glaubenslehre (1821) eingewendet, es sei nicht möglich, sich die Entstehung der Sünde bei Adam und Eva anhand der biblischen Sündenfallgeschichte psychologisch vorzustellen »ohne schon vorhandene Sündhaftigkeit« (§ 72, 2). Wenn nämlich Eva den Einflüsterungen der Schlange Gehör schenkte, und wenn Adam von dem ihm gereichten Apfel aß, so muß bereits eine »Hinneigung zur Sünde« vorhanden gewesen sein. Dagegen meinte Kierkegaard, dennoch ein psychologisches Motiv angeben zu können, das selber noch nicht sündhaft, noch nicht gegen Gott und sein Gebot gerichtet sei und dennoch die psychologische »Zwischenbestimmunget! des übergangs von der Unschuld zur Sünde liefere. Diese psychologische Zwischenbestimmung nun glaubte Kierkegaard in der Angst gefunden zu haben. Denn die Angst muß nach Kierkegaard von der auf bestimmte Gegenstände gerichteten Furcht unterschieden werden. In der Unbestimmtheit der Angst zeigt sich, daß der Mensch sich primär um sich selber ängster'", nämlich um die Einheit seiner *selbst.* Zum vollen Verständnis *dieses* Gedankens - hinsichtlich der Frage nämlich, wieso der Mensch sich um die Einheit seiner selbst, um seine Identität, *ängstigen* müsse -, sind Kierkegaards fünf Jahre später in dem Buch »Die Krankheit zum Tode« veröffentlichte Ausführungen heranzuziehen: Der Mensch ist danach durch sein Verhältnis zum Unendlichen konstituiert, und er weiß um sich als um dieses Verhältnis zum Unendlichen. Obwohl er aber um sich selber weiß, kann er doch nicht sich selber setzen, realisieren, weil sein Dasein als Verhältnis zum Unendlichen nur durch den unendlichen Gott realisiert werden kann. Darum verliert der Mensch sich selber, wenn er sich auf sich selbst (im Unterschied zu Gott) gründen will. Da er aber in seinem Bewußtsein von sich immer schon ein Verhältnis zu sich hat, so hat der Mensch Angst um sich selber. Diese Angst ist nach Kierkegaard »der Schwindel der Freiheit, der aufsteigt, wenn der Geist die Synthesis-? setzen will und die Freiheit nun niederschaut in ihre eigenen Möglichkeit, und so dann die Endlichkeit packt, sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit zusammen.v-!

Hat Kierkegaard mit dieser Psychologie der Angst seinen Zweck erreicht, eine erste Entstehung der Sünde psychologisch verständlich zu machen und so die biblische Darstellung vom unschuldigen Ursrand und darauf erst folgenden Sündenfall gegen die Kritik Schleiermachers als wörtlich zutreffend zu retten? Das muß als zweifelhaft gelten, obwohl zum Beispiel *Paul7illich* seine Lehre von der Sünde auf der Grundlage der Darlegungen Kirkegaards entwickelt hat[22]. Setzt nicht bereits die Angst um sich selber, die schwindelnde Erfahrung der im Selbstbewußtsein auf sich selber verwiesenen Freiheit, die Sünde voraus,

---

18. Kierkegaards Samlede Vaerker IV, S. *320;* dt, Übersetzung von *E. Hirsch* in dessen deutscher Ausgabe von Kierkegaards Werken, Abt. 11, S. 48.

19. S. V. IV, S. 315 = *Hirsch,* Abt. 11, S. 42.

20. Im »Begriff Angst« geht es zunächst um die Synthesis von Leib und Seele durch den Geist (S. V. IV, S. 315 = *Hirsch* 11, S. 42), aber dabei handelt es sich nur um eine spezielle Gestalt der »Synthesis von Unendlichkeit und Endlidikeit«, die in der »Krankheit zum Tode« thematisiert ist (XI, S. 127 = *Hirsch 24,* S.127).

21. S. V. IV, S. 331 = *Hirsch* 11, S. 60 f.

22. P. *Tillich:* Systematische Theologie 11, 1958, S. 35 ff., bes. S. 39 ff. Zu Tillichs Deutung der Angst in ihrem Verhältnis zur Psychoanalyse vgi, *Helmut Elsässer:* Paul Tillichs Lehre *vom* Menschen *als* Gespräch mit der Tiefenpsychologie, Diss. Marburg 1973, S. 38 ff., S. 50 ff., *103* f. und bes, S. 116 ff.

die eben darin besteht, daß der Mensch sich selber das Zentrum seiner Welt ist? Steht also die Angst um sich selber von vornherein zum gläubigen Vertrauen auf Gott in einem Ge-, gensatz, der diese Angst als Unglaube und so als Sünde kennzeichnet? In diese Richtung weist *M. Heideggers* Deutung des Phänomens der Angst als Paradigma für die Grundstruktur des menschlichen Daseins als Sorge: In der Angst zeigt sich in der Tat, daß der Mensch in seinem Verhältnis zur Welt fundamental um sich selber besorgt ist[23]. Daß die Sorge um sich selber Grundstruktur des menschlichen Lebensvollzuges wird, ist aber bereits Ausdruck der beherrschenden Rolle der Selbstliebe, des augustinischen *amor sui*, im menschlichen Leben. *R. Bultmann* hat daher mit vollem Recht die Sorge als fundamentales Strukturmoment des »vorgläubigen Daseins- des Menschen als Sünder beurteilt>'. Denn sofern wir uns um uns selber sorgen im Sinne der besorgenden Umsicht Heideggers, leben wir schon nicht mehr aus einem unser Leben im ganzen tragenden Vertrauen, sondern aus dem Streben nach Sicherung. Es soll nicht behauptet werden, daß solches besorgte und angstvolle Streben nach Sicherung und Sicherheit etwa ohne weiteres vermeidbar und entbehrlich wäre. Das ist es nicht. Aber es impliziert die Gefahr der Selbstverfehlung. Und je mehr wir uns dem Streben nach Sicherheit und Verfügung über die Bedingungen unseres Lebens überlassen, desto mehr wird unser Leben vom *amor sui* im Sinne Augustins regiert. Indem Heidegger im Phänomen der Angst die Grundstruktur des menschlichen Daseins als Sorge entdeckte, bestätigte seine Analyse also implizit, daß Angst schon Ausdruck der Sünde, weil Ausdruck der Sorge des Menschen um sich selber ist. Das aber bedeutet für die Beurteilung von Kierkegaards Untersuchung des Begriffs Angst, daß sie ihre bleibende Bedeutung nicht in der von Kierkegaard beabsichtigten Funktion einer Psychologie des Ursprungs der Sünde hat, sondern als Beschreibung der Auswirkung der Sünde auf das menschliche Selbstbewußtsein.

Dieses Ergebnis hat unmittelbare Konsequenzen für die theologische Würdigung der Aggression: Nicht nur die auf das Motiv des Neides zurückführbaren Formen der Aggressivität, sondern auch aus Angst und Frustration hervorgehende Aggressionsformen sind als Ausdrucksformen jener *fundamentalen Selbstverfehlung des menschlichen Daseins* zu verstehen, die durch den theologischen Begriff der Sünde gekennzeichnet wird. Dabei ist sofort hinzuzufügen, daß diese Charakteristik die aggressiven Individuen gerade nicht als eine von der übrigen Gesellschaft abgesonderte und abzusondernde Gruppe von Bösewichten identifiziert. Denn die durch den Begriff der Sünde bezeichnete Selbstverfehlung hat allgemeinmenschlichen Charakter. Sie äußert sich nur, aus allerlei sekundären Gründen, bei den manifest Aggressiven anders als beim Rest der Gesellschaft. Die Kennzeichnung der Aggression als Erscheinungsform der Sünde gestattet es also gerade nicht, die mitmenschliche Solidarität mit dem Aggressiven aufzukündigen. Die theologische Qualifikation der Aggression steht damit im Gegensatz zu möglichen Konsequenzen dualistischer Triebleh-ren, die die Aggression als reine Destruktivität auffassen. Die Einordnung in den Zu-

---

23. M. Heidegger: Sein und Zeit, 1927, S. 182 ff., S. 191 ff.

24. R. Bultmann: Theologie des Neuen Testaments, 1953, S. 237 und S. 239 f. (zur Beziehung zwischen Sorge und Angst). Zur Sache vgl, auch Jesu Wort gegen das Sorgen Mt 6,25 ff. (Lk 12,22 ff.).

sammenhang der Theologie der Sünde heißt, vom Aggressiven wie von jedem Menschen vorauszusetzen, daß er von Gott geliebt, zu seinem Ebenbilde bestimmt ist, aber aus letztlich allgemeinmenschlich relevanten Gründen der strukturellen Prägung seines Verhaltens diese seine Bestimmung zur Humanität verfehlt und an solcher Selbstverfehlung leidet. Auf der andern Seite wendet sich die vorgetragene theologische Deutung der Aggression aber auch gegen Tendenzen zur Entschuldigung aggressiven Verhaltens, wie sie besonders im Gefolge von Alfred Adlers Verknüpfung der Aggressivität mit dem Selbsterhaltungstrieb[25] und speziell im Zusammenhang mit der Frustrationstheorie der Aggression wirksam geworden sind. Wenn es sich bei der Aggression in der Substanz nur um das prinzipiell berechtigte Streben des Menschen nach Selbsterhaltung und Selbsterweiterung handeln würde, das beim aggressiven Individuum frustriert worden ist, worauf dann dieses mit aggressiven Reaktionen antwortet -, dann liegt eine Verharmlosung und Entschuldigung der Aggression nahe. Es kann dann so scheinen, als müßte sich die Kritik eher gegen die Urheber der Frustration richten als gegen die aggressive Reaktion auf sie. Auch *Helmut Nolte,* selber ein Verfechter der Frustrationstheorie. hat diese problematische Tendenz gesehen: »... die Rechtfertigung der Aggression im Dienst der Selbstbehauptung und Selbsterweiterung schlägt unversehens um in die Rechtfertigung der Destruktion ...«[26] Aber Nolte trägt selber zur Verharmlosung und Entschuldigung der Aggression bei, wenn er der Aggressionsfähigkeit die positive Funktion zuschreibt, daß sie »die Entfaltung und Durchsetzung der Individuierungsleistungen der Selbsterhaltung und -verwirklichung ... *unterstützt* und bei äußerem Widerstand nach angeborenen, physiologisch begründeten Reaktionsmustern destruktiv gerichtet [wird] ... notfalls gegen die eigene Persone-", Im Hintergrund steht hier das allzu mechanische Triebmodell, demzufolge die durch Frustration angesammelte Aggression in jedem Falle so oder so »abgeführt« werden müsse. Dieser Mechanismus ist einigermaßen mißbräuchlich durch den aus der ästhetischen Theorie der antiken Tragödie übernommenen Begriff der »Katharsis« bezeichnet worden. Das ergibt sich einmal aus der Kritik der Lernpsychologie an der Annahme einer Stillung des Aggressionstriebs durch seine Befriedigung: Die Äußerung der Aggression kann sehr wohl zu weiterer und gesteigerter Aggression führen, sowohl im sozialen Kontext, dessen Klima durch aggressive Handlungen verschärft wird, als auch bei dem aggressiven Individuum selber. Umgekehrt kann der Verzicht auf aggressive Handlungen die Erneuerung der Sozialisation des Frustrierten oder sonst zur Aggression Neigenden erleichtern. Katharsis, Läuterung, im ursprünglichen Sinne des Wortes, besteht gerade in der überwindung der Aggression durch Lösung von der Enge der Ichbezogenheit, die dem aggressiven Verhalten zugrundeliegt, und durch Erhebung zu einem allgemeinen Standpunkt der sozialen Lebensgemeinschaft, in der der einzelne seinen anerkannten Platz finden kann.

Damit stellt sich abschließend die Frage, was die theologische Deutung und Einordnung der Aggression zu ihrer überwindung oder Eindämmung beitragen kann. Man sollte si-

---

25. A. Adler: Der Aggressionstrieb im Leben und in der Neurose, 1908.
26. H. Nolte: über Aggression, in *LepeniesiNolte:* Kritik der Anthropologie, 1971, S. 103-140, Zitat S. 125.
27. A.a.O. S. 131.

cherlich an die theologische Theoriebildung in dieser Sache keine übertriebenen Erwartungen herantragen. Doch ein nicht zu unterschätzender Beitrag könnte bereits darin bestehen, daß einerseits der Verteufelung und andererseits der Verharmlosung und entschuldigenden Rechtfertigung der Aggression entgegengetreten wird. Die Verteufelung der Aggression beschwört Formen ihrer Unterdrückung herauf, die ihrerseits aggressiv sind. Die Verharmlosung der Aggression und die Freigabe aggressiver Äußerungen aber scheint nicht sowohl zur »Sättigung« eines spezifischen Aggressionstriebes als vielmehr zur *Steigerung* der Aggressivität in der allgemeinen gesellschaftlichen Situation zu führen.

Die Frage, welche Effektivität verheißenden Strategien die Gesellschaft zur Vorbeugung gegen ein überhandnehmen aggressiver Verhaltensweisen und damit auch zum Schutz ihrer Glieder ergreifen kann, ist nicht in erster Instanz vom Theologen zu beantworten, sondern fällt zunächst in die Kompetenz anderer Disziplinen. Die Theologie kann in erster Linie dazu beitragen, aggressionsfördernde Faktoren im Christentum selber aufzulösen. Dazu gehört die mit der Lehre von der Erbsünde verbundene Selbstaggression, die nicht nur - wie oben erörtert - das Verhältnis des Christentums zur Sexualität entstellt hat, sondern darüber hinaus ein Klima falscher Bußgesinnung bis hin zur Angst vor Hölle und Fegefeuer gefördert hat. Zu den die Entstehung von Aggression in der christlichen Frömmigkeit begünstigenden Faktoren wird man weiter auch »die ständige überforderung durch die maximalen Gebote der christlichen Ethik« rechnen müssen, »die urchristliche Gruppen mit einer radikal-asketischen Frömmigkeit in einer ganz anderen Situation gelehrt« haben-". Solche Maximalforderungen müssen insbesondere dann Frustrationen erzeugen, wenn sie abstrakt bleiben, in keinem sinnvollen und einlösbaren Bezug zur konkreten Lebenswirklichkeit stehen. Mit der Steigerung ethischer Forderungen und der Kultivierung von Schuldgefühlen hängt aufs engste das Bild des strafenden Gottes zusammen-", das sowohl als Quelle von Selbstaggression als auch im Sinne der Lernpsychologie als Beispiel nach außen gerichteter Aggressivität wirken kann. Hier wird die Theologie sich mit Nutzen auf den aus der Natur der Sache begründeten Zusammenhang von Tat und Tatfolge besinnen, der im Alten Testamentder Vorstellung von göttlichen Strafen zugrundeliegt-", so daß diese nicht Ausdruck willkürlicher Strafgewalt werden. Die Vorstellung göttlichen Strafens hat hier nur die Funktion, den Tat-Folge-Zusammenhang der Allwirksamkeit Gottes einzuordnen, so daß er nicht als eine eigengesetzliche, von Gottes Wirken unabhängige Sphäre schicksalhafter Verflochtenheit von Taten und Tatfolgen bestehen bleibt. Dennoch ist die Anschauung des inneren Zusammenhanges zwischen Tat und Tatfolge Ausgangspunkt des Bemühens, sie der göttlichen Allwirksamkeit einzuordnen. Diese Anschauung liegt noch dem paulinischen Verständnis des Wesenszusammenhanges von Sünde und Tod zugrunde.

---

28. W. Neidhart: Was erzeugt Aggression? Hypothesen der Forschung aus theologischer Sicht, in: Lutherische Monatshefte 13, 1974, S. 418-424, Zitat S. 422.

29. Siehe dazu Neidhart, a.a.O, S. 422 f.

30. Diese alttestamentliche Vorstellungsform ist zuerst von *K. Koch* in seinem Aufsatz: Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1955, S. 1 ff., aufgewiesen worden. Siehe dazu auch G. *o, Rad:* Theologie des Alten Testaments I, 1957, S. 382.

Alle die genannten aggressionsfördernden Faktoren begünstigen in erster Linie die Se1bstaggression, können aber auch jederzeit in Fremdaggression umschlagen, wie es in der Geschichte des Christentums vor allem in Verbindung mit der Intoleranz geschehen ist, die sich aus dem Bewußtsein exklusiver Offenbarungswahrheit so leicht ergibt. Wir wissen heute, daß diese intolerante Exklusivität in Widerspruch steht zu dem für den christlichen Glauben grundlegenden Bewußtsein vom Abstand des Christen von der eschatologischen Vollendung des Reiches Gottes. Das Bewußtsein dieser Differenz, das im Sohnesgehorsam Jesu gegen den Vater und in der Kreuzestheologie des Paulus seinen Ausdruck. fand, ist Bedingung der Gemeinschaft mit Gott, derer sich der christliche Glaube rühmt.

Das Auftreten aggressionsfördernder Motive in der Geschichte des Christentums, ja in der christlichen Lehre selber ist im Lichte der vorgetragenen Erwägungen zum Verhältnis von Sünde und Aggression als ein Zeichen für die Wirksamkeit der Sünde auch in der Kirche, die doch von der überwindung der Sünde durch das erlösende Handeln Gottes in Jesus Christus lebt, zu beurteilen. Daß sich derartige Entstellungen des Christentums durch theologische Einsicht völlig und endgültig beseitigen ließen, wird man nicht erwarten dürfen. Zumindest wird man mit dem Auftreten anderer Formen derselben Problematik rechnen müssen. Von solcher nüchternen Einschätzung der Situation her wird sich erst recht im Hinblick. auf die allgemeinen Strukturen des gesellschaftlichen Lebens die Erwartung nahelegen, daß das Phänomen der Aggression viel zutief mit der allgemeinen Verhaltensstruktur des Menschen und ihrer Tendenz zur Daseinsverfehlung verflochten ist, als daß man mehr erhoffen könnte, als eine Eindämmung der Aggression. Dennoch lehrt der Zusammenhang von Angst und Aggression: Je mehr es gelingt, die Angst zu überwinden durch Vertrauen und durch die Erfahrung einer sinnvollen Identität des einzelnen im gesellschaftlichen Lebenszusammenhang, desto mehr läßt sich die Aggressivität in ihrer Wurzel reduzieren. Allerdings ist Angst ein äußerst vielgestaltiges Phänomen. Sie ist so vielgestaltig wie der Mensch selber. Sie ist nicht schon behoben durch äußerlich geordnete und komfortable Lebensumstände. Die Angst des Menschen um sich selber richtet sich entscheidend auf ein sinnerfülltes Leben. Die Größe dieses Problems wird derjenige nicht unterschätzen, der sich erinnert, daß es der Offenbarung der Liebe Gottes im Kreuze Jesu Christi bedurfte, um die Angst zu überwinden. Darum sagt der Christus des Johannesevangeliums: »In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost: Ich habe die Welt überwunden« (Joh 16, 33).

Prof. t». Wolfhart Pannenberg, D. D. *Sudezenstraße 8, 8032 Gräfelfing*

Ober Autoritarismus

Ein Versuch der Verknüpfung von theologischer Ethik und empirischer Sozialforschung

VON KRISTIAN HUNGAR UND HERMANN SCHWALL

GLIEDERUNG

0. Vorbemerkungen
1. Persönlich verbindliche Teilnahme an einander widersprechenden Alltagskulturen
   1.1. Der »Sünder«
   1.2. Die Persönlichkeit des authentischen Pluralismus
   1.3. Die Randpersönlichkeit
   1.4. Die Persönlichkeit der projektiven Revolte
   1.5. Die autoritäre Persönlichkeit
2. Die vorurteilsvolle, unterwürfige Aggressivität – Der Weg der Autoritarismusforschung
   2.1. Die autoritäre Persönlichkeit - Ihre konstitutiven Merkmale und gesellschaftlichen Implikate
   2.2. Die politische Neutralisierung des Autoritärismuskonzeptes
   2.3. Die Veränderung des Autoritärismus im Wandel der sozialökonomischen Bedingungen
   2.4. »Orthodoxe« Religiosität und ungebändigter Militarismus - Ihr Zusammenhang mit dem Autoritarismus (Ein Nachtrag)
3. Die Grenzen der Ansprechbarkeit des Menschen
   3.1. Zur Fragestellung und Aneignung der Autoritarismusforschung
   3.2. Zur Fragestellung und Aneignung der Militarismusforschung
4. Zusammenfassung

VORBEMERKUNGEN

Die Aufgabe, theologische Ethik und empirische Sozialforschung zu verknüpfen, stellt sich dem Soziologen, der an einer theologischen Fakultät unterrichtet, ebenso wie dem Sozialforscher, der sich darauf vorbereitet, seine Forschungsergebnisse einer christlichen Gruppe darzulegen'. Beide müssen versuchen, in der Arbeit am einzelnen Problern die beiden Weisen des Begreifens miteinander in Verbindung zu bringen. Das soll hier am

1. Die vorliegende Studie entstammt den Vorarbeiten zu einer Untersuchung über »Lernprozesse in Friedensdiensren«, die - gefördert durch die Deutsche Stiftung für Friedens- und Konfliktforschung - von den beiden Verfassern, zusammen mit *Martin Huhn,* durchgeführt wird. Die Forschungsgruppe arbeitet eng mit der Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste und der Arbeitsgemeinschaft »Dienste für den Frieden« zusammen.

Problem des Autoritarismus, des autoritären Charakters oder der autoritären, vorurteilsvollen Persönlichkeit geschehen-.

Wir wählen diesen Problemkreis aus, weil er für die *Methodenlehre* (Problem der Urteilsbildung) ebenso wie für die *Elementarlehre* der Ethik (Problem der Verantwortung) von Bedeutung ist. Eine Lehre von der Urteilsbildung wird sich über die Entstehung, Befestigung, Auflösung und Verhinderung von Vorurteilen Rechenschaft geben müssen. Eine Lehre von der Inanspruchnahme der verantwortlichen Person wird über die Struktur, die Bedingungen und die Wirkungen der Unverantwortlichkeit Aufklärung suchen. Beide Probleme stehen im Mittelpunkt der *Erforschung der voreingenommenen, autoritären Persönlichkeit.* Man könnte ihre *Leitfrage* auf uns bezogen so formulieren: *Wie steht es* tatsächlich *mit dem Urteilsvermögen und der Verantwortlichkeit unter uns in dieser Gesellschafl?* Nicht zuletzt: Wie steht es damit unter uns in den Kirchen? Schon diese Fragestellung läßt durchscheinen, daß die Aneignung dieses Forschungsansatzes und seiner Ergebnisse nicht nur von theoretischem Belang für die theologische Ethik, sondern auch von praktischer Bedeutung für das kirchliche Handeln ist[3].

1. PERSÖNLICHE VERBINDLICHE TEILNAHME AN EINANDER WIDERSPRECHENDEN ALLTAGSKULTUREN

Eine zur Einführung in den Problemkreis hilfreiche Typologie hat *Peter Heintzt* vorgeschlagen. Er geht von der Frage aus, wie Individuen das Problem der persönlich verbindlichen Teilnahme an unterschiedlichen, einander widersprechenden Alltagskulturen lösen, und findet mehrere Lösungen, darunter auch den Autoritarismus.

Eine Vielfalt von Alltagskulturen ist durch die große bürgerliche Herausforderung der Neuzeit hervorgerufen worden. Im Rahmen der *bürgerlichen Kultur* versuchen ältere Gruppen Traditionsbestände durch Umformung zu erhalten: Es entstehen die *Konservatismeni,* In und gegen die bürgerliche Kultur formt das Proletariat im Wege eines langen Lernprozesses seine eigene Kultur". Vielfache Wanderungen, vor allem vom Land in die Städte, pressen die ethnisch unterschiedlichen Alltagskulturen ineinander. Die Entfaltung

---

2. Diese verschiedenen Bezeichnungen werden in der Forschung nicht streng voneinander unterschieden, sondern oft austauschbar gebraucht. Sie sind nicht diskriminierend, sondern analytisch gemeint.
3. Der vorliegende Beitrag ist aus einer Diskussion zwischen den Verfassern entstanden, die nicht zur Ausarbeitung einer gemeinsamen Auffassung führte. *Hermann Schwall* hält am überlieferten Gang der Autoritarismusforschung fest und setZt auf die Möglichkeiten immanenter Kritik. Seine Auffassung kommt im Teil 2 zum Ausdruck. *Kristian Hungar* verfolgt die in Teil 3 aufgezeigten Spuren der Kritik. Beide vertrauen darauf, daß die kritische Prüfung von Alternativen im Rahmen des Problembereichs der Autoritarismus- und der Militarismusforschung die Aneignung ihrer Ergebnisse und die Weiterführung der Forschung erleichtert.
4. *Peter Heintz:* Einführung in die soziologische Theorie, Stuttgart 1962, S. 219-236.
5. Wir folgen hier der von *Karl Mannheim* begründeten Auffassung, daß Konservatismus den Versuch darstellt, in Reaktion auf die bürgerliche Revolution Traditionsbestände in angepaßter Form wiederherzustellen. Neuerdings *Helga Grebing:* Aktuelle Theorien über Faschismus und Konservatismus - Eine Kritik, Stutegart 1974.
6. *Michael Vester:* Die Entstehung des Proletariats als Lernprozeß, Frankfurt 1972; *Peter Heintz i* Einführung in die soziologische Theorie, Stuttgart 1962, S. 143 ff.

des Massenverkehrs und der Massenmedien vervielfacht die Kontakte mit fremden Kulturen. Der vom ökonomischen Konkurrenzkampf getragene rasche soziale, kulturelle und politische Wandel nötigt jeden von uns, sich innerhalb seiner Lebensspanne von der Ohnmacht seines ursprünglich erworbenen Sinnverständnisses zu überzeugen und sich neuen Alltagskulturen anzuvertrauen".

Wir betrachten vor allem die Ebene der persönlichen Teilnahme von Personen an unterschiedlichen Alltagskulturen. Diese wird besonders dann problematisch, wenn *eine* Person an *mehreren* einander widersprechenden Alltagskulturen für sich persönlich verbindlich Teil hat, d. h.: ihre Welt auf unterschiedliche Weise zu begreifen gelernt hat. Eine solche mehrfache persönliche Teilhabe wird vor allem dadurch möglich, daß eine Person in verschiedenen Phasen ihrer Sozialisation in verschiedene Alltagskulturen hinein sozialisiert wird. Das in der Frühphase der engen Abhängigkeit von der Mutter (oder Pflegeperson) entwickelte überich bindet sie an eine andere Alltagskultur als ihr in späteren Phasen entfaltetes IchS. Verhältnismäßig unabhängig von den Inhalten der unterschiedlichen Kulturen entscheidet das Verhältnis, in dem Ich und überich einer Person zueinander stehen, über deren Sichverhalten einer Person.

Wir geben zunächst eine Übersicht über die wichtigsten Möglichkeiten, um sie dann zu erläutern und an Beispielen aus dem kirchlichen Erlebnisbereich der Gegenwart zu veranschaulichen.

Übersicht: Lösungen des Problems der persönlich verbindlichen Mehrfachteilnahme an Alltagskulturen:

a) Die Alltagskulturen werden als miteinander vereinbar erlebt: der authentische Pluralist, der Wanderer von Kultur zu Kultur.

b) Sie werden als unvereinbar erlebt, überich und Ich bleiben integriert: der »Siinder«,

c) Sie werden als unvereinbar erlebt, überich und Ich bleiben nicht integriert, sind aber auch nicht voll desintegriert: die Randpersönlichkeit.

d) Sie werden als unvereinbar erlebt, überich und Ich desintegrieren. Das Ich ist schwächer als das überich: die autoritäre Persönlichkeit.

e) Sie werden als unvereinbar erlebt, überich und Ich desintegrieren. Das Ich ist stärker als das überich: die Persönlichkeit der projektiven Revolte.

1.1. Der »Sünder«, Wir setzen mit der Lösung des »Sünders« ein (b), Er erlebt einen deutlichen Widerspruch zwischen den Erwartungen, die er in der Frühsozialisation empfangen hat, und jenen anderen, die er sich selbst stellt. Dieser Widerspruch zerfällt ihm

---

7. Vgl, hierzu *Peter Heintz:* Soziale Vorurteile - Ein Problem der Persönlichkeit, der Kultur und der Gesellschaft, Köln 1957.
8. Wir lösen uns hier von frühen Formulierungen *Freuds,* die zwischen Ober-Ich und Ich-Ideal noch nicht unterscheiden, und folgen der von *Erik H. Erikson* und anderen kulturanthropologisch arbeitenden Psychoanalytikern entwickelten differenzierten Ich-Theorie. Demnach ist die Entwicklung eines Ich-Ideals eine im Zusammenhang der Adoleszenz- und Identitätskrise geforderte Leistung, von der die Möglichkeit des Erwachsenen abhängt, sich zur Gesellschaft in Beziehung zu setzen.

aber nicht in ein zusammenhangloses Gegeneinander. Vielmehr versteht er diesen Zusammenhang in der biblischen Tradition als einen intensiven Prozeß des »Geridites«. Dieser Prozeß nimmt gerade dadurch, daß er die Person in der Verantwortung auf die Erwartungen, die sie sich selbst stellt, uneingeschränkt anspricht, sie auch ernst. Dadurch, daß die Anklage von den empfangenen Erwartungen her solidarisch geschieht, wird der Zusammenhang zwischen Überich und Ich gewahrt, bleibt die Integration der Person im Gericht erhalten. Wir müssen uns freilich Rechenschaft darüber ablegen, daß die charismatische Verwirklichung der Person im Gericht durch Veralltäglichungs- und Versachlichungsprozesse abgeschwächt wird",

Der soziologischen Beobachtung - wir wollen hier etwas ausführlicher zitieren - stellt sich die Lösung des Sünders so dar: »... die Divergenz (zwischen Überich und Selbstbild) kann dazu führen, daß der einzelne in mehr oder weniger permanenter Weise von einem schlechten Gewissen geplagt wird, was dann ... sein Selbstwertgefühl herabsetzt. Ein solches Individuum ist dann z. B. bereit, seine eigene Schlechtigkeit hinzunehmen, es akzeptiert den Umstand, daß es ein Sünder ist und entwertet damit das Bild, das es von sich selbst besitzt. Geht der einzelne auf diese Weise vor, so zieht er die Konsequenzen aus dem inneren Konflikt und paßt sich ihnen an ... Er vermeidet die Desintegration dadurch, daß er das Anspruchsniveau herabsetzt, das sein Ich in bezug auf die Gesamtheit der vom Überich verkörperten Normen besitzt. Normen, mit denen er sich gleichzeitig identifiziert. Diese Lösung des inneren Konfliktes stellt jedoch weder eine natürliche, noch eine notwendige Folge jener Divergenz zwischen Überich und Selbstbild, also zwischen individueller und sozialer Integration der Persönlichkeit dar ... Es ist nämlich durchaus denkbar, daß sich das Individuum einer derartigen Lösung, d. h. der Herabsetzung des Selbstwertes widersetzt. So ist zu vermuten, daß sich der einzelne umso mehr gegen eine solche Entwertung wehrt, je stärker sein Ich ist.«10

Wir zitieren den Soziologen so ausführlich, weil er nicht das verheißungsvolle Selbstbild zum Ausdruck bringt, das beispielsweise unter uns in den deutschen Kirchen verbreitet ist, sondern vielmehr die Züge zusammenträgt, die auch in der ökumene den anderen Kirchen am alltäglichen Handeln deutscher Kirchen und Theologen immer wieder auffallen. Die Deutschen werden dort oft erlebt als diejenigen, die in der Theorie - dem Überich - die weitreichendsten Aussagen zu machen in der Lage sind, die aber sich selbst damit abgefunden haben, daß sie diesen weitreichenden Erwartungen auch nicht annähernd nadikommen. Sie treten dabei durchaus als integrierte Personen auf, die unter dem, was anderen als Mißverhältnis erscheint, keineswegs leiden. Und die Kommunikation bricht dann zusammen, wenn sie nicht einmal verstehen, daß andere diese spezifische Lösung des Integrationskonfliktes nicht als die allein verheißungsgemäße ansehen.

---

9. Dies ist die Terminologie und die Perspektive *Max Webers,* dessen Charismabegriff gegenüber dem theologischen Charismabegriff genau die gleiche Perspektivverschiebung spiegelt, die wir hier vornehmen und mit deren Rückverbindung mit der biblischen Anthropologie wir experimentieren.

10. Peter Heintz: Einführung, S. 223 f.

1.2. Die Persönlichkeit des authentischen Pluralismus. Gerade in der ökumene stoßen deutsche Teilnehmer auf jene Lösung des Problems persönlicher Teilnahme an den Alltagskulturen, die *Heintz* den *»authentischen Pluralismus«.* (a) nennt. Er erlebt die persönlich verbindliche mehrfache Teilnahme an unterschiedlichen Alltagskulturen als miteinander vereinbar, dies teils lebensgeschichtlich nacheinander. Auf die Frage, wie das denn ginge, wie die tätige Aufgeschlossenheit für weit auseinander liegende Anliegen mit einem bestimmten eigenen Bekenntnis verbunden werden könne, erhielt eine deutsche Konsultationsteilnehmerin in Genf die Antwort, die Mitarbeiter des Weltrates arbeiteten mit »working convictions«, »Arbeitsüberzeugungen«, die sie sich in bezug auf eine bestimmte Situation bildeten. Sie arbeiteten mit ihnen, solange sie tragfähig seien.

Neben dieser Form des authentischen Pluralismus steht die andere, daß eine Person zur gleichen Zeit für sich persönlich verbindlich an mehreren Alltagskulturen teilnimmt, ohne ihre Verschiedenheit für sich zur Unvereinbarkeit gerinnen zu Iassen!'.

1.3. Die Randpersönlichkeit. Wir wenden uns jetzt den Lösungen des Problems der Mehrfachteilnahme an Alltagskulturen zu, die eine Desintegration der Person in Kauf nehmen. Unter Randpersönlichkeit (c) versteht *Heintz* eine Persönlichkeit, die im überschneidungsbereich zweier Teilkulturen lebt, und zwar dergestalt, daß weder ihr überich noch ihr Ich (Selbstbild) das Übergewicht erhält. Beide sind vielmehr gleich schwach. Durch Orientierungsüberfluß kann sie leicht überlastet werden. Sie findet sich häufig im Prozeß des Gruppenwechsels und ist vor allem durch Unsicherheit gekennzeichnet. Im religiösen Bereich scheint uns die von *Wölber* seinerzeit diagnostizierte »Religion ohne Entscheidung« diesem Tatbestand nahe zu stehent-.

1.4. Die projektive Revolte. Leicht kann nun aber entweder das überich oder das Ich das übergewicht haben. In diesem zweiten Fall projiziert das Ich sein anspruchsvolles, aber schwächeres überich auf eine der gesellschaftlich herrschenden Institutionen, typischerweise den Staat oder die Kirche, und revoltiert in ihnen gegen es. Daher trägt diese Form den Namen »projektive Revolte« (e). Teile der Studenten-, Schüler- und Lehrlingsbewegung, vor allem die Anfänge, tragen diesen Charakter.

1.5. Die autoritäre Persönlichkeit. Im umgekehrten Fall dominiert ein starkes, nicht integriertes überich über ein schwaches Ich. Diese Konstellation ist als *»autoritärer Charakter«* (d) in allen Industriegesellschaften, vor allem im Bereich der großen privaten und öffentlichen Organisationen und Bürokratien, beobachtet und in Deutschland als die Basis der nationalsozialistischen Bewegung identifiziert worden. Sie ist von den hier referierten Syndromen das am meisten erforschte. Ihr wollen wir uns nun zuwenden.

---

11. Wo - wie zur Zeit in der Bundesrepublik - Unvereinbarkeitserklärungen die Runde machen, ist der Weg des authentischen Pluralismus nicht versucht oder schon aufgegeben worden. Vgl. das Interview des Deutschlandfunks mit Bischof *Class,* Vorsitzendem des Rates der EKD, vom 18. 4. 1976; epd-Dokumentation 20 a/76 vom 10. 5. 1976.
12. *Hans Dtto Wölber:* Religion ohne Entscheidung, 2. Aufl., Göttingen 1960.

2. DIE VORURTEILSVOLLE, UNTERWÜRFIGE AGGRESSIVITÄT - DER WEG DER AUTORITARISMUSFORSCHUNG

2.1. Die autoritäre Persönlichkeit: ihre konstitutiven Merkmale und gesellschafllichen Implikate. Die Herrschaft der wenigen vermag ohne den Gehorsam der vielen nicht zu bestehen. Sich die Fügsamkeit, die Anerkennung der vielen zu sichern ist ein Hauptanliegen der jeweils Herrschenden. Das gilt für den staatlichen wie für den kirchlichen Bereich. Wir zeichnen einige Momente der Entstehung, der Sicherung und des Verwendungszusammenhangs von Gehorsam und Unterordnung nach. Unter dem Titel »The Authoritarian Personality« veröffentlichten *Th.* W. *Adorno* u. a. 1950 in den Vereinigten Staaten die Ergebnisse langjähriger Untersuchungen, zu denen sie durch die Brutalität des Nationalsozialismus veranlaßt worden waren-'. Sie suchten nach konstitutiven Merkmalen antidemokratischer, faschistischer Handlungsbereitschaft und nach Mitteln, mit denen sie bekämpft werden könnte. Ein auffallendes Kennzeichen antidemokratischer, faschistischer Handlungsbereitschaft war der Antisemitismus. Hier setzten die Autoren an. Im Laufe der Untersuchung zeigte sich, daß ähnliche Vorurteile auch gegen andere völkische Minderheiten vorhanden waren: Fremdgruppen wurden stets negativ, die Eigengruppe aber positiv bewertet *(»Ethnozentrismus«).* Die befragten Personen hatten jedes Mal eine starke Neigung zu Tradition und Konvention der Eigengruppe geäußert. Deswegen gingen die Verfasser dazu über, Konservatismus hinsichtlich politischer und ökonomischer Vorstellungen zu erfassen.

Im Fortgang ihrer Untersuchung meinten *Adorno* und andere, nicht nur die offenkundige faschistische Handlungsbereitschaft identifizieren zu können, sondern bestimmte grundlegende Persönlichkeitszüge. Sie nahmen an, daß Persönlichkeitsstruktur und überzeugungsinhalte (Ideologie) einander bedingten, daß einzelne für sich genommen nicht charakteristische Merkmale zu einem Ganzen zusammentreten und ein dauerhaftes Gefüge in einer Person bilden, wodurch diese anfällig wird für antidemokratische Propaganda!",

In ihrer empirischen Erscheinungsform, wie sie von *Adorno* und anderen mit der *Faschismus-Skala* (F-Skala)15 gemessen worden ist, wird die autoritäre Persönlichkeit durch

---

13. Theodor W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel t. Leuenson, R. Nevitt Sanford: Tbe Authoritarian Personality, New York 1950. Der deutsche Leser kann sich über *Adornos* Beiträge jetzt anhand einer guten Ubersetzung informieren: *Theodor W. Adorno:* Studien zum autoritären Charakter, Frankfurt 1973.

14. Theodor W. Adorno u. a., S. 228.

15. Antisemitismus, Ethnozentrismus und Konservatismus sind von den Autoren ebenfalls mit einer eigenen *Skala* gemessen worden. Die Skala ist ein häufig verwendetes Instrument, mit dem vor allem Einstellungen gemessen werden. Eine Skala besteht aus einer Reihe von eindeutigen Sätzen (Items), denen die Versuchsperson zustimmt oder die sie ablehnen kann. Die Antwortmöglichkeiten sind in der Regel mehr oder weniger abgestuft, z, B. »Iehne völlig ab« (0), »Iehne teilweise ab« (1), »unentschieden« (2), »stimme teilweise zu« (3), »stimme völlig zu« (4). Die Zahlen in Klammern sind die numerischen Äquivalente der Antwortkategorien. Zur Veranschaulichung haben wir zu jedem der 9 Merkmale der von *Adorno* u. a. konstruierten F-Skala je ein exemplarisches Item angeführt. Nehmen wir an, die Skala bestünde nur aus diesen 9 Items, und den Fall gesetzt, eine Versuchsperson würde jedem der 9 Items »völlig zustirnmen«, so bekäme sie 9 X 4 Punkte und hätte demnach einen Skalenwert von 36 Punkten (maximaler Skalenwert). Diese Versuchsperson würden wir als stark »autoritäre Persönlichkeit- bezeichnen. Den Fall ge-

folgende Merkmale beschrieben. Zu jedem Merkmal führen wir ein exemplarisches Item an[16].

1. Konventionalismus: starre Bindung an die konventionellen Werte des Mittelstandes.

»Man sollte in der öffentlichkeit Dinge vermeiden, die anderen falsch erscheinen, auch wenn man weiß, daß sie in Wirklichkeit in Ordnung sind.«

2. Autoritäre Unterwürfigkeit: unkritische Unterwerfung unter idealisierte Autoritäten der Eigengruppe.

»Gehorsam und Respekt gegenüber der Autorität sind die wichtigsten Tugenden, die Kinder lernen sollten.«

3. Autoritäre Aggression: Tendenz, nach Menschen Ausschau zu halten, die konventionelle Werte mißachten, um sie verurteilen, ablehnen und bestrafen zu können.

»Homosexualität ist eine besonders verderbte Art von Vergehen und sollte streng bestraft werden.«

4. Anti-Intrazeption: Abwehr des Subjektiven, des Phantasievollen, Sensiblen.

»Es gibt Dinge, die zu intim und zu persönlich sind, als daß man sie selbst mit den engsten Freunden besprechen könnte.«

5. Aberglaube und Stereotypie: Glaube an die mystische Bestimmung des eigenen Schicksals; Disposition, in rigiden Kategorien zu denken.

»Es ist mehr als ein bemerkenswerter Zufall, daß Japan am Tage von Pearl Harbor, am 7. Dezember 1944, ein Erdbeben erlebte.«

6. Machtdenken und »Kraflmeierei«: Denken in Dimensionen wie Herrschaft - Unterwerfung, stark - schwach, Führer - Gefolgschaft; Identifikation mit Machtgestalten; übertriebenes ZurschaustelIen von Stärke und Robustheit.

»Was dieses Land braucht, sind weniger Gesetze und Ämter, als mehr mutige, unermüdliche, selbstlose Führer, denen das Volk vertrauen kann.«

7. Destruktivität und Zynismus: allgemeine Feindseligkeit, Diffamierung des Menschlichen.

»Es wird immer Kriege und Konflikte geben, die Menschen sind nun einmal so.«

8. Projektivität: Disposition, an gefährliche Vorgänge in der Welt zu glauben; die Projektion unbewußter Triebimpulse auf die Außenwelt.

»Viel stärker als die meisten Menschen erkennen, wird unser Land durch Verschwörungen bestimmt, welche die Politiker insgeheim aushedcen.«

---

setzt, eine andere Versumsperson würde jedes der 9 Items »völlig ablehnen«, so bekäme sie 9 X 0 Punkte und hätte demnach einen Skalenwert von 0 Punkten (minimaler Skalenwert). Diese Versumsperson wäre also ganz und gar keine »autoritäre Persönlidikeit«. In einer Skala mit 9 Items bei Antwortkategorien von 0 bis 4 können Versuchspersonen demnach ganzzahlige Skalenwerte zwischen 0 und 36· erreichen. *Adorno* u. a, hatten in der ersten Version der F-Skala 78 Items, das entspräche bei Antwortkategorien von 0 bis 4 einem maximalen Skalenwert von 78 X 4 = 312 Punkten. Die wichtigste theoretische Anforderung an eine Skala besteht darin, daß alle Items sich auf ein und dasselbe soziale Objekt beziehen müssen (Postulat der Eindimensionalität). Die F-Skala hat, wenn man die einzelnen Merkmale berücksichtigt, also mehrere soziale Objekte. Sie ist also mehrdimensional und demnach im strengen methodischen Sinn keine Skala.

16. *Th. W. Adorno* u. a., S. 222-279.

9. Sexualität: übertriebene Beschäftigung mit sexuellem Benehmen.

»Die sexuellen Ausschweifungen der Griechen und Römer sind Kindergartengeschichten im Vergleich zu dem, was heute bei uns zuweilen getrieben wird, selbst in Kreisen, wo man es am wenigsten vermuten würde.«

Aus dem umfangreichen empirischen Material der Intensivinterviews und den Merkmalbeschreibungen der F-Skala entwirft *Adorno elf Persönlichkeitstypen:* sechs Typen für hohe Skalenwerte und fünf Typen für niedrige Skalenwerte. Dies veranschaulicht noch einmal, wie komplex das Phänomen ist. *Adorno* konstruierte diese Typen (Syndrome) einmal in der *praktischen Absicht,* mit Hilfe der Wissenschaft, »Waffen gegen die potentielle Bedrohung durch die faschistische Ideologie bereitzustellen-V, Zum anderen in der *theoretischen Absicht,* »zentrale psychologische Konzepte der Untersuchung in soziologische zu übersetzenett. In diesem Zusammenhang erklärte er die »autoritäre Persönlichkeit« als Resultat von übersozialisation und überanpassung. In Anlehnung an *Erich Fromm* und *Max Horkheimer* schreibt er sie als Effekt einer Familienform zu, wie sie in industrialisierten Gesellschaften regelmäßig anzutreffen ist, und nicht einer hochpathologischen Familiensituationt". Demnach ist mit latenten autoritären Zügen in jedem Individuum zu rechnen und damit die Möglichkeit gegeben, ein großes politisch-antidemokratisches Potential zu aktivieren.

2.2. Die politische Neutralisierung des Autoritarismus-Konzepts. Die Untersuchung zur autoritären Persönlichkeit von *Adorno* und anderen enthält sich jeder expliziten Gesellschaftskritik, birgt aber in der programmatischen Fragestellung, daß antidemokratische, faschistische Handlungsbereitschaft nur aus gesellschaftlichen Prozessen heraus verstanden werden könne, ein Potential gesellschaftlich selbstkritischer Reflexion, das in politisches Handeln umgesetzt werden könnte. Der Forschungsalltag rollte jedoch über diese Programmatik hinweg, und zwar in dreifacher Weise.

Einmal zeigte die in den USA in großem Umfang einsetzende Forschung zum Autoritarismus sehr bald die *Tendenz,* die autoritäre Persönlichkeit zu einem abartigen gesellschaftlichen Randphänomen *abzuschwächen:* »In Gegenüberstellung mit weiten Kreisen der Gesellschaft, die man als demokratisch erfolgreich und im positiven Sinne angepaßt einstuft, werden den Randgruppen der Gesellschaft die komplementären Eigenschaften zugeschrieben - undemokratisdi, erfolglos, krankhaft, unangepaßt usw. Der Autoritäre erscheint als Inkarnation all dessen, was die Gewerkschaft angeblich nicht ist.«2o Auffälligerweise setzte in der Bundesrepublik Deutschland die Forschung zur Problematik der a. P. in ganz bescheidenem Umfang erst seit der Mitte der sechziger Jahre ein.

Zweitens kam der Trend auf, Sozialisationsprozesse und sozioökonomische Bedingungen, die Autoritarismus begünstigen, aus den Untersuchungen auszuklammern. In dem Bestreben, methodisch sauber und exakt zu arbeiten, wurde das Autoritarismuskonzept

17. A.a.O. S. 748.
18. A.a.O. S. 750.
19. Max Horkheimer (Hg.): Autorität und Familie, Band I, Paris 1936.
20. Detle] Oesterreich: Autoritarismus und Autonomie, Stuttgart 1974, S. 26.

parzelliert und in vielen methodisch exakten Kleinuntersuchungen von Marginalproblemen seiner praktischen Bedeutung beraubt. In diesem Zusammenhang wird »Autoritarismus als eine gesellschaftspolitisch neutrale, quasi biologische Persönlichkeitsvariable definiert, wie zum Beispiel Temperament oder Konzentrarionsfähigkeite-".

Zum dritten blieb die antikommunistische Propaganda der fünfziger Jahre nicht ohne Wirkung auf die Autoritarismusforschung. Man kritisierte, daß die F-Skala nur »rechte« Autoritäre erfasse, »linken« Autoritarismus aber unberücksichtigt lasse, am explizitesten im Dogmatismuskonzept von *Milton Rokeach*[22]. Er ging aus von der Beobachtung *Adornos* und anderen, daß die Kategorien für kognitive Strukturen sich bei der Messung der autoritären Persönlichkeit am besten bewährt haben. *Rokeach* nimmt an, daß sich Autoritarismus nicht durch ein Zusammenwirken von Persönlichkeitsstruktur einerseits und überzeugungsinhalten andererseits konstituiere, sondern vielmehr zu verstehen sei als eine Struktur, ein Ordnungsgefüge von Einstellungen. Nicht der Inhalt der Einstellungen, sondern die Art, wie sie vertreten würden und sich in das Gefüge von Einstellungen und überzeugungen einordneten, kennzeichne den Autoritärismus. *Persönlichkeit* wird als *kognitive Organisation* verstanden, die sich in idealtypischer Gegenüberstellung als offenes, undogmatisches Einstellungs- und überzeugungssystem einerseits, oder als geschlossenes, dogmatisches Einstellungs- und überzeugungssystem auf der anderen Seite auspräge. Ohne die theoretischen Implikationen genauer zu fassen, ging *Rokeach* unmittelbar daran, eine *Skala* zu konstruieren, wobei er zwei entscheidende selbstgestellte Forderungen nicht erfüllte: Erstens ist sein Vorgehen beim Entwickeln der politisch »neutralen« Dogmatismusskala CD-Skala) fehlerhaft. Unter der Hand sind ihm in die Items politische Vorurteile eingegangen, mit denen Linksautoritäre erfaßt werden sollen. Als Beispiel dafür zitieren wir zwei Items:

»Zu viele Menschen sind Nieten, und unser gegenwärtiges Gesellschaftssystem ist verantwortlich dafür.«

»Kommunismus und Katholizismus haben nichts miteinander gemein.«

Zustimmung zu diesen Items wird als Ausdruck von Dogmatismus gewertet. Nachdem diese und ähnliche Items der F-Skala hinzugefügt und die meisten übernommenen Items umformuliert worden waren, kommt *Rokeach* empirisch zu dem Ergebnis, daß, mit seiner D-Skala gemessen, nicht nur Faschisten, sondern auch Kommunisten autoritär sind.

Um die F-Skala von ihrer »Rechrslastigkeit«, die nach *Adorno* und anderen theoretisch begründet war, zu befreien, hätten höchstens die entsprechenden Items eliminiert werden dürfen. Indem *Rokeach* jedoch politisch auf die Erfassung »Linksautoritärer« ausgerichtete Items der Skala hinzufügte, hat er nicht eine politisch »neutrale« Skala konstruiert, sondern in fehlerhafter Weise versucht, politische »Rechtslastigkeit« durch politische »Linkslastigkeit« zu kompensieren.

Zweitens gelingt es ihm nicht, den Inhalt der Einstellungen von der Struktur ihrer Organisation zu trennen, obwohl er nur letztere messen wollte. Der strukturelle Aspekt eines

21. A.a,O. S. 25f.

22. *Milton Rokeach:* The Nature and Meaning of Dogmatism, in: Psychological Review 61 (1954), 194-204.- *Ders.:* The open and closed Mind, New YOf', 1960.

geschlossenen dogmatischen Einstellungssystems wird durch Items der folgenden Art gut erfaßt:

»In einer scharfen Diskussion bin ich so mit dem beschäftigt, was ich sagen will, daß ich vergesse zu hören, was die anderen sagen.«

In den verschiedenen Versionen der D-Skala sind die Items zu strukturellen Aspekten jedoch in der Minderheit. »Geht man von dem manifesten Inhalt der D-Skala aus, so mißt sie im allgemeinen Autoritarismus, Intoleranz, Angst, Unsicherheit, Minderwertigkeitsgefühle und Verlassenheir.e-t

2.3. Die Veränderung des Autoritarismus im Wandel der sozialäkonomischen Bedingungen. Der gesellschaftskritischen Frage nach Produktion und Reproduktion der autoritären Persönlichkeit versucht D. *Oesterreich* in einer neueren Untersuchung nachzugehen>'. Er knüpft an die Erkenntnisse von *Adorno* und anderen an, daß die antidemokratische Disposition »Autoritarismus« die psychische Grundstruktur des Durchschnittsbürgers einer westlichen Gesellschaft ist. *Oesterreich* leitet diese Annahme aus dem elterlichen Erziehungsverhalten einerseits und den Anforderungen derzeitiger sozioökonomischer Ordnung andererseits ab.

Elterliches Erziehungsverhalten prägt sich der Tendenz nach in zwei Formen aus: Erziehungsverhalten, das sich vorrangig auf körperliche Strafen im weitesten Sinne stützt (power-assertive technics), und Erziehungsverhalten, das weitgehend die emotionale Abhängigkeit des Kindes als Sanktionsmittel einsetzt (love-oriented discipline). In beiden Erziehungsstilen wird das Ziel, der Gehorsam, die übernahme der elterlichen Sinnwelt durch das Kind, mittels Angst und Orientierungsunsicherheit erreicht. Im ersten Fall übernimmt das Kind die Sinnwelt der Erwachsenen, indem es versucht, ihren Strafen zu entgehen oder sie nicht erst zu provozieren; die Prinzipien des Strafens bzw. Nichtstrafens bleiben ihm verborgen. Im zweiten Fall lernt das Kind, sich durch den prinzipiengeleiteten Liebesentzug der Eltern relativ kritiklos dem Wert- und Normensystem seiner Umwelt entsprechend zu verhalten. Im Hinblick auf die beiden beschriebenen Erziehungsstile lassen sich *zwei Ausprägungen autoritärer Verhaltensbereitschafi* unterscheiden:

Der *»klassische Autoritdre«* durchläuft eine harte, streng strafende Erziehung, ist emotional instabil, mit sich selbst unzufrieden, neigt zu Projektionen und Vorurteilen. Die strafende Macht der Eltern lassen ihm seine eigene Ohnmacht um so deutlicher werden.

Der *»rigide Konoentlonalist«* resultiert ebenfalls aus Vermeidungsreaktionen. Er vermeidet Angst und Orientierungsunsicherheit, jedoch durch Internalisierung der elterlichen Verhaltensforderungen, Normen und Prinzipien. Er akzeptiert die ihm vorgegebene Umweltstruktur als selbstverständlich und sichert sich so soziale Anerkennung.

Oesterreich verwendet Skalen, um die beschriebenen Persönlichkeitsmerkmale zu erfassen. Durch faktoranalytische Operationen kann er die beiden theoretisch abgeleiteten Formen autoritärer Disposition empirisch identifizieren. Auf dem »klassisdier Autoritaris-

---

23. Klaus Roghmann: Dogmatismus und Autoritarismus, Meisenheim 1966, S. *101.* Vgl, dort die Aufstellung über die Verteilung der Items auf die einzelnen Merkmale der Skala.

24. Detle] Oesterreich: Autoritarisrnus und Autonomie, Stuttgart 1974.

mus« benannten Faktor laden Items hoch, die Angst, Aggression, Vorurteile, Fatalismus, Orientierung an Autorität und großen Ideen thematisieren. Auf dem »rigider Konventionalismus« benannten Faktor laden Items hoch, die Orientierung an Gewohntem und Gehabtem, Ordnung und genaue Planung, Sorgfalt, Vorsicht und Ambiguitätsintoleranz verbalisieren. Während *Adorno* und andere ihre Arbeit hauptsächlich auf den ersten Typ autoritärer Verhaltensbereitschaft konzentrierten, den zweiten Typ dagegen weniger berücksichtigt haben, hat *Oesterreich* eine Verschiebung gegenüber dem ursprünglichen Konzept vorgenommen. Er führt dafür zwei Gründe an:

Erstens läßt sich seit dem Zweiten Weltkrieg eine deutliche Verlagerung des elterlichen Erziehungsverhaltens von »power-assertive technics« zu »Iove-oriented discipline« beobachten, weswegen die Verhaltensbereitschaft »rigider Konventionalismus« stärker ausgeprägt wird, als es in früheren Zeiten der Fall gewesen sein dürfte.

Zweitens erklärt sich diese Verschiebung aus heute charakteristischen Anforderungen an die Ware Arbeitskraft. Unter dem Gesichtspunkt der sozioökonomischen Verwertbarkeit wird ein lohnabhängig Arbeitender gefordert, der einer durchrationalisierten Produktionsform angepaßt ist. Dieser Forderung entspricht der rigide Konventionalist weitgehend-t,

2.4. »Grthodoxe« Religiosität und ungebändigter Militarismus. Ihr Zusammenhang mit dem Autoritarismus. Die aufgezeigten empirischen und theoretischen Zusammenhänge im Hinblick auf konstitutive Merkmale antidemokratischer Handlungsbereitschaft lassen sich noch erweitern um die Frage nach der Bedeutung religiöser Einstellungen in diesem Kontext[26]. Unter der Frage, ob das Christentum zum Frieden beiträgt oder zum Militarismus neigt, hat *E. W. Russell* die Ergebnisse aus nahezu allen einschlägigen Untersuchungen zusammengetragen-". Um empirische Zusammenhänge zu überprüfen, wurden in den referierten Untersuchungen größtenteils Skalen entwickelt, mit denen Religiosität einerseits und Militarismus andererseits gemessen worden sind. *Religiöse Einstellungen* werden in diesen Untersuchungen entlang der Dimension »orthodox« bis »agnostisch« gemessen". Als Militarismus gelten »die bereitwillige Anerkennung oder Bevorzugung von Krieg als Mittel zur Lösung von Weltproblemen, nicht als bloße Verteidigungsmaßnahme gegen einen direkten Angriff seitens einer anderen Nations-". Ergebnisse dieser Untersuchungen bestätigen die These: je strenger »orthodox« religiös eine Person ist, um so eher neigt sie zu militaristischer Handlungsbereitschaft. Statistisch ausgedrückt heißt das, Personen mit

25. Vgl. die einschlägigen Abschnitte in: *Peter Schulz* (Hg.): Firmenspiegel für Bewerber, Bad Königstein 1975/76, und: *Friedrich Weltz:* Vorgesetzte zwischen Management und Arbeitern, Sturegart 1964, S. 23 bis 32.
26. Differenzierte Aussagen hierzu hat *Tbcodor W. Adorno:* Studien zum autoritären Charakter, Frankfurt 1973, S. 280-302, gemacht.
27. Elbert W. Russell: Christentum und Militarismus, in: *Wol/gang Huber, Gerhard Liedlee* (Hg.): Christentum und Militarismus, München 1974, S. 21-109.
28. Diese Dimension wurde verschiedentlich auch durch Konfessionszugehörigkeit dargestellt. Sie reicht dann von Fundamentalisten über Katholiken, liberale Protestanten, Unitarier bis zu Agnostikern.
29. E. W. *Russell,* a.a.O, S. 25.

hohem Punktwert auf der Skala »Religiosität« hatten der Tendenz nach auch einen hohen Wert auf der Skala »Militarismus«. In diesen Untersuchungen zeigte sich darüber hinaus, daß religiös »orthodoxe« Einstellungen (im hier verwendeten Sinne) und Militarismus in ein Syndrom mehrerer Merkmale eingebettet sind:

- Antiinternationalismus,
- Ethnozentrismus,
- ökonomischer Konservatismus,
- Antihumanitarismus,
- Punitive Strenge,
- Unterdrückung persönlicher Freiheit,
- Antipazifismus,
- Nationalismus, Antikommunismus,
- Antiwohlfahrtsstaatlichkeit,
- Distanz zu sozialen und politischen Problemen.

Die Merkmale dieses Syndroms entsprechen weitgehend denen des Autoritarismus, wobei hier auf die »religiöse Orthodoxie« besonderes Augenmerk gelegt wird, die bei bisherigen Untersuchungen zu antidemokratischer Handlungsbereitschaft kaum berücksichtigt worden ist. Die Aussage dieses empirisch identifizierten Zusammenhangs läßt sich etwa so formulieren: »Entschiedene Anhänger christlich religiöser Einstellungen sind kriegerischer, weniger demokratisch, bereit, strenger zu bestrafen, weniger tolerant, konservativer, weniger an Weltgemeinschaft interessiert, zu Unterdrückung geneigter und weniger humanitär als Niditdiristen.e'?

Die empirischen Befunde, die wir bisher dargestellt haben, lassen sich in einigen Punkten zusammenfassen:

Die autoritäre Persönlichkeit ist hinsichtlich ihrer Struktur und ihres Wertbewußtseins ein gesellschaftliches Produkt. Ihre Verhaltenseigentümlichkeit ist unmittelbar politisch und ökonomisch verwertbar. Wir übersehen leicht, daß jeder von uns der Tendenz nach in seinem alltäglichen Verhalten zu Gehorsamsbereitschaft neigt, weil wir durch die Institutionen Familie, Schule und Kirche weitgehend als autoritäre Persönlichkeit erzogen werden. *B. Päschke* hat zum Beispiel gezeigt, wie die Auslegung des 4. Gebotes sich jeweils in die gesellschaftliche Entwicklung gefügt und die staatliche Ordnung gesichert hat[31]. Wir haben die empirischen Ergebnisse dargestellt, um einige Einsichten in die Tragweite unseres Alltagshandelns und seine politischen Implikationen zu vermitteln, die, wie wir aus eigener Erfahrung wissen, nicht selbstverständlich sind, die wir vielmehr gelernt haben, nicht wahrzunehmen.

---

30. A.a.O. S. 66.

31. Bernd Päschke: Religionspädagogische und sozialethische Erwägungen zum vierten Gebot, in: Theologia Practica 6 (1971), 114-129.

3.1. Zur Fragestellung und Aneignung der Autoritarismusforschung. Die Selbstreflexion des Forschers führt *Adorno* zu einem Einwand von bedeutender Tragweite. Durch die Konstruktion von Typen, vor allem aber durch den etikettierenden, abstempelnden Gebrauch einer solchen Typologie gerät die Forschung in die Gefahr, sich selber auf das einzulassen, was sie soeben als hervorstechendes Merkmal der antidemokratischen, faschistischen Handlungsbereitschaft herausgearbeitet hat und dieser zum Vorwurf macht: eben stereotypes, voreingenommenes, abstempelndes Denken. *Adorno* hilft sich, indem er sich vornimmt, Typen nur insoweit herauszuarbeiten, als die Gesellschaft *selbst* alltäglich, tatsächlich typifiziert, prägt[32]. Er stellt sich vor, daß die genaue Konfrontation der Gesellschaft mit ihrem eigenen Bild, Abwehrhandlungen gegen eben die damit aufgedeckten Prägungs- und Abstempelungsvorgänge auslöst. Dies scheint jedoch sehr selten einzutreten. Häufiger sind zwei andere Wirkungen:

a) Die neuen Lehren und Begriffe werden ihrem Text nach gelernt, erlangen aber keine Verhaltenswirksamkeit. So bleiben die autoritären Verhaltensweisen unter der Decke einer nichtautoritären Sprache erhalten.

b) Es werden tatsächlich Abwehrmechanismen, Abwehrhandlungen ausgelöst. Diese richten sich aber nicht gegen die aufgedeckten Prägungs- und Abstempelungsvorgänge, sondern gegen die aufdeckende Theorie bzw. gegen deren Vertreter. Diese Verteidigung oder Selbstrechtfertigung setzte auch in der Autoritarismusforschung sehr bald ein. Da sich *Adornos* Ergebnisse nicht widerlegen ließen, wurde eine Gegenstrategie angewandt. Auch bei den Demokraten, den »Linken« wurde autoritäres, dogmatisches Denken nachgewiesen[33], Diese wehrten sich, indem sie den ursprünglichen demokratischen, antifaschistischen Ansatz *Adornos* wiederbelebten[34].

Damit ist ein eigenartiger Tatbestand hervorgetreten. Mit großer Treffsicherheit hat die Berkeley-Gruppe um *Adorno* eine problematische Massenerscheinung entdeckt und beschrieben. Die Entdeckung löst aber vor allem Abwehrmechanismen gegen sich selbst aus. Die weitere Forschung fährt sich in Rechtfertigungsversuchen fest.

Wir führen diese Stagnation auf das von der Mehrzahl der Forscher festgehaltene Modell der Verhältnisbestimmung von Determination und Freiheit bzw. von gesellschaftlicher Prägung und Freiheit zurück. Freiheit wird dort als Gegensatz zur Prägung verstanden. Prägung kann durch Aufklärung, durch Selbstreflexion aufgebrochen werden. Die empirische Forschung hat im Prozeß der Selbstreflexion die Aufgabe, Prägungen anschaulich und durchschaubar zu machen. Sie bildet den Zustand der Unfreiheit - wo sie gut ist - fehlerfrei ab. Für den Vernünftigen stellt die Darstellung seiner Unfreiheit auch schon die unwiderstehliche Motivation zu deren Durchbrechung dar. Dieser ideale Verlauf scheint je-

32. *Tb, W. Adorno:* Studien zum autoritären Charakter, S. 7 ff.
33. *Milton Rokeach:* The open and closed Mind - Investigations into the Nature of Belief Systems and Personality Systems, New York 1960; *Suitbert Ertel:* Erkenntnis und Dogmatismus, in: Psychologische Rundschau 23 (1972), 241-269.
34. *Christian Scbmerl, Helmut Bonn:* Zum Problem dogmatischer Einstellungen bei »Rechten« und »Linken«, in: Soziale Welt 26 (1975), 174-187.

doch eher die Ausnahme als die Regel zu sein. Vor allem aber: Die Kehrseite der Selbstreflexion ist Selbstbegründung – ein Handeln, das die biblische Tradition als Selbstrechtfertigung bestimmt.

Versuchsweise arbeiten wir darum mit einem anderen Modell. Es setzt nicht ein bei den Möglichkeiten der Selbstreflexion, sondern bei der Möglichkeit der sozialen Inanspruchnahme des konkreten Restes von Angenommensein, der bei jedem lebenden Menschen anzutreffen ist. Wo jener Rest zu treffen ist, kann nicht nach Prinzipien, sondern nur im Handeln selbst bestimmt werden. Aber es gibt Erfahrungen. Historische Bedingungen - auch sehr dauerhaft aufrechterhaltene bzw. stetig reproduzierte Bedingungen - und bedingte Determinationen spielen hier zusammen.

Wir knüpfen hier an jene zerstreute Tradition an, daß der Mensch Freiheit hat, gerade *weil* er in einem Zusammenhang bedingter Determinationen, auslösbarer Abhängigkeiten steht. Er handelt nicht in ein völlig unbestimmtes Dunkel hinein, vielmehr kann er die Folgen seiner Gewohnheiten und Entscheidungen mindestens in groben Zügen voraussehen. Er kann angeben, inwiefern er durch derartige bedingte Determinationen unfrei ist[35]. Die Kenntnis der bedingten Determinationen erleichtert es nun wiederum, herauszufinden, wo ein konkreter Mensch auf seine Verantwortung hin in Anspruch genommen werden kann. Daß sie dies von jedem, wie auch immer geschädigten Menschen, glauben, ist ja nun gerade das - unbürgerliche - Charakteristikum jener, die der biblischen Stimme Vertrauen schenken-s. Sie können es mit Weisheit tun[3?] Nicht zuletzt der Erprobung dieser Vorstellung dienen die folgenden Ausführungen. Sie leitet uns bei dem immer wieder nötigen Wechsel der Perspektive, den wir nicht jedes Mal anzeigen werden.

Wir wollen das an einem Beispiel durchfiihren'". Ein Satz, der eine bedingte Determination beschreibt, ist die Frustrations-Aggressions-Hypothese: »Wenn eine Person frustriert wird, dann reagiert sie aggressiv.« Ob eine Frustration aktuell eintritt oder .nidit, ist eine Bedingung. Bedingungen können für mich aktuell unbeeinflußbar oder auch beeinflußbar sein. Bedingte Determinationen sind es nicht. Aber: daß es sie gibt und ich sie - vielleicht nur dunkel- kenne, ist Voraussetzung meiner Freiheit. Ich handle nicht in ein Dunkel un-

35. Die herausragende Formulierung dieser Auffassung hat *Max Weber* entworfen. Vgl. vor allem seine Arbeit »Rosdier und Knies und die logischen Probleme der historischen Narionalökonomie«, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 3. Aufl., Tübingen 1968, hier S. 132 ff. - Die Theologie verstellt sich den Zugang zu dieser Konzeption immer wieder, indem sie Weber als eine Art diabolus ex machina hinter Kulturprotestanten wie *Ernst Troeltsch* oder *Friedrich Naumann* auffaßt. Als deren Anreger hat er zweifellos gewirkt. Daß seine Konzepte mit der theologischen Kritik am Kulturprotestantismus erledigt wären, kann man hingegen kaum glaubhaft machen. Dies gegen *Heinz Eduard Tödt:* Ernst Troeltschs Bedeutung für die evangelische Sozialethik, in: ZEE 10(4 (1966), 227-235; *Andreas Lindt:* Friedrich Naumann und Max Weber, ThExh 174, München 1973; *Hermann Timm:* »Priedridi Naumanns theologischer Widerruf«, ThExh 141, München 1967, und *Hans Bosse:* Marx, Weber, Troeltsch, München 1970.

36. Ich folge hier *Gollsoitzers* Entschlüsselung des Ausdrucks »Gott«. *Helmut Gollwitzer:* Krummes Holz - aufrechter Gang, München 1970, S. 177 ff.

37. Seit *Gerhard von Rads* Studie über die weisheitliche Tradition im Alten Testament fällt immer mehr Aufmerksamkeit auf die wissenschaftstheoretischen Konsequenzen, die aus einer Integration dieser Tradition in das biblische Denken zu ziehen sind. Vgl. vor allem *Christian Link:* Das Problem der natürlichen Theologie, Habilitationsschrift Heidelberg 1975, dort besonders Teil In, »Die Erfahrung der Welt als Horizont des theologischen Redens von Gott«,

38. Peter Heintz: »Soziale Vorurteile«, Köln 1957, S. 132 ff.

erwartbarer Ereignisse hinein, sondern in einen Horizont bedingt erwartbarer Ereignisse, das heißt auslösbarer Folgen, die ich wollen oder nicht wollen kann.

Wir wollen das Beispiel noch näher an die Autoritarismusproblematik heranführen. Zu diesem Zweck unterscheiden wir zwischen *autoritären und nichtautoritären Aggressionen.* Nichtautoritäre Aggressionen sind jene spontanen, sensiblen Widerstands- und Abwehrhaltungen gegen den Urheber einer Frustration, die auf einen Ausgleich drängen. *Autoritäre Aggressionen* sind unsensible, vernichtungsbereite Aggressionen gegen einen schwachen, scheinbar bedrohlichen Sündenbock.

Wir modifizieren jetzt die Frustrations-Aggressions-Hypothese in folgender Weise: »Wenn eine Person unterhalb ihrer Frustrationsschwelle frustriert wird, dann reagiert sie nichtautoritär aggressiv; wenn oberhalb, dann autoritär aggressiv.« Die *Frustrationsschwelle* liegt für jede konkrete Person auf einer anderen Höhe. Sie wird im Laufe des Sozialisationsprozesses festgelegt. Sie ist eine »Bedingung« in unserem Sprachgebrauch.

Diese Modifikationen der Frustrations-Aggressions-Hypothese vergrößert meinen Freiheitsspielraum. Ich kann jetzt die Auslösung autoritärer Aggressionen vermeiden, indem ich auf die Frustrationsschwelle einer Person - ihre Belastbarkeit, ihre Tragfähigkeit[39] - achte. Ich kann eigene autoritäre Aggressionen vermeiden, indem ich mich zu starken Frustrationen nicht aussetze. Was aber am wichtigsten ist: ich kann den Bereich frei wählbaren Verhaltens bei mir und anderen (den Bereich der Verantwortlichkeit) identifizieren und in Anspruch nehmen, das heißt jede Person auf ihre reale Verantwortlichkeit hin ansprechen.

So enthalte ich mich des manipulativen Gebrauchs meines Wissens einerseits, beispielsweise der Ausnutzung der autoritären Gehorsamsbereitschafl, ebenso aber auch der überlastung eines Mitmenschen, beispielsweise durch Frustration jenseits seiner Frustrationsschwelle. Leitfaden meines HandeIns kann die informative Inanspruchnahme der Verantwortlichkeit meiner Mitmenschen sein.

Unter der Voraussetzung, daß ich selbst nicht im Horizont der Selbstreflexion und damit der Selbstrechtfertigung befangen bin, kann ich so den abstempelnden Gebrauch der Autoritarismusforschung vermeiden. Sie lehrt mich zwar sehen, wie »die« Gesellschaft prägt: nämlich durch dauernde Senkung der Frustrationsschwelle und durch dauernde Reproduktion überlastender Frustrationen. Sie nennt mir zugleich Ansatzpunkte, dem entgegenzuwirken. Das tatsächliche Entgegenwirken kann nur durch Inanspruchnahme der konkreten, begrenzten, aber jedem Menschen eigenen Verantwortlichkeit geschehen. Die Autoritarismusforschung zeigt mir durch den Nachweis bedingter Determinationen vom Typ der modifizierten Frustrations-Aggressions-Hypothese zugleich meine Freiheiten.

3.2. Zur Fragestellung und Aneignung der Militarismus/orschung. In den Militarismusforschungen *Elbert W. Russels* tritt wieder die gleiche abstempelnde Vorwurfsstruktur zutage, die *Adorno* an seinen eigenen Autoritarismusforschungen wahrgenommen und re-

39. Mit dem Begriff der Tragfähigkeit für Verantwortung bzw. Schuldübernahme hat Bonhoeffer einen treffenden Begriff für die theologische Bearbeitung des Autoritarismus-Problems gefunden. D. *Bonhoeffer:* »Ethik«, München 1949, S. 191 f.

flektiert hatte. Eine solche Reflexion fehlt bei *Russell* völlig. Schon in seinem eigenen Beitrag setzt jener Teufelskreis der Selbstrechtfertigung und Suche nach dem Schuldigen ein. Er greift auf biblische Texte - die Jesusworte der Evangelierr'? - zurück und prüft, wieweit sie nicht »unbedingte Liebe« lehren, sondern »bedingte Liebe«. Bedingte Liebe ist eine Einstellung, die nach seinen überlegungen den Kern der militaristischen Einstellung ausmacht.

Wal/gang Huber und *Gerhard Liedke* haben *Russells* Arbeit in deutscher Übersetzung zur Diskussion gestellt". Sie selbst und einige ihrer Mitarbeiter gehen mit unterschiedlichen Ansätzen auf jene Forschungen ein[42]. Aber auch sie stehen in der Gefahr, den Teufelskreis der Schuldverschiebung nicht zu verlassen. *Liedke* weist nach, daß *Russell* die gleiche Art der isolierenden Bibelstellenauslegung verwendet, die auch in der Christentumsgeschichte der Rechtfertigung von Kriegen und Kreuzzügen dientef'. Er leitet damit einerseits eine vielversprechende Fragestellung ein, nämlich wieweit vorurteilsvolles Denken auch in der Bibelauslegung eine Rolle spielt. Auf der anderen Seite mutet der Versuch, die Bibel zu entlasten, die Christentumsgeschichte aber zu belasten, etwas hilflos an. Ähnlich argumentiert *Wal/gang Huber.* Er sieht die Ergebnisse *Russells* als gültig an, vertritt aber die These, daß die Verbindung von Christentum und Militarismus nicht unmittelbar aus bestimmten Inhalten des Christentums erklärt werden kann, sondern sich vielmehr aus der traditionellen gesellschaftlichen Funktion der Kirchen als religiöser Organisationen erklärr'". Er setzt darauf, daß die praktische Kraft einer Reinterpretation der christlichen Symbole (des Kreuzes und des Reiches Gottes) von der westeuropäischen Theologie nach dem Vorbild der Theologien der Länder der Dritten Welt eingebracht werden könne in »das Experiment einer erneuernden, einer befreienden und Frieden stiftenden 'christlichen Praxis-r". *Huber* entlastet die christlichen Symbole und belastet dafür die Kirche als religiöse Organisation.

Kirche und Christentumsgeschichte treten hier an die Stelle der »Gesellschaft« in den Autoritarismusforschungen *Adernos.* Wie jener auf die praktische Kraft der durch empirische Forschungen unterstützten Selbstreflexion vertraute, vertraut *Wal/gang Huber* auf die praktische Kraft der Reinterpretation der christlichen Symbole. Unser Eindruck ist, daß hier für die Frage des christlichen Militarismus ein Selbstverständigungsmodell angebahnt wird, das dem der Autoritarismusforschung sehr weit ähnelt und seine Schwächen teilt. Denn die empirischen Ergebnisse zeigen eben nicht nur Fehlentwicklungen, die man hinter sich lassen kann, sondern sie zeigen - liest man sie nicht im Kontext der anklagenden Selbstreflexion, sondern im Kontext einer innerhalb ihrer verläßlichen Strukturiertheit

40. Elbert W. Russell: Christentum und Militarismus, S. 85 ff., in: *Wo I/gang Huber, Gerhard Liedlee* (Hg.): "Christentum und Militarismus«, Sruttgart und München 1974.

41. Vgl. den in Anm. 40 genannten Band.

42. Gerhard Liedke entzieht der Inhaltsanalyse Russells ihre exegetische Grundlage. *Wo I/gang Huber* stuft Russells Nachweise als eine »notwendige Aufräumarbeit« ein, über die man nadi getaner Arbeit hinausgehen muß. *Hans Bosse* und *Johannes Schwerdtfeger* entfalten eine umfassende Regressionstheorie, um sich die Russellsdien Befunde verständlich zu machen, *Friedhelm Solms* kritisiert etwas unschlüssig die bei der Skalenkonstruktion und Auswertung oft verwandte Technik der Faktorenanalyse, um so zu einer Aussage über die Gültigkeit der zur Diskussion stehenden Ergebnisse zu kommen.

43. A.a.O. S. 201. 44. A.a.O. S.180 45. A.a.O. S. 182.

änderbaren Welt - eben genau die Unverrneidlidikeiten, die auch ein solches Experiment nicht überspringen kann. Sie zeigen zugleich damit, wo ein solches Experiment hier und jetzt beginnen kann, ohne die überanstrengung eines Sprunges: bei dem Rest von Belastbarkeit eines jeden Mitmenschen.

An der Gültigkeit der von *Russell* zusammengefaßten Befunde auch für die Bundesrepublik kann kein Zweifel sein. Fast jede auch nur in die Nähe seines Gegenstandes zielende Untersuchung liefert bestätigende Daten. Das Problem liegt nicht hier, sondern in der Lesart, in der verhaltensrelevanten Aufnahme seiner und ähnlicher Befunde. Weiter kann hier die Arbeit an jenem Problem führen, das auch *Huber* und. *Liedke* als ein Schlüsselproblem bezeichnen: »Von theologischer Seite aus wird darauf hingewiesen, daß die neutestamentliche Rechtfertigungsbotschaft auf Schuldverarbeitung, auf Befreiung von Schuld gerichtet ist; von psychologischer Seite aus wird argumentiert, daß christliche Verkündigung faktisch, ja vielleicht zwangsläufig Schuldfixierung und damit aggressives Verhalten nach außen zur Folge hat. Die Theologie wird in einem methodisch reflektierten Dialog diese Anfrage zu bedenken und gegebenenfalls die Konsequenzen bis hinein in den Bereich der Verkündigung, des Unterrichts und der Seelsorge zu prüfen haben.«[46]

4. ZUSAMMENFASSUNG

Nach einer knappen Skizze der möglichen Lösungen des Problems der persönlich verbindlichen Mehrfachteilnahme an einander widersprechenden Alltagskulturen - darunter der autoritären Lösung - haben wir in einem ersten Durchgang den Ausgangspunkt der Autoritarismusforschung in den Arbeiten der Berkeley-Gruppe um *Theodor W. Adorno* referiert und den Gang der Forschung über einige wichtige Arbeiten hinweg verfolgt. In einem zweiten Durchgang wurde nach dem Grund für die Stagnation jener Forschungen gefragt und die These aufgestellt, er läge in der grundlegenden Verhältnisbestimmung von Determination und Freiheit, die jene Forschungen oft unausgesprochen leitet. Versuchsweise wurde mit einer Alternative gearbeitet, deren Wahlverwandtschaft zur biblischen Tradition uns auffällt. Ähnliche Probleme wie in der Autoritarismusforschung fanden wir in der Militarismusforschung.

Die beiden Hauptprobleme bedürfen freilich der weiteren Ausarbeitung, nämlich:

a) Entscheidet die - in der Forschung meist implizite erfolgende - Bestimmung des Verhältnisses zwischen Determination und Freiheit über die überzeugungskraft bestimmter Forschungen? Wir stellten hier die beiden Verhältnisbestimmungen »Freiheir gegen Dererrnination« und »Freiheit auf Grund bedingter Determination« einander gegenüber.

b) Trifft es zu, daß zwischen der Verhältnisbestimmung »Freiheit auf Grund bedingter Determination« und der biblischen Tradition eine Wahlverwandtschaft besteht? Ließe sich diese Vermutung erhärten, so würde sich im unmittelbaren Verstehensbereich der biblischen Tradition ein weites Feld empirischer Forschungen öffnen.

Kristian Hungar
Kisselgasse 1, 6900 Heidelberg 1

Hermann Schwall
Kisselgasse 1, 6900 Heidelberg 1

46. A.a.O. S. 205.

Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit

Zu gegenwärtigen Tendenzen im Staatskirchenrecht

VON WOLFGANG HUBER

Staatskirchenrechtliche Fragen stehen gewöhnlich eher am Rand des theologischen und kirchlichen Interesses. In den letzten Jahren allerdings haben sie erhöhte Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Den Anlaß dazu boten einerseits die vom Bundesparteitag der F.D.P. im November 1974 verabschiedeten *Thesen über »Freie Kirche im Freien Staat«,* andererseits die *Auseinandersetzungen um die Mitgliedschaft kirchlicher Mitarbeiter in Parteien, die als verfassungsfeindlich gelten,* schließlich die Kontroversen um das *Recht kirchlicher Amtsträger, Mandate in gesetzgebenden Körperschaften zu übernehmen.* Diese letzte Kontroverse hat zu einer Verfassungsbeschwerde vor dem Bundesverfassungsgericht geführt, der durch den *Beschluß des Bundesverfassungsgerichts vom* 21. *September* 1976 in der Sache stattgegeben wurde-. Im Rahmen dieses Verfahrens ist auch die Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland mit einer prinzipiellen Äußerung an die Öffentlichkeit getreten-. Dies alles ist Anlaß genug, die gegenwärtig umstrittenen staatskirchenrechtlichen Grundsatzfragen in einem weiteren Zusammenhang zu erörtern.

1. ETAPPEN DER DISKUSSION NACH 1945

Die deutsche staatskirchenrechtliche Diskussion der Nachkriegszeit wurde durch einen berühmt gewordenen Aufsatz *Rudolf Smends* über "Staat und Kirche nach dem Bonner Crundgesetz-? eröffnet. Smend begann diesen Aufsatz mit folgenden Worten:

»Unwiderruflich und unübersehbar ist das Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland mit dem Dritten Reich in eine neue Phase eingetreten. Nur der Bonner Gesetzgeber hat es nicht bemerkt, oder gemeint, in der notgedrungenen Kompromißformel des Bonner Grundgesetzes darüber hinweggehen zu können. Er kehrt zum Stande von 1933 zurück: -Die Bestimmungen der Artikel 136, 137, 138,139 und 141 der Deutschen Verfassung vom 11. August 1919 sind Bestandteile dieses Grundgesetzes- (Art. 140). Aber wenn zwei Grundgesetze dasselbe sagen, so ist es nicht dasselbe. Es ist nicht einmal das Paradoxeste an der gegenwärtigen staatskirchenrechtlichen Lage im Bereich der Bundesrepublik, daß das Grundgesetz über sie nicht im klaren ist.«[4]

Aus dieser Einschätzung des Bonner Verfassungskompromisses leitete Smend die Notwendigkeit ab, daß die Weimarer staatskirchenrechtlichen Artikel, die in das Grundgesetz inkorporiert waren, angesichts der veränderten geschichtlichen Gesamtlage des Verhält-

---

1. Abgedruckt in: epd-Dokumentation Nr. *46/76,* S. 1 ff.
2. Auszüge in: LM 15, 1976, S. 103 f.; EvKomm 9, 1976, S. 208 f.; voller Wortlaut in: epd-Dokumentation Nr. *47176,* S. 20 ff.
3. In: ZevKR 1, 1951, S. 4-14; abgedruckt in: *R. Smend:* Staatsrechtliche Abhandlungen, Berlin 1955, S. 411 bis 422, und in: *H. Quaritsch 1 H. Weber* (Hg.): Staat und Kirchen in der Bundesrepublik. Staatskirchenrechtliche Aufsätze 1950-1967, Bad Homburg 1967, S. 34-43.
4. *QuaritschlWeber.* a.a.O, S. 34.

nisses von Staat und Kirchen neu interpretiert werden müßten. Auf die Phase eines problemlosen Verhältnisses von Staat und Kirche seit der Zeit der Reformation und auf die daran anschließende Phase einer Entfremdung des konfessionell neutralen Staats von der Kirche folge nun eine neue, durch den Kirchenkampf des Dritten Reichs heraufgeführte Phase; diese sei einerseits durch die Distanzierung der Kirchen vom Staat, andererseits durch die Neuentdeckung des kirchlichen öffentlichkeitsanspruchs gekennzeichnete. Dieser *Öffentlichkeitsanspruch* müsse nun zum Ausgangspunkt und Zentrum jeder rechtlichen Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche werden. Von dieser Überlegung aus gewann die Anerkennung der Kirchen als *Körperschaften des öffentlichen Rechts* eine neue und veränderte Bedeutung: sie wurde in erster Linie nicht als rechtstechnisches Mittel zur Gewährleistung bestimmter Einzelbefugnisse (Steuerrecht, Dienstherrenfähigkeit etc.) betrachtet, sondern galt vor allem als adäquater Ausdruck für den öffentlichen Gesamtstatus der Kirchen". Die umfassende vertragsrechtliche Regelung der anstehenden staatskirchenrechtlichen Einzelfragen galt als die sachgemäße Konsequenz", Die politische Formel von der Partnerschafts und die überlieferte Rechtsfigur der *Koordination von Staat und Kirche"* wurden als angemessener Ausdruck der neuen Gesamtlage betrachtet'P,

Die mit den Stichworten: öffentlichkeitsanspruch, Partnerschaft und Koordination umrissene staatskirchenrechtliche Konzeption beherrschte die Diskussion bis in die sechziger Jahre hinein nahezu unumstritten!'. Gleichzeitig mit der Einebnung des öffentlichen Sonderstatus der Kirchen angesichts veränderter gesellschaftlicher Gegebenheiten erfolgten nun auch kritische Vorstöße gegen die durch Smend inaugurierte Interpretation des Verhältnisses von Staat und Kirche. Sie nahmen einerseits ihren Ausgangspunkt vom Gesichtspunkt der staatlichen *Souveränität:* da diese unteilbar sei, könne es eine rechtliche

---

5. Dieses Drei-Phasen-Schema zuletzt wieder aufgenommen bei *H. Maier:* Kirche und Gesellschaft, München 1972, S. 27ff.; vgl. *ders.:* Die politischen und gesellschaftlichen Grundlagen des Staat-Kirche-Verhältnisses in der Bundesrepublik Deutschland, in: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, hg. von *E. Friesenhahn, U. Scbeuner* und *[, Listl* (im Folgenden abgekürzt: HdbStKirchR), Bd, I, Berlin 1974, S. 87-105; kritisch zu diesem Schema bes. *M. Hecleel:* Die Kirchen unter dem Grundgesetz, in: VVDStRL 26,1968, S. 9.
6. Zur Problematik: *H. Weber:* Die Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts, Berlin 1966, v. a. S. 46 ff., sowie *E. Friesenhahn:* Die Kirchen und Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts, in: HdbStKirchR, I, S. 545-585.
7. Dazu *A. Hollerbach:* Verträge zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, Frankfurt *1965; ders.:* Die vertragsrechtlichen Grundlagen des Staatskirchenredits, in: HdbStKirchR, I, S. 267-296.
8. Diese Formel begegnete zuletzt an politisch wichtiger Stelle in dem Passus der Regierungserklärung *Willy Brandts* vom 18. Januar 1973 über die Kirchen, der in der Regierungserklärung *Helmut Schmidts* vom 17. Mai 1974 im Wortlaut wiederholt wurde (Verh. d. Dt, Bundestags, 7. Wahlperiode, S. 6605): »Wir betrachten sie (sc. die Kirchen, W. H.) nicht als eine Gruppe unter den vielen der pluralistischen Gesellschaft und wollen ihren Repräsentanten darum auch nicht als Vertretern bloßer Gruppeninteressen begegnen. Wir meinen im Gegenteil, daß die Kirchen in ihrer notwendigen geistigen Wirkung um *so* stärker sind, je unabhängiger sie sich von überkommenen oder parteilichen Bindungen machen. Im Zeichen deutlicher Freiheit wünschen wir die Partnersdiafl.«
9. Vgl. *A. Albrecht:* Koordination von Staat und Kirche in der Demokratie, Freiburg 1965.
10. Dazu sowie zum Folgenden *W. Huber:* Kirche und öffentlichkeit, Stuttgart 1973, S. 490 ff.
1t. Eine der seltenen Ausnahmen war die Rezension von *H. Krüger* über *K. Hesse:* Der Rechtsschutz durch staatliche Gerichte im kirchlichen Bereich, in: ZevKR 6, 1957/58, S. 72-82, abgedruckt in: *Q#aritsch/Weber,* a.a.O, S. 139-149.

Koordination von Staat und Kirche im strengen Sinn nicht geben; vielmehr sei das Rechtsverhältnis zwischen beiden als ein Verhältnis der Subordination zu begreifen. Daraus ergebe sich der strikte Vorrang des staatlichen Verfassungsrechts vor den Staatskirchenverträgen; die Selbständigkeit der Kirchen in ihren inneren, religiösen Angelegenheiten werde durch staatliches Verfassungsrecht gewährleistet und stehe insoweit auch im Rahmen dieser Auffassung nicht zur Disposition'<.

Konnte gegen diese Auffassung geltend gemacht werden, sie gründe sich allzu einseitig auf den Dezisionscharakter der Souveränität und interpretiere die Stellung der Kirchen von einer einseitig etatistischen Position aus, so war gegen die zweite zur gleichen Zeit auftretende kritische Position ein anderer Einwand geboten: Sie interpretierte die staatskirchenrechtlichen Normen des Grundgesetzes von der Konzeption der *Trennung von Staat und Kirche* aus und unterwarf die verfassungsrechtlichen Einzelregelungen einer entsprechend restriktiven .Auslegung->. Während Rudolf Smend die Normen des Staatskirchenrechts vom Selbstverständnis der Kirchen aus gedeutet hatte, wurde nun bei *Erwin Fischer* ein aus dem 19. Jahrhundert überliefertes antiklerikales bzw. antikirchliches Trennungsmodellt! zum Interpretationskanon; der Sinngehalt der Verfassung war in keinem der beiden Fälle voll gewahrt.

Deshalb stellte sich die Aufgabe neu, die staatskirchenrechtlichen Verfassungsartikel im Rahmen der vom Grundgesetz intendierten *Gesamtordnung* zu deuten. Einen wichtigen Vorstoß in dieser Richtung unternahm *Konrad Hesse* mit seinem Aufsatz »Freie Kirche im demokratischen Gemeinwesene-t. Hesse entwickelte seine Konzeption - insofern Smends Anregung aufnehmend - in erster Linie aus einer Erörterung der Frage, in welcher Weise sich die gesellschaftliche Stellung und das Selbstverständnis der Kirchen in den beiden Nachkriegsjahrzehnten verändert hätten. Er plädierte auf diesem Hintergrund für eine »freie und ... offene Kirche«, deren Zuordnung zum demokratischen Gemeinwesen sich weniger durch »Grenzziehungen, Grenzsicherungen und äußere institutionelle Positionen« als durch »Freie geistige Auseinandersetzung und Wirksamkeit« auszeidinels. Er charakterisierte auf der anderen Seite die durch das Grundgesetz intendierte politische

---

12. Charakteristisch für diese Position - bei Unterschieden im einzelnen: *E.-W. Fuß:* Kirche und Staat unter dem Grundgesetz, in: DöV 14, 1961, S. *734-740;* abgedruckt in: *QuaritschlWeber,* a.a.O. S. 233-247; *R. Zippelius:* Kirche und Staat und die Einheit der Staatsgewalt, in: ZevKR 9, *1962/63,* S. 42-68; abgedruckt in: *QuaritschlWeber,* a.a.O. S. 311-333; *H. Quaritsch:* Kirchen und Staat - Verfassungs- und staatstheoretische Probleme der staatskirchenrechtlichen Lehre der Gegenwart, in: Der Staat 1, 1962, S. 175 bis 197, S. *289-320;* abgedruckt in: *QuaritschlWeber,* a.a.O, S. 265-310; *ders.:* Neues und Altes über das Verhältnis von Kirchen und Staat, in: Der Staat 5, 1966, S. 451-474; abgedruckt in: *QuaritschlWeber,* a.a.O, S. 358-381.
13. Am deutlichsten bei *E. Fischer:* Trennung von Kirche und Staat. Die Gefährdung der Religionsfreiheit in der Bundesrepublik, München 1964, 2. Aufl., Frankfurt und Berlin 1971. - Diese Position ist in erheblichem Umfang wieder aufgenommen in den Thesen der F.D.P. über »Freie Kirche im Freien Staat« vom November 1974 (Text: LM 14, 1975, S. 41 ff.); vgl. dazu meine kritischen Bemerkungen: Eine mißlungene Diskussion, in: LM 14, 1975, S. 37-39.
14. Zu weiter zurückliegenden Wurzeln des Trennungsgedankens vgl. *W. Trillhaas:* Das Trauma des konstantinischen Zeitalters, in: EvKomm 7, 1974, S. *205-208.*
15. In: ZevKR 11, *1964/65,* S. 337-362; abgedruckt in: *QuaritschlWeber,* a.a.O. S. 334-357.
16. *QuaritschlWeber,* a.a.O. S. 347.

Ordnung als offene Ordnung eines demokratischen Gemeinwesens, die den organisierten Gruppeneinflüssen Raum biete!",

Von hier aus stellte er die *Religionsfreiheit* und die *Kirchenfreiheit* als die konstitutiven Grundelemente der gegenwärtigen staatskirchenrechtlichen Ordnung in den Vordergrund. Aus ihnen ergebe sich die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staats ebenso wie die Eigenständigkeit der Kirchen in der Wahrnehmung ihrer Aufgaben; beides dürfe aber nicht in dem Sinn einer staatlichen Indifferenz gegenüber Religion und Kirche mißverstanden werden. Als Crux der gegenwärtigen staatskirchenrechtlichen Problematik erschien Hesse die *öffentlich-rechtliche Stellung der Kirchen* - und zwar deshalb, weil diese sich keineswegs zwingend, wie noch Smend angenommen hatte, aus dem öffentlichkeitsauftrag und der öffentlichen Bedeutung der Kirchen ergebe. Hesse verwarf schließlich eine Interpretation des Staat-Kirche-Verhältnisses im Sinn einer »Dyarchie ursprünglicher Gewalten im weltlich-politischen Bereich«18; er verwarf zugleich damit jeden kirchlichen Anspruch darauf, beim Versuch politischer Einflußnahme gegenüber anderen organisierten Gruppen der Gesellschaft eine Sonderstellung innezuhaben.

2. RELIGIONSRECHT - KULTURVERFASSUNGSRECHT - VERBÄNDERECHT

Hesses Aufsatz stellt - soweit ich sehe - den ersten umfassenden Versuch dar, das Verhältnis von Staat und Kirche aus der Gesamtordnung des demokratischen Gemeinwesens zu entwickeln; es ist für den Fortgang der Diskussion bedeutsam, daß er dabei auf die grundlegende Stellung der Religionsfreiheit hinwies. Die Lösung des Problems, daß die Kirchen einerseits dem Staat gegenüber eine autonome öffentliche Stellung innehaben, daß aber andererseits »die öffentliche Wirksamkeit der Religionsgesellschaften, im Blick auf ihre Bedeutung im öffentlichen Leben und die Weite ihres Tätigkeitsfeldes einer eingrenzenden Einordnung in die Grundlagen wie in die technischen Regelungen der allgemeinen Rechtsordnung bedarf«19, wurde in der Folgezeit in verschiedenen Richtungen gesucht. Als besonders markant treten in der gegenwärtigen Diskussion drei Positionen in den Vordergrund:

1. Paul Mikat hat das Staatskirchenrecht in das staatliche *Religionsrecht* eingeordnet; er betrachtet als »staatlidies Religionsrecht ... die Gesamtheit der Rechtsnormen ..., die im Zusammenhang mit individuellen oder korporativen religiösen Interessen ... stehen«20. Solche Rechtsnormen finden sich nicht nur im öffentlichen Recht, sondern zum Beispiel auch im Ehe- und Familienrecht, im Strafrecht und im Arbeitsrecht (Vorschriften über Tendenzschutz). Durch die Verbindung mit dem Begriff des Interesses wird das Religions-

17. Ebd. S. 349.
18. Ebd. S. 355.
19. *U. Scheuner:* Das System der Beziehungen von Staat und Kirchen im Grundgesetz, in: HdbStKirchR, I, S. 5-86 (83).
20. *P. Mikat:* Die religionsrechtliche Ordnungsproblematik in der Bundesrepublik Deutschland, in: HdbStKirchR, I, S. 107-141 (107); vgl. zum Zusammenhang der Konzeption Mikats *ders.:* Religionsrechtliche Schriften, 2 Bde., Berlin 1975.

recht dabei in den Gesamtzusammenhang der gesellschaftlichen Rege1ungsprobleme eingeordnet; Mikat definiert Interessen in diesem Zusammenhang als »Erwartungen, die in einer bestimmten historischen, gesellschaftlich-politischen Situation von Individuen oder Kollektiven auf Erreichung von Zielen bzw. Gewinnung von Nutzen gerichtet sind«21. Die religiösen Ziele werden also als Teil der gesellschaftlich legitimierbaren Ziele in ihrer Gesamtheit begriffen. Das Religionsrecht soll als sozialimmanentes Recht entwickelt werden, das keiner Legitimation durch den Rekurs auf eine transzendente Ordnung bedarf; es wird dadurch zu einer Funktion der faktischen gesellschaftlichen Bedeutung von individueller und organisierter Religion.

Dieser Vorschlag Mikats leidet, wie mir scheint, unter folgender Schwierigkeit: er grenzt aus einer ganzen Reihe von Rechtsmaterien Einzelnormen aus, die er zu einem in sich zusammenhängenden Religionsrecht zusammenfügen möchte. Im religiös und weltanschaulich neutralen Staat können aber Normen des Ehe-, Familien- oder Strafrechts nicht einem »Religionsrecht« subsumiert werden; der Staat kann in all diesen Bereichen gerade nicht "religiösen Interessen«, dazu noch in einer besonderen konfessionellen Ausprägung, zum Zuge verhelfen. Die Zuordnung dieser Normen zu einem allgemeinen »Religionsrecht« ist gegen das Mißverständnis nicht geschützt, daß in ihnen religiöse Interessen exklusiv zur Geltung gebracht werden sollen. Dies widerspräche der Religionsneutralität des Staates. Es widerspräche aber auch der Aufgabe, die die Kirchen nach ihrer rechtverstandenen eigenen Auffassung im politischen Gemeinwesen wahrnehmen. Denn sie können vom Staat, der die "Heimstatt aller Staatsbiirger«[22] sein soll, nicht erwarten, daß er seiner für Christen und Nichtchristen gleichermaßen verbindlichen Rechtsordnung eine unmittelbar christliche Ausrichtung gibt; vielmehr müssen Elemente christlicher Orientierung, sollen sie in die staatliche Reditssetzung eingehen, in einen potentiell für alle Staatsbürger mitvollziehbaren Konsens eingebracht werden.

2. Klaus Schlaich hat die Einfügung des Staatskirchenrechts in das *Kulturverfassungsrecht* als Alternative zur Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche im Sinn eines Kulturkampfs dargestellt>, Er sieht darin einen Ansatzpunkt, von dem aus das Staatskirchenrecht konsequent als Teil des staatlichen Rechts begriffen werden kann, ohne daß dadurch die Besonderheit des kirchlichen Verkündigungsauftrags preisgegeben und die kirchlichen Lebensäußerungen unterschiedslos in den Rahmen der sonstigen Äußerungen des "kulturellen Lebens« gepreßt würden. Dies ist gerade deshalb möglich, weil das Kulturverfassungsrecht in besonderem Maß die »Eigengeserzlidikeit« der verschiedenen Kulturbereiche respektieren und deshalb als offenes und freiheitliches Recht konzipiert werden muß. Schlaich räumt allerdings ein, daß dem weit ausgebauten *Kulturverwaltungsrecht* in Bund und Ländern ein *Kulturverfassungsrecht* bis zur Gegenwart noch kaum

---

21. HdbStKirchR, I, S. 107f.
22. Ständige Formel des Bundesverfassungsgerichts (z. B. BVerfGE, *19,206 [216)).*
23. K. Schlaich: Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip, Tübingen 1972, S. 157 ff.; vgl. im Blick auf das 19. Jahrhundert *E. R. Huber:* Deutsche Verfassungsgeschichte, Bd. IV, Stuttgart 1969, S. 642.

zur Seite gestellt wurde: die Kulturstaatlichkeit ist nicht in vergleichbarem Maß verfassungsrechtlich entwickelt wie die Rechts- oder die Sozialstaatlichkeit des Gemeinwesens; doch er führt dies unter anderem eben auf den Umstand zurück, daß das Staatskirchenrecht in segmentierender und introvertierter Betrachtungsweise aus dem Zusammenhang der Kulturverfassung ausgegliedert wurde, und daß damit ein wichtiger Kultur- und Bildungsträger bei den überlegungen zur Entwicklung einer allgemeinen Kulturverfassung unberücksichtigt blieb. Die Eingliederung des Staatskirchenrechts in das Kulturverfassungsrecht könnte somit ein Anstoß zur produktiven Weiterentwicklung des letzteren sein.

Allerdings bedarf auch dieser Vorschlag einer kritischen überlegung: Die Einordnung des Staatskirchenrechts in das Kulturverfassungsrecht wird allenfalls Teilbereichen des kirchlichen Handelns in der öffentlichkeit gerecht. Viele Bereiche kirchlicher Tätigkeit - insbesondere der Bereich der *Diakonie* - können der »Kultur« im überlieferten Sinn nicht zugeordnet werden. Dies hat übrigens schon heute zur Folge, daß die rechtliche Regelung dieser Bereiche mit den Normen des eigentlichen Staatskirchenrechts kaum in Verbindung steht-". Eine Weiterentwicklung des Staatskirchenrechts müßte aber gerade die rechtliche Isolierung dieser Bereiche kirchlicher Tätigkeit aufheben. Ob dies auf dem Weg der Einordnung in das Kulturverfassungsrecht möglich ist, ist zweifelhaft.

3. Eine dritte, vor allem von *Rolf-Peter Calliess, Ernst Gottfried Mahrenholz* u, a. vorgetragene Erwägung schließlich geht vom politischen und gesellschaftlichen Handeln der Kirchen aus. Sie knüpft an die Feststellung Konrad Hesses an, daß die Kirchen bei dem Versuch politischer Einflußnahme oder gesellschaftlicher Mitwirkung keinen Sonderstatus gegenüber den anderen gesellschaftlichen Verbänden in Anspruch nehmen können. Daraus wird die Folgerung abgeleitet, daß die öffentliche Stellung der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften der Stellung der anderen gesellschaftlichen *Verbände* zugeordnet werden sollte". Dies ist nicht im Sinn einer gedankenlosen Nivellierung gemeint: der *Gleichheitsgrundsatz,* an den man zu denken geneigt ist, verpflichtet bekanntlich gerade nicht zur Gleichbehandlung des Ungleichen, sondern dazu, für rechtliche Ungleichbehandlungen sachliche Gründe anzugeben", Der Tatbestand, daß die Zuordnung der Kirchen zu den Verbänden sich mit deren Selbstverständnis nicht deckt, ist also kein Hinderungsgrund dafür, soweit wie sachlich zulässig Formen des Verbandsrechts auf die öffentliche Stellung der Kirchen anzuwenden, im übrigen aber diejenigen Differenzierun-

---

24. Vgl. zur Illustration die Beiträge in HdbStKirchR, II, 1975, S. 273-451.
25. Vgl. *R.-P. Calliess:* Kirche und Staat, in: ThExh 133, 1966, S. 6-22; *E.* G. *Mahrenholz:* Die Kirchen in der Gesellschaft der Bundesrepublik, Hannover 1969, 2. Aufl. 1972; dazu kritisch: *R. Smend:* Grundsätzliche Bemerkungen zum Korporationsstatus der Kirchen, in: ZevKR 16, 1971, S. 241 ff., und dazu *E.* G. *Mahrenholz:* Kirchen als Korporationen, in: ZevKR 20, 1975, S. 43-76; ferner *K. Schlaich,* a.a.O, S. 163, 177 ff.; *W. Huber:* Kirche und öffentlichkeit, a.a.O, S. 533 ff., 632 ff.; von einem »Staatskirchenrecht der Verbände« spricht neuerdings *A. Rinken:* Die karitative Betätigung der Kirchen, in: HdbStKirchR, II, S. 345-381 (364).
26. Vgl. *M. Heckel:* Die religionsrechtliche Parität, in: HdbStKirchR, I, S. 445-544 (472 ff.),

gen zur Geltung zu bringen, die sich aus den besonderen Aufgaben der Kirchen als notwendig ergeben.

Allerdings stößt dieser Vorschlag auf eine analoge Schwierigkeit wie der andere, der das Staatskirchenrecht in das Kulturverfassungsrecht einordnen will. Die öffentliche Stellung der großen gesellschaftlichen Verbände ist bis heute kaum in zureichendem Maß rechtlich erfaßt[27]: Ihre öffentliche Bedeutung findet nicht in einer öffentlich-rechtlichen Rechtsform Ausdruck; der Begriff des »öffentlichen Verbands« ist rechtlich noch nicht ausgebildet. Daß dafür ein dringendes Bedürfnis besteht, wird inzwischen von verschiedenen Seiten anerkannt; auch hier könnte vielleicht die Einbeziehung des Staatskirchenrechts - mit seiner problematischen Rechtsfigur der Körperschaft öffentlichen Rechts »sui generis«28 - stimulierende Bedeutung haben. Eine solche Zuordnung der Kirchen zu den Verbänden könnte und sollte nicht zu dem Ergebnis führen, daß diese zu privatrechtlichen Vereinen umgewandelt werden; denn es würde »eine Paradoxie darstellen, wenn in einem Augenblick, in dem wesentliche soziale und geistige Gruppen in eine Stellung im öffentlichen Leben, ja auch im öffentlichen Recht einrücken, die Kirchen zur gleichen Zeit in den Raum privater Vereinigungen zurückgewiesen würden--". Allerdings bedarf der Begriff des *»öffentlichen Verbandes«* noch in erheblichem Umfang der rechtswissenschaftlichen Klärung, bevor man sinnvollerweise den Raum rechtspolitischer überlegungen betreten kann.

3. Grundelemente der gegenwärtigen staatskirchenrechtlichen Gesamtordnung

Unser knapper Rückblick auf Stadien der staatskirchenrechtlichen Diskussion nach 1945 hat ein doppeltes Ergebnis erbracht:

1. Diese Diskussion ist in zunehmendem Maß von der überzeugung geprägt, daß die staatskirchenrechtlichen Verfassungsartike1 in den Zusammenhang einer *freiheitlichen und demokratischen Gesamtordnung* eingebettet sind. Die Versuche zu solcher Einordnung scheitern jedoch bisher in gewissem Umfang an der einstweilen noch unzureichenden

---

27. Zur politischen Problematik: *ehr. Graf von Krockow:* Unter dem Druck der Verbände. Eine Lücke im demokratischen Verfassungssystem, in: EvKomm 7, 1974, S. 596-598; zur rechtlichen Problematik: *U. Scheuner:* Das System der Beziehungen, a.a.O. S. 72 f.

28. Vgl. oben Anm. 6.

29. U. Scheuner: Kirchen im demokratischen Staat. Was folgt aus dem weltanschaulichen Pluralismus, in: LM 12, 1973, S. 76-81 (78); zurückhaltender zum Verhältnis von Kirchen und Verbänden noch *ders.:* Der Staat und die intermediären Kräfte, in: ZEE 1, 1957, S. 30-39; abgedruckt in *ders.:* Schrillen zum Staatskirchenrecht, Berlin 1973, S. 411-421 (419). - Der genannte Gesichtspunkt ist auch in den F.D.P.-Thesen über »Freie Kirche im Freien Staat« vom November 1974 berücksichtigt worden. These 3 heißt: »Der Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts ist für religiös und weltanschaulich gebundene Gruppen wie die Kirchen nicht geeignet, da diese ihre Aufgaben nicht aus staatlichem Auftrag herleiten. Andererseits wird das Vereinsrecht der Bedeutung der Kirchen und anderer Großverbände nicht gerecht. Es ist daher ein neues Verbandsrecht zu entwickeln, das der Bedeutung der Verbände und ihrem öffentlichen Wirken Rechnung trägt und auch für die Kirchen gilt. Dabei sind religiös und weltanschaulich bedingte Besonderheiten zu berücksichtigen« (LM 14, 1975, S. 42). Allerdings begehen die F.D.P.-Thesen den Fehler, vorgreifend auf ein noch nicht existierendes Verbandsrecht bereits Einzelfestlegungen - etwa hinsichtlich der Kirchensteuer oder der Staatskirchenverträge - zu treffen.

Durchgestaltung bestimmter Rechtsgebiete (Kulturverfassungsrecht, Verbänderecht). Diese Versuche können deshalb im Rahmen der folgenden überlegungen zunächst nicht weiterentwickelt werden; denn dies hätte juristische Klärungen zur Voraussetzung, die über den Bereich des Staatskirchenrechts und erst recht über die fachliche Kompetenz des Theologen weit hinausgreifen.

2. Jeder Versuch, das Staatskirchenrecht in den Zusammenhang der freiheitlichen und demokratischen Gesamtordnung einzufügen, muß von der *Religionsfreiheit* und der *öffentlichen Kirchenfreiheit* als konstitutiven Elementen des Staat-Kirche-Verhältnisses ausgehen. Deren Interpretation und Zuordnung gewinnt damit zentrale Bedeutung; ihr wenden wir uns deshalb im Folgenden zu.

Wird mit der Hervorhebung der Religionsfreiheit und der öffentlichen Kirchenfreiheit erneut ein bestimmter Systemgedanke zum Interpretationskanon des Staatskirchenrechts gemacht? Die Auslegung der staatskirchenrechtlichen Artikel der Weimarer Reichsverfassung, die in das Grundgesetz inkorporiert wurden, war immer wieder von der Frage bestimmt, unter welchem *leitenden Systemgedanken* sie als ein einheitlicher Zusammenhang interpretiert werden könnten. Den Versuchen, sie im Sinn einer konsequenten *Trennung von Staat und Kirche* zu deuten, trat schon *Vlrich Stutz* mit dem Hinweis entgegen, der Kompromiß der Weimarer Verfassung könne allenfalls im Sinn einer *»binkenden Trennungs* verstanden werden-". Die Beliebigkeit einer derartigen Redeweise zeigt sich schon daran, daß man vorgeschlagen hat, sie durch den Ausdruck »gelockerte *Fortführung der Verbindung* von Staat und Kirche« zu ersetzen". Ähnlich verhält es sich auch mit den anderen Versuchen zur Einführung leitender Systembegriffe. Der Vorschlag, die *»Partnersthaji«* zwischen Staat und Kirche als grundlegenden Systemgedanken zu betrachten und unter diesem Gesichtspunkt den Staatskirchenverträgen verfassungsrechtliche Dignität oder gar verfassungsändernde Wirkung zuzuerkennenl-, geht in erheblichem Umfang über das geltende Verfassungsrecht hinweg; der Versuch, die religiöse und weltanschauliche *Neutralität* des Staates zum Schlüssel des Staatskirchenrechts zu erklären, leidet unter der juristischen Unschärfe des vorgeschlagenen Begriffs. In all diesen Fällen – »hinkende Trennung«, »gelockerte Verbindung«, »Partnerschafl«, »Neutralität« – werden bestimmte Konzeptionen staats- oder kirchenpolitischer Herkunft zur Interpretationsmaxime für die Einzelnormen der Verfassung erklärt. Dabei wird die Beliebigkeit im

---

30. *V. Stutz:* Das Studium des Kirdienrechts an den deutschen Universitäten, in: Deutsche Akademische Rundschau, 6, 1924, 12. Semesterfolge. Nr. 5, S. 2; *ders.:* Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII. (Abh, d. Preuß. Ak. d. Wiss. 1925, Phil.-hist. Kl., Nr. 3/4); Berlin 1926, S. 54, Anm. 2.
31. *V. Stbeuner:* zuletzt in: HdbStKirmR, I, S. 34.
32. Die Vorordnung der Kirdienverträge vor das Gesetzesrecht. womit sie praktisch auf die Ebene des Verfassungsrechts gehoben werden, bei *A. Hollerbach:* Verträge zwischen Staat und Kirche, a.a.O, S. 158 ff., hat lebhaften Widerspruch gefunden; vgl, zusammenfassend *U. Scheuner:* Kirehenverträge in ihrem Verhältnis zu Staatsgesetz und Staatsverfassung, in: *ders.:* Schriften, a.a.O, S. 355-372 (368 ff.). Hollerbach hat seine These im übrigen nicht aufrechterhalten; vgl. *ders.:* Vertragsrechtliche Grundlagen, a.a.O, S. 276 ff. Zur These von der verfassungsändernden (»korrigierenden«) Bedeutung der Verträge *K. Müller:* in: DÖV 8, 1955, S. 422, zitiert bei *H. Quaritsch:* Kirdien und Staat, a.a.O. S. 393, Anm. 104; zusammenfassend zum Problem auch *A. v. Campenbausen:* Scaatskirchenrecht, München 1973, S. 99 ff.

Umgang mit den verfassungsrechtlichen Normen durch die rechtliche Unbestimmtheit der jeweils zugrunde gelegten Begriffe noch erhöht->,

Aus derartigen Beobachtungen hat man den Schluß gezogen, daß die verfassungsrechtlichen Lösungen der im Verhältnis von Staat und Kirche entstehenden Fragen »nidit aus einem einheitlichen Grundprinzip abgeleitet werden können«>'. Vielmehr komme es darauf an, die verschiedenen - keineswegs zwingend voneinander ableitbaren - Verfassungsnormen so zu interpretieren, daß sie miteinander in Einklang gebracht werden können. Dabei hat man verschiedentlich den Versuch unternommen, eine *grundlegende N ormengruppe* aus der Zahl der Einzelbestimmungen auszusondern und zur Grundlage der weiteren Interpretation zu erklären. So hat *A. Hollerbach* die Normentrias von Art. 4, Abs. 1 und 2 GG (Glaubens- und Gewissensfreiheit), Art. 137, Abs. 1 WRV (Verbot der Staatskirche) und Art. 137, Abs. 3 WRV (Garantie der kirchlichen Eigenständigkeit) als »unumstößliches Fundament«, als »konsriturionellen Grundstatus« des Staatskirchenrechts bezeichnet", *U. Scheuner* (und in ähnlicher Weise auch *A. von Campenhausen)* hat Religionsfreiheit, Kirchenfreiheit und den Körperschaftsstatus der Kirchen als die Grundlagen des staatskirchenrechtlichen Systems des Grundgesetzes bezeichnet.".

Die *Differenz beider Vorschläge,* die sich zum Teil aus der unterschiedlichen Nuancierung der Fragestellungen ergibt, liegt darin, daß *Scheuner* die öffentlich-rechtliche Stellung der Kirchen zu den Grundlagen des gegenwärtigen staatskirchenrechtlichen Systems zählt, während *Hollerbach* sich - eingedenk der Tatsache, daß sich der öffentlich-rechtliche Status nicht zwingend aus der öffentlichen Bedeutung der Kirchen ergibt - auf die grundlegenden Bestimmungen über die Religions- und die Kirchenfreiheit beschränkt. Nach deren Verhältnis soll im Folgenden gefragt werden; nach den bisherigen Beobachtungen wird darauf zu achten sein, daß mit dem Rekurs auf die Religionsfreiheit nicht erneut der Versuch unternommen wird, alle verfassungsrechtlichen Einze1bestimmungen aus einem »einheitlichen Grundprinzip« abzuleiten.

4. RELIGIONSFREIHEIT IN KIRCHLICHEN UND VÖLKERRECHTLICHEN TEXTEN

Art. 4 GG bestimmt Folgendes:

»(1) Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich. (2) Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet. (3) Niemand darf gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden. Das Nähere regelt ein Bundesgesetz.«

---

33. Zur Unbestimmtheit des Begriffs »Neutralität«r *K. Schlaich:* Neutralität, a.a.O. S. 218 ff.; *H.-R. Lipphardt:* Die Chancengleichheit der politischen Parteien vor der öffentlichen Gewalt, Berlin 1975, S. 60 ff.; analoge Argumente im Blick auf den Begriff»Wertordnung« bei *H. Goerlich:* Wertordnung und Grundgesetz, Baden-Baden 1973, *v,* a. S. 131 ff., 172 ff.

34. *U. Scheuner:* System der Beziehungen, a.a.O. S. 35.

35. Zuletzt *A. Hollerbach:* Die verfassungsrechtlichen Grundlagen des Staatskirchenrechts, in: HdbStKirchR, I, S. 215-265 (252 f.).

36. U. Scheuner: Wandlungen im Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland, in: *ders.:* Schriflen, a.a.O. S. 237-262 (246 f.); vgl. *A. o, Campenhausen,* a.a.O. S. 62 ff.

Art. 4 GG ist Teil des staatlichen Rechts. Jedoch kann der Staat Inhalt und Grenzen der Religionsfreiheit ebensowenig wie Inhalt und Grenzen der den Kirchen »eigenen Angelegenheiten«, von denen im Zusammenhang der staatskirchenrechtlichen Verfassungsbestimmungen die Rede ist[37], unabhängig vom Selbstverständnis der Kirchen und Religionsgemeinschaften bestimmen. In einem Urteil von grundsätzlicher Bedeutung hat das *Bundesverfassungsgericht* entschieden, daß als Religionsausübung diejenige Betätigung des Glaubens zu betrachten sei, die sich bei den heutigen Kulturvölkern auf dem Boden gewisser übereinstimmender sittlicher Grundanschauungen im Lauf der Geschichte herausgebildet habe". Bemüht man sich um eine Klärung des Begriffs der Religionsfreiheit, so ist es angesichts dieser Grundsatzentscheidung sinnvoll, einerseits bei kirchlichen Grundsatzerklärungen zum Problem der Religionsfreiheic'", andererseits bei der Normierung der Religionsfreiheit in den internationalen Menschenrechtskonventionen einzusetzen.

Der *Ökumenische Rat der Kirchen* hat bei seiner Ersten Vollversammlung *in Amsterdam* 1948 eine »Erklärung über die religiöse Freiheit« beschlossen, die von folgenden vier Leitsätzen ausgeht:

»1. Jeder Mensch hat das Recht, seinen eigenen Glauben und sein Glaubensbekenntnis selbst zu bestimmen.
2. Jeder Mensch hat das Recht, seinen religiösen Überzeugungen im Gottesdienst, im Unterricht und im praktischen Leben Ausdruck zu geben und die Folgerungen aus ihnen für die Beziehungen in der sozialen oder politischen Gemeinschaft offen auszusprechen.
3. Jeder Mensch hat das Recht, sich mit andern zusammenzuschließen und mit ihnen eine gemeinsame Organisation für religiöse Zwecke zu bilden.
4. Jede religiöse Organisation, die entsprechend den Rechten der Einzelperson gebildet oder aufrechterhalten wird, hat das Recht, selbst ihre Grundsätze und ihre Praxis im Dienste der Ziele zu bestimmen, für die sie sich selbst entschieden hat.«40

Diese Erklärung, die von späteren Vollversammlungen des ökumenischen Rats bestätigt wurdett, zeichnet sich vor allem durch folgende Elemente aus: Sie verknüpft die Bekenntnisfreiheit mit der Kultusfreiheit und fügt gleich hinzu, daß das Bekenntnis politische und gesellschaftliche Auswirkungen haben könne; und sie verknüpft die individuelle mit der korporativen Religionsfreiheit, weil sie von der überzeugung ausgeht,

---

37. Art. 137, Abs. 3 WRV. - Dazu, daß es der Bestimmung der Kirchen und Religionsgemeinschafl:en überlassen bleiben muß, was sie als ihre eigenen Angelegenheiten betrachten, vgl, *K. Hesse:* Das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften, in: HdbStKirchR, I, S. 409-444 (428).
38. BVerfGE 12, 1 (4) vgl. BVerfGE 24, 236 (246); dazu *I- Listl:* Das Grundrecht der Religionsfreiheit in der Rechtsprechung der Gerichte der Bundesrepublik Deutschland, Berlin 1971, S. 56 ff.
39. Eine vollständige Analyse müßte auch Äußerungen nichtchristlicher Religionen und Weltanschauungen mit heranziehen; denn deren Auffassung ist durch Art. 4 GG ebenso geschützt. Unter der Voraussetzung, daß schon die im Folgenden referierten Interpretationen offen und weit genug sind, kann dieser Schritt unterbleiben.
40. Die Kirche und die internationale Unordnung, Genf 1948, S. 271 ff. Die Erklärung geht auf eine Vorlage von Ö. *Frederick Nolde,* dem damaligen Direktor der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (CCIA), zurück; vgl. *ders.:* Religionsfreiheit und verwandte Menschenrechte, ebd. S. 168-226 (die Leitsätze dort S. 222 ff.).
41. New Delhi 1961: *W. A. Visser 't Hoofl* (Hg.): Neu-Delhi 1961, Stuttgart 1962, S. 179ff.; Uppsala 1968: *N. Goodall* (Hg.): Bericht aus Uppsala 1968, Genf 1968, S. 195; Bericht aus Nairobi 1975, Frankfurt 1976, S. 80 f. Vgl. *I. Listl,* a.a.O. S. 46 f.

daß religiöses Bekennen immer (auch) in Gemeinschaft erfolgt. Die korporative Religionsfreiheit umfaßt einerseits die Freiheit zur Bildung bzw. Aufrechterhaltung religiöser Vereinigungen, andererseits deren Freiheit, über ihre Ziele, Grundsätze und Praxis selbst zu bestimmen. Die mit der Religionsfreiheit unlöslich verknüpfte Kultusfreiheit ist notwendigerweise Freiheit zu öffentlichem Kultus; deshalb ergibt sich aus der Religionsfreiheit das Recht der Religionsgemeinschaften auf öffentliche Wirksamkeit.

Die Erklärung des *II. Vaticanums* über die Religionsfreiheit von 1965[42] entspricht der Amsterdamer Erklärung von 1948 in wesentlichen Grundzügen. Sie ist in zwei Abschnitte gegliedert, deren erster eine »allgemeine Grundlegung der Religionsfreiheit« enthält, während der zweite »die Religionsfreiheit im Licht der Offenbarung« erörtert.

Der erste Teil zielt auf ein Verständnis der Religionsfreiheit, über das zwischen Anhängern verschiedener Glaubensrichtungen Übereinstimmung erreicht werden kann und das auch für staatliches Handeln verpflichtenden Charakter haben soll. Für unseren Zusammenhang ist deshalb dieser Abschnitt von vorrangigem Interesse. Die Erklärung leitet das Recht auf Religionsfreiheit aus der Würde der menschlichen Person (dignitas humanae personae) ab, die sowohl aus dem geoffenbarten Wort Gottes als auch aus der Vernunft erkannt werden kann. Die Religionsfreiheit, die dem Menschen als Person zukommt, besteht in der Freiheit von jedem Zwang im religiösen Bereich: niemand darf in religiösen Fragen gezwungen werden, gegen sein Gewissen zu handeln; und niemand darf durch Zwang gehindert werden, im Rahmen der allgemeinen Ordnung privat oder öffentlich, als einzelner oder in Gemeinschaft seinem Gewissen entsprechend zu handeln. Der staatlichen Gewalt ist es deshalb verwehrt, religiöse Akte zu bestimmen oder zu verhindern; es ist ihr geboten, sie anzuerkennen und - im Rahmen der »zeitlichen Ordnung« - zu begünstigen. Schon aus der grundlegenden Bestimmung der Religionsfreiheit ergibt sich, daß sie nicht nur den Individuen, sondern auch den religiösen Gemeinschaften zukommt. Daraus folgert die Erklärung das Recht der religiösen Gemeinschaften, ihre eigenen Angelegenheiten selbständig zu leiten, sowie ihren Anspruch, vor Behinderung ihrer öffentlichen Lehre geschützt zu werden. Sie fügt hinzu: »Es gehört außerdem zur religiösen Freiheit, daß die religiösen Gemeinschaften nicht daran gehindert werden, die besondere Fähigkeit ihrer Lehre zur Ordnung der Gesellschaft und zur Beseelung des ganzen menschlichen Tuns zu zeigen.« Daraus ergibt sich das Recht, »Vereinigungen für Erziehung, Kultur, Caritas und soziales Leben schaffen (zu) können«, Die Erklärung interpretiert das Recht der Religionsfreiheit ferner als ein Recht der Familie auf ungestörte Religionsausübung und fügt diesem das Elternrecht hinsichtlich der religiösen Kindererziehung an. Der Schutz des Rechts auf Religionsfreiheit ist wie der Schutz aller Menschenrechte eine vordringliche Aufgabe staatlicher Gewalt. Daraus ergibt sich das Verbot jeglicher Diskriminierung aus religiösen Gründen; dies gilt auch und gerade für Staaten, in denen eine bestimmte Religion aus historischen Gründen eine »besondere bürgerliche Stellung« innehat, also als Staatsreligion anerkannt ist. Mit dieser Aufgabe verbindet sich das Recht des Staates, für die Ausübung der Religionsfreiheit insoweit eingrenzende Normen aufzustellen, als dies um des Gemeinwohls willen notwendig ist, und die Gesellschaft gegen Mißbrauch der Religionsfreiheit zu schützen.

Betrachtet man die *Erklärung des ökumenischen Rats von* 1948 und diejenige des *II. Vaticanums* auf ihre *gemeinsamen Bestandteile* hin, dann treten - unter Zugrundelegung der heute üblichen verfassungsrechtlichen Terminologie - folgende Elemente in den Vordergrund:

42. Lateinisch und deutsch: LThK, Erg.Bd. II, Freiburg 1967, S. 712ff.; deutsch: *K. Rabner - H. Vorgrimler:* Kleines Konzilskompendium, Freiburg 1966, S. 661 ff.

1. Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit umfaßt die negative Religionsfreiheit - also das Recht, sich von einem Glauben abzuwenden oder keinen Glauben zu bekennen - ebenso wie die positive Religionsfreiheit.

2. Die Religionsfreiheit beschränkt sich nicht auf das Forum internum, also auf den inneren Bereich persönlichen Glaubens, sondern schließt dessen öffentliche Äußerungsformen mit ein.

3. Die Religionsfreiheit entfaltet sich notwendigerweise als Kultusfreiheit.

4. Damit bildet die religiöse Vereinigungsfreiheit ein notwendiges Element der Religionsfreiheit.

5. Der Staat hat das Recht, dem offensichtlichen Mißbrauch der Glaubensfreiheit, durch den das Zusammenleben in der Gesellschaft gefährdet wird, zu wehren.

Unterschiedliche Akzente setzen beide Erklärungen in der Frage, welche Konsequenzen aus der religiösen Vereinigungsfreiheit zu ziehen seien. Die Erklärung des H. Vaticanums erklärt, der katholischen Tradition entsprechend, das kirchliche Selbstbestimmungsrecht in sehr weitgehendem Umfang als unmittelbare Folge der religiösen Vereinigungsfreiheit; die Erklärung des ökumenischen Rats argumentiert an dieser Stelle, der sie vor allem prägenden protestantisch-nordamerikanischen Tradition entsprechend, wesentlich zurückhaltender.

Die Erklärung des ökumenischen Rats von 1948 war nicht ohne Auswirkungen auf den Art. 18 der von den Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948 verabschiedeten *»Allgemeinen Erklärung der Menscbenrecbte«*. Gerade angesichts dieses Zusammenhangs ist es in besonderem Maß angezeigt, auf die Unterschiede zwischen beiden Texten zu achterr'", Art. 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte hat folgenden Wortlaut:

»Jeder Mensch hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfaßt die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion allein oder in Gemeinschaft mit anderen in der Öffentlichkeit oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollziehung von Riten zu bekunden.«

Dieser Artikel gewährleistet die individuelle Bekenntnisfreiheit sowie die öffentliche Kultusfreiheit; die religiöse Vereinigungsfreiheit wird als ein notwendiges Element der Kultusfreiheit erwähnt (»in Gemeinschaft mit anderen«), aber nicht eigens behandelt: insofern bleibt die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte hinter der Erklärung des ökumenischen Rats der Kirchen zurück.

In ganz entsprechender Form behandelt auch Art. 18 der 1966 von den Vereinten Nationen verabschiedeten *Konvention über staatsbürgerliche und politische Rechte* die Bekenntnis- und Kultusfreiheit. Er fügt hinzu, daß diese Freiheit nur gesetzlichen Einschränkungen unterworfen werden darf, »die zum Schutz der öffentlichen Sicherheit und Ordnung, der Volksgesundheit oder Sittlichkeit oder der Grundrechte und Freiheiten anderer erforderlich sind«[44]. Er normiert schließlich die Freiheit der Eltern, für die religiöse Erziehung ihrer Kinder Sorge zu tragen. Dieselben Grundelemente enthält auch die

43. Eine die Unterschiede nivellierende Interpretation bei *I- Listl:* Das Grundredrt, a.a.O, S. 29 ff.
44. Deutscher Text z. B. in: Vereinte Nationen 15, 1967, S. 197.

Konvention zur Beseitigung aller Formen religiöser Intoleranz, die im März 1967 von der Menschenrechtskommission der UN im Entwurf angenommen wurde und seitdem der Vollversammlung zur Beschlußfassung vorliegr'>.

Art. 9 Abs. 1 der *Europäischen Menschenrechtskonvention* von 1950 schließlich entspricht im Wortlaut dem Art. 18 der »Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte«. Art. 9 Abs. 2 enthält über die gesetzlichen Beschränkungen der Religionsfreiheit eine Aussage, die der gerade zitierten Formel aus Art. 18 der Konvention von 1966 weitgehend entspricht.

Die internationalen Menschenrechtserklärungen - so läßt sich das *Ergebnis dieses Oberblicks* zusammenfassen - verstehen *Religionsfreiheit als Bekenntnisfreiheit* - im Sinn positiver wie negativer Bekenntnisfreiheit - einerseits und *als Kultusfreiheit* andererseits; die Kultusfreiheit schließt das Recht auf öffentliche Religionsausübung notwendigerweise in sich. Sie verstehen die religiöse Vereinigungsfreiheit als eine selbstverständliche Implikation der Kultusfreiheit, ohne ausdrückliche Folgerungen für Ausmaß und Grenzen der Selbständigkeit religiöser Vereinigungen in der Verwaltung ihrer eigenen Angelegenheiten zu ziehen. Sie gestehen dem Staat das Recht zu, dem Mißbrauch der Religionsfreiheit entgegenzutreten. Die Erklärungen des ökumenischen Rats und des H. Vaticanums, so sahen wir, gehen hierüber einen Schritt hinaus: beide behandeln die religiöse Vereinigungsfreiheit als ein selbstständiges Element der Religionsfreiheit; das H. Vaticanum folgert daraus einen extensiven menschenrechtlichen Schutz für die Selbständigkeit religiöser Vereinigungen in der Verwaltung ihrer eigenen Angelegenheiten. Auf die hier festgestellte Differenz wird im weiteren Fortgang unserer überlegungen zu achten sein.

5. GLAUBENS-, GEWISSENS- UND BEKENNTNISFREIHEIT IM BONNER GRUNDGESETZ

Die Ausbildung der Religionsfreiheit in den völkerrechtlichen Menschenrechtskodifikationen hat in der *deutschen verfassungsgeschichtlichen Entwicklung* ihre Entsprechung. Die *Frankfurter Reichsverfassung von* 1849 normierte in Art. V ihres Grundrechtsabschnitts zunächst die Glaubens- und Gewissensfreiheit, sodann die Freiheit der Religionsausübung. Ihr fügte sie die Unabhängigkeit der staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten vom religiösen Bekenntnis einerseits, die Selbständigkeit der Religionsgesellschaften in der Verwaltung ihrer Angelegenheiten im Rahmen der allgemeinen Staatsgesetze andererseits an[46]. Während die liberalen Mitglieder der Nationalversammlung das Gewicht auf die Gewährleistung individueller Religionsfreiheit - unter zum Teil starker Betonung der negativen Religionsfreiheit - legten, traten die katholischen Mitglieder des Parlaments, wie insbesondere der Antrag des »Katholisdien Klubs« zeigte, für eine unmittelbare Verknüpfung von Religions- und Kirchenfreiheit ein. Sie erstrebten offensichtlich eine »Verkirchlichung« der Religionsfreiheit; sie wollten nicht so sehr die individuelle (positive und

45. Engl, Text: *I. Brownlie* (Hg.): Basic Documents on Human Rights, Oxford 1971, S. 191 ff.
46. Dazu die Dokumente in: *E. R. Huber* / *W. Huber:* Staat und Kirche im 19. und *20.* Jahrhundert, Bd. H, Berlin 1976, Nr. 1 ff.

negative) Religionsfreiheit als vielmehr die Religionsausübung im Rahmen der verfaßten Amtskirche geschützt sehen.

Auch die *Weimarer Reichsverfassung* verknüpft die Aussagen zur Religionsfreiheit und zum Status der Religionsgesellschaften in ihrem Grundrechtsteil. Art. 135 gewährleistet die Glaubens- und Gewissensfreiheit einerseits, die Freiheit der Religionsausübung andererseits. Art. 136 garantiert die Unabhängigkeit staatsbürgerlicher Rechte und Pflichten vom religiösen Bekenntnis. Mit Art. 137 beginnen die staatskirchenrechtlichen Verfassungsartikel.

Das *Bonne,' Grundgesetz* hat nicht ohne Grund - sieht man von allen Zufällen der Entstehungsgeschichte ab[47] - nur die ersten beiden dieser drei Elemente in den Grundrechtsteil übernommen. Es hat für diesen Bereich nur das *Freiheitsrecht* als solches, nicht aber die ihm zugeordneten *institutionellen Garantien*[48] in den Grundrechtsteil der Verfassung aufgenommen; damit verband sich von vornherein die Gefahr, daß diese zwar begrifflich voneinander zu unterscheidenden, aber sachlich zusammengehörigen Elemente rechtlich voneinander getrennt würden. Im Grundrechtsteil gewährleistet das Bonner Grundgesetz die Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit einerseits, die Freiheit der Re1igionsausübung andererseitst". Es verknüpft damit die Gleichheit unabhängig von Glauben und religiösen Anschauungen'v; dies wird außerhalb des Grundrechtsteils an verschiedenen Stellen verdeutlicht'<. Die Einzelnormierungen über den Status der Religionsgesellschaflen sind - unbeschadet ihres inneren Zusammenhangs mit der Religionsfreiheit – durch die Inkorporation der entsprechenden Weimarer Verfassungs artikel zwar in das Grundgesetz, aber nicht in dessen Grundrechtsteil aufgenommen worden; die dadurch entstehenden Schwierigkeiten hat man in der Verfassungsinterpretation dadurch zu beheben versucht, daß man - von der Sache her mit Recht - erklärt hat, die Gewährleistung der Religionsfreiheit und die staatskirchenrechtlichen Garantien seien so zu verstehen, als ob sie auch äußerlich, und zwar im Abschnitt über die Grundrechte, ineinandergefügt wären[52].

Blicken wir zunächst auf die Bestimmungen über die Religionsfreiheit, so fällt deren weitgehende Übereinstimmung mit den früher herangezogenen internationalen Menschenrechtskonventionen auf. Die Religionsfreiheit umfaßt die Glaubens- und Bekenntnisfreiheit, die Gewissensfreiheit und das Recht der freien Religionsausübung. Die Bedeutung dieser drei Begriffe läßt sich im Anschluß an E.-W. Böckenförde folgendermaßen verdeutlichen:

---

47. Dazu zuletzt: *A. Hollerbach:* Verfassungsrechtliche Grundlagen, a.a.O. S. 218 ff.
48. Vgl. zu dieser Unterscheidung: C. *Schmitt:* Freiheitsrechte und institutionelle Garantien der Reichsverfassung, Berlin 1931; *E. R. Huber:* Bedeutungswandel der Grundrechte, in: AöR, NF 23,1932, S. 1-98.
49. Art. 4, Abs. 1 und 2 GG.
50. Art. 3, Abs. 3 GG.
51. Art. 33, Abs, 3 GG; Art. 136, Abs. 2 WRV in Verb. m, Art. 140 GG.
52. Siehe *A. Hollerbach:* Die Kirchen unter dem Grundgesetz, in: VVDStRL 26, 1968, S. 60; *M. Heckel:* Zur Entwicklung des deutschen Staatskirchenrechts von der Reformation bis Zur Schwelle der Weimarer Reichsverfassung, in: ZevKR 12, 1966/67, bes. S. 32ff.;]. *Listl:* Glaubens-, Gewissens-, Bekenntnis- und Kirchenfreiheit, in: HdbStKirchR, I, S. 363-406 (399).

»Inhalt der *Glaubens- und Bekenntnisfreiheit* ist, nach der klassischen Umschreibung von Anschütz, die Freiheit, einen beliebigen religiösen Glauben haben oder nicht haben und einen Glauben bekennen oder nicht bekennen zu dürfen.«53 »Inhalt der *Gewissensfreiheit* ist ... einmal die Freiheit, daß nicht in Bestand und Funktion des Gewissens (psychonarkotisch) eingegriffen wird und die Bildung von Gewissensüberzeugungen sich frei, das heißt ohne Beeinträchtigung durch Maßnahmen der öffentlichen Gewalt, vollziehen kann, zum andern die Freiheit, von der öffentlichen Gewalt innerhalb bestimmter, im einzelnen zu bestimmender äußerster Grenzen der Gemeinverträglichkeit nicht zu einem Verhalten (Tun oder Unterlassen) gezwungen zu werden, das den Geboten des eigenen Gewissens widerspricht.«54 Das Grundrecht der *freien Religionsausübung* schließlich »umfaßt zunächst, die Freiheit des Glaubens und des Bekennenkönnens dieses Glaubens weiterführend und bekräftigend, die private und öffentliche Kultusfreiheit und die religiöse Vereinigungsfreiheit; beide in dem doppelten Sinn, daß die Vornahme privater und öffentlicher religiöser Kulthandlungen sowie die Teilnahme daran und ebenso die Gründung von und die Zugehörigkeit zu religiösen Vereinigungen (Religionsgemeinschaften) staatlicherseits einerseits nicht behindert, andererseits nicht angeordnet werden darf«55.

Die *religiöse Vereinigungsfreiheit* ergibt sich nach all dem ebenso zwingend aus dem Recht der freien Religionsausübung wie deren *öffentlicher Charakter*. Das freie Wirken der Religionsgemeinschaften und somit auch die öffentliche Kirchenfreiheit ist also grundrechtlich geschützt. über die *rechtliche Ausgestaltung der religiösen Vereinigungs/reiheit* im einzelnen ist damit jedoch noch nichts ausgesagt; insbesondere bleibt offen, ob das Recht der Religionsgesellschaften im Rahmen der allgemeinen Vereinigungsfreiheit (Art. 9 GG) geordnet wird oder ob dafür Sonderregelungen vorgesehen werden. Nach der hier übernommenen Interpretation ist der Status der Religionsgemeinschaften grundrechtlich nur insoweit gewährleistet, als er sich notwendigerweise aus dem Recht der freien Religionsausübung ergibt. Durch die Verbürgung der Religionsfreiheit ist sowohl die individuelle als auch die korporative Religionsfreiheit - und insoweit auch die öffentliche Kirchenfreiheit - geschützt. Dadurch sind zwar bereits Grundelemente einer grundrechtsgemäßen staatskirchenrechtlichen Ordnung vorgegeben; es ist aber nicht ein bestimmtes staatskirchenrechtliches System grundrechtlich gewährleistet.

6. RELIGIONSFREIHEIT UND DIE RECHTLICHE STELLUNG DER KIRCHEN

Dieses vorläufige Ergebnis kann durch die Beobachtung unterstützt werden, daß individuelle und korporative Religionsfreiheit unter sehr *unterschiedlichen staatskirchenrechtlichen Verhältnissen* analogen Schutz genießen können: Das System absoluter Trennung von Staat und Kirche in Frankreich, das System freundschaftlicher Trennung in den USA, das System paritätischer Förderung in der Bundesrepublik, das System der Staatskirche in England oder den skandinavischen Staaten - sie alle erscheinen als mit der Gewährleistung der Religionsfreiheit nicht unvereinbar'".

---

53. E.-W. Böckenjörde: Kreuze (Kruzifixe) in Gerichtssälen, in: ZevKR 20, 1975, S. 119-147 (139); vgl. G. *Anschütz:* Die Verfassung des Deutschen Reichs, 14. Aufl., 1933, Anm. 4 zu Art. 135.

54. Böckenjörde, a.a.O. S. 142; vgl, *ders.:* Das Grundrecht der Gewissensfreiheit, in: VVDStRL 28, *1970.*

55. Böckenjörde: Kreuze, S. 139.

56. Dieser Vergleich - allerdings unter Außerachtlassung der »Staatskirchen« - bei *Listl:* Grundrecht, a.a.O. S. 23; doch vgl. zu ihm gleich im Text.

joseph Listl hat aus derartigen Befunden völlig zu Recht eine Folgerung gezogen, der er dann allerdings alsbald untreu geworden ist: »Das Grundrecht der Religionsfreiheit ist, für sich allein genommen, ambivalent'" zum Aufbau sehr verschieden gearteter staatskirchenrechtlicher Systeme und bildet ohne komplementäre verfassungsrechtliche Organisationsprinzipien keine zureichende Gestaltungsgrundlage für ein konkretesStaat-Kirche-Verhältnis.e-"

Nun hat allerdings das *Bundesverfassungsgericht* in einer grundlegenden Entscheidung zum Problem der korporativen Religionsfreiheit folgenden Gedanken entwickelt:

Nach heutigem Verständnis geht die Freiheit der Religionsausübung inhaltlich in der Bekenntnisfreiheit auf. Wenn die Gewährleistung der freien Religionsausübung in Art. 4, Abs. 2 GG, dessen eigenständige Formulierung sich zunächst historisch erklärt, einen besonderen Sinn haben soll, so liegt er darin, »daß Träger des Grundrechts auch eine Gemeinschaft sein kann, deren religiöses Daseins- und Betätigungsrecht hinsichtlich der Form und des Inhalts, der Teilnahme und der Art der Ausübung - in der Familie, im Haus und in der öffentlichkeit - geschützt ist, soweit sie sich im Rahmen gewisser übereinstimmender sittlicher Grundanschauungen der heutigen Kulturvölker hält«. Und das Bundesverfassungsgericht hat hinzugefügt: »Da die -Religionsausübung- zentrale Bedeutung für jeden Glauben und jedes Bekenntnis hat, muß dieser Begriff gegenüber seinem historischen Inhalt extensiv ausgelegt werden.«59

Diese Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts hat dazu Anlaß geboten, die staatskirchenrechtlichen Einzelbestimmungen der Verfassung (insbesondere Art. 137 Abs. 1-3 WRV i. Verb. m. Art. 140 GG) als unmittelbar im Grundrecht der Religionsfreiheit (Art. 4 GG) verankert zu betrachten. Vor allem *Joseph Listl* hat diese Konsequenz mit aller Schärfe gezogen:

»Das Bundesverfassungsgericht hat damit die Freiheit der gemeinschaftlichen Religionsausübung in einem für das deutsche Staatsrecht bis dahin unbekannten Ausmaß dem grundrechtlichen Schutz der Verfassung unterstellt. Damit hat das Bundesverfassungsgericht den Art. 4 Abs. 2 GG zur Magna Charta der Religionsfreiheit in ihrer Funktion als Verbandsgrundrecht erklärt. Die sedes materiae der Kirchenfreiheit bleibt danach nicht mehr die in diesem Beschluß des Bundesverfassungsgerichts überhaupt nicht erwähnte dialektische -Zauberformel- des Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 3, S. 1 WRV, sondern das Grundrecht des Art. 4 Abs. 2 GG.«60 Unter Zuhilfenahme von Art. 19 Abs. 3 GG, der die Geltung der Grundrechte für juristische Personen regelt, hat List! das Grundrecht der Religionsfreiheit als Doppelgrundrecht interpretiert, das sowohl von Individuen als auch von den Religionsgesellschaften in Anspruch genommen werden könne. Auf dieser Grundlage hat er die These vertreten, Art. 137 Abs. 1-3 WRV seien »lediglidi Ausprägungen des zu voller Tragweite aktualisierten Grundrechts der Religionsfreiheit des Art. 4 Abs. 1 und 2 GG. Jene Normen bilden damit lediglich eine deklaratorische Verdeutlichung der grundrechtlichen Garantie derReligionsfreiheitest. Art. 137 Abs. 1 (»Es besteht keine Staatskirdie«) statuiert in dieser Interpretation die Neutralitätspflicht des Staates, welche bereits vorrangig in Art. 4 Abs, 1 GG, Art. 3 Abs. 3 GG, Art. 33 Abs. 3 GG und Art. 136 Abs. 1 und 4 WRV i. V. m. Art. 140 GG begründet ist. Art. 137 Abs. 2 WRV, der die Freiheit der Vereinigung zu Religionsgesellschaften

57. Gemeint ist wohl: neutral.
58. A.a.O. S. 7.
59. BVerfGE 24, 236 (245 f.),
60.]. *Listl:* Grundrecht, a.a.O, S. 360; vgl, zusammenfassend *ders.:* Glaubens-, Gewissens-, Bekenntnis- und Kirchenfreiheit, a.a.O,
61. *Listl:* Grundrecht, a.a.O. S. 369.

gewährleistet, ist nach dieser Interpretation voll in Art. 4 GG enthalten. Art. 137 Abs. 3 WRV - das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen - schließlich ergibt sich zwingend aus dem Recht auf ungestörte Religionsausübung, welches »nur dann gewährleistet (ist), wenn es auch die Befugnis einschließt, in freier Selbstbestimmung und unabhängig von der staatlichen Gewalt die eigenen kirchlichen Angelegenheiten zu ordnen«62.

Damit hat List! die Meinung des Bundesverfassungsgerichts, das Recht der freien Religionsausübung sei extensiv auszulegen, seinerseits extensiv ausgelegt. Dies hat zu einer *Entschränkung des Verständnisses der Religionsfreiheit* geführt, die - wie List! selbst hervorhebt - im deutschen Staatsrecht ohne Vorläufer ist, aber auch im internationalen Vergleich wohl keine Parallele findet. Denn nun wird doch - entgegen Listls eigener Beobachtung, daß sich verschiedene staatskirchenrechtliche Systeme mit der Religionsfreiheit vertragen - eine bestimmte Ordnung des Staat-Kirche-Verhältnisses aus dem Grundrecht auf Religionsfreiheit abgeleitet - und zwar ein System, das den Kirchen ein Höchstmaß an ungehemmter Wirksamkeit gestattet und zugleich noch die Möglichkeit paritätischer Förderung durch den Staat eröffnet. Diese Form der Verknüpfung von Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit erinnert an die Weise, in der die katholischen Vertreter in der Paulskirdie beides zusammengefügt haben. Und auch in ihrer neuen Form ist diese Interpretation meines Erachtens geeignet, einer einseitigen *»Verkirchlichung« der Religionsfreiheit* Vorschub zu leisten, oder, anders gesagt: die Religionsfreiheit zu einer Funktion der Kirchenfreiheit zu machen.

Damit aber gerät die Balance von negativer und positiver Religionsfreiheit, die beide in Art. 4 GG gewährleistet sind, erneut in Gefahr. Der überbetonung der negativen Religionsfreiheit, deren deutlichster Ausdruck. in der jüngeren Zeit wohl das Schulgebetsurteil des Hessischen Staatsgerichtshofs von 1965 war[63], tritt eine überbetonung der positiven Religionsfreiheit zur Seite.

Am ehesten kann man noch sagen, die Gewährleistung der *religiösen Vereinigungsfreiheit* (Art. 137 Abs. 2 WRV) habe gegenüber der Garantie der Religionsfreiheit (Art. 4 GG) nur deklaratorische Bedeutung; denn die religiöse Vereinigungsfreiheit ist - wie wir insbesondere im Vergleich mit den internationalen Menschenrechtserklärungen sahen - im Recht auf Kultusfreiheit implizit mitgesetzt. Das *Verbot der Staatskirche* (Art. 137 Abs. 1 WRV) kann man aber nur dann unter die Religionsfreiheit subsumieren, wenn man dieses Verbot historisierend und zugleich restriktiv interpretiert. Listl hat denn auch behauptet, dieses Verbot treffe »seinem historischen Sinn nach ... unmittelbar nur jene Form einer Verbindung des Staates mit einer oder mehreren privilegierten Kirchen, wie sie bis 1918 in Deutschland bei den evangelischen Landeskirchen bestanden hat«64; es richtet sich demnach nur auf eine historisch abgelebte Form des Kirchenregiments, nämlich den landesherrlichen Summepiskopat. Als aktuellen Sinn kann Listl demgemäß diesem Ver-

62. Ebd. S. 376.

63. Text z. B. in: NJW 1966, S. 31; dazu zusammenfassend *Listl:* Grundrecht, S. 274 ff. M. E. zu Unrecht sieht *U. Scheuner:* Schriften, a.a.O, S. 249, in den Kirchensteuerurteilen des Bundesverfassungsgerichts von 1965 (BVerfGE 19, 206ff.) eine überbetonung der negativen Religionsfreiheit; diese Urteile berufen sich im Kern gar nicht auf Art. 4, sondern auf Art. 2,1 GG.

64. Listl: Grundrecht, S. 369.

fassungssatz nicht mehr als eine - rechtlich notwendigerweise unbestimmte - »Neutralitätspflicht« des Staates entnehmen. Verfährt man dagegen nach der Auslegungsmaxime, daß verfassungsrechtliche Regelungen verschiedenen Wortlauts normalerweise auch verschiedene Gegenstände regelns>, und bemüht man sich deshalb um den eigenständigen Sinn des Verbots der Staatskirche, dann kommt man zu dem Ergebnis, daß damit jede institutionelle Verbindung von Staat und Kirche »im inneren Verfassungsrechtskreis« untersagt ist[66].

Das Verbot der Staatskirche hat nach dem Ursprung dieses Satzes im 19. Jahrhundert insbesondere das Ziel, eine unmittelbare Bindung staatlicher Aufgaben an kirchliche Funktionen und eine Bindung staatsbürgerlicher Rechte an die Zugehörigkeit zu der beziehungsweise zu einer »Staatskirche« zu beseitigen. Im 19. Jahrhundert bestanden Staatskirchen insbesondere in der Form des paritätischen Staatskirdientums, in dem die drei durch den Westfälischen Frieden reichsrechtlich anerkannten Konfessionen in gleicher Weise als Staatskirchen anerkannt waren. Ausdruck dieses Staatskirdientums waren zum Beispiel die geistliche Schulaufsicht, die konfessionelle Lehrerbildung und die Konfessionsschule (als einziger Schultyp), die Bindung der Rechtsgültigkeit der Eheschließung an die kirchliche Trauung oder die Vorschrift, daß nur Angehörige der drei reichsrechtlich anerkannten Konfessionen zu Staatsämtern zugelassen seien. Das Verbot der Staatskirche beschränkt also den institutionellen Einfluß der Kirchen im staatlichen Bereich; daraus ergibt sich umgekehrt eine Beschränkung des institutionellen Einflusses, den der Staat auf die Kirchen ausüben kann und darf. Vor diesem Hintergrund gewinnt die Formel, Art. 137, Abs. 1 WRV verbiete jede institutionelle Verbindung von Staat und Kirche im inneren Verfassungsrechtskreis, ihren Sinn. Es ist dann aber auch offensichtlich, daß es sachwidrig ist, den Art. 137, Abs. 1 WRV in seiner Bedeutung auf das Verbot des landesherrlichen Summepiskopats einzuschränken.

Die unmittelbare Verknüpfung zwischen dem Verbot der Staatskirche und der Gewährleistung der Religionsfreiheit, wie sie von joseph Listl vorgenommen wird, hat also eine *restriktive Interpretation* des Verbots der Staatskirche zur Folge.

Ähnliche Probleme stellen sich, wenn man das *Selbstbestimmungsrecht der Kirchen in der Verwaltung ihrer eigenen Angelegenheiten* (Art. 137 Abs. 3 WRV) unter die Religionsfreiheit subsumierts", Zunächst ist es nach dem Wortlaut beider Bestimmungen kaum einleuchtend, daß die Gesetzgebung und Verwaltung der Kirchen, zum Beispiel auch die Verwaltung kirchlicher Grundstücke und Gebäude, als »Religionsausübung« (Art. 4 Abs. 2 GG) bezeichnet werden sollen. Art. 4 GG gewährleistet indes das freie Leben und Wirken der Gläubigen wie der Religionsgemeinschaften; Art. 137 Abs. 2 WRV garantiert den Religionsgemeinschaften demgegenüber die Selbständigkeit der Gesetzgebung, Verwaltung und Organisation - beide Verfassungsbestimmungen lassen sich also unschwer so interpretieren, daß sie verschiedene Gegenstände normieren. Hinzu kommt, daß das kirchliche Selbstbestimmungsrecht an die Schranken des »für alle geltenden Gesetzes« gebunden ist, während eine solche Schrankenklausel für die Religionsfreiheit fehlt, so daß diese ihre Grenze nur in der Verfassung selbst findet. Das kirchliche Selbstbestimmungsrecht ist also

---

65. Vgl. *K. Hesse:* Das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen, in: HdbStKirchR, I, S. 409-444 (413).
66. So *A. Hollerbach:* Die Kirchen unter dem Grundgesetz, a.a.O, S. 62; dazu *W. Huber:* Kirche und öffentlichkeit, S. 264, 501 f.
67. Zum folgenden *K. Hesse:* Das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen, a.a.O. S. 413 f.

keineswegs nur eine »deklaratorische Verdeutlichung«68 des Grundrechts auf Religionsfreiheit, sondern hat eine eigenständige Bedeutung. Dies heißt nicht, daß beide Verfassungsbestimmungen unverbunden nebeneinander stünden. Vielmehr gilt, daß unter den Bedingungen einer freiheitlichen Gesamtordnung die *Kirchenfreiheit ein »notsuendiges Korrelate der Religionsfreiheit* ist[69]. Doch nach dem bestehenden Verfassungsrecht hat die institutionelle Garantie der Kirchenfreiheit nicht im Grundrechtsteil der Verfassung ihren Ort.

Man kann diesen Zustand allerdings wohl kaum für befriedigend halten. Gerade wenn das Staatskirchenrecht in den Zusammenhang der demokratischen und freiheitlichen Gesamtordnung des Gemeinwesens eingebettet werden soll, besteht ein berechtigtes Interesse daran, den Zusammenhang der institutionellen Garantie der Kirchenfreiheit mit der grundrechtlichen Garantie der Religionsfreiheit deutlich herauszuarbeiten. Die deutsche verfassungsrechtliche Tradition hat deshalb auch beide Problemkreise direkt miteinander verknüpft. Sie hat damit nicht etwa eine Identität, wohl aber einen notwendigen Zusammenhang von Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit behauptet. An diesem Zusammenhang wird man auch unter *theologischem Gesichtspunkt* festzuhalten haben; denn für die Kirche kann die ihr in einer Gesellschaft gewährte Freiheit nur ein Mittel sein, um ihrem Auftrag zur Verkündigung und zu diakonischem Handeln besser nachkommen zu können. Die ihr gewährleisteten institutionellen Garantien haben also gegenüber ihrem Verkündigungsauftrag - verfassungsrechtlich gesprochen: gegenüber der Freiheit der Religionsausübung - instrumentalen Charakter. Gerade die Kirchen müssen also darauf drängen, daß der innere Zusammenhang zwischen Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit gewahrt wird - allerdings ohne daß deren instrumentales Verhältnis umgekehrt wird.

Sowohl unter verfassungsgeschichtlichem als auch unter theologischem Gesichtspunkt muß man also den Tatbestand, daß Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit im gegenwärtigen Verfassungstext auseinandergerissen sind, für unglücklich und für ein Ergebnis mißlungener Redaktionsarbeit halten. Man kann jedoch die dadurch entstehenden Schwierigkeiten nicht auf dem Weg beseitigen, daß man den Begriff der Religionsfreiheit in einer Weise extensiv interpretiert, daß dieser alle Konturen verliert. Anders gewendet: man kann redaktionelle Fehler des Verfassungsgebers nicht durch eine sachwidrige Auslegung bestimmter Grundbegriffe ausgleichen wollen; dieses Verfahren ist jedoch in den neueren Beiträgen vor allem von *[osepb Listl* eingeschlagen worden?".

Der Versuch, die staatskirchenrechtlichen Verfassungsbestimmungen dem Recht auf Religionsfreiheit zu subsumieren, hat eine verfassungspolitische und eine verfahrensrechtliche Seite. *Verfassungspolitisch* soll dadurch der im Verfassungstext zerrissene Zusammenhang zwischen Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit wiederhergestellt werden. *Verfahrensrechtlich* soll dadurch die Möglichkeit eröffnet werden, daß Religionsgesellschaften dann, wenn sie sich in ihrem Selbstbestimmungsrecht durch staatliche Akte eingeschränkt fühlen, den

---

68. Listl: Grundrecht, S. 368.

69. A. Hollerbach: Das Staatskirchenrecht in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, in: AÖR 92, 1967, S. 108.

70. *I- Listl:* Grundrecht, a.a.O,

Weg der *Verfassungsbeschwerde* beim Bundesverfassungsgericht beschreiten können. Dieser ist grundsätzlich nur dann eröffnet) wenn die Grundrechte des Grundrechtskatalogs oder daneben ausdrücklich genannte Verfassungsbestimmungen als verletzt betrachtet werden'". Deshalb hat das Bundesverfassungsgericht beiläufig darauf hingewiesen) daß eine Verfassungsbeschwerde auf die staatskirchenrechtlichen Verfassungsartikel nicht unmittelbar gestützt werden könne; denn diese gewähren keine mit der Verfassungsbeschwerde verfolgbaren Grundrechte/s. Dagegen hat man geltend gemacht) die staatskirchenrechtlichen Verfassungsartikel besäßen zum Teil Grundreditscharakter, so daß insofern Verfassungsbeschwerde möglich sein. Dies kann aber) grob gesprochen, nur insoweit gelten) als staatskirchenrechtliche Bestimmungen dieselben Tatbestände betreffen wie einzelne Grundreditsartikel/", Das ist nach der hier übernommenen Interpretation Konrad Hesses beim kirchlichen Selbstbestimmungsrecht nicht der Fall. Fühlt eine Religionsgemeinschaft sich durch einen staatlichen Akt in ihrem Selbstbestimmungsrecht verletzt) so kann sie also aus dem Grundrecht auf Religionsfreiheit nur dann Verfassungsbeschwerde erheben, wenn sie einsichtig machen kann) daß dieser staatliche Akt einen ungerechtfertigten Eingriff in das Recht der freien Religionsausübung darstellt.

Wenn dieser Fall nicht gegeben ist, bleibt der Weg der Verfassungsbeschwerde dennoch offen, da das Bundesverfassungsgericht in ständiger Rechtsprechung freiheitsbeschränkende staatliche Akte im Rahmen der Verfassungsbeschwerde auf ihre Vereinbarkeit mit Verfassungsvorschriften auch außerhalb des Grundrechtsteils prüft[75]; auf dem Umweg über das als »Grundrecht auf Verfassungsmäßigkeit staatlichen Handelns« interpretierte Grundrecht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit (Art. 2 Abs. 1 GG) können die Kirchen also den Weg der Verfassungsbeschwerde gegen Freiheitsbeschränkungen, die sie mit dem kirchlichen Selbstbestimmungsrecht als unvereinbar betrachten) betreten?". Dennoch bleibt diese Überlegung zur Zulässigkeit einer Verfassungsbeschwerde unbefriedigend. Denn in anderen Fällen sind bestimmte institutionelle Garantien im Grundrechtsteil der Verfassung unmittelbar mit Grundrechten verknüpft) so daß aus ihnen dann auch eine Verfassungsbeschwerde möglich ist. Das wichtigste Beispiel ist die Verbindung der Koalitionsfreiheit mit der Vereinigungsfreiheit in Art. 9 GG. Diese Verknüpfung eröffnet Gewerkschaften und Arbeitgeberverbänden) die sich durch staatliche Akte in ihrer Koalitionsfreiheit beeinträchtigt fühlen) den Weg der Verfassungsbeschwerde. Der Zusammenhang zwischen Koalitionsfreiheit und Vereinigungsfreiheit ist aber auch nicht enger als der Zusammen-

---

71. Art. 93 Abs. 1 Nr. 4 GG; Gesetz über das BVerfG, § 9.
72. BVerfGE 19, 129 (135).
73. Zuletzt *H. Weber:* Der Rechtsschutz der Kirchen und Religionsgemeinschaften durch die staatlichen Gerichte, in: HdbStKirchR, I, S. 729-757 (750 f.).
74. *H. Weber* nennt a.a.O. folgende Beispiele: Art. 136 Abs. 3, 4 und Art. 137 Abs. 2 WRV im Verhältnis zu Art. 4 GG (d. h. teilidentische Bestimmungen zur Religionsfreiheit und zur religiösen Vereinigungsfreiheit); Art. 138 Abs. 2 WRV im Verhältnis zu Art. 14 GG (d. h. die kirchliche Eigentumsgarantie als lex specialis im Verhältnis zur allgemeinen Eigentumsgarantie). Art. 137 Abs. 3 WRV ist nicht unter *Webers* Beispielen; insofern beruft *A. v. Campenhausen:* Aktuelle Rechtsprobleme der Inkompatibilität, in: JZ . 1975, S. 349-356 (355), sich zu Unrecht auf *Webers* Argumentation.
75. Grundlegend BVerfGE 6,32; vgl. auch BVerfGE 19, 253.
76. VgI. zu unserem Zusammenhang *H. Weber:* Rechtsschutz, in: HdbStKirchR, I, S. 751.

hang zwischen Kirchenfreiheit und Religionsfreiheit. Unter diesem Gesichtspunkt ist das bisherige Ergebnis inkonsistent. Doch diese Inkonsistenz hat ihre Ursache im Wortlaut der Verfassung und des Gesetzes über das Bundesverfassungsgericht, das auf Art. 140 GG keinen Bezug nimmt. Sie läßt sich durch eine Uminterpretation des Art. 4 GG deshalb nicht ausgleichen, weil dadurch der Inhalt der Religionsfreiheit ausgehöhlt wird.

7. DER STREIT UM DAS BREMER RECHTSSTELLUNGSGESETZ

Die hier allgemein erörterte Frage hat neuerdings praktische Bedeutung gewonnen: Die Bremische Evangelische Kirche hat 1973 ein Gesetz über die Rechtsstellung der in eine staatliche gesetzgebende Körperschaft gewählten Angehörigen des kirchlichen Dienstes erIasserr", Das Gesetz sieht vor, daß ein Pfarrer oder Kirchenbeamter der Bremischen Evangelischen Kirche, der in den Deutschen Bundestag oder einen Landtag (Bürgerschaft) gewählt wird, als beurlaubt gilt; seine dienstlichen Aufgaben sowie eine mit seinem Amt verbundene kirchenverfassungsrechtliche Stellung (zum Beispiel die Mitgliedschaft im Kirchenvorstand) ruhen für die Zeit der Beurlaubung; er erhält in dieser Zeit 50 % des höchsten Endgehalts. Die Bremische Bürgerschaft legte dieses Gesetz, das den Regelungen in anderen evangelischen Landeskirchen entspricht, dem Bremischen Staatsgerichtshof mit der Frage vor, ob die Urlaubsregelung hinsichtlich der Mitgliedschaft in der Bremischen Bürgerschaft verfassungsrechtlich zulässig sei. Mit seiner Entscheidung vom 15. Januar 1975[78] hat der Staatsgerichtshof die kirchenrechtliche Regelung für »nach bremischem Verfassungsrecht im staatlichen Bereich nicht zulässig« erklärt. Er beruft sich dafür im Kern auf folgende Argumentation: Art. 137 Abs.3 WRV (und inhaltsgleich damit Art. 59 Abs.2 der Bremischen Verfassung) gewährleistet den Kirchen die selbständige Ordnung ihrer Angelegenheiten im Rahmen der für alle geltenden Gesetze. Das Verbot der Abgeordnetenbehinderung, wie es in Art. 48, Abs. 2 GG hinsichtlich der Bundestagsabgeordneten ausgesprochen ist, als ungeschriebener Verfassungssatz aber auch für Bremen gilt, ist ein solches »für alle geltendes Gesetz«, Die für Staatsbeamte geltenden Inkompatibilitätsnormen, die im Interesse der Gewaltenteilung erlassen wurden, können für Kirchenbeamte nicht Platz greifen. Deshalb haben die Kirchen sich diesem für alle geltenden Gesetz zu unterwerfen.

Gegen diese Entscheidung hat *A. v. Campenhausen* eingewandt, sie verletze die Religionsfreiheit. Art. 4 GG schützt nach seiner Auffassung auch die Regelung zentraler kirchlicher Ordnungen; dazu zählt das kirchliche Amt[79]. Die Inkompatibilität zwischen geistlichem Amt und der übernahme politischer Mandate wird mit dem besonderen Charakter

---

77. Amtsblatt der EKD 1973, S. 966. Zum Folgenden *A. o, Campenhausen:* Aktuelle Rechtsprobleme, a.a.O.; ferner: *U. Steiner:* Der verfassungsreditlidie Schurz des parlamentarischen Mandats als Grenze kirchlicher Inkompatibilitätsgesetzgebung, in: Der Staat 14, 1975, S. 491 ff.; *[, Müller-Volbehr:* Anmerkungen zur Entscheidung des Staatsgerichtshofs der Freien Hansestadt Bremen vom 15. Januar 1975, in: Die öffentliche Verwaltung 28,1975, S. 495 ff., sowie die Texte in: epd-Dokumentation Nr. *46/76* und Nr. *47176.*
78. Text: JZ 1975, S. 365 ff.
79. *v. Campenbausen,* a.a.O. S. 350, S. 355.

des geistlichen Amts und mit der Verpflichtung des Pfarrers gegenüber der gesamten Gemeinde begründet'P, Argumentiert man jedoch auf der Ebene der Religionsfreiheit, dann stoßen zwei Gesichtspunkte aufeinander. Zum Grundrecht der Religionsfreiheit gehört auch das Recht, die politischen und gesellschaftlichen Konsequenzen aus der eigenen religiösen überzeugung - zum Beispiel durch die Wahrnehmung politischer Mandate - zu ziehen; an diesem Recht haben auch kirchliche Amtsträger teil. Die Kirchen aber drängen - im Rahmen ihrer Auffassung vom geistlichen Amt und damit auch ihres Verständnisses von freier Religionsausübung - vielfach auf parteipolitische Zurückhaltung ihrer Amtsträger. Dem Staat ist es verwehrt, sich einseitig diese kirchenamtliche Interpretation zu eigen zu machen und damit einen eindeutigen Vorrang der Kirchenfreiheit in einer bestimmten Interpretation vor der Religionsfreiheit zu statuieren. Deshalb kann sich die kirchliche Inkompatibilitätsnorm nicht zwingend aus dem Recht auf freie Religionsausübung ergeben. Vielmehr ist die dem Bremischen Staatsgerichtshof vorgelegte Frage von diesem zu Recht ausschließlich unter Rückgriff auf das kirchliche Selbstbestimmungsrecht entschieden worden; er hat angesichts der Kollision zwischen dem kirchlichen Selbstbestimmungsrecht und dem Verbot der Abgeordnetenbehinderung für den staatlichen Bereich dem Verbot der Abgeordnetenbehinderung den Vorrang gegeben. Nach der oben entwickelten Auffassung kann eine Verfassungsbeschwerde gegen diese Entscheidung nicht unmittelbar auf das Grundrecht der Religionsfreiheit gestützt werden; würde einer solchen Verfassungsbeschwerde stattgegeben, so würde damit im Ergebnis der kirchlichen Interpretation freier Religionsausübung vor der Religionsfreiheit kirchlicher Amtsträger von Staats wegen ein Vorrang eingeräumt und zugleich damit von Staats wegen zugestanden, daß kirchliche Amtsträger in der Wahrnehmung staatsbürgerlicher Rechte durch die Kirchen beschränkt werden dürfen'". Die Religionsfreiheit würde damit zu einer Funktion kirchenamtlicher Freiheit.

Der Beschluß, den das Bundesverfassungsgericht zu der Verfassungsbeschwerde der Bre-

---

80. Ähnlich im Tenor, aber in differenzierterer Argumentation, die Stellungnahme der Kirchenkanzlei der EKD (oben Anm. 1).

81. o, Campenhausens Schlußbemerkung (a.a.O, S. 356), »daß es zu den Freiheiten in unserem Teile Deutschlands gehört, an politischen Aktivitäten nicht teilnehmen zu müssen«, geht am Problem m, E. vorbei: denn hier handelt es sich um eine dem einzelnen zukommende, nicht um eine verordnete Freiheit; die Freiheit, an politischen Aktivitäten nicht teilzunehmen, darf gerade nicht in ein Verbot politischer Betätigung umgemünzt werden. Kennzeichnend für die von *Campenhausen* vertretene Intention ist auch folgender Satz: »Um des besonderen Auftrags des geistlichen Amts willen werden parteipolitische Engagements der Pfarrer auch auf kommunaler Ebene unterbunden« (a.a.O. S. 352). Die von *Campenhausen* so nachdrücklich unterstützte Tendenz, »parreipolitische Engagements der Pfarrer auch auf kommunaler Ebene« zu »unterbinden«, hat allerdings bisher nur in einem Gesetz der bayerischen Landeskirche kirchengesetzlichen Niederschlag gefunden. Das Kirchengesetz vom 17. Dezember 1974 (KABl. 1975, S. 6) bestimmt, daß ein Pfarrer, der in den Bundestag, den Landtag, den Bezirkstag, den Kreistag, den Gemeinderat oder zum ehrenamtlichen Bürgermeister gewählt wird, in den Wartestand tritt - und zwar ohne daß ihm während der Ausübung des politischen Mandats ein Anspruch auf Wartegeld zusteht. In allen anderen Gliedkirchen der EKD beschränken sich die gesetzlichen Regelungen auf die Mitgliedschaft im Bundestag und Landtag; in allen anderen Gliedkirchen erhalten die in den Wartestand oder in den Ruhestand versetzten Pfarrer das entsprechende Wartestands- oder Ruhestandsgehalt. Eine gerichtliche Nachprüfung dieses im Bereich der EKD einmaligen Gesetzes erschiene wünschenswert.

mischen Kirche am 21. September 1976 verkündet hat[82], hat zwar die Zulässigkeit einer Verfassungsbeschwerde darauf begründet, die Kirche könne geltend machen, sie sei in dem ihr korporativ zustehenden Recht auf freie Religionsausübung beeinträchtigt worden (Art. 4 GG). In der materiellrechtlichen Prüfung jedoch hat sich das Gericht nicht hierauf, sondern auf das kirchliche Selbstbestimmungsrecht (Art. 137, Abs. 3 WRV) bezogen; es hat zu Recht festgestellt, daß das kirchliche Amts- und Dienstrecht dem Bereich kirchlicher Selbstbestimmung angehört. Das Verbot der Abgeordnetenbehinderung steht der in Bremen getroffenen Regelung nicht entgegen; denn dadurch werden einschränkende Bestimmungen, die das Verhältnis zwischen Ausübung des geistlichen Amts und Wahrnehmung eines politischen Mandats regeln, nicht betroffen. Bei ihnen handelt es sich nämlich nicht um Maßnahmen, die darauf *ausgerichtet* sind, die übernahme eines Mandats zu erschweren oder unmöglich zu machen; vielmehr dienen diese Regelungen einem anderen Zweck: sie sollen verhindern, daß die Eindeutigkeit des kirchlichen Zeugnisses und die Einsatzfähigkeit kirchlicher Mitarbeiter beeinträchtigt werden. Die Rücksichtnahme auf die »Integrität des kirchlichen Amts« rechtfertigt nach der Auffassung des Bundesverfassungsgerichts eine Regelung, die den Inkompatibilitätsvorschriften für Staatsbeamte (Art. 137 Abs. 1 GG) analog ist.

Der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts kommt deshalb besondere Bedeutung zu, weil sie an einem Einzelproblem das kirchliche Selbstbestimmungsrecht und das staatliche Verfassungsrecht zu einer Konkordanz zu bringen versucht. Im Zusammenhang unserer überlegungen verdient vor allem der Umstand hervorgehoben zu werden, daß das Gericht dafür nicht die extensive und zugleich einschränkende Auslegung des Grundrechts auf Religionsfreiheit herangezogen hat, die wir oben kritisch erörtert haben. Es hat diese Auffassung, die die Religionsfreiheit faktisch zu einer Funktion kirchenamtlicher Freiheit macht, nicht bestätigt.

Nach ihrer Tradition und gerade auch nach ihrer theologischen Begründung ist die Religionsfreiheit immer auch - und zunächst sogar in erster Linie - ein Schutzrecht nicht nur gegenüber staatlichen, sondern auch gegenüber kirchenamtlichen Eingriffen. Sie ist ihrem Ursprung nach als Schutzrecht für Minderheiten gegenüber den Ansprüchen der Großkirchen entwickelt worden'", Die theologische Einsicht, daß der Schutz von Minoritäten ein zentrales Element der Religionsfreiheit darstellt, ist auch in den neueren kirchlichen Erklärungen zu diesem Thema aufgenommen wordent", Wenn diese Bedeutung der Religionsfreiheit erhalten werden soll, darf diese nicht zu einer Funktion der Kirchenfreiheit gemacht werden. Unter theologischem Gesichtspunkt spricht dafür auch folgende Erwägung: Die Subsumtion der Kirchenfreiheit unter die Religionsfreiheit gibt zu der Meinung Anlaß, daß die Religionsfreiheit nur unter bestimmten institutionellen Voraussetzungen

---

82. epd-Dokumentation Nr, 46/76, S. 1 ff. - Die weitreichenden allgemeinen Ausführungen des Urteils zum Verhältnis von Staat und Kirche sollen hier nicht erörtert werden; zur Begründung des Urteils erweisen sie sich nicht als unbedingt erforderlich.

83. Vgl. etwa den klassischen Aufsatz von *R. H. Bainton:* The Struggle for Religious Liberty, in: Church History 10, 1941, S. 95-124.

84. Siehe oben Abschnitt 4.

gewährleistet sei. Die Religionsfreiheit hat aber nicht bestimmte institutionelle Regelungen zur *Voraussetzung;* vielmehr gilt, daß sie auf bestimmte institutionelle *Konsequenzen* drängt - auf solche nämlich, in denen Freiheit auch gesellschaftlich praktiziert werden kann. Doch eine bestimmte institutionelle Regelung als notwendiges Implikat der Religionsfreiheit zu behaupten, hieße, von vornherein die Vielfalt der Möglichkeiten zu beschneiden, in denen die Freiheit der Religion wahrgenommen werden kann.

Mit diesen überlegungen wird nicht bestritten, daß im demokratischen Staat umfassende Religionsfreiheit die Grundlage auch für die Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat darstellt'", Diese These soll vielmehr durch die voranstehenden Erwägungen unterstützt, zugleich aber vor Mißverständnissen gesichert werden. Daß die Religionsfreiheit das Fundament auch für die Ordnung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche ist, hat zur Folge, daß alle staatskirchenrechtlichen Einzelregelungen auf ihre Vereinbarkeit mit der Religionsfreiheit zu überprüfen sind. Es bedeutet ferner, daß Eigenständigkeit und das Recht auf öffentliche Wirksamkeit notwendige Elemente einer freiheitlichen staatskirchenrechtlichen Ordnung darstellen, daß also die Kirchenfreiheit ein *notwendiges Korrelat* der Religionsfreiheit bildet. Doch es bedeutet nicht, daß die Religionsfreiheit eine *Funktion* der Kirchenfreiheit ist.

Prio.-Doz, t». Wol/gang Huber *Schmeilweg* 5, *6900 Heidelberg 1*

85. Diese Auffassung vertritt neben anderen auch *H. Simon:* Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der Lehre der evangelischen Kirche, in: HdbStKirchR, I, S. 189-212 (208 ff.); *ders.:* Freie Kirche im demokratischen Staat. Folgerungen aus dem Recht der Religionsfreiheit, in: EvKomm 7, 1974, S. 83-85.

Bemerkungen zu W. Huber: Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit

Von
R. LEUENBERGER

Für einen nichtdeutschen Leser ist der Aufsatz von H. vor allem eindrücklich als Dokument der intensiven Auseinandersetzung über die Grundfragen staatskirchenrechtlicher Ordnung, wie sie seit dem letzten Krieg in der Bundesrepublik Deutschland - ohne Parallelen im übrigen Europa - geführt wird. Damit sieht er sich aber auch vor eine beträchtliche Schwierigkeit gestellt. So sehr H. die internationale Entwicklung berücksichtigt, stehen ihm doch vornehmlich die bundesdeutschen Verhältnisse vor Augen und verfolgt er das Ziel, auf diese einzuwirken. Die Kompetenz eines ausländischen Kommentators kann dabei höchstens darin bestehen, die im Aufsatz verfolgten Tendenzen aus der Distanz, das heißt ohne hinreichende Vertrautheit mit der Situation, auf die sich der Verfasser bezieht, zu beurteilen.

I.

H. schließt sich, was die Grundsätze staatskirchenrechtlicher Ordnung betrifft, *U. Scheuner, A. v. Campenhausen* und anderen an, wonach das Verhältnis von Kirche und Staat nicht' auf einem einzigen Prinzip - zum Beispiel dem der Religionsfreiheit oder dem des öffentlichkeitscharakters der Kirchen - aufgebaut werden kann. Daß er die Spannweite des Problems einschränkt auf das Verhältnis, in welchem Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit zueinander stehen, darf man als sinnvoll und - angesichts der gegenwärtigen Diskussionslage - als notwendig bezeichnen. H. bestreitet dabei nicht, daß Religions- und Kirchenfreiheit in einem Maße ineinander verschränkt sind, welches die prinzipielle Vorrangstellung der einen über die andere »Freiheit« nur dann erlaubt, wenn beide Prinzipien beständig aufeinander bezogen werden. In diesem Zusammenhang verdient der Unterschied hervorgehoben zu werden, den H. beim Vergleich der Erklärungen des ökumenischen Rates der Kirchen von 1948 und jenen des Vaticanums II mit Recht feststellt: Es sei eine Eigenart des Vaticanums II, daß es, auf Grund katholischen Kirchenverständnisses, gegenüber der vorwiegend nordamerikanisch-protestantischen Auffassung ein größeres Gewicht auf das Prinzip kirchlicher Selbstgestaltung lege. Wenn H. demgegenüber für die bundesdeutschen Verhältnisse auf den relativen Vorrang der Religionsfreiheit vor der Kirchenfreiheit drängt, so dürfte man daraus schließen, daß er sich gegen eine gewissermaßen katholisierende Tendenz der staatskirchenrechtlichen Entwicklung in der BRD zur Wehr setzt. Die Kommentierung dieser Position erfolge hier in *Form eines die deutschen Verhältnisse überschreitenden Exkurses.*

II.

Daß nach *katholischer Auffassung bis an das Vaticanum II heran* die Religionsfreiheit der Kirchenfreiheit nicht nur untergeordnet, sondern als zu ihr im Widerspruch stehend empfunden wurde, ist bekannt. Das Vaticanum II bedeutet einen Bruch mit der Staatskirchenrechtsauffassung des früheren Katholizismus. Die von H. beobachtete Betonung der positiven Kirchenfreiheit ist somit zu verstehen als ein Relikt tridentinischen Denkens. Die geschichtlichen Konsequenzen dieses Prinzips bestehen nun aber entweder in der Durchsetzung kirchlicher Normen auch im Bereich des staatlichen Rechts (Eherecht in Italien), oder, umgekehrt, in der weitgehenden Entmachtung und Privatisierung der Kirche durch den laizistischen Staat (Frankreich). Das einseitige Postulat kirchlicher Autonomie, ohne Rücksicht auf die übergreifende Tragweite allgemeiner Religionsfreiheit, führt in der Konsequenz zu der »katholischen«' Alternative entweder einer kirchenrechtlichen Dominanz, wobei dem Prinzip der Religionsfreiheit nur noch Konzessionen gemacht werden, oder, umgekehrt, der Dominanz einer neutralistisch verstandenen Religionsfreiheit, welche die Kirche, bei möglicherweise voller Gewährung ihrer Autonomie, auf privatrechtliche Basis stellt.

Demgegenüber ist es bezeichnend für tradi-

tionell protestantische Verhältnisse, daß Staat und Kirche dank eines viel komplizierteren Geflechts so ineinandergreifen, daß die Unterscheidung von kirchlichen und säkularen gesellschaftlichen Rechtsnormen weit schwerer fällt als in den integralistischen Ländern katholischer (und vielfach lateinischer) Tradition.

IH.

Die Frage ist nun aber, ob im *Bereich protestantischer Kirchenrechtstradition* nicht ähnliche Alternativen nur verdeckt werden. Auf dieses Problem aufmerksam gemacht zu haben, ist das Verdienst des Aufsatzes von H. Sein Hinweis möge hier ergänzend aufgenommen werden.

Die Verschränkung von Religionsfreiheit und positiver Kirchenfreiheit, wie sie für die bundesdeutsche, teilweise auch für die schweizerische Situation kennzeichnend ist, beruht auf der faktischen Privilegierung der historischen Konfessionskirchen, erkennbar etwa an der handfesten Tatsache, daß der Staat, trotz »hinkender Trennung«, für die Kirchen die Kirchensteuern einzieht oder daß er an den öffentlichen Schulen den konfessionsgebundenen Religionsunterricht gewährt und trägt. Dadurch jedoch übt er auf die Bürger einen mittelbaren, wenn kirchenrechtlich auch nicht faßbaren, Sozialdruck im Interesse der Konfessionskirchen aus. Zur Illustration möge auf die Schweizer Verhältnisse hingewiesen werden. Dank ihrer streng föderalistischen Struktur kennt die Schweiz (kantonale) staatskirchenrechtliche Systeme, die von den überresten des Staatskirchenturns (Zürich, Bern, Waadt) bis zur Trennung von Kirche und Staat (Genf, Neuenburg) alle möglichen Zwischenstufen umfaßt. Dabei zeigt sich eindeutig, daß die volkskirchliche Verankerung der Kirche in der Gesellschaft sich in dem Maße lockert, in dem der Staat den Kirchen den institutionellen und ökonomischen Schutz entzieht - nachweisbar etwa am Gefälle der Kirchenaustritte in den »Großstädten« Genf, Basel und Zürich. Angesichts dieser Problematik erscheint die Frage, wie sie sich im Konfliktfall »Bremen« für die BRD stellt, als Randproblem innerhalb eines staatskirchenrechtlichen Gefüges, in welchem die faktische Privilegierung der Kirche und damit das Prinzip positiver Kirchenfreiheit ohnehin über das Prinzip der Religionsfreiheit dominiert. Das Grundproblem heutiger staatskirchenrechtlicher Orientierung dürfte jedenfalls - mindestens (vorläufig) außerhalb der BRD - in der Alternative entweder einer *Religionsfreiheit* liegen, welche die Kirchen zwar ihrer rechtspersönlichen Autonomie und Freiheit überläßt, sie jedoch dem Risiko aussetzt, sich ohne direkte staatliche Hilfe auf ihre tatsächliche gesellschaftliche Bedeutung zurückbilden zu müssen, oder aber einer *»Kirchenjreiheit«* im Sinn staatlicher Risikoversicherung, durch welche gesellschaftliche Erosionserscheinungen (weiterhin) abgefangen werden.

Diese Frage hat H. im Postulat einer überordnung der Religions- über die Kirchenfreiheit immerhin anvisiert. Ob er, bei eindrücklicher Kenntnis der Materie und scharfsinniger Kritik an gegenwärtigen Tendenzen, durchgestoßen ist zu den theologischen und gesellschaftspolitischen Kriterienfragen, dies scheint - aus der Distanz südlich des Rheins betrachtet - nicht ganz gewiß zu sein.

Prof. t». R. Leuenherger

Schiedhaldenstraße 24, *eH-8700 Küsnacht ZH*

Diskussionsbeitrag zu Heft 4 der ZEE 20, 1976: »Sicherheit und staatliches Gewaltmonopol«

VON MARTIN HONECKER

Unstreitig ist es richtig und sinnvoll, wenn die ZEE das Thema einer ethischen Beurteilung militärischer Gewalt erörtert. In der Tat ist dieses Thema ein »heißes Eisen«, dessen Aktualität nicht begründet werden muß, und wenn die ZEE nicht nur abstrakte Themen der ethischen Grundlagendiskussion oder außerhalb prinzipieller Kontroversen liegende Fragestellungen und der Aktualität entrückte Themen aufgreifen will, so verdient dies Anerkennung. Ebenso ist es richtig, wenn diejenigen, die alltäglich mit diesen Problemen befaßt sind, ihre Sicht vorstellen und ihre Erfahrung einbringen können. Insofern wäre ein Widerspruch gegen die Konzeption dieses Heftes der ZEE fragwürdig, wenn er damit argumentieren wollte, eine Erörterung so umstrittener Themen wäre unangemessen, oder wenn er nicht zunächst einmal die überlegungen derer zur Kenntnis nehmen wollte, die praktisch und verantwortlich diesen Fragen sich stellen müssen. Gleichwohl habe ich Einwände gegen die Art und Weise, in der in einigen Beiträgen die Thematik behandelt wurde. Die Anfragen ergeben sich nicht nur dann, wenn man von einer ganz entgegengesetzten ethischen und sicherheitspolitischen Position aus argumentiert, nämlich dem Waffenverzicht als christlicher Handlungsweise (vgl. dazu die 7. Heidelberger These von 1959). Auch von der 8. Heidelberger These her (»Die Kirche muß die Beteiligung an dem Versuch, durch das Dasein von Atomwaffen einen Frieden in Freiheit zu sichern, als eine heute noch mögliche christliche Handlungsweise anerkennen.«) wie von der 9. These aus (»Für den Soldaten einer atomar bewaffneten Armee gilt: Wer A gesagt hat, muß damit rechnen, B sagen zu müssen; aber wehe den Leiditfertigen.«) stellen sich Fragen. Vermutlich wäre es freilich bei der Gestaltung des Themaheftes auch möglich gewesen, die Gegenposition mit *einem* Beitrag zu Wort kommen zu lassen.

Meine Anfragen möchte ich auf drei Punkte beziehen:

1. Der Beitrag von Militärgeneraldekan *Reinhard Gramm »Der Friede ist ein ernster Fall. Erwägungen zum Problemjeld militärischer Gewaltanwendung«* bedenkt den »Ernsrfall« militärischer Gewaltanwendung. Dieser »Ernstfall« ist sicherlich für die Militärseelsorge eine Grundfrage, der sie nicht ausweichen kann; und daß ein in der Militärseelsorge Verantwortung Tragender sich an die Grenzen des Denkbaren heranwagt, ist erklärlich. Gleichwohl ist nicht von der Hand zu weisen, daß derartige überlegungen zur Frage: »Gibt es fixierbare Rahmenbedingungen, unter denen ein Christ an einer militärischen Gewaltanwendung aktiv teilnehmen darf oder soll?« (5. 278) mißverständlich werden, wenn sie konkret fixiert werden.

a) Ein Mißverständnis wird fast unvermeidbar, wenn zur Bestimmung des »Bedingungsrahmens militärischer Gewaltanwendung« erklärt w.ird: »So werden einige Elemente der in so vielem veralteten Lehre vom *sgerechten Kriege* plötzlich wieder aktuell und verlangen nach zeitgemäßer Umformung und Interpretation« (5. 278). Seit dem Zweiten Weltkrieg hat sich nämlich die ökumenische Christenheit nicht ohne Überlegung von der Lehre vom »gerechten« Krieg abgewandt. Die erste *Vollversammlung des ökumenischen Rates in Amsterdam* 1948 formulierte: »Die Rolle, die der Krieg im heutigen internationalen Leben spielt, ist Sünde wider Gott und eine Entwürdigung des Mensdien.« »Die herkömmliche Annahme, daß man für eine gerechte Sache einen gerechten Krieg mit gerechten Waffen führen könne, ist ... nicht mehr aufrechtzuerhalten« (Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan, Bd. IV. S. 260). Auch die Heidelberger Thesen stellten in der Erläuterung der 5. These zur Lehre vom »gerechten« Krieg fest: »Wir sehen nicht, wie dieses Prinzip auf den Atomkrieg noch angewandt werden kann« (zit, *Günter Howe* (Hg.): Atomzeitalter - Krieg und Frieden, 1959, S. 228). Ebenso haben die *Vereinten Nationen*

nach 1945 die Theorie vom »gerechten« Krieg aufgegeben und nur noch ein formales Kriterium benutzt, wenn sie den Angriffskrieg verurteilten. Aus der Ablehnung der These vom »gerechten« Krieg folgt allerdings nicht notwendig - das belegen gerade die Stellungnahmen der ökumenischen Konferenzen seit Amsterdam und die Heidelberger Thesen -, ein Recht zur Verteidigung sei prinzipiell zu verwerfen. Die ursprüngliche Intention der Lehre vom »gerechten« Krieg war ferner, die als unvermeidlich erkannten und anerkannten übel des Krieges zu begrenzen und den Krieg zu humanisieren. Dieser ursprünglich nichtchristliche, von *Cicero* unternommene Versuch, den Krieg als gewaltsamen Modus der Konfliktaustragung besonderen moralischen Regeln zu unterwerfen - Vergeltung und Abwehr der Feinde -, hat *Augustin* in die Ethik des christlichen Abendlandes eingeführt. In der Neuzeit, erstmals erkennbar bei *Macchiavelli,* erfolgt dann eine Transformation des instum-bellum-Topos: Nicht die »gerechte« Sache, sondern der Sieg, der Erfolg legitimiert den Krieg. Die Berufung auf den »gerechten« Krieg wird nun ideologisch: Da nur eine der beiden kriegführenden Seiten den Anspruch erheben kann, die »gerechte« Sache zu vertreten, muß die andere Seite eine »ungerechte« Sache vertreten und damit »Schuld« am Krieg tragen. Das heißt, die Bezeichnung eines Kriegsgrundes als »gerecht« dient der ideologischen Kriegführung. (Wobei man sich vor Augen halten sollte, daß gemeinhin die Gegenposition, aber nicht die eigene Position dem Ideologieverdacht verfällt.) Der Kriegsschuldartikel (Art. 231) des Versailler Vertrags - *Clemenceau* soll den Vertrag als Mittel zur Weiterführung des Krieges bezeichnet haben - diskreditierte den Gedanken eines »gerechten« Krieges. Die Atomwaffen lassen zusätzlich die Anschauung vom Krieg als einem möglichen Mittel der Rechtswahrung zutiefst antiquiert erscheinen. Nur ideologisches Sendungsbewußtsein kann heute noch einen Krieg (oder Bürgerkrieg oder eine Revolution) »gerecht« nennen (zum Beispiel im Sinne eines ideologisch legitimierten »Befreiungskrieges«). Die ideologische Transformation des bellum-iustum-Topos wie die Veränderungen der Waffensysteme machen heute eine Anknüpfung an die Lehre vom »gerechten« Krieg unmöglich.

b) Gramm knüpft denn auch nicht an die Elemente der klassischen Lehre vom gerechten Krieg (iusta causa, legitirna potestas, das Ziel der Friedensherstellung, pax, debitus modus) an, sondern nennt sieben andere Bedingungen für eine Teilnahme von Christen an militärischer Gewaltanwendung (»1. als allerletztes Mittel, 2. im ausschließlichen Dienst der Verteidigung, 3. mit angemessenen militärischen Mitteln, 4. bei maximaler Schadensbegrenzung, 5. in verantwortbarer Zielsetzung, 6. zum Zweck der Wiederherstellung des Friedens, 7. in ständiger Bereitschaft zur Verhandlung«: S. 278 ff.). Die Schwierigkeit dabei ist nur, daß - wie die Erläuterungen zeigen - dies genau das *DeJensivkonzept der NATO,* die »flexible response« ist (vgl. auch den Beitrag von *W. Schilling / L. Huber: Sicherheitspolitische und strategische Aspekte des Problems der Gewalt und Gewaltabwehr,* S. 256 ff.), Gerade die ethische Konkretion anhand einer bestimmten sicherheitspolitischen Strategie macht jedoch die Berufung auf die Tradition des »gerechten« Krieges zusätzlich fraglich. Denn hier erhebt sich natürlich gleich die Frage, ob etwa die NATO-Doktrin als Theorie eines »gerechten« Krieges zu verstehen sei, auch wenn Gramm selbst sich gegen eine Renaissance »dieses belasteten, vielschillernden und oft mißbrauchten Begriffs« (S. 278) wendet.

c) Schließlich stellt sich noch eine andere grundsätzliche Frage: Der Autor will sich gedanklich vorweggreifend in die Situation des Spannungs- und Verteidigungsfalles versetzen, in der Absicht, im Bezug auf diese Situation konkrete ethische Beurteilungskriterien zu gewinnen. Dabei reflektiert er jedoch zunächst nicht, (einmal) ob es überhaupt möglich ist, eine derartige Situation (als ethische!) in ihrer Komplexität gedanklich vorwegzunehmen (zum anderen), ob in dieser Situation, tritt sie real ein, die genannten Kriterien überhaupt brauchbar sind; denn deren Anwendung setzte voraus sowohl eine genaue Kenntnis der Sachlage - und welcher Soldat oder Bürger hätte eine solche im Spannungsfall in einem Zeitalter der Propaganda und informationellen Manipulation! - als auch die Möglichkeit, die sieben

Kriterien zu gewichten und situationsbezogen anzuwenden (zum Beispiel: Müssen alle sieben Kriterien erfüllt sein, können sie nicht erkennbar oder im einzelnen strittig sein usw.). So führt gerade das Streben nach Konkretion, wird es konsequent durchgeführt, zu einer *Kasuistik,* die abstrakter und beliebiger wird als dies scheinbar abstrakte ethische Regeln von eher zeitloser Art sind. Gramm selbst spricht, nachdem er die Kriterien genannt hat, von einer »Eskalation der Undurchschaubarkeit«, davon, daß die »Transparenz« »aus vielerlei Gründen als irreal bezeichnet werden« müsse, daß die Rahmenbedingungen nicht als »Checkliste« zu gebrauchen seien (5. 282). Dennoch könnte diese Argumentation dahingehend mißbraucht werden - entgegen der Absicht des Autors -, nicht Grenzen der Teilnahme an militärischer Gewaltanwendung für Christen zu markieren, sondern umgekehrt das Recht zur Gewaltanwendung ideologisch zu legitimieren, Denn diese ethische Argumentation läßt sich nun einmal nicht aus ihrem spezifischen gesellschaftlichen und politischen Kontext herauslösen.

In demselben Heft hat dies der Beitrag von *W. Gerhard* zureichend dokumentiert (5. 264 ff.), der denn auch feststellt: »Die Realität kriegerischer Gewaltanwendung entzieht sich vorläufig allen Versuchen begrifflicher und sozialethischer Festlegung« (5. 270). In Gerhards Beitrag sind auch die Argumente gegen die Theorie vom bellum iustum zusammengestellt (5. 265 ff.).

2. Der einleitende Beitrag von *Hans-Dieter Bastian: Sicherheit und staatliches Gewaltmonopol. Thesen und Hypothesen zur Sozialethik staatlicher Gewalt* (5. 245 ff.) thematisiert zwar diesen politischen Kontext ausdrücklich. Aber auch dieser Beitrag wirft Fragen auf, insofern die Darstellung der politischen Problemkomplexität die ethische Fragestellung faktisch verdeckt. Es ist vermutlich nicht nur eine Frage des Geschmacks, wenn als ethische Autorität vornehmlich prominente Politiker der Bundesrepublik zitiert werden - auch wenn mancher nicht genauso die Nennung von *Karl-Heinz Hoffmann* oder *Erich Honnecker* angemessen finden würde. Denn mit der Zitation politischer Äußerungen wird die ethische Thematik nur als politische Maßnahme beschrieben (was sie selbstverständlich auch ist) und es wird darüber die »Defensivideologie« *(Gerhard,* S. 270 f.) nicht hinterfragt. Auch wird der Unterschied zwischen einer »Ethik« und einer »Sozialethik« staatlicher Gewalt nicht erläutert, nach dem zu fragen der Untertitel nahelegt, es sei denn, »Sozialethik« sei nur ein anderes Wort für Sozialwissenschaften und Politologie; eine derartige Gleichsetzung müßte freilich die Frage provozieren, was denn das »Ethische« im sicherheitspolitischen Handlungsfeld überhaupt noch bedeuten könnte. Eine Antwort auf diese Frage vermag ich im Beitrag von Bastian kaum zu entdecken. Denn die überlegungen zum Verhältnis von Bundeswehr und Gesellschaft (5. 250 f.) und der Bundeswehr zu den gesellschaftlichen Gruppen, zu denen auch die Kirchen gehören (5. 252), sind noch keine ethische Reflexionen, sondern bloße Beschreibung von Beziehungen. Bereits die erste These Bastians verstellt meines Erachtens die Möglichkeit, überhaupt zu einem ehtischen Urteil zu kommen, indem er seinen Ansatz dahingehend bestimmt »die Möglichkeiten des handlungsorientierten Denkens zu erweitern, indem er Wirklichkeitszwänge und Wirklichkeitserkenntnis verrnittelt« (5.245). Dazu sind zwei Fragen zu stellen:

a) Das Wort »*Wirklichkeitszwang«* suggeriert eine faktische Nonnativität von »politischer oder »gesellschaftlicher« Wirklichkeit, die nicht zum Vorschein kommen läßt, daß solche in der Tat als »Zwänge« erfahrenen Verhältnisse immer auf politische Entscheidungen, also auf Entscheidungen von Menschen beruhen. »Theologische Verantwortung-s (5. 253) ist eben nicht nur Verantwortung *in* Beziehungsgefügen, sondern auch Verantwortung für die Gestaltung von Beziehungsgefügen. Der Rekurs auf die *Systemtheorie* (5. 254) ist nur deshalb möglich, weil der zweite Aspekt der Verantwortung abgeblendet ist.

b) Zum anderen argumentiert Bastian von der *Wirklichkeitserkenntnis* her, also mit dem Argument, es sei induktiv auszugehen von der Beschreibung organisierter Handlungsfelder (These 1, S. 245). Dieser Ansatz hat zweifellos viel für sich, und hier liegt auch Bastians Pathos in der Forderung nach »Realirätsbindung« (5. 254, vgl. ebd. auch das *Sontheimerzitat).*

Diesem Anliegen ist durchaus zuzustimmen; Voraussetzung eines ethischen Urteils ist die Situationsanalyse. Wirklichkeitserkenntnis ist Rahmenbedingung ethischer Beurteilung. Aber ethische Beurteilung ergibt sich noch nicht aus einer Tatbestandsfeststellung. Aus einem Sein als solchem ist kein Sollen zu entnehmen. Dazu bedarf es eines zweiten Schritts. Auch dieser zweite Schritt kann gleichfalls in einem induktiven Verfahren erfolgen.

[obn Rawls hat schon 1951 ein Entscheidungsverfahren für eine normative Ethik vorgeschlagen, das einerseits Verfahrensregeln aufstellt, andererseits die Instanz eines *»kompetenten Moralbeurteilers«* einführt. In einem solchen Verfahren sollen »vernünflige« Individuen »vernünftige« Urteilskriterien ermitteln und moralische Urteile gewinnen, die als wohldurchdacht gelten können. Voraussetzung eines solchen Verfahrens ist freilich, daß zur Bedingung der Beurteilung eines Sachverhalts weder das Expertesein noch die positive Einstellung zu einer Sache gemacht wird. Das heißt, *Feldbeschreibung und ethische Beurteilung er/ordern zwei verschiedene Schritte.* Ich sehe nicht, daß der zweite Schritt einer ethischen Beurteilung in diesem Heft begründet vollzogen wäre, so nützlich die Feldbeschreibung sein mag.

3. Problematisch ist schließlich die Betonung einer kirchlichen Ethik, sowohl bei *R. Gramm* (S. 281 f., zum Beispiel S. 281: »Kirchliche Theologie hat, außer einigen Grundsatzerklärungen, keine realistischen Beiträge zum Detail liefern wollen oder können«) als auch am Ende des Beitrags von W. *Threde,* wenn eine »Grundsatzäußerung der Kirche zur Polizeiseelsorge in theologischer, ethischer und seelsorgetlicher Ausrichtung« (S. 299) erwartet wird. Denn einmal hat die evangelische Kirche in Deutschland, nach Meinung mancher ohne zureichende Legitimation, seit den Heidelberger Thesen (1959), der Studie »Friedensaufgaben der Deutsdien« (1968), den Thesenreihen »Der Friedensdienst der Christen« (1970) und »Gewalt und Gewaltanwendung in der Gesellschaft« (1973) genügend Memoranden zur Gewaltthematik publiziert, die noch nicht zureichend ausgewertet sind und zusätzlich um ökumenische Ausarbeitungen ergänzt werden könnten. Man mag diesen Außerungen vorwerfen, sie seien zu allgemein gehalten.

Mehr als eine allgemeine Erörterung können freilich Grundsatzüberlegungen weder leisten noch leisten wollen. Sie können nach evangelischem Verständnis nur Hilfe bei der Gewissensbildung sein, aber nicht die konkrete Gewissensentscheidung vorwegnehmen oder ersetzen. Auch macht im evangelischen Verständnis nicht erst der kirchliche »Segen« eine ethische Entscheidung legitim. *Legitimität ist vielmehr als ethische Evidenz auszuweisen.* Darum ist der Ruf nach einer »kirchlichen« Ethik grundsätzlich fragwürdig. Denn zum einen kann das Postulat der Kirchlichkeit einer Ethik die Kirche dazu verführen, ihre eigentliche Aufgabe, die Predigt der Rechtfertigung des Gottlosen, preiszugeben und sich als Garanten von Grundwerten und Träger von Erwachsenenbildung mißzuverstehen. Zum anderen muß Ethik immer den Anspruch erheben, das allgemein Menschliche zu bedenken und daher Evidenz für jedermann beanspruchen. Zwar mag es eine christliche Ethik geben; aber eine *kirchliche Ethik,* und zwar verstanden als kirchlich normierte und kirchenoffiziell approbierte Ethik, *widerspräche* sowohl *einem evangelischen Verständnis von Kirche als auch der immanenten Logik der Ethik selbst.* Kirchliche Legalität kann eben ethische Evidenz nicht gewährleisten. Und vielleicht beruht manches an dem Unbehagen, das einige der Beiträge auslösen, auch darauf, daß der Verzicht auf eine stringent ethische Argumentation, der generell innerhalb der deutschen evangelischen Theologie nicht zu übersehen ist, kompensiert wird durch die Beanspruchung der Autorität der Kirche. Wenn nämlich Kirche eines auf dem Gebiet der Ethik nicht hat, dann ist dies sicherlich das Monopol kritischer Reflexion.

1. In: Outline of aDecision Procedure for Ethics, in: Philosophical Review 60 (1951), S. *177-190* (deutsch jetzt in: Texte zur Ethik; hg. vonD. *Birnbacher* und *N. Hoerster,* München 1976, S. 124 bis 138).

Prof. Dr. Martin Honecker

Auf dem Weiler 31,5300 Bonn-Ockesdorf

Gleichheit und Solidarität als Elemente sozialer Gerechtigkeit in unserer heutigen Gesellschaft

VON HENDRIK M. VOS

Der Gleichheitsgedanke

Der Gleichheitsgedanke ist in jeder Gesellschaft von großer Bedeutung, nicht nur in einer sozialistischen. In den verschiedenen Verfassungen und im Völkerrecht begegnen wir ihm öfters. Ich brauche nur an die »Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen« zu erinnern. Auffallend ist dabei, daß immer dort, wo von menschlicher Gleichheit die Rede ist, der Eindruck erweckt wird, als ob es sich um eine faktische Realität handele. Diese Einstellung erwächst aus der jahrhundertealten Tradition des Naturrechts. Was aber ist menschliche Gleichheit wirklich?

Die Menschen sind nicht gleich

Gleichen sich die Menschen tatsächlich? Der Begriff Gleichheit hat nur in der Logik und in der Naturwissenschaft eine ziemlich sichere Bedeutung. Es ist aber sicher, daß Menschen in diesem Sinne des Wortes nicht gleich sind. Es gibt viele psychische und physische Unterschiede zwischen den Menschen. Daraus entsteht die *Individualität* jedes Menschen. Wenn wir also sagen, daß Menschen ungleich sind, entspricht das mehr der Realität als die Behauptung einer selbstverständlich vorausgesetzten Gleichheit. Man kann mir vorwerfen, daß der politische Gleichheitsgedanke nie im Sinne der Logik oder der Mathematik gemeint ist. Niemand will dadurch ausdrücken, daß Menschen faktisch gleich sind oder sein müssen. Aber wir können unsere Worte nicht gegen *Assoziationen mit ihrem logischen und empirischen Gebrauch* absichern. Beispiele dafür gibt es im Blick auf das Wort *Gleichheit* in großer Menge: 1. Im vorigen Jahrhundert meinten manche Anarchisten, daß Menschen ohne Rücksicht auf ihre Individualität und Partikularität gleiche Rechte und Pflichten hätten. Es gab für sie keinen Unterschied zwischen Mann und Frau, Jung und Alt, Alkoholiker und Abstinenzler. 2. Auch in unserer Zeit kennen wir nur allzugut das Phänomen von der zur Norm erhobenen statistischen Normalität. Dann droht Nivellierung. 3. Weil Wissenschaft und Recht immer mit allgemeinen Kategorien arbeiten (müssen) - autobiographische Fakten sind dabei kaum von Bedeutung -, geraten wir auch hier schnell in den Teufelskreis der Gleichheitsabstraktionen. Um nun dem unausweichlichen Faktum der menschlichen Ungleichheit gerecht zu werden, hat man den Gleichheitsgedanken spezifiziert. So hat man gesagt, daß Menschen »im Wesen« oder »fundamental« gleich sind, obwohl sie natürlich zahlreiche Unterschiede zeigen. Menschen gleichen sich also gerade dann, wenn wir alles außer Betracht gelassen haben, worin sie sich voneinander unterscheiden. Aber *was* dieses Gleiche ist, ist schwer zu sagen. Außerdem droht bei dieser Ansicht die Gefahr, daß wir dort beruhigen, wo wir eigentlich protestieren sollten. Daneben heißt es, daß alle Menschen »vor dem Gesetz« gleich seien. Aber *Anatole France* hat bereits die Frage gestellt, was das für eine Gleichheit ist, die Milliardären und Clochards gleicherweise verbietet, unter den Seinebrücken zu schlafen. Derartige Artikulationen des Gleichheitsgedankens konfrontieren uns also mit großen Problemen. Auch der Gedanke, daß Menschen *»uor Gott«* gleich sind, ist nicht unproblematisch. Wir können kaum annehmen, daß es Gott an Unterscheidungskraft fehlt!

Die Menschen sind nicht einmal gleichwertig

Man hat versucht, all diesen Problemen dadurch die Spitze zu nehmen, daß man sagt, Menschen seien wohl faktisch ungleich, aber dennoch von *gleichem Wert.* Was können wir darüber sagen? Wenn wir davon ausgehen, *daß jeder einzelne und jede Gesellschaft bestimmte Menschen und Dinge bevorzugen,* dabei aber nicht außer acht

lassen, daß Menschen faktisch, in Eigenschaften und Benehmen, ungleich sind, dann müssen wir auch die Schlußfolgerung ziehen, daß Menschen nicht gleichwertig sind. Nur rein theoretisch können wir uns dann noch eine Gleichheit von Menschen in Wertlosigkeit denken. Das aber führt zur Vorstellung einer Gesellschaft, in der es keine Interessen, keine Normen und Werte gibt - ein Individuum und eine Gesellschaft ohne Ethik und Ästhetik, eine Welt ohne Geschmack. Nur dann können wir gegenüber faktischer Ungleichheit »neutral« bleiben und diese unqualifiziert lassen. Jedes Individuum und jede Gesellschaft hat aber in Wirklichkeit *Interessen. reflektierte Normen und Werte,* und es braucht sie, um die Fakten in einem Gefüge einzuordnen. Erst in einer normierten und normierenden Gesellschaft können wir Stellung zu gegenwärtigen und zukünftigen Problemen nehmen und damit unserem Leben Form, Gestalt und Gehalt geben. Ein besonderes Problem dabei ist, daß niemand den sicheren Beweis führen kann, daß sein Maßstab der richtige, ja sogar der einzig richtige ist. Sind Menschen also in der Gesellschaft immer von ungleichem Wert, dann kann man doch nie beweisen, daß eine bestimmte Hierarchie oder Stratifikation die richtige ist. Wir denken hier an eine Stelle bei *Tawney:* »the failures and fools of one age, are the sages and the saints of another«, Aus diesem Grund werden wir uns denn auch von den Kriterien Rechenschaft und Verantwortung ablegen müssen, nach denen wir die Gesellschaft ordnen.

Menschliche Ungleichheit ernst genommen

Weil also die *Menschen weder gleich noch gleichwertig* sind, müssen wir uns fragen, welche Bedeutung es für die Menschheit hat, wenn wir ihr dennoch die *menschliche Gleichheit als erstrebenswertes Ziel* anbieten. Dann können wir 1. natürlich nicht an der *politischen Bedeutung des Gleichheitsgedankens* vorübergehen. Wir sind zum Protest gegen bestimmte - von Menschen selbst ins Leben gerufene - Ungleichheiten aufgefordert. Gleichheit ist wie eine Fahne, unter der wir gegen Ausbeutung, Unterdrückung, Rassismus und Diskrimination - oder was wir dafür halten - kämpfen. Das ist auch die wichtige Bedeutung eines politischen Dokuments wie der Erklärung der Menschenrechte, in dem die fundamentale Gleichheit aller Menschen im Mittelpunkt steht. 2. Daneben gebrauchen wir die Gleichheitsidee, um Menschen dazu zu bringen, daß sie »relevante« *Unterschiede.* die zwischen ihnen bestehen, *berücksichtigen.* So werden zum Beispiel im Namen der Gleichheit im Steuergesetz bestimmte Unterschiede zwischen den Menschen gemacht. Die Kosten einer teueren Diät oder Belastung durch schwere Verpflichtungen sind absetzbar. Bei *Aristoteles* kann man bereits lesen, daß ebensoviel Unrecht geschieht, wenn gleiche Menschen ungleich behandelt werden, als wenn ungleiche Menschen gleich behandelt werden. Die praktische Folgerung des Gleichheitsgedankens wäre damit folgende: *Menschen sollten Anspruch auf gleiche Rechte und Pflichten haben. sofern ihre Lebensumstände die gleichen sind; treten aber relevante Unterschiede in dieser Hinsicht auf, so führt das zu proportionalen Unterschieden in ihren Rechten und Pflichten.* Aber hier fangen die Schwierigkeiten erst recht an!

Was sind relevante Unterschiede?

Wer bestimmt, was ein »relevanter« Unterschied und was Proportionalität ist? Wird das von der Lehre Christi oder von der marxistischen Doktrin bestimmt? Von der Mehrheit oder den Stärkeren? Von der Situation mit ihren Problemen und Krisen, oder gar von dem Charisma desjenigen, der hier eine Lösung verheißt? Die Unsicherheit, welche Unterschiede als relevant betrachtet werden müssen, bedeutet, daß für eine soziale Gerechtigkeit neue Lösungen für den Gleichheitsgedanken gefunden werden müssen. *Das größte Problem liegt doch in der Freiheit und Verantwortlichkeit konkreter (auch an sittliche Interessen gebundener) Mensehen. die ihre Kriterien und Maßstäbe in das »Ganze« einordnen müssen.* Schließlich scheint mir die Frage fundamental, wie wir unseren Mitmenschen in einer sich schnell ändernden, pluriformen und krisenhaften Welt begegnen und mit ihnen zu einer übereinstimmung der Maßstäbe für soziale Gerechtigkeit gelangen.

Die Solidaritätsidee

Es ist sicher kein Zufall, daß in einer Gesellsdiafl, in der die Gerechtigkeit bestehender »Gesetze und Ordnungen« mehr als je zur Diskussion gestellt wird und auch auf administrativer Ebene eine Polarisation droht, der *Solidaritätsgedanke* aufs neue Leben gewinnt. Solidarität wird dann zum Modell für soziale Gereditigkeit, wenn wir an den Ansatzpunkten der Gerechtigkeit zu zweifeln beginnen. Namentlich dann, wenn alte Normen und Werte, Kriterien und Maßstäbe, Ideale für das individuelle und kollektive Zusammenleben nicht mehr anerkannt werden, muß Solidarität als politisches Grundprinzip für eine neue Gerechtigkeit gelten.

Die zwei Elemente der gebräuchlichen Definition der Solidarität

Kann man von der Solidarität großen Nutzen für unsere Gesellschaft erwarten? Dabei stellt sich die Frage, ob unsere Erwartungen, die wir an diese Solidarität stellen, nicht übertrieben sind. Zunächst ist das Problem zu klären, was Menschen grosso modo unter Solidarität verstehen. Objektiv gesagt: was der gesellschaftliche Nutzen und die Nachteile solcher Solidarität sind.

Soziale Mobilisation

Hauptsächlich brauchen wir den Begriff Solidarität in der politischen Auseinandersetzung. Wir versuchen damit Geistes- und Glaubensverwandte zu vereinen und zu mobilisieren. Wir versuchen, den Menschen ihre spezifischen Interessen bewußt zu machen. Es kann sein, daß das spezifische Interesse einer Klasse, Nation, Rasse, eines Geschlechts usw. zur Solidarität führt: Solidarität der Schwarzen, der Frauen, Klassensolidarität, nationale Solidarität, Kollegialität. In jedem dieser Fälle steht der Gedanke im Mittelpunkt, daß *Einheit Macht* bringt. Das bedeutet, daß eine Rasse sich gegen die andere vereint, daß eine Nation sich gegen die andere stark macht, daß die Unterdrückten den Kampf gegen die Unterdrücker aufnehmen. So führt Solidarität notwendig zur Polarisation, Diskrimination. Hat Polarisation aus Angst vor repressiver Toleranz einen Sinn? Kann man Kriege aus sozialer Gerechtigkeit führen? Was soll eine derartige Strategie in einer bis an die Zähne bewaffneten Welt?

Solidarität mit den Unterdrückten

Wir wenden den Begriff Solidarität auch an, um Menschen ihre Verpflichtung gegenüber den Unterdrückten deutlich zu machen. Solidarität bedeutet dann, *daß die Stärkeren sich mit dem Los der Schwächeren identifizieren* und alles tun, was in ihren Kräften steht, um für die Verbesserung deren Existenz zu sorgen. Hier handelt es sich aber um ein anderes Solidaritätsverständnis. Dort riefen wir Menschen auf, sich ihrer eigenen Position bewußt zu werden und ihr eigenes Interesse zu verwirklichen; hier aber geht es um Engagement und Opferbereitschaft für Menschen, um die wir uns an sich nicht zu kümmern brauchen, weil sie für unsere eigene Existenz bedeutungslos erscheinen. Das sind ganz verschiedene Solidaritätsauffassungen: die eine führt zur sozialen Mobilisation, zur Polarisation und zum Krieg um eigene (tatsächliche oder eingebildete) Rechte; die andere zum Mitleben, zur Identifikation mit der Lage anderer, zu Opferbereitschaft, Verzicht auf eigene Privilegien und Versöhnung. Können wir nun behaupten, daß gerade dieses Verständnis von Solidarität - aber nicht das erste - mit unserer Auffassung von sozialer Gerechtigkeit zusammenpaßt? Oder müssen wir sagen, daß es in beiden Fällen das Ziel ist, die gesellschaftlichen Karten neu zu mischen, so daß sich nur die Konditionen und Loyalitäten unterscheiden?

Fünf Elemente einer neuen Definition der Solidarität

Wenn wir auf Motive und Taktiken, vor allem aber auf die gesellschaftliche Wirkung achten, dann werden wir beide Formen der Solidarität deutlich voneinander trennen müssen. Eroberung von Rechten, Bestätigung von Identität - das paßt nicht zu freiwilligem Verzicht auf Pri-

vilegien und notfalls geforderter Aufgabe der eigenen Identität zugunsten anderer. In beiden Fällen geht es um einen Appell an das, was ich das *egologische Moment* nennen möchte: einen Appell zur *Bestärkung* oder zur *Beschränkung* des Ich. Normalerweise neigt man dazu, sich für eines von beiden zu entscheiden. Ich habe mich deshalb gefragt, ob man nicht das Solidaritätskonzept nuancierter ausführen kann. Gibt es eine Möglichkeit, den Gegensatz zwischen Egoismus und Altruismus zu reduzieren? Ich meine, daß wir in unserer Zeit Solidarität nur dann als einen positiven Wert betrachten können, wenn wir dieses Motiv von fünf Elementen bestimmen lassen: *Identität, Reziprozität, Affinität, Komplementarität* und schließlich *Substitution* (Sicheinsetzen für andere, die nicht für sich eintreten können).

Identität

Was heißt solidaritätsfreundliche Identität? Was suchen wir eigentlich, wenn wir unsere Identität suchen? Geht es hier nicht gerade um das, was uns individuell oder kollektiv von anderen unterscheidet? Und bringen wir damit die Solidarität weiter? Wenn wir Identität - was auch die genaue Bedeutung davon sein mag - nicht als erstes Element der Solidarität nennen, dann kann von Solidarität nicht die Rede sein. Nehmen wir unsere eigene - immer wechselnde - Position nicht ganz ernst, dann landen wir bei überzeugungsloser Anpassung. Aber wir wissen heute, daß wir auf der Suche nach Humanität versagen, wenn wir einfach tun, was uns als Pflicht vorgegeben wird. Doch unsere Identität darf uns einander nicht entfremden. Wir müssen sie so verstehen, daß die Realisierung anderer zur Solidarität gehöriger Werte nicht gehemmt wird. Wir sollten deshalb die Identität als das Vermögen begreifen, uns mit unserer eigenen Situation und mit der von anderen zu identifizieren. *Identität wird also Identifikationskapazität.* Identität ist kein statischer, unveränderlicher Zustand, sondern eine dynamische Möglichkeit. Das Objekt der Identifikation sind immer andere Menschen. Dinge oder Entwicklungen. Es geht also um die Suche nach einer persönlichen Stellungnahme gegenüber der komplizierten Welt. Das erfordert Engagement. Foren sind nötig, um unsere wissenschaftlichen und politischen Fragen intensiv zu diskutieren. Trotz des neuen Begriffs der Identität wird dem Menschen das Hemd oft näher sein als der Rock - eine psychologische Tatsache. Aber weil der Mensch die Möglichkeit einer *exzentrischen Position* hat, ist er auch imstande, die landläufige egozentrische Orientierung der Identifikation einzuschränken.

Reziprozität

Die Notwendigkeit des Zusammenlebens fordert von uns, daß wir Beziehungen zueinander suchen, trotz allem, was uns voneinander unterscheidet. Aber wie kann man positive Reziprozität genau bestimmen? Es gibt schließlich viele Arten von zwischenmenschlichen Beziehungen in einer von Produktion und Konsum bestimmten Gesellschaft: Austausch von Stereotypen, Rollen und Erwartungen in einer vorprogrammierten Welt oder Hörigkeit gegenüber Macht und Moral. Wir dürfen nicht vergessen, daß Menschen selbst positive Werte mißbrauchen, um einander zu manipulieren und zu unterdrücken. Wie wird mit Pflicht und Gewissen, Ordnung und Liebe in der alltäglichen Praxis umgegangen! Unsere Manipulationsmöglichkeiten sind unbegrenzt; und die Moral kann dabei zum Helfershelfer werden. Dazu kommt, daß das Herr-Knecht-Verhältnis, das Verhältnis von Sadismus und Masochismus, allgemein und zeitlos ist, außerdem unendlich kompliziert, weil in uns allen ein Meister und ein Knecht steckt. Wir sind nicht imstande, in unserer natürlichen Einsamkeit zu leben, psychische und physische Grenzen bestehen zu lassen. Wir vereinen uns mit anderen auf symbiotische Weise und heben damit die natürlichen Grenzen auf. Wie ist dann *herrscha/ls/reie Kommunikation* möglich? An erster Stelle steht »shouldering your loneliness like an arm that you have not learn to aim«, um es mit *Leonard Cohen* zu sagen. Erst wenn wir unsere Trennung anerkennen, gibt es echte Möglichkeiten der gegenseitigen Identifikation, das Wiedererkennen anderer in mir selbst und meiner selbst in anderen. Dennoch bleiben die natürlichen Grenzen.

Sie sind nur in Liebe, Freiheit und Verantwortlichkeit überschreitbar. Wir müssen uns davor hüten, wie Kranke zu leben, denen ihre eigene Krankheit nicht bewußt ist. Denn in den Phantasien des falschen Bewußtseins gibt es keine wirkliche Reziprozität, sondern meistens nur Angst.

Affinität

Es gibt sehr viele solidaritätsfeindliche Formen der Affinität. Das hat die Affinität *mit* der Identität gemeinsam. Affinität entsteht meist auf Grund spezifischen Interesses. Immer wieder ziehen wir uns zur Verteidigung unserer Klasseninteressen auf irgendwelche Bollwerke zurück. In linken Kreisen hat man das zur Tugend erhoben. Im Kampf der Unterdrückten gegen die Unterdrücker könnte das sogar notwendig sein. Im Hinblick auf die Solidarität kann es nur eine Affinität geben, die die Menschen verbindet. Wir werden uns also auf jene *Grundbedür/nisse* konzentrieren müssen, die Ausdruck der allgemeinen menschlichen Situation sind. Damit stehen wir vor der existentiellen Unsicherheit und Verletzbarkeit unseres Daseins und zugleich vorm Verlangen, uns dagegen zu schützen. *Die* solidaritätsfreundliche Affinität muß aber noch weitergehen. Allen, die einen *Absolutheitsanspruch* anmelden, müssen wir *mit* wissenschaftstheoretischer Argumentation widersprechen. Unsere Freiheit und Verantwortlichkeit beruhen auf der erkenntnistheoretischen Einsicht, daß das Gute, Schöne und Wahre keine feste Gestalt hat - schon darum nicht, weil die Sachfragen in unserer Welt immer schwieriger zu lösen sind und bei der Suche nach einer Norm zu viele Interessen und Wertungen mitspielen. Unter solchen Umständen ist Anpassung allein nur Konservatismus. Wissenschaftstheorie aber verpflichtet uns zu beidem, zu Toleranz und zu Ideologiekritik. Die Toleranz aber muß dort enden, wo Menschenrechte verletzt werden.

Komplementarität

Hier geht es in erster Linie um das Recht aller auf Anerkennung - *»equality* 0/ *consideration«,* Komplementarität ist die Form der karitativen Opferbereitschaft unter den Bedingungeneiner technologischen und dynamischen Welt. Erst müssen die Grundbedürfnisse aller Menschen befriedigt sein, bevor man darangehen darf, die Lebensqualität einer besonderen Gruppe zu fördern. Dabei gibt es viele Hindernisse zu überwinden. Wir wissen, daß mit der Verwaltung von Gütern, mit Gesetzen und Tarifforderungen Abhängigkeiten geschaffen werden. Auf legalen Wegen kann man also die Solidarität zerbrechen. Wir müssen bei globalen Entscheidungen die Interessen von räumlich und zeitlich entfernten Mitmenschen berücksichtigen - Mitmenschen, die ihren Interessen keinen Ausdruck geben können. Komplementarität bedeutet, mit den Grundbedürfnissen aller Menschen in einer interdependenten Welt zu rechnen, sich deutlich zu machen. Diese Abhängigkeitsverhältnisse, aber auch unsere Freiheit und Verantwortlichkeit, die doch eng mit unserer Macht und Fähigkeit zusammenhängen, zu erhellen, sehe ich als einen wichtigen Aufrag für Wissenschaftler und Kommunikationsmedien an.

Substitution

Dieses Element haben wir bei unseren Verpflichtungen gegenüber den Unterdrückten bereits angesprochen. Es geht hier um einen Aspekt, der schon seit längerem in unser Verständnis von Solidarität aufgenommen ist. Denn wir wissen ja, *daß Geben das wirkliche Problem ist.* Die Entwicklung von Anthropologie und Soziologie hat uns die Widerstände gezeigt, die einer wirksamen Substitution im Wege stehen. Vieles kann uns hemmen, uns mit der Lage Unterdrückter zu identifizieren. Wir können selbst jedes Gefühl für diese Verpflichtung verlieren. Ich denke zum Beispiel an den Widerstand gegen Veränderungen. Ich denke vor allem auch an die Freund-Feind-Bilder überall in der Welt. Oder an Informationsverzerrung aus Angst, dazu Fehlreaktionen und Fehlplanungen. Wir werden getrieben von einem falschen Verlagen nach Sicherheit und sind doch nicht imstande, den unsicheren Grund unseres Lebens sicherer zu machen. Wir ziehen uns normalerweise auf unsere Festungen aus Egoismus,

Narzißmus und Autismus zurück – pathologische Erscheinungen, die schwierig zu erkennen sind, wenn eine ganze Nation oder selbst Kontinente diesem Wahn nachstreben. Wir identifizieren uns eher mit unserem eigenen Sicherheitsbedürfnis, als daß wir zugeben, wie unsicher unser Grund ist. Viele bedrückende Probleme in der Welt gäbe es nicht, wenn wir einander nur als Mitmenschen betrachten und jene theoretische Legitimierung ablehnen könnten, mit der wir bewußt oder unbewußt Gewalt rechtfertigen. Doch ist uns diese Botschaft bereits früher verkündigt worden: Wir alle müssen lernen, mit unserem eigenen Tod zu leben, und wir dürfen nicht versuchen, durch den Tod anderer Sicherheit zu finden. Das gilt im persönlichen Bereich, aber auch in der großen Welt der Strategien. Wesentlich für die Solidarität ist, daß wir das Bewußtsein von Tod und Leiden als eine Ermunterung zum Leben verstehen, als einen Grund unserer Verbundenheit, als eine Erfahrung, ohne die Freude und Begeisterung unmöglich sind.

t». H. M. Vos

Rapenburg 59, *Leiden, Niederlande*

Buchbesprechungen - Buchhinweise

Der Konflikt im südlichen Afrika

Herausforderung an Theologie und Kirche
Eine Literaturübersicht
im Lichte der jüngsten Ereignisse

1. *Harding, Leonhard:* Die Politik der Republik Südafrika (Entwicklung und Frieden. Studien zum Konflikt im Südlichen Afrika). Kaiser und Grünewald Verlag 1975. 184 S. Kt. 19,50 DM.
2. *Harding, Leonhard:* Afrikanische Politik im Südlichen Afrika (Entwicklung und Frieden. Studien zum Konflikt im Südlichen Afrika). Kaiser und Grünewald Verlag 1975. 210 S. Kt. 22,50 DM.
3. *Ansprenger,Franz:* Die Befreiungspolitik der Organsiation für Afrikanische Einheit (OAU) 1963 bis 1975 (Entwicklung und Frieden. Studien zum Konflikt im Südlichen Afrika). Kaiser und Grünewald Verlag 1975. 232 S. Kt. 24,50 DM.
4. *Rode, Reinhard:* Die Südafrikapolitik der Bundesrepublik Deutschland 1968-1972 (Entwicklung und Frieden. Studien zum Konflikt im Südlichen Afrika). Kaiser und Grünewald Verlag 1975.371 S. Kt. 38,50 DM.
5. *Ansprenger, Franz,* und *Ernst-Otto Czempiel:* Südafrika in der Politik Großbritanniens und der USA (Entwicklung und Frieden. Studien zum Konflikt im Südlichen Afrika. Kaiser und Grünewald Verlag 1977. 164 S. Kt. 19,50 DM.
6. *Czempiel, Ernst-Otto:* Friedenspolitik im Südlichen Afrika (Entwicklung und Frieden. Studien zum Konflikt im Südlichen Afrika). Kaiser und Grünewald Verlag 1976. 172 S. Kt. 19,80 DM.

Die deutsche Kommission der 1967 gegründeten päpstlichen Kommission Justitia et Pax hat getreu ihrem Auftrag und Ziel, die Zeichen der Zeit zu erforschen, sie im Lichte des Evangeliums zu deuten, die Erforschung des Konflikts im Südlichen Afrika in Auftrag gegeben. Bislang liegen fünf Bände vor. Die Bände sind ein Zeugnis davon, daß theologisch begründete Entscheidungen in Gegenwartsfragen strenger politischer Analyse bedürfen. Sie zeigen aber auch umgekehrt, daß die Zeit abgelaufen ist, in der sich die Regierung der Bundesrepublik Deutschland eine theorielose Politik pragmatischer Anpassung ohne klare ethische Position gegenüber Südafrika leisten könnte. In dieser Hinsicht können die vorliegenden Bände zu den bislang überzeugendsten Ergebnissen der deutschen Friedensforschung gerechnet werden.

1. Als Mitte September 1976 *Kissinger* nach Pretoria kam, um diplomatische Erfolge in der Rhodesien-Frage zu erzielen, sagte *Vorster,* »was immer das Ergebnis dieser Beratungen sein wird, wir betrachten den Besuch Dr. Kissingers als Erfolg unserer Politik«. Den Schlüssel zum Verständnis eines solchen Satzes finden wir in *L. Hardings* Analyse der umfassenden

Gesamtstrategie der südafrikanischen Regierung mit ihrer innen- und außenpolitischen Zielsetzung, der Systemstabilisierung weißer Vorherrschaft. »Die Politik der Republik Südafrika« ist demnach darauf ausgerichtet, »als ökonomisch, militärisch und wissenschaftlich-technisch stärkste, zugleich als politisch außerordentlich verwundbare Macht durch den Ausbau regionaler Kooperationsstrukturen bestimmte politische Verhaltensweisen seiner als potentielle Gegner eingestuften Nachbarn vorzubereiten und einzuleiten.« Durch diese Neutralisierung der unmittelbaren außenpolitischen Gegner soll das interne Herrschaftssystem abgesichert werden. Harding zeigt, daß die Integrations- und Kooperationsstruktur nur auf denjenigen Gebieten vorangetrieben wird, in denen sichergestellt ist, daß die nationale Souveränität in keinem Falle angetastet wird. Damit wird das eigentliche langfristige Ziel, die Sicherung der nationalen weißen Identität und damit der weißen Herrschaft, sichtbar. Was als Interdependenzverhältnis deklariert wird, erscheint faktisch - schon wegen der Asymmetrie der Strukturen in der Peripherie - als ein Dependenz- und Dominanzsystem (S. 123 f.). Hardings Hauptakzent liegt in der Beschreibung dieses von Pretoria seit Vorsters Regierungsübernahme ausgebauten Systems wirtschaftlicher Verflechtung durch gezielte technisch-industrielle Unterstützung der Peripheriestaaten und gezielte Verhinderung wirtschaftlicher Entwicklung durch nichtgenehme Drittländer. Die sogenannten BLS-Staaten (Botswana, Lesotho und Swaziland) sind aufgrund ihrer geographischen Lage und historischen Verflechtung Mittelpunkt dieser Integrationspolitik, die durch die portugiesische Dekolonisation ihren Sicherheitsgürtel eingebüßt hat. Während die Kooperation mit Malawi, Madagaskar, Mauritius u. a. den Charakter einer distanzierten Kooperation trägt, wird mit anderen afrikanischen Staaten der »Dialog« angestrebt und nach Möglichkeit wirtschaftlich untermauert. Einen großen Raum nimmt die Rhodesienpolitik ein, deren Ambivalenz präzise herausgearbeitet wird. Trotz weitgehender Interessenidentität diskreditiert die Regierung Smith durch ihren starren Konfrontationskurs die südafrikanische Integrationspolitik.

Harding verzichtet wohl aus methodischen Erwägungen darauf, die weltpolitisehe Absieherung der südafrikanisehen Politik durch gezielte Verflechtung mit dem westlichen Wirtschaftssystem nachzuzeichnen. Diese wird jedoch um so wichtiger, je deutlicher sich die Instabilität des »regionalen Kooperationssystems« durch Veränderungen in der Peripherie und durch Unruhen und Guerillaaktivitäten im Zentrum abzeichnet.

Diese Teilstudie, die sich auf die Jahre 1968 bis 1972 konzentriert, hat durch ihren systematischen konflikttheoretischen Ansatz einen unschätzbaren analytischen und prognostischen Wert.

2. Die neuen Wortführer der »Urban Africans« proklamierten das Jahr 1976 als »Year of Liberation«. Die Nervenbahnen afrikanischer Solidarität übertragen die leisesten Veränderungen in der Peripherie auf die südafrikanischen Zentren der industriellen Entwicklung. Proletarische Existenz, black consciousness und allafrikanischer Nationalismus haben sich dort zu einer unauslöschlichen Dynamik verbunden. Seit 1976 weiß jeder schwarze Südafrikaner, daß die Befreiung eine Frage der Zeit ist und die Blutopfer sich lohnen. Die Rückstoßwirkung über die in den Rural aereas festgehaltenen Rumpffamilien - dort wieder über die Jugend - ist unübersehbar. Kenner der Szene, wie der Soziologe *Lawrence Schlemmer*, erwarten den Ausbruch der Revolution gerade dort, wo die stadtproletarische Situation und die ländliche Armut sich unmittelbar induzieren: im sogenannten Zululand, das ringförmig die Durban Aerea umgibt. Das Anwachsen der südafrikanischen Bevölkerung von 25 Millionen 1975 auf 50 Millionen im Jahre 2000 (Harding spricht sogar von 65 Millionen im Jahre 2020) verschiebt die Gewichte ausschließlich zugunsten der nichtweißen Population.

In dem Band »Afrikanische Politik im Südlichen Afrika« werden die innenpolitischen Ausgangspositionen des südafrikanischen »Bürgerkriegs« umfassend, übersichtlich und wieder mit hoher prognostischer Qualität herausgearbeitet. *Muriel Horrell*, Research Officer vom S. A. Institute of Race Relations, hat 1973 eine Analyse »The African Homelands of South Africa« (Johannesburg 1973) vorgelegt, *die im* »Survey

of Race Relations in South Africa« 1973 auf den neuesten Stand gebracht wurde. Harding bezieht sich auf solche Analysen und stellt sie in den Zusammenhang der Ausgangsposition der verhängnisvollen Homeland-Politik: Die Ergebnisse der sogenannten Tomlinson-Kommission - 1950 eingesetzt - wurden 1954 in 18 Ländern veröffentlicht. Diese hat im Auftrag der National Party und ihrer Regierung das wissenschaftliche Konzept der Apartheid erarbeitet. Dieses Konzept wurde jedoch politisch pervertiert und wird gegenwärtig ad absurdum geführt. Dies zu zeigen, gelingt *Harding* auf knapp 20 Seiten (3 ff.).

Komplizierter ist es, die Zielsetzung, Strategie und politische Strata der einzelnen »Homelands« darzustellen. Das Prinzip »divide et impera« hat zumindest im Fall der Transkei mit dem Chief *Matanzima* Erfolg gehabt. Aus Regierungskreisen ist zu vernehmen, daß man von Matanzima nach der »Unabhängigkeit« rethorische Pflichtübungen an Kritik gegenüber Pretoria erwartet, durch die er ein Eintrittsbillett in die Gemeinschaft der afrikanischen Staaten zu verdienen versucht. Matanzima als Trojanisches Pferd der Regierung in Pretoria! Doch keine afrikanische Regierung und auch nicht die übrigen Homelandsleader.die sich eher an *Gatsa Buthelesi* orientieren, werden es hereinlassen. Auf lange Sicht kann so die Transkei ihre Sprengkraft sogar gegen die Republik selbst entfalten.

Die Apartheidpolitik fordert langfristig geradezu die Einigung der »Whoie Black community« heraus. Dies wurde im Treffen der zehn Black leaders mit Kissinger am 19. 9.1976 deutlich: »There was consensus that dynamic leadership and change of direction was needed through the calling of anational convention«, berichtete danach Prof. *Ntsanwisi,* Regierungschef von Gazankulu.

Ziel dieser auch in Rhodesien zu beobachtenden Tendenzen ist es, der Politik der Spaltung, Diversion und Kompromittierung zu begegnen und die Black Solidarity langfristig zu sichern.

3. Für die prognostische Einschätzung der südafrikanischen Entwicklungen ist zweifellos die Befreiungspolitik der Organisation für Afrikanische Einheit (OAU) von größter Wichtigkeit. *Franz Ansprenger* legte eine knappe und präzise Analyse vor und stellt seine eigenen Schlußfolgerungen zur Diskussion (5. 159 ff.). Für den deutschen Leser sind die wichtigsten Dokumente lehrreich und informativ. Ansprenger konzentriert sich auf die zwölf Jahre, 1963 bis 1975, die zum Zusammenbruch der portugiesischen Präsenz im südlichen Afrika geführt haben und auch die Rhodesienfrage an den entscheidenden Punkt gebracht haben. Offen bleiben die Zukunft Namibias und die Politik gegenüber Südafrika. Diesen beiden Themen bleibt relativ wenig Raum gewidmet, aber die Ergebnisse der Analyse führen zu klaren Schlußfolgerungen.

Sie sollen hier kurz diskutiert werden: Die 1963 gegründete Organisation für Afrikanische Einheit hat sich mehr und mehr als zuverlässige Stütze für die Befreiungsorganisationen erwiesen und bildete zugleich einen Filter für die Beteiligung außerafrikanischer Mächte in den jeweiligen Konfliktfeldern. Das Jahr 1976 hat den Beweis dafür erbracht, daß eine Wechselwirkung von Außenwirkung und innerer Bewegung möglich ist und sich weiter hochschaukeln läßt. Allerdings sieht Ansprenger in dieser Wechselwirkung ein deutliches Ansteigen des kommunistischen Einflusses auf beiden Seiten innen und außen, da sich praktisch keine andere Macht der Welt direkt in den Befreiungskampf einschalten wird. Nach Meinung des Verfassers ist es heute zu spät, das Versäumnis des Westens in dieser Entwicklung noch zu korrigieren. Dabei muß man sehen, daß die absolute Mehrheit der schwarzen Südafrikaner zwar die Hilfe von außen herbeisehnt, aber weder die Ideologie noch die Herrschaftsformen der sino-sowjetischen Mächte kennt oder akzeptiert. Da aber, wie Ansprenger richtig diagnostiziert, die »nationale Befreiung-s Priorität vor allem anderen besitzt, würden diese Implikationen in Kauf genommen.

Andererseits wird die hochentwickelte, mit den westlichen Industriegesellschaften verwobene Struktur Südafrikas zu völlig neuen Konstellationen führen können. Die OAU und die westlichen Staaten könnten im Interesse ihrer Investitionen und ihrer Werthegriffe das rassistische Regime gewaltsam zur Raison bringen und damit einer kommunistischen Invasion bzw. einer Weltkriegsgefahr im südlichen Afrika be-

gegnen. Das Instrumentarium steht den westlichen Industriestaaten, die auf die Unterstützung aller übrigen Staaten rechnen könnten, zur Verfügung. Hier könnte die Logik der Geschichte durch einen weltweiten Prozeß der Willensbildung, an dem sich auch die Kirchen zu beteiligen hätten, umgekehrt werden. Die Kissinger-Mission in der Rhodesienfrage sollte allerdings als Vorbild gesehen werden. Mit shuttle-Diplomatie läßt sich der Buren-Block nicht von des Grabes Tür wälzen.

Das *Schicksal Namibias* hängt vom Gesamtschicksal Südafrikas ab. Als militärische Besatzungszone mit zahlreichen Ausnahmeregelungen, insbesondere im nördlichen Ovambogebiet, ist es so stark mit der Republik verklammert, daß Namibia eine getrennte Befreiung kaum zu erwarten hat. Streik, civil defense oder Guerilla-Aktivitäten sind im Zuge der Totalkontrolle seit den Ovambo-Streiks kaum noch möglich. Zuzustimmen ist Ansprengers Urteil, daß der »bewaffnete Kampf«, den SWAPO Ausland führen und SWAPO Inland unterstützen soll, »eigentlich erst beginnen müßte«, SWAPO Inland kann gegenwärtig mit mindestens 45 % bis 60 % der schwarzen Bevölkerung rechnen. Dies wird durchaus auch von der Deutschen Allgemeinen Zeitung in Windhuk konstatiert. Namibia könnte ein vorausgehendes Modell einer integrierten Gesellschaft mit schwarzer Mehrheitsregierung sein. SWAPO würde eindeutig an der Spitze stehen. SWAPO propagiert den afrikanischen Sozialismus nicht-sowjetischer Prägung. Die südafrikanische Regierung zwingt sie aber in die Illegalität, definiert ihre Anhänger als kommunistische Feinde und behandelt das Thema als ein rein militärisches Problem.

Die Turnhallen-Konferenz hat sich inzwischen als ein Herrschaftsmanöver der südafrikanischen Regierung erwiesen. Teile der Stammesvertreter, die sich zu dieser Konferenz bereit gefunden haben, einigten sich inzwischen mit SWAPO oder SWANO auf ein gemeinsames Vorgehen. *Vorster* argumentiert mit der Uneinigkeit der Schwarzen und der Vielzahl der Parteien. Er beruft sich auf eine Analyse *Tötemeyers,* die 28 schwarze Gruppierungen festgestellt hat (vgl. auch South West Africa - Selfdeterrnination, majority rule, democracy and independence, 1976, S. 109). Bei näherem zusehen dient aber diese Analyse der Diversionspolitik, Tötemeyers Rolle ist undurchsichtig.

4. Unter dem Titel »Die Südafrika-Politik der Bundesrepublik Deutschland 1968 bis 1972« hat *Reinhard Rode* eine Untersuchung vorgelegt, die in fast erschöpfender Vollständigkeit die verschiedenen Ebenen der deutsch-südafrikanischen Beziehungen herausarbeitet. Der Ertrag dieser Untersuchung zeigt in erschreckender Deutlichkeit die Ambivalenz der deutsch-südafrikanischen Beziehungen: Es »dominierte im Untersuchungszeitraum das traditionelle kooperative Muster der Beziehungen zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der weißen Oligarchie. Kooperation mit den Weißen und Beschwichtigung der Afrikaner erwiesen sich als die bevorzugten Strategien bundesrepublikanischer Akteure gegenüber den Konfliktparteien in der Republik Südafrika« (S. 273). Dabei fällt auf, daß die offizielle Außenpolitik eine rhetorische Ablehnung jeglicher Rassendiskriminierung und eine Reduzierung der intergouvernementalen Kontakte gegenüber Südafrika praktizierte und gleichzeitig auf anderen Gebieten die Kooperation fortsetzte und sogar ausbaute. Hierzu gehört vor allem die Außenkulturpolitik, die fast ausschließlich dazu diente, die Ressourcen der weißen Oligarchie im deutschsprachigen Bereich zu stützen. Unter dem Vorwand einer strengen Trennung von Politik und Okonomie wurde die außenwirtschaftliche Verflechtung der Bundesrepublik eher verstärkt. Rode stellt allerdings fest, daß jetzt »im Bereich der militärischen Beziehungen die Bundesregierungen eine Haltung zeigten, die die Bezeichnung Friedenspolitik durchaus beanspruchen kann« (S. 268).

Innerhalb der gesellschaftspolitischen Kräfte nehmen zweifellos die Kirchen einen besonderen Rang ein, aber auch die Willensbildung in den Parteien und in den Gewerkschaften wird von Rode detailliert nachgezeichnet. Während die Parteien bislang keine deutliche Einstellung erkennen ließen, wird den Gewerkschaften bescheinigt, in ihnen sei »die Solidarisierung mit afrikanischen Arbeitern unumstritten« (5. 272). Allerdings muß Rode feststellen, daß der DGB zu einem irgendwie wirksamen Handlungskonzept gegenüber der RSA bisher nicht gefunden

hat. Worauf es ankommt, ist ein synchronisiertes Vorgehen mit den Kirchen und den verantwortlichen Parteien im Sinne einer differenzierten und abgestuften Strategie.

Die sogenannte »multiple Strategie«, auf die sich die EKD verpflichtet hat, basiert auf den Beschlüssen von Addis Abeba. Sie kann jedoch nach Rode nicht als komplementäres Verfahren zu dem Antirassismus-Programm verstanden werden, sondern erscheint eher als prinzipielle Alternative. Sie schließt jede auch nur symbolische Solidarisierung mit den Befreiungsbewegungen aus. Ihre Hauptstoßrichtung liegt im Versuch, auf die ökonomischen Akteure Einfluß zu nehmen mit dem Ziel einer strukturellen Verbesserung der Lage der Schwarzen. So stehen sich zwei Strategien alternativ gegenüber: Auf der einen Seite die assoziative Einwirkungsstrategie der EKD, auf der anderen Seite die dissoziative Polarisierungsstrategie des ÖRK. Eine besondere Brisanz erhält diese Spaltung in der Willensbildung durch die vorbehaltlose Unterstützung, die der ÖRK für seine Strategie durch den Kirchenbund der DDR erhielt. In seinem Schreiben vom 9. 1. 1971 und im Votum der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR zur Erneuerung des Mandats für das Antirassismus-Programm des ÖRK vom 13.:7. 1974 stellen sich die Kirchen der DDR »eindeutig auf die Seite der unterdrückten Farbigen gegen die Interessen der reichen, weißen Welt.« Es wird als eine »kirchengeschichtliche Weichenstellung, ein Prüfstein für die ökumenische Gemeinschaft und ihre Treue zum Evangelium-s gewertet und vorbehaltlos mitgetragen. Opportunismus, Loyalität gegenüber den herrschenden Kräften auf beiden Seiten? Will man das nicht unterstellen. so bedarf die Strategie der EKD noch deutlicherer Konturen, eindeutigere Zielsetzungen, ein Timing der Verwirklichung und alternative Möglichkeiten. Erst so würde sie sich als komplementäre Strategie profilieren können.

»Die Schwierigkeiten bestehen darin, Programme zu entwickeln, die dem Anspruch auf Strukturveränderung gerecht werden, die Unterstützung deutscher Investoren finden und den legalen Rahmen eines Systems, das jene Veränderungen als Ziel zu verhindern oder zumindest zu verzögern sucht, nicht überschreiten, sondern nur ausschöpfen« (S. 97). Die Gefahr, in die Kooperation mit dem rassistischen System zu geraten und am Ende Spielball aller Akteure zu werden, war von Anfang an groß. Die letzte Überzeugungskraft blieb dem Programm der EKD deshalb versagt, weil die deutschsprachigen evangelischen Kirchen in Südafrika und Namibia sich weithin als die stärksten Stützen des Apartheidsystems erwiesen haben. Das kirchliche Außenamt steuerte nach den Ergebnissen der Untersuchung »stets einen wohlwollend zurückhaltenden Kurs gegenüber den weißen Kirchen« (S. 98). So konnten die führenden Wirtschaftsfunktionäre der deutschen Industrie in Südafrika immer darauf hinweisen, daß die evangelische Kirche selbst einmal in ihren eigenen Reihen zu einer überwindung der Apartheid und ungerechter Einkommensstrukturen kommen sollte, bevor sie auf die Wirtschaft Einfluß nehmen will. So hat die EKD mit der linken Hand zur Stabilisierung des Systems beigetragen und möchte mit der rechten Hand auf eine gewaltfreie Transformation hinwirken.

Zu diesen alternativen Möglichkeiten gehören, wie Rode es nennt, Dissoziation von den deutschsprachigen evangelischen Kirchen in Südafrika und Namibia. Hier wäre hinzuzufügen, Dissoziation, soweit nicht eindeutige Zeichen der Versöhnung in der Art sichtbar werden, wie dies beispielsweise von der Anglikanischen Kirche im Konflikt mit der herrschenden Rechtsordnung praktiziert wird. Außerdem gehört hierzu der Aufruf zum Investitionsstop und Offentlidikeitsarbeir gegen das Südafrikaengagement deutscher Unternehmer. Hier ist mit Rode allerdings hinzuzufügen, daß sich trotz einiger Ansätze die Mehrzahl deutscher Investoren völlig in das ökonomische und sozialpolitische Geflecht der RSA haben einfügen lassen. Es muß aber auch gefragt werden, welche konkreten Verbesserungen für die afrikanische Majorität aufgrund deutscher Hilfe zustande kommt. Hier zeigt sich, daß die deutsche Missionstradition in Südafrika nach 100 Jahren noch nicht zu der Einsicht gekommen ist, daß geistliche Hilfe, Ausbildung, Gemeindebildung nur dann den ganzen afrikanisehen Menschen betreffen und zur Lebenserneuerung befähigen, wenn Gemeindeaufbau komplementär gesehen wird mit rural and

urban eommunity development. Was dies bedeutet, hat die anglikanische Kirche in ihrem Centrum Melmoth in Nord-Natal vorbildlich demonstriert. Dieses kirchliche Zentrum ist verbunden mit einer Lehr- und Entwicklungsfarm und einer Trainingsstätte für horne industry, rural and urban eommunity development. Das hat mit Stabilisierung von Homeland Poliey nichts zu tun.· Vielmehr handelt es sich um die Hilfe zur self help, self eonseiousness, self relianee unter den extremen Bedingungen der Homeland-, Apartheid- und divide et impera-Politik. Nur, wo kirchliche Arbeit in dieser Form heranreicht an die realen Lebensbedingungen der schwarzen Bevölkerung, wird sie überhaupt den Test auf ihre eigene Strategie machen können.

Beispiele für einen möglichen Einsatz kirchlicher Unterstützung sind: Das kirchliche Ausbildungszentrum Ojingbingwe in Namibia und das Missionszentrum Lobetal in Nordtransvaal. Es kommt also jetzt darauf an, den Begriff der »rnultiplen Strategie« erst einmal inhaltlich zu füllen und mit konkreten Handlungsformen zu verbinden.

5. Vor wenigen Wochen erschienen die beiden Studien über die Stellung Südafrikas in der Politik Großbritanniens und der USA. Mit ihnen soll die Studie über die politischen Beziehungen Deutschlands »flankiert« werden, kommt doch gerade diesen beiden Staaten eine Schlüsselstellung, nicht zuletzt in der Willensbildung der Vereinten Nationen, zu. Das widersprüchliche Gebaren zwischen verbalen Bekenntnissen gegen den Rassismus und gegen Apartheid und faktischer wirtschaftlicher Verflechtung kennzeichnet auch das Verhältnis dieser Staaten. Doch bei aller Gemeinsamkeit beachten die Autoren gerade die Besonderheiten.

In England denken weder die Konservativen noch die Labour-Regierung »im Traum an einen Rückzug von der ökonomischen Zusammenarbeit mit Südafrika« (36). Im Juli 1975 wurde vom Kabinett *Wilson* grünes Licht gegeben für eine 20-Millionen-Pfund-Investition - eine Chrom-Herstellungsanlage. Seit 1974 nahm Deutschland der britischen Exportwirtschaft in Südafrika den ersten Platz ab, Grund genug, verstärkt um diesen Markt zu kämpfen. Aber gegenüber reinem ökonomischen Opportunismus, der in Deutschland dominiert, vermochte es die öffentliche Meinung in England, die Frage einer substantiellen Verbesserung der Lage der Schwarzen ins politische Bewußtsein des Landes zu heben. Als Reaktion auf die Streikwelle der Zulu-Arbeiter in Durban und Umgebung vom Januar 1973 entfesselte der »Guardian« eine Lohnkampagne, die zu einem von den Liberalen und Labour-Abgeordneten erzwungene Ausschuß im Unterhaus führte. Im Laufe des Jahres 1974 kam nach vielen öffentlichen Debatten und Hearings ein 25-Punkte-Ergebnis zustande, das einer amtlichen Ermahnung an die 565 betroffenen Firmen gleichkam. Doch schon im Februar 1975 wurden die Firmen zu regelmäßiger Berichterstattung über die Fortschritte ihrer Reformen offiziell aufgefordert. Wenn auch heute noch keine sehr greifbaren Ergebnisse dieser Initiativen erkennbar sind, so konnte doch der Autor Ansprenger dem Leser die überzeugung vermitteln, daß in England zumindest ein öffentlicher Lernprozeß eingesetzt hat, dem auch entsprechende Taten folgen können. Freilich wird man auf diese warten müssen, bis das Thema Rhodesien von der Tagesordnung abgesetzt werden kann.

Ganz anders verlief die politische Tendenz in der Ära *Nixon-Ford* und *Kissinger*. »Nixon änderte die amerikanische Politik im südlichen Afrika« zugunsten einer direkten, aber politisch verschleierten Kooperation. Die Basis legte das geheime National Security Study Memorandum 39 (NSSM 39) vom 15. August 1970, dessen maßgebliche Abschnitte Czempiel wiedergibt. Hier »zählte die wirtschaftlich-militärische Macht sehr viel mehr als die politisch-soziale Struktur« (87). Wirtschaftliche, militärische und politische Kooperation mit der Regierung Vorster und zugleich Hilfe für die schwarzafrikanischen Staaten soll dazu führen, daß Südafrika ein wirtschaftliches Bollwerk gegen den Kommunismus und eine Art positiver Führungsrnacht im afrikanischen Kontinent werden kann. Hier wird deutlich, daß Vorsters außenpolitisches Konzept seine komplementäre Entsprechung in der amerikanischen Politik fand. Auf Afrika wird das Muster der Südamerika-Politik übertragen mit den gleichen verhängnisvollen Konsequenzen. *Czempiel* belegt an zahlreichen Bei-

spielen die Ausführung dieses Konzepts. So nahm die amerikanische Währungspolitik stets Rücksicht auf die südafrikanische Goldpreis-Politik. Seit dem Wirtschaftsembargo gegen Kuba wurde Südafrika der wichtigste Zuckerlieferant für die USA. Im Austausch gegen Uranlieferungen gewährten die USA schon seit *Eisenhowers* »Arom-für-den-Prieden-Programm« der Republik Südafrika die technische Ausrüstung zur Nutzung der Atomenergie. Im Jahre 1977 wird das bilaterale Atomabkommen beendet sein. Dies Jahr dürfte mit der völligen atomaren Unabhängigkeit Südafrikas zusammenfallen, in dem dann auch offen bekannt werden kann, daß Südafrika über Nuklearwaffen verfügt (101 ff.).

Die amerikanischen Kirchen, soweit sie sich der Civil-Rights-Bewegung aufgeschlossen haben, stellten sich auch positiv zu der ökumenischen Antirassismus-Initiative. Czempiel hebt das »Churdi Projeet in United States Investments in Southern Africa« hervor, an dem sich auch katholische Kreise beteiligen. über die Aktionärsversammlungen, in denen auch die Kirchen vertreten sind, sollte das Investitions-Thema hochgespielt werden. Seit 1963 ist dadurch einige Bewegung in die sonst durch Vietnam, Watergate und Nation verbrauchte öffentliche Meinung gekommen. Präsident *Carters* Engagement für eivil rights all over the world könnte diesem Projekt überraschende politische Wirkung verleihen und zugleich des Präsidenten politische Glaubwürdigkeiten einem entscheidenden Test aussetzen.

6. Was können die verschiedenen Handlungsträger gegenüber der Republik Südafrika tun? *E.* O. *Czempiel* geht dieser Frage unter dem Stichwort »Friedenspolitik im Südlichen Afrika« nach. Die Strategie, die hier angeboten wird, kann weniger unter die sogenannte macht- oder realpolitischen Muster eingereiht werden. Vielmehr erscheint es als ein therapeutisches Konzept, das der Verhaltenstherapie mit ihren Formen des instrumentellen Bedingens entlehnt sein könnte. Mit positiver oder negativer »Verstärkung«, mit »Löschung« und Formen des Bestrafens soll vor allem der staatliche Akteur, also die Bundesregierung, und mit ihm koordiniert die deutsche Wirtschaft Konzepte entwickeln und praktizieren, »die es der Regierung in Pretoria möglich und wünschenswert erscheinen lassen, die Apartheid durch Gleichberechtigung zu ersetzen« (5. 138). Die Kirchen, die Gewerkschaften und andere gesellschaftliche Handlungsträger sollen inhaltliche Motivation und durch Offentlichkeitsarbeit Druck erzeugen, um die Ziele dieser Strategien voranzubringen. Der Katalog der verhaltenstherapeutischen Maßnahmen von positiven Belohnungen in Form von Neuinvestitionen für Schritte zur Rassengerechtigkeit bis zum Rückzug der Investitionen und Abbruch diplomatischer Beziehungen systematisiert die Dinge, die bislang debattiert und teilweise praktiziert wurden. In der inhaltlichen Zielbeschreibung verzichtet der Autor darauf, die Modelle relativer Gerechtigkeit und einer optimalen Integration sowie die ethisch vertretbaren Teilungskonzepte auf der Basis der Apartheid-Politiken darzustellen und zu diskutieren.

In dieser Hinsicht erschien vor kurzem ein bemerkenswerter Artikel von *[, Blenck* und *K. o, d. Ropp,* Republik Südafrika: Teil oder Ausweg, Außenpolitik, Juli 1976, S. 29 ff., der in englischer Fassung auch in Südafrika vom Institut für Raee Relations publiziert wurde. Hier wird die Idee der Teilung und räumlichen Trennung der Apartheid-Politik untersucht. Der Satz »Geopolitical partition is the logieal long term eonsequenee of apartheid« (Roodie) wird nach seinen politischen und ökonomischen und ethischen Konsequenzen untersucht und eine Zweiteilung Südafrikas mit einem Staat unter weißer Vorherrschaft und einem unter schwarzer Vorherrschaft konstruiert. Die Teilungslinie wird in der Nord-Südrichtung von Sishen bis Port Elisabeth gezogen. Da kein Weißer den Verlust an Land und Privilegien und kein Schwarzer die Aufteilung des Landes freiwillig hinzunehmen bereit ist, erscheint dies als ein durchaus ernst zu nehmender Aufteilungsplan, dessen Realisierung allerdings erst nach einem international geführten Rassen- und Weltkrieg um Südafrika möglich wäre.

Czempiel verzichtet auf derlei Analysen, statt dessen verweist er darauf, daß die Wahl über einzelne Lösungen »nur von den Betroffenen selbst, praktisch also von den Schwarzen getroffen werden kann« (S. 52). Hier fließen

große Worte gelassen ein. Denn das heißt: Es müssen die Bedingungen hergestellt werden, unter denen die schwarze Mehrheit sich in den gleichen Formen an der polirisdien Willensbildung und damit an der Neugestaltung der politisdien Ordnung beteiligen kann, wie zur Zeit nur die weiße Minderheit. Verbandsgründungen wie etwa der African National Congress (ANC), die Black Parents Convention oder die Black Peoples Convention und alle Parteienbildungen werden mit dem vollen Einsatz der staatlichen Gewalt unterdrückt.

Das Minderheitsregime weiß, daß eben die Zulassung dieser Organisationen den politischen Wandel zugunsren einer schwarzen Mehrheitsregierung in kurzer Zeit bewirken kann. Eine Regierung, die auf Gewalt setzt und die politischen Bestrebungen der Schwarzen als politischen Terrorismus, als kommunistische Umsturzversuche definiert und entsprechend handelt, neigt dazu, therapeutische Versuche als Bestätigung zu verbuchen.

Die Argumentation Czempiels steht in der Gefahr, von den Ereignissen selbst rasch desavouiert zu werden. Sie kalkuliert nicht die verschiedenen Möglichkeiten politischer Gestaltung, etwa durch das one man one vote Prinzip oder das Teilungsprinzip. Föderativpläne etc., sie kalkuliert aber auch nicht die Druckmechanismen von außen, sei es durch westliche Interventionen oder durch sinn-sowjetische Versuche. Für eine »fordernde und helfende Einwirkung« gäbe es nur einen engen zeitlichen Spielraum, »vermutlich nur das Jahr 1976« (S. 139). Mit Recht schließt der Autor die Möglichkeit ein, daß selbst bei optimalen Maßnahmen gewaltfreier Strategie sich Pretoria nicht »zu dem sozio-kulturellen, staatsrechtlichen und politischen Reformen« entschließt. Für diesen Fall wird lediglich ein Umzug der ausländischen Investitionen in das südafrikanische Umfeld empfohlen. Dies umschreibt aber zu eindimensional die Ziele für eine »Fricdenspolitik im südlichen Afrika«, Nach dem Timing des Autors müßte es allerdings bereits jetzt realisiert werden. **In** der englischen Wirtschaftspresse wurde bereits im Herbst 1976 vor industriellen Investitionen in der Republik gewarnt wegen der »sdrwer kalkulierbaren Risiken«, die in der Wirtschaftsszene liegen. Dies mag für langfristige Investitionen gelten. Solange Südafrika große Mengen industrieller Güter - große Stückzahlen V-Boote, Kampfflugzeuge etc, in Frankreich! - bar bezahlen kann, wird es weiterhin zu den reizvollsten Handels- und Wirtschaftspartnern gehören. Erst ein kompromißloser Einsatz politischer, moralischer und wirtschaftlicher Druckmittel wird hier eine neue Situation schaffen.

Das Jahr 1977 wird voraussichtlich ein Jahr wachsender Verbitterung, ein Jahr der Regression, Inversion und Implosion innerhalb der schwarzen Mehrheit. Als Symptom hierfür mag ein Ereignis in Natal im September 1976 gelten: **In** den ringförmigen Wohngürteln um das Industriezentrum von Durban kam es plötzlich zu einer Panik. Die indische Bevölkerung, die als Puffer zwischen dem weißen Zentrum und der schwarzen Zulu-Aerea zwangsangesiedelt wurde, erfaßte eines Abends die Panik, als das Gerücht sich ausbreitete: The blacks are coming! Tausende flohen mit ihren Kindern in die Kirchen, stadteinwärts, die Männer bewaffneten sich. Die Zulus kamen nicht. Die Spannungen, Kämpfe, die Verzweiflung innerhalb der Nichtweißen werden unvorstellbare Ausmaße annehmen und der Regierung in Pretoria Gelegenheit geben, für »Ruhe und Ordnung« zu sorgen. Die fatalen Wirkungen derartiger Situationen werden von den Kirchen kaum noch aufgefangen. Nach den Schulen werden dann auch die Kirchen brennen. Die Zeit drängt die Kirchen in die Entscheidung, sich auf die Seite der Ordnungsmacht zu stellen oder sich als bekennende Kirche zum zivilen Ungehorsam und Widerstand durchzuringen. Die katholische Kirche, die anglikanische Kirche und neuerdings auch die Methodisten haben durch ihren Antiapartheidsbeschluß Ende 1976 den zweiten Weg eingeschlagen. Jetzt ist es Zeit, von diesen Kirchen zu lernen, in ihre »Schule zu gehen«, die vorliegenden Bände können als Leitfaden dazu dienen!

Prof. Dr. Dr. Theodor Strohm *Zürich*

Bahr, H. E., und *A.* S. *Seippel* (Hg.) Soziales Lernen, Gruppenarbeit für den Frieden. Urban-Taschenbücher 875. Stuttgart: Kohlhammer 1975.

Bahr, H. E. und *R. Gronemeyer:* Konflikt-

orientierte Gemeinwesenarbeit, Niederlagen und Modelle (Reihe Theologie und Politik, Band 8). Darmstadt und Neuwied: Luchterhand 1974.

Wer die in unserer Gesellschaft immer wieder auftretenden Probleme, Konflikte und Widersprüche ernst zu nehmen bereit ist, wer sie also nicht nur als vorübergehende, sich letztlich alleine (oder vermittels Nachhilfe seitens staatlicher oder kommunaler Maßnahmen) regulierende Störungen betrachtet, der wird an solchen Texten, wie sie hier veröffentlicht worden sind, starkes Interesse haben. Es geht in den beiden Sammelbänden um die Dokumentation und Diskussion derjenigen Maßnahmen, die das Gesellschaftsmitglied *ergreifen* kann, *nachdem* es bereit ist, die in der Alltagswelt sichtbar werdenden Probleme, Konflikte und Widersprüche als ihn angehende gesellschaftliche Phänomene zu betrachten. Im Mittelpunkt stehen die Bedingungen, Verfahren und Ziele gesellschaftlich ausgerichteter Intervention. Die beiden Sammelbände unterscheiden sich hier nur in der Ebene, die sie ansprechen. Der Urban-Text zielt auf ein auf gesamtgesellschaftlicher Ebene relevantes Problem (Frieden) und bezieht sich auf die Möglichkeiten, die hier jedem Gesellschaftsmitglied offen sind, um dieses Problem über Interventionsmaßnahmen anzugehen. Der Luchterhand-Text spricht die Ebene kommunaler Konflikte und Widersprüche an und bezieht sich dementsprechend vorzugsweise auf die dabei jeweils unmittelbar betroffenen Bürger. In jedem Fall geht es darum, zuerst eine gewisse Einsicht in die Bedingungen des aktuellen Problemes oder Konfliktes zu gewinnen, dann diese Angelegenheit zu seiner eigenen zu machen, sich also mit den betreffenden Faktoren, mit den betroffenen Menschen zu identifizieren, dann gesellschaftlich wirksame Interventionsmaßnahmen zu entwickeln, um schließlich gesellschaftliche Änderungen zu erreichen. Das kann man nun (wie im ersten Band geschehen) soziales Lernen nennen, insofern bei gesamtgesellschaftlich ausgerichteten Aktionen der primäre Effekt von Maßnahmen normalerweise eben nicht schon in der Veränderung der gesellschaftlichen Bedingungen, sondern bloß in der Mobilisierung der Bevölkerung besteht. Das kann man konfliktorientierte Gemeinwesenarbeit nennen (zweiter Band), insofern etwa auf kommunaler Ebene alles darauf ankommt, bloß latente Probleme und Konflikte im Hinblick auf die davon jeweils Betroffenen transparent und behandelbar zu machen, um schließlich die verantwortlichen Behörden zu verändernden Maßnahmen zu bewegen, also alltägliche Lebensbedingungen zu berichtigen. Im einzelnen werden folgende Schwerpunkte gesetzt: Friedenswoche als Veranstaltungsform. als Bildungsprozeß, als Gruppenarbeit (Urban-Text); ethische, soziologische, politologische Dimension des Konflikts, kommunale Probleme, Interventionsmodelle (Luchterhand-Text).

In zweierlei Hinsicht hätte man sich mehr Informationen gewünscht. Einmal *fehlt eine* gewisse systematische Darbietung aller mit gesellschaftlichen Interventionsprozessen verbundenen Faktoren, so daß die einzelnen Beiträge wenig aufeinander bezogen bleiben und eine Weiterverwendung beziehungsweise Verallgemeinerung der Materialien erschwert wird. Zum anderen fällt eine gewisse Überbetonung der bloßen Verfahrenstechniken gesellschaftlicher Intervention auf. Die Einbeziehung des Handlungshintergrundes, und zwar auf der Seite der Problembestimmung wie auf der der Zielanalyse, ist nicht immer überzeugend. Vielleicht genügt es aber auch, im Rahmen solcher Textsammlungen auf andere Arbeiten (etwa über Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus) zu verweisen.

Dr. Wolf-Dietrich Bukow 7524 *Östringen*

Morgenthaler, Christoph: Sozialisation und Religion: sozialwissenschaftliche Materialien zur religionspädagogischen Theoriebildung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1976. 259 S. Kart. 58,- DM.

Wer nach dem Titel des Buches glaubt, er hätte hier etwas über religiöse Sozialisation, ein aktuelles und nicht ganz einfaches Thema, in der Hand, der wird nicht auf seine Kosten kommen. Im Buch geht es um etwas anderes. Es handelt sich um die Dokumentation eines Weges, den gegenwärtig viele Religionspädagogen zurücklegen, um ihre verloren gegangene Theorie und damit auch ihr Thema wiederzufinden. Dieser Weg besteht grob umrissen darin, daß man die gesamte sozialwissenschaftlich orien-

tierte Theoriediskussion daraufhin analysiert, was sie zu den Komplexen Religion allgemein und Erwerb von Religion insbesondere zu sagen hat. Morgenthaler liefert diese Dokumentation allerdings in kritischer Absicht. Es geht ihm einmal darum zu zeigen, daß sich viele Religionspädagogen bei diesem Weg durch die sozialwissenschaftliche Theoriediskussion vorschnell niederlassen, also eine gleichsam beliebige Position einfach herausgreifen und zum Gesprächspartner machen und damit andere Positionen vernachlässigen. Er stellt dem eine Gesamtschau sozialwissenschaftlicher Theorieproduktion in Sachen Sozialisation, Religion und religiöse Sozialisation gegenüber und meint, man müsse mit allen Positionen ins Geschäft kommen. Sodann geht es ihm darum zu zeigen, daß die einzelnen sozialwissenschaftliehen Positionen im Zusammenhang mit bestimmten gesellschaftlichen Interessen ausgearbeitet sind. So sieht er z. B. einen Zusammenhang zwischen individualzentrierten Theorien und den Interessen bürgerlicher Schichten. Wenn sich dann Religionspädagogen auf einzelne Positionen hin orientieren, so bestünde die Gefahr einer Übernahme der mit den Positionen jeweils verbundenen gesellschaftlichen Interessen. Er stellt dem ein integratives Konzept gegenüber, um die positionellen, bestimmten gesellschaftlichen Interessen verhafteten Aspekte zu überwinden. Seine Überlegungen erschöpfen sich also nicht darin, die Pfade der religionspädagogischen Theorie- und Gegenstandsuche bloß zu dokumentieren, sondern er versucht weiterzuführen. Er behauptet, der richtige Weg sei, alle sozialwissenschaftliehen Theorien auf die Aspekte Sozialisation, Religion und religiöse Sozialisation zu befragen. Damit sei ein integratives Konzept zu erreichen, das der angemessene Gesprächspartner der Religionspädagogik sei. Er legt dies auch vor, nämlich eine Palette von Sozialisationsdefinitionen (in einem formal geschlossenen Konzept integriert), eine Palette Religionsdefinitionen (die aufeinander so abgestimmt sind, daß sie sich zu ergänzen scheinen) und eine Palette von Bestimmungen von Religionserfahrungen (die ebenfalls aufeinander abgestimmt so etwas wie verschiedene Formen von religiöser Sozialisation signalisieren sollen). Man wird freilich schon dann, wenn man den Rahmen der Arbeit akzeptiert, fragen müssen, ob dieses Konzept, einen sozialwissenschafHichen Gesprächspartner zurechtzuschneiden, schon deshalb »wahrer« sei als bisherige positionelle Versuche (wie die etwa von D. Stoodt), weil alle (angeblich alle) sozialwissenschaftliche Positionen berücksichtigt werden (Wahrheitsgewinn durch optimale Integration?) und weil, insofern man alle berücksichtigt, deren jeweilige gesellschafllidie Verhafletheit überwunden wird (Adaquatheit durch Pluralismus?). Man wird weiter fragen müssen, ob nicht eine grundsätzliche Kritik an dem Rahmen der Arbeit angebracht ist, damit auch an dem dokumentierten Weg der Religionspädagogen. Ist es wirklich sinnvoll, die religionspädagogische Theorie und damit auch deren Gegenstand über eine abstrakte Konfrontation mit sozialwissenschaftliehen Theorien zu gewinnen bzw. aus den Ergebnissen sozialwissenschaftlicher Forschung zu extrapolieren? Wäre es nicht angemessener, von einem Thema in der Alltagswelt der Praxis auszugehen, und dann zu sehen, welche Theorien (ob sozialwissenschaftliche oder andere) hier beitragen können, wo Gesprächspartner sind?

Ist das Buch von Morgenthaler dann überflüssig? Es ist deshalb sehr wichtig, weil es m. E. eine bestimmte Form religionspädagogischer Theorieproduktion überhaupt (nämlich die Form, seinen Gegenstand, und geschieht dies noch so vorsichtig, ja ideologiekritisch, rein theoretisch zu bestimmen) *falsifiziert.* Außerdem bietet es eine Fülle von Materialien zu den Bereichen Sozialisation und Religion.

Dr. Wolf-Dietrich Bukow 7524 *Östringen*

Meistermann-Seeger, Edeltrud: Gestörte Familien: Familiendiagnose und Familientherapie (Beck'sche Schwarze Reihe, Bd. 131). München 1976.

Mit diesem Buch bietet Meistermann-Seeger (genauer müßte man sagen: bieten eine ganze Reihe von Mitarbeitern von Meistermann-Seeger und sie selber) eine Art Zwischenbericht über ihre Arbeit an der Psychoanalytischen Abteilung des Forschungsinstitutes für Soziologie der Universität zu Köln und am Institut für Familiendiagnose und Familienberatung. Man kann hier durchaus von einem Zwischenbericht

reden, weil ein bestimmter Entwicklungsstand einer Therapieform geschildert wird, einer Therapieform, an der seit den fünfziger Jahren gearbeitet wird und die auch jetzt noch nicht abgeschlossen ist, sondern in verschiedenen Projekten, die mit sozialanalytischer Grundlagenforschung befaßt sind, fortgebildet wird.

Das vorgelegte familientherapeutische Konzept ist aus der Psychoanalyse, speziell der Kindertherapie hervorgegangen und im Verlauf der Zeit etwa unter dem Eindruck der Arbeiten von Richter ausgeweitet worden. Im Mittelpunkt des Konzeptes stehen nach wie vor Basisannahmen der Psychoanalyse (das Freudsche Phasenmodell, insbesondere der ödipale Konflikt). Sie sind aber ausgedehnt worden auf den gesamten szenischen Rahmen des Kindes, auf die Familie. So werden z, B. die Eltern als Initiatoren kindlicher Störungen mit einbezogen, und das nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch, also in der Therapie selbst. Das wird in dem Buch sehr klar an einem Bericht über eine einzelne Familiendiagnose dargestellt. In der Therapie steht zwar das gestörte Kind im Mittelpunkt, aber die Bezugspersonen des Kindes werden in die Therapie einbezogen, schon damit die beim Kind initiierten Verbesserungen im Bereich der Ich-Stärke oder des über-Ich nicht wieder zusammenbrechen, wenn sich das Kind im alten szenischen Rahmen der Familie wiederfindet.

Das hier nur angedeutete, im Buch ausführlich dargestellte Konzept leuchtet in der Tat solange ein, wie es um die Verfahrensseite der Therapie geht. Fragen entstehen dort, wo die Perspektive sichtbar wird, unter der die Therapie geleitet wird. Jede Therapie muß ja notwendig einen bestimmten Begriff von Normalität entwickeln, von dem her Kriterien dafür abgeleitet werden, was z. B. innerhalb einer Problemfamilie das Problematische ist und woraufhin die Therapie abgestellt werden soll. Ich möchte hier nur auf den hinsichtlich der kindlichen Sexualität angewendeten Normalitätsbegriff verweisen. Es ist offenbar eines der Therapieziele, die kindliche Sexualität qua über-Ich so kontrollierbar zu machen, daß eine erfolgreiche Beherrschung im Sinn der »Erwachsenensexualwelt« angelegt wird. Wann wird die kindliche Sexualentwicklung problematisch? Dann, wenn sie sich den »perversen Handlungen von Erwachsenen« wie »Homosexualität, Voyeurismus, Exhibitionismus« usw, nähert. Dahinter steht eine durchaus konservative Rezeption bestimmter psychoanalytischer Überlegungen Freuds: Die kindliche Welt ist bedroht von »mörderischer Aggression«, vom Chaos, das durch Triebverzicht in den Griff bekommen werden muß, damit es wenigstens nicht mehr beim Erwachsenen (hier im Fall der perversen Sexualität) zum Ausbruch kommt.

Problematisch dürfte auch folgendes sein: Man erkennt zwar, in welcher Weise kindliche Störungen mit der Familie zusammenhängen und überschreitet damit den individualzentrischen Ansatz. Aber man macht hier prinzipiell halt. Kindliche Störungen verweisen auf familiale Störungen. Familiale Störungen verweisen aber offenbar nicht (zumindest auch) auf familienexterne oder gar gesellschaftliche, sondern darauf, daß »Vater und Murter-e ihre »Aufgaben im Familienfeld nicht erfüllen«,

Wer sich mit Familientherapie befaßt, sollte die in dem Buch vorgelegte Konzeption unbedingt zur Kenntnis nehmen. Mir scheint allerdings nicht so sehr das Konzept selbst entscheidend (da gibt es auch andere, die genauso leistungsfähig sein mögen) als vielmehr die Chance, anhand des Konzeptes therapeutisch entscheidende Grundprobleme diskutieren zu können, die offenbar mit einer religiös geprägten »Normalitätskonzeption« zu tun haben.

Dr. Wolf-Dietrich Bukow 7524 *Östringen*

Samson, Lothar: Naturteleologie und Freiheit bei Arnold Gehlen. Systematisch-historische Untersuchungen (Symposion 54). Freiburg (Breisgau) und München: Verlag Karl Alber 1976.262 S.

Vf. stellt sich in seiner von *R. Spaemann* betreuten Stuttgarter philosophischen Dissertation die Aufgabe, »die immanente Logik, die in den Schriften *Geblens* Gestalt gewonnen hat, ... zum Bewußtsein zu bringen« (17). Dazu untersucht er hauptsächlich Gehlens philosophische Frühschrifl:en (»Zur Theorie der Setzung und des setzungshaflen Wissens«, 1927 [Dissertation], »Wirklicher und unwirklicher Geist«, 1931 [Habilitation], »Theorie der Willensfreiheit« 1933 [1965]) sowohl in systematischer als

auch historischer Hinsicht. Unter systematischem Gesichtspunkt geht Verf. von der keineswegs selbstverständlichen These aus, daß Gehlens praktische Philosophie als naturphilosophisch begründete Handlungslehre auf einer »Naturteleologie der Handlung« basiert, die genauer als »Ethikoteleologie« zu begreifen sein soll (bes. 238 ff.). Was die Untersuchung der historischen Einflüsse betrifft, so behandelt Vf. explizit die Philosophie *Hans Drieschs* (23-64), und zwar deshalb, weil bereits Driesch, bei dem Gehlen promoviert hat, »den Menschen teleologisch als ein von Natur aus auf Handlung angelegtes Wesen« (15; vgl. 35 ff.) analysiert hat. Eher implizit berücksichtigt Vf. die affirmativen und negativen Bezüge zu *Spinoza, Fichte* und *Hegel.*

Gehlens frühe philosophische Entwürfe zielen als »Anweisung zum natürlichen Leben« darauf ab, daß »der Handelnde gemäß seiner Natur lebt« (67). Als praktische Philosophie nimmt sie ihren Ausgang bei dem sich selbst problematischen Leben des Menschen; diese Problematizität besteht darin, daß der Mensch als die aus den Wirklichkeitsbezügen freigesetzte Subjektivität eine sowohl begehrliche wie reflektierende und moralisierende Existenz verkörpert (65). Die damit gesetzte Entfremdung und Entzweiung des Menschen mit sich und seiner Welt soll dadurch überwunden werden, daß der Mensch als handelndes Subjekt seine selbstische Individualität dem »Selbstopfer« preisgibt, um sich so der »Situation« zu überlassen, in der er handelt. Indem das Handeln, das bejaht, was sowieso geschieht (die »Situation«, den Staat und die Gesetze), soll es frei sein. Die so auf die richtige Lebensführung abgestellte Handlung wird von Gehlen auf einer Theorie der menschlichen Natur fundiert, indem er fragt, »wie der Mensch und seine Natur gedacht werden müssen, damit die Handlung als möglich und notwendig angesehen werden kann« (121). Die damit anvisierte »Naturteleologie der Handlung« beinhaltet in der Sicht des Vf. eine Prävalenz der Natur vor dem Handeln, weshalb er Gehlens Naturtheorie als einen »Spinozismus der Natur« (134) interpretiert. Die Vorordnung der Natur als »Substanz« vor die Handlung als »Akzidenz« soll es erlauben, die Naturteleologie der Handlung als »objektive Teleologie« (135) zu bestimmen. Von dieser in Gehlens frühen Schriften aufgedeckten Teleologie her will Vf. auch dessen Arbeiten zur philosophischen Anthropologie und Institutionenlehre (»Der Mensdi«, 1. Aufl. *1940,* 8. Aufl. 1966; »Urmensch und Spätkultur«, 1956, »Moral und Hyperrnoral«, 1969 u. a.) interpretieren (137 ff.), Allerdings ist Vf. sich der Schwierigkeit bewußt, daß Gehlens Anthropologie, insofern sie sich im Rahmen der »empirisdianalytischen Wissenschaft« bewegt, mit teleologischem Denken kaum zu vereinbaren ist. So beschränkt sich Vf. denn auch bei der Erörterung der anthropologischen Schriften darauf, an einigen Beispielen die teleologische Betrachtungsweise zu illustrieren. Es gelingt ihm m. E. jedoch nicht, Gehlens Anthropologie insgesamt als *»Naturteleologie«* verständlich zu machen; Vf. selber nennt die Gründe (137, 149 f.), warum die Interpreten Gehlens (abgesehen von dem Hinweis bei *F. Jonas:* Die Institutionenlehre A. Gehlens, 1966, 33; vgl. aber ebd.: »Wir glauben auch nicht, daß diese Teleologie für die Gedankenführung Gehlens selbst notwendig ist«) einer teleologischen Betrachtungsweise nicht gewahr werden konnten, weshalb Vf. bekennt, daß die Ableitung der Naturteleologie »letztlich an den Praxis-Begriff des frühen Gehlen gebunden« bleibt, »wodurch der Rehabilitation des teleologischen Denkens auch in dieser Hinsicht Grenzen gesetzt sind« (19, Anm. 19). Diese Grenzen kann Vf. auch dadurch nicht überschreiten, daß er sowohl den Anthropomorphismus-Vorwurf gegenüber dem teleologischen Denken als auch die die Teleologie suspendierende Erfahrungswissenschaft seinerseits mit dem Gegenvorwurf des Skeptizismus konfrontiert (181 ff.).

Vf. kann es insofern nicht gelingen, die Gehlensche Anthropologie aus der unterstellten immanenten Finalität der menschlichen Natur begreifbar zu machen, als Gehlen besonders in seiner Institutionenlehre das Handeln um seiner selbst willen als eigenauthentisches Selbstzweckhandeln beschreibt, so daß ein *naturteleologisch* fundierter Handlungsbegriff das Gegenteil dessen zu sein scheint, was Gehlen darzustellen versucht. Wenn Gehlen, wie Vf. selber sagt, die Kultur »vom eigentätigen Selbstvollzug und -aufbau des Handelnden, gleichsam von innen

her, zu erfassen« (230) sucht, so ist hier für eine Naturteleologie kein Platz. Die Hauptthese des Vf., »daß auch die Anthropologie als teleologische Handlungs- und Institutionenlehre sich noch dem Begriff der Gehlenschen Philosophie als Ethikoteleologie fügt« (246), kann nicht überzeugen. Sie läuft der Gehlenschen Handlungslehre insofern zuwider, als die menschliche Natur VOn Hause aus auf Grund ihrer Insrinktsdrwädie, Plastizität, Umweltenthobenheit etc. *unbestimmt* ist und daher allererst durch Handeln zu dem gemacht werden muß, was sie ist: Kultur. Daß das Handeln um der Selbsterhaltung willen geschieht, kann nicht naturteleologisch ausgelegt werden (vg1. Gehlen: Der Mensch 8. Aufl. 1966, 401). Denn Wissen und Nötigung zur Selbsterhaltung setzen gerade die Differenz zur eigenen Natur voraus. In ihrer Unmittelbarkeit verbürgt die menschliche Natur kein Wissen um Finalität. Denn weil der Mensch von Natur aus das unbestimmte Wesen ist, existiert er überhaupt nur als Kulturwesen; »das noch nicht festgestellte Tier« (Nietzsche) ist nur als handelndes Wesen Mensch, aber nicht auf Grund seiner finalen Naturbestimmtheit, sondern allein vermöge seiner Selbsttätigkeit.

Die Bedeutung dieser Arbeit liegt also weniger in der Widerspruch provozierenden Hauptthese als vielmehr in der detaillierten Analyse der Gehlensehen Frühschriflen, die Vf. so durchführt, daß er zugleich das Verhältnis zu Gehlens philosophischen Gewährsleuten sichtbar macht. Aber auch bezogen auf die Frühschriflen bleibt zu fragen, ob Vf. sie nicht im Hinblick auf die »Naturteleologie der Handlung« überstrapaziert hat.

Wiss. Rat und Prof. t». Falk Wagner München

Elias, Norbert: über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 1. Bd.: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. 2. Bd.: Wandlungen der Gesellschaft, Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. Frankfurt 1976. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 158/159. 28 DM.

Zivilisation läßt sich begreifen als ein gesellschaftlicher Transformationsprozeß, in dem sich Institutionen ausbilden, die den sozialen Verkehr der Individuen im Sinne der Durchsetzung allgemeiner Normen des gewaltfreien Miteinanders regeln. So sind der Prozeß der Staatsbildung oder die Entmachtung der vielen konkurrierenden Gewaltsubjekte zugunsren der Institutionalisierung eines Gewaltmonopols des Staates zivilisatorische Akte; denn ein Zustand des Gesellschaftsverkehrs, in dem die Ausübung physischer Gewalt zur Durchsetzurig von Eigeninteressen und um des Lustgewinns an der Gewaltsamkeit willen (Folterpraxen, kollektive Tierverbrennungen) unproblematische Norm war, wird auf eine Ordnung der Gesellschaft hin transformiert, die den Individuen ein Leben ohne permanente Bedrohung durch Gewaltakte ermöglicht und direkte physische Verletzung des Selbst aus dem Alltag bannt. *Elias'* Zivilisationstheorie geht über dieses traditionelle Verständnis von Zivilisation als eines gesellschaftlichen Prozesses der Konstitution von Regeln des sozialen Verkehrs hinaus, indem er die Vermitteltheit der sozialstrukturellen Evolution mit Wandlungen der psychischen Erlebensstruktur der Subjekte beschreibt. Zivilisation meint nicht allein die Transformation der Gesellschaft im Hinblick auf eine größere Rationalität der Verkehrsformen, sondern auch eine komplementäre Transformation der Persönlidikeitsstrukturen, eine Wandlung in der Organisation des Affekt- und Triebhaushaltes der Menschen, den Aufbau von Kontrollinstanzen zur Dämpfung der unmittelbaren Leidenschaften, die Etablierung psychischer Apparaturen, die die Gefühlsimpulse in bezug auf ihre soziale Realisierbarkeit rationalisieren. Beispiel der Zivilisation als Veränderung des menschlichen Verhaltens und Empfindens ist die Zunahme an psychischem Selbstzwang des Subjekts, ein Gewinn an Selbstbeherrschung.

Mit dem Werden des neuzeitlichen Europa, dem wichtigsten Zivilisationsschub der abendländischen Geschichte, ändern sich zuerst die Verhaltenscodices der Oberschichten, ihre Tischsitten und Schlafgebräuche, das Verhalten gegenüber der eigenen Körperlichkeit; es werden Tabu- und Schamschwellen aufgebaut, und die Sexualität wird privatisiert. Gesellschaftliche Evolution und Wandel der Psychestruktur der Individuen hängen notwendig zusammen, sofern etwa dem Gewaltmonopol des Staates ein

Selbstzwang des Subjekts zum Gewaltverzicht entsprechen muß. Die Ausbildung von Gewissen ist notwendiges Moment der Modernisierung Europas, weil erst die dauernde psychische Selbstkontrolle der Individuen einen Sozialverkehr ermöglicht, in der andere als Rechtspersonen, Tauschpartner und Vernunftsubjekte anerkannt sind. Elias' Theorie der Zivilisation gehört also in den Kontext einer Theorie der Moderne, für die sie ungeheuer viel empirisches Material und zugleich eine an der historischen Entwicklung orientierte Kategorialität bietet.

Vor allem wegen der Fülle der empirischen Belege zur Revolution der Verhaltensarten wird Elias' Buch zukünftig als Standardwerk über die soziale Konstitution einer spezifisch modernen Selbst- und Welterfahrung des europäisch-zivilisierten Menschen zu gelten haben. Daß das Buch des heute 80jährigen Breslauer Juden, der 1933 nach England emigrierte, gleichwohl erst mit seiner 3. Aufl. Resonanz findet, zeigt die Schwierigkeiten der Rezeption einer Soziologie, die zu den traditionellen sozialwissenschaftlichen Denkmustern aus Psychoanalyse, Neomarxismus und Systemtheorie in vielem quer steht. Erstmals 1936 in der Schweiz erschienen, blieb Elias' Buch im deutschen Sprachraum so gut wie unbekannt. Eine 2. Aufl. (Bern 1969) fand angesichts der Konjunktur der Positivismusstreitigkeiten nur kaum Eingang in das sozialwissenschaftliche Bewußtsein. Die Taschenbuchauflage scheint Elias' »Pionierarbeit« (Selbsteinschätzung von E.) endlich zu der Anerkennung zu verhelfen, eines der spannendsten und leserfreundlichsten sozialwissenschaftlichen Bücher der Zeit zu sein. Wo Tagespresse und TV-Magazine, Der Spiegel, Times Literary Supplement und Nouvel Observateur übereinstimmend Elias' Verbindung einer deskriptiv orientierten Historie der abendländischen Zivilisation mit dem Versuch einer theoretischen Explikation der geschichtslogischen Struktur von zivilisatorischen Prozessen als gelungen bezeichnen, kann es nicht überraschen, wenn nun auch die Fachsoziologie mit zahlreichen Publikationen auf Elias reagiert. Suhrkamp kommt das Verdienst zu, einem an Sinnlichkeit reichen Buch 40 Jahre nach seiner Publikation wirklich zur öffentlichkeit verholfen zu haben. Die größere öffentlichkeit bedarf allerdings der übersetzung der zahlreichen fremdsprachigen Zitate.

Friedrich Wilhelm Graf *8000 München*

Bibliographie

1. Politische Ethik

Beyme, Klaus von: ökonomie und Politik im Sozialismus. München: Verlag R. Piper 1977. 411 S. 34,- DM.

Collmer, Paul: Hermann Kalinna und Lothar *Wiede*mann (Hg.): Kirche im Spannungsfeld der Politik. Göttingen: Verlag Otro Schwartz 1977. 356 S. 36,- DM.

Denninger, Erhard (Hg.): Freiheitliche demokratische Grundordnung. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1977. 1030 S. 30,- DM.

Giscard d'Estaing, Valéry: Französische Demokratie. Frankfurt: S. Fischer Verlag 1977. 176 S. 16,80 DM.

Huber, Wolfgang, und Heinz Eduard Tädt: Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt. Stuttgart: Kreuz Verlag 1977. 241 S. 24,80 DM.

Leurdijk, Dirk: Eine Welt - Eine Zukunft. Mit den Armen teilen? Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1977. 144 S. *9,80* DM.

Sozialismus und Demokratie. Die Demokratie in Theorie und Praxis sozialistischer Länder. Berlin: M. Staatsverlag der DDR 1977. 450 S. 18,- DM.

2. Ehe, Familie, Sexualethik

Luthmann, Shirley G., *und Martin Kirschenbaum:* Familiensysteme. Wachstum und Störungen. Einführung in die Familientherapie. München: Verlag]. Pfeiffer 1977. 288 S. *30,-* DM.

Mikula, Gerold, und Wolfgang Stroebe (Hg.): Sympathie, Freundschaft und Ehe. Bern: Verlag Hans Huber 1977. 256 S. 34,- DM.

3. Anthropologie, Psychologie, Medizin

Ellis, Albert: Die rational-emotive Therapie. München: Verlag]. Pfeitfer 1977. 296 S. *32,–* DM.

Friedrich, W. (Hg.): Kritik der Psychoanalyse und biologistischer Konzeptionen. Berlin: VEB. Deutscher Verlag der Wissenschaften 1977. 198 S. 15,- M.

Henning, W. (Hg.): Zur Erforschung der Persönlichkeit. Berlin: VEB. Deutscher Verlag der Wissenschaften 1977. *230* S. 12,- M.

Hoppe, Siegfried: Christine Schmid-Sdiönbein und Thomas Bernhard Seiler: Entwicklungssequenzen. Bern, Stuttgart und Wien: Verlag Hans Huber 1977. 279 S. 24,- DM.

R6heim, Géza: Psychoanalyse und Anthropologie. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1977. 315 S. 10,-DM.

Seabom, [ones Glyn: Therapie oder Tortur. Philosophie, Technik und Zukunft der Psychodynamik. Stuttgart: KIen Verlag 1977. 392 S. 34,-DM.

Schmidt, Martin H.: Verhaltensstörungen bei Kindern mit sehr hoher Intelligenz. Bern, Stutegart und Wien: Verlag Hans Huber 1977. 175 S. 29,- DM.

Schröder, Günther: Verhaltenstherapie mit Kindern und Jugendlichen. Erfahrungen und Hinweise aus der Praxis. München: J. Pfeiffer Verlag 1977. 192 S. 22,- DM.

4. Recht

Arzt, Gunther: Der Ruf nach Recht und Ordnung. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1976. 185 S. 38,- DM.

Goemann, Mechthild: Das Schicksal der Lebenslänglichen. Berlin und New York: Verlag Walter de Gruyter 1976. *180* S. 68,- DM.

Mitteilung des Schriftleiters

Im Heft 2/1977 hat sich bedauerlicherweise ein Fehler auf der Umschlagseite und im Inhaltsverzeichnis eingeschlichen. Wie in der überschrift auf S. 81 muß es heißen: Versuch zu einer *Theorie* ethischer Urteilsbildung. Das vorliegende Heft bringt Beiträge, die sich zum Teil berühren. So stehen die Studien von Pannenberg und HungarlSchwall wie die Studie von Huber und der Kommentar von Leuenberger bewußt nebeneinander. Auch zwischen dem Kommentar von Vos und der Buchbesprechung von Strohm ergeben sich manche Beziehungen. Wegen eines Kommentars zum Heft 4/76 (weitere Stellungnahmen sind angekündigt) muß ein Beitrag von H. Biesenbach: Argumentation in der Ethik. Ein Vorschlag, dargestellt am Problem der Sterbehilfe, auf Heft 4/77 verschoben werden.

Diesem Heft liegen Prospekte der Verlage C. H. Beck, München, und J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, bei.

Schriftleiter: Prof. Dr. ehr. Frey, Im Grund 9, 6900 Heidelberg
Bibliographie: Dr. H. Kühne, Postfach 2368, 4830 Gütersloh

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint vierteljährlich . Preis je Heft im Abonnement 9,- DM; einzeln *10,-* DM (jeweils einschließlich Mehrwertsteuer und zuzüglich Porto) • Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Verlag: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 2368.
GesamthersteUung: F. L. Wagener, Lerngo, Peinted in Germany

Ethik in Schweden

Die Diskussion der 70er Jahre

VON JARL HEMBERG

1.1 ALLGEMEINE ORIENTIERUNG

Ein Bericht über die neuere ethische Diskussion in Schweden erfordert zunächst einen Präzisierungsversuch: Welche Art von Fragen sollte dieser Bericht enthalten? Ich beginne damit am besten bei der fachlichen *Organisation an den schwedischen Universitäten.*

An drei philosophischen Fakultäten haben wir Professuren für Praktische Philosophie. Dieses Fach ist in der Regel sehr umfangreich. Ethik und Moralphilosophie gehören aber seit alters in sein Zentrum. Die benachbarten Fächer an den theologischen Fakultäten sind im Laufe der letzten Jahre neu organisiert worden. Diese Neuorganisation hat einen doppelten Hintergrund: Erstens erwies es sich nach einer jahrzehntelangen Entwicklung als erforderlich, klarer zwischen einer Religionswissenschaft und einer Theologie im Sinne von Glaubensdenken zu unterscheiden. Dieser Unterschied ist im Fachbereich der Systematischen Theologie von besonderem Gewicht. Früher waren Dogmatik, theologische Ethik und Religionsphilosophie Teile der systematischen Theologie. Die *Bezeichnung »Systematische Tbeologie«* wird heute im allgemeinen aber nicht mehr verwandt; denn sie ist *wegen ihrer Mehrdeutigkeit ungeeignet,* und eine systematische Theologie im normativen Sinne wird an schwedischen theologischen Fakultäten im wesentlichen nicht mehr betrieben. Die *neue Bezeichnung* »tros- och livsäskädningsvetenskap« *(Erforschung von Glaubens- und Lebensanscbauungen)* ist nach schwedischem Sprachgebrauch klarer. Zu diesem Fachbereiche gehören heute an der Universität Uppsala eine Professur für *Ethik,* besonders Sozialethik, und an der Universität Lund eine Professur für Ethik. Auf die Arbeitsaufgaben dieser Fächer werde ich sogleich noch zurückkommen. (Die Änderung der Fachbezeichnungen bedeutet natürlich nicht, daß früher in Schweden keine ethische Forschung betrieben worden sei.) - Die Neuorganisation an den theologischen Fakultäten war außerdem aber auch wegen eines veränderten Unterrichtsbedarfs erforderlich. Wir bilden an den theologischen Fakultäten hauptsächlich zukünftige Pfarrer und Lehrer für das Fach Religionskunde an den staatlichen Schulen aus. Tiefgreifende Unterrichtsreformen 1969 und 1974 berücksichtigten nicht zuletzt den Bedarf an Lehrern für den nicht-konfessionellen Unterricht in Religionskunde an den Gymnasien. Dieser Unterricht ist grundsätzlich obligatorisch, unabhängig davon, zu welcher Glaubensgemeinschaft die Eltern gehören mögen. Die nicht-konfessionelle Forschung und Lehre an den theologischen Fakultäten entsprachen diesem Ausbildungsbedarf für den nicht-konfessionellen Unterricht in der Schule sehr wohl. Andererseits entstehen der schwedischen evangelisch-lutherischen Kirche Schwierigkeiten aus dieser schrittweisen Reform. Die Kirche befindet sich noch mitten in der Debatte über vernünftige Schlußfolgerungen – kurz: darüber, wieviel und welchen konfessionellen Unterricht sie selbst zu leisten habe.

An Lehrer an theologischen Fakultäten werden also selbstverständlich *keine konfessionellen Anforderungen* gestellt. Ausländischen Lesern mag dieser Umstand eigentümlich erscheinen. Auch wenn hier nicht der Ort ist, seine Vorgeschichte zu schildern, sei zur Vermeidung von Mißverständnissen doch darauf hingewiesen, daß man ihn allzusehr vereinfachte, wollte man ihn lediglich als Folge moderner Säkularisierung hinstellen. Er hat einen viel komplizierteren Hintergrund. Dazu gehört etwa die schwedische Einheitsgesellschafl, heute formal zwar pluralistisch, in den Augen vieler Ausländer aber nichtsdestoweniger hochgradig homogen, weiterhin die einheitliche und obligatorische Schule mit ihrem objektiven, nicht-konfessionellen Unterricht, und - nicht zu vergessen - die ungefähr 25 Jahre zurückliegende, außerordentlich lebhafte Auseinandersetzung über die Bedingungen des Atheismus und die Wahrheitsansprüche des Christentums.

1.2 DER INHALT DES FACHES ETHIK

In der *Praktischen Philosophie* an den schwedischen philosophischen Fakultäten ist in unserem Jahrhundert vor allem *analytische Moralphilosophie* betrieben worden. Der schwedische Philosoph *Axel Hägerström* hatte bereits 1911 - wahrscheinlich als erster Philosoph in der Welt - öffentlich eine *emotive Wertsatztheorie* formuliert. Auf deutsch erschienen Hägerstroms Auffassungen in den zwanziger Jahren *(Selbstdarstellung,* in: *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* Hg. R. Schrnidt, Bd. VII, 1929). Entsprechende Theorien der logischen Empiristen stammen erst aus dem Anfang der dreißiger Jahre. Hägerström übte einen sehr starken Einfluß auf die schwedischen Philosophen aus. Es ist unter schwedischen Philosophen und Theologen erst in den allerletzten Jahrzehnten üblich geworden, auch seine ethischen Theorien in Frage zu stellen.

Ich konzentriere mich im folgenden auf die *Stellung des Faches Ethik an den theologischen Fakultäten.* Was die oben angedeutete Fachorganisation praktisch bedeuten wird, wird natürlich erst dann klar zu sehen sein, wenn sie eine längere Zeit fungiert hat. Immerhin kann man gegenwärtig aber folgendes festhalten: Bei der Ethikprofessur in Lund geht es nach deren Fachbeschreibung um die Erforschung ethischer Probleme in Vergangenheit und Gegenwart, wobei die Rolle des Christentums, dessen Bedeutung als gesellschaftlicher Faktor und dessen Beziehung zu allgemeinen Wertungen besonders zu berücksichtigen sind. Wie diese Beschreibung zu deuten ist, mag eine lange Diskussion erfordern. Ich möchte hier lediglich andeuten, mit welchen Unterdisziplinen man zukünftig wird rechnen dürfen, wobei diese Teile sehr wohl dem entsprechen, was schwedische Ethiker bereits jetzt tun:

I Geschichte der Ethik (Geschichte des profanen ethischen Denkens, Geschichte der christlichen Ethik, Ethikgeschichte anderer Weltreligionen usw.) ;

II Moralphilosophie:
deskriptive Ethik
Metaethik
Studium normativer Theorien;

III Prinzipienfragen der christlichen Ethik;

IV Ethik des Existentialismus, des Marxismus, des Strukturalismus usw.;
V Individualethik kontra Sozialethik;
VI Inhaltsethische Fragen:
medizinische Ethik
Ethik und Gesetzgebung
Tierethik
ökologische Ethik
Sexual- und Eheethik
Ethik der Erziehung
Ethik des Arbeitslebens
Ethik des politischen Lebens
Ethik des Wirtschaftslebens
Ethik der Freizeit
Fragen des Friedens und der Entwicklung
Zukunftsforschung
usw.;
VII Theorie und Methodik interdisziplinärer Arbeit.

Das Fach Ethik hat also einen sehr reichen Inhalt. Ich werde mich jetzt nicht in diesen Inhalt seiner verschiedenen Teile vertiefen, sondern mich auf die Beiträge beschränken, die schwedische Ethiker im Laufe der letzten Jahre zu ihnen geleistet haben. Dabei sei dreierlei noch besonders betont:

1. Von einem schwedischen Ethiker muß verlangt werden, daß er die Elemente der Moralphilosophie beherrscht. Es ist für ihn also nicht hinreichend, sich mit einer »theologischen Ethik« als Teil der christlichen Dogmatik zu befassen.

2. Die aufgezählten inhaltsethischen Fragen sind lediglich Beispiele. Man kann ein Verzeichnis solcher Fragen sehr lang machen; und wie man es ausformt, hängt u. a. von dem Einteilungsgrund ab, den man wählt.

3. Eine Universitätsdisziplin wie die Ethik hat notgedrungen einen hochgradig *interdisziplinären Charakter*. Die Bezeichnung »inrerdisziplinär« wird seit einigen Jahren aus verschiedenen Gründen sehr häufig benutzt. So endet z. B. das Theologiestudium für das Kandidatenexamen mit sog. thematischen oder fachintegrierten Studien von einem Semester, die auf eine Beschäftigung mit einem aktuellen sog. interdisziplinären Thema hinauslaufen. Auch in der sog. Zukunftsforschung redet man gern von interdisziplinären Arbeitsmethoden. Solche Gründe haben mich dazu bewogen, die Theorie und Methodik interdisziplinärer Arbeit als besonderen Teil des Faches aufzunehmen. Die schwedische Debatte der letzten Jahre hat m. E. deutlich gezeigt, daß hier wesentliche *wissenschaflstheoretische Fragen* Bearbeitung erfordern. Es ist oft recht unklar, was man mit der so oft angedeuteten interdisziplinären Arbeit denn wohl überhaupt meint. Ob nun gerade Ethiker an diesen wissenschaftstheoretischen Fragen arbeiten oder ob das andere tun, ist natürlich wenig wesentlich. Worauf es ankommt, ist, daß sie eine kompetente Bearbeitung erhalten.

In meinem weiteren Bericht sollen folgende Themen, Fragen und Bücher zur Sprache kommen: 1. Anhand zweier *Lehrbücher der Ethik,* die um 1970 erschienen, soll ein wenig erläutert werden, welche Fragen uns im Universitätsunterricht beschäftigen und darum auch eine allgemeinere Auffassung von der Ethik bestimmen. - 2. Ein zweiter Abschnitt 5011 kurz von der *aktuellen moralphilosophischen Diskussion* handeln, u. a. von der heutigen Formulierung der metaethischen Fragen. - 3. Danach rät es sich, auf die Arbeit an *Prinzipienfragen* der christlichen Ethik einzugehen. Ich möchte hier berichten, wie führende Ethiker ihre Prinzipienstandpunkte formulieren, und ich möchte Beispiele dafür anführen, wie man Beiträge anderer christlicher Ethiker ideengeschichtlich beschreibt. - 4. Kurz soll auch davon die Rede sein, wie unsere Ethiker die *Ethik des Marxismus* bzw. die des *Nazismus* wiedergeben oder bearbeiten. – 5. Am längsten wird mein abschließender Abschnitt sein. Zu verschiedenen *aktuellen inhaltsethischen Fragen* ist eine lange Reihe von Büchern erschienen. Ich werde in aller Kürze auf folgende Gebiete eingehen: medizinische Ethik, Ethik und Gesetzgebung, ökologische Ethik, Sexual- und Eheethik, Friedensfragen, internationale Fragen der Entwicklung und Gerechtigkeit und Zukunftsforschung.

Ein recht bedeutender Teil der aktuellen Debatte wird in *wissenscha/llichen Zeitschriften* und in Kulturzeitschriften geführt. Wir nennen hier auf religionswissenschaftlichem Gebiete *Svensk teologisk kvartalskrifl.* Besonders betonen sollte ich jedoch, daß eine ökumenische Kulturzeitschrifl, *Vår Lösen,* viele von den wichtigsten kulturellen, wissenschaftlichen und theologischen Debatten in unserem Lande eingeleitet oder zumindest wiedergegeben hat. Diese Zeitschrift ist in Schweden sehr bekannt und geschätzt. Ihr Redakteur ist seit mehr als einem Jahrzehnt die Theologin *Dr. Arme-Marie Thunberg.* Ihre Themanummer 4-5/76 über Krieg und Milieu etwa behandelt allseitig die Fragen moderner Kriegführung und Rüstungsindustrie.

2.1 ZWEI LEHRBÜCHER DER ETHIK

1970 veröffentlichten vier Uppsalienser Theologen - *Ragnar Holte, Hans Hof, Anders feffner* und *farl Hemberg* – ihre Arbeit *Etiska problem.* Seit Jahrzehnten war kein Ethiklehrbuch für den Universitätsunterricht geschrieben worden. Es gab also überhaupt kein modernes. Anlaß zu diesem Lehrbuch - wie zu vielen anderen Lehrbüchern - war die Unterrichtsreform. Der frühere schwedische Universitätsunterricht hatte pädagogische Fragen oft recht grob vernachlässigt. (Ein anderer Anlaß dafür, daß immer mehr schwedische Lehrbücher erscheinen, ist der gegenwärtigen Studentengeneration wenig schmeichelhaft und steht in scharfem Kontrast zu unserer Vorliebe für den Internationalismus: Die Fremdsprachenkenntnisse der Studenten sind oft mangelhaft.)

Aus *Etiska problem* geht hervor, wie wir in Uppsala den elementaren Ethikunterricht gestalten. Wir beginnen mit Problemstellungen der Moralphilosophie. Das erste Kapitel von *Etiska problem* bietet eine Problemdiskussion etwa wie bei W. *K. Frankena,*

Etbics, 1963*, eine von schwedischen Philosophen und Theologen viel gelesene Arbeit, die auch später im Theologiestudium vorkommt. Das moralphilosophische Kapitel soll die Studenten nicht zu Moralphilosophen machen. Dazu wären viel mehr Zeit und ein viel größeres Interesse der Studenten an philosophischen Fragen erforderlich. Unsere pädagogische und fachliche Absicht ist eine *Einübung moralphilosophischer Begriffe* und *Distinktionen.* die sich als Analysewerkzeuge für die Bearbeitung der prinzipiellen Probleme der christlichen Ethik und anderer ethischer Auffassungen eignen. Das entspricht auch unserem Prinzipprogramm für Forschung und Lehre in Ethik überhaupt.

Die neuerworbenen Kenntnisse werden im zweiten Kapitel gebraucht, das einen geschichtlichen *Überblick über die christliche Ethik und ihre wichtigsten Vertreter* bietet und gleichzeitig die prinzipiellen Fragen der christlichen Ethik behandelt. *Holte,* der dieses Kapitel verfaßt hat, unterscheidet hier *drei Theorietypen* voneinander: eine »streng theologisdie«, eine »streng humane« und eine »theologische Überbauethik«. Dabei ist eine *»streng theologische Etbik«* ein barthianischer Theorietyp. den z. B. auch der schwedische Theologe *Anders Nygren* vertritt. Eine *»streng humane Etbik«* wie etwa die des Schweden *Gusta] Wingren* oder die des Dänen *K. E. Legstrap* läßt keine prinzipiellen Unterschiede zwischen einer christlichen und einer allgemeinmenschlichen Ethik gelten. Eine *»theologische Überbauethik«* ist der dazwischenliegende Theorietyp, den also alle Klassiker vertreten: Ausgangspunkt ist eine Lehre vom natürlichen Gesetz, die christliche Ethik baut auf dieser auf oder ergänzt sie *(Holte* hat diese prinzipielle Einteilung jüngst noch modifiziert, s. u. 2.3). Nachdem ich in den vergangenen Jahren einige tausend Studenten in diesen Fragen unterrichtet habe, möchte ich behaupten, daß die meisten Studenten aus dieser Darstellung eine grundsätzliche Klarheit über das Verhältnis von Theologie und Ethik gewonnen haben. Holte schließt sein Kapitel damit ab, ein ethisches Modell vorzuschlagen, das eine u. a. von Trillhaas und Niebuhr inspirierte moderne Variante der überbauethik ist, »die Grenze zwischen Allgemeinmenschlichem und Christlichem jedoch nicht festlegt«, Eine derartige Auffassung dürften alle Verfasser des Buches teilen, auch wenn sie das nirgendwo hervorheben. Sie gebrauchen tußerdem soweit wie möglich auch eine gemeinsame Terminologie, die ja pädagogisch erforderlich ist.

Im zweiten Teile von *Etiska problem* werden einige von den wichtigsten sogenannten inhaltsethischen Fragen diskutiert. Die Fragebereiche, die behandelt werden, sind *Sexual-* und *Eheethik, medizinische Ethik* und benachbarte Fragen, *Arbeitsethik* und Probleme der *Gerechtigkeit, Friedens/ragen* und *internationale Fragen* der Gerechtigkeit und Entwicklung. Die entsprechenden Kapitel bieten teils Debattenübersichten aus den letzten Jahren und teils Klarlegungen der prinzipiellen Haltungen, die in den Debatten zum Ausdruck kamen.

Dieses Lehrbuch dürfte dem Ethikunterricht für Theologen an schwedischen Universitäten ein wenig zu der fachlichen und pädagogischen Festigkeit verholfen haben, die besonders notwendig ist in einem Fach, das in Schweden wie andernorts in der Welt oft so vielem gefühlsbedingten Denken ausgesetzt ist.

---

* Deutsch: Analytische Ethik. Eine Einführung, München 1972, dtv 4129.

1971 erschien ein zweites Lehrbuch der Ethik, herausgegeben von *Gustaf Wingren* in Lund: *Etik och kristen tro* (Ethik und christlicher Glaube). Diese Arbeit ist kein konkurrierendes Unternehmen, wie man vielleicht meinen könnte. Sie war vielmehr seit mehreren Jahren geplant, und sie ist nicht nur auf schwedischer, sondern auf gesamtnordischer Grundlage veröffentlicht worden. Sie hat sechs Verfasser, deren sechster jedoch Deutscher und Katholik ist. Der wichtigste Unterschied dieser Arbeit zu *Etiska problem* dürfte darin bestehen, daß sich ihre Verfasser nicht auf eine gemeinsame Terminologie und eine gemeinsame grundlegende Sicht haben einigen wollen oder einigen können. Die Studenten begegnen hier statt dessen sechs verschiedenen Verfasserpersönlichkeiten, die - bis auf *Bruno Schüller,* dessen Beitrag ins Schwedische übersetzt ist - außerdem auch jeweils in ihrer Muttersprache schreiben.

Eine kurze Inhaltsübersicht: Der Lundenser Neutestamentler *Birger Gerhardsson* schreibt über *Bibelns ethos.* Auf ca. 80 Seiten bietet er eine ausgezeichnete Übersicht über die Hauptzüge biblischer Ethik. Eine solche Darstellung fehlt in *Etiska problem* und ist darum um so wertvoller. Der zweite Hauptabschnitt der Arbeit heißt *Historika etbostyper.* Er wird eingeleitet mit einem sehr interessanten, wohlabgewogenen und behutsam kritischen Aufsatz von Bruno Schüller: *Katolsk moralteologi. Schüller* hat dem schwedischen und nordischen Ethikunterricht damit einen großen Dienst getan. Wir haben ein wichtiges Hilfsmittel für Studien modernen katholischen Denkens erhalten. Schwedische Studenten haben allerdings eine gewisse Mühe damit, sich die Hauptgedanken dieses Aufsatzes wirklich anzueignen, was indessen mehr über eine abnehmende theologische Allgemeinbildung im rekordkurzen schwedischen Theologiestudium als über die Verdienste des Verfassers sagt. *Schüllers* wohlabgewogene Gedankengänge entziehen außerdem allerlei Voreingenommenheit gegenüber katholischem Denken den Grund, und bereits dies ist ein großes Verdienst. - Das zweite Kapitel dieser Abteilung ist von *Gustaf Wingren* geschrieben: *Reformationens och lutherdomens ethos.* Wingren bietet hier einen überblick. über die Geschichte der lutherischen Ethik von ihren Voraussetzungen im Mittelalter bis zur aktuellen Situation. - Im dritten Kapitel beschreibt der Osloer Theologe *Johan B. Hygen Reformasjonens uenstre fløy,* das heißt, er stellt die *Ethik links von Luther* dar, die im Zusammenhang der lutherischen Ethik oft vernachlässigt worden ist: die Ethik der Täufer, der Spiritualisten, der Schwärmer und der Antitrinitarier. - Im vierten Kapitel behandelt der Lundenser Ethiker *Harry Aronson* das Thema *Pran industrialism till postindustriellt samhälle. Analys av en socialetisk, ideologisk och existentiell problematik* (Vom Industrialismus zur nachindustriellen Gesellschaft). Aronson führt hier in eine Reihe von Fragen ein, die wichtig sind, um das Zustandekommen der modernen Gesellschaft zu verstehen. Die umfangreiche Arbeit schließt mit einem längeren Aufsatz von *K. E. Legstrup: Etiske begreber* og *problemer* (Ethische Begriffe und Probleme). Schwedische Studenten dringen oft nur mit Schwierigkeiten in diese Gedankenwelt ein, sehen dann aber auch den Lohn der Mühe: *Legstraps* »phänomenologische Existenzanalyse« ist zwar recht weit von der Weise entfernt, in der wir ethische Fragen in *Etiska problem* angreifen; *Legstrüp* ist aber ein sehr persönlicher Denker, und seine tiefschürfenden Analysen des komplexen Charakters ethischer Fragen lassen wenige Leser unberührt.

1972 wurde unser Lehrbuchbestand noch mit der Textsammlung *Etiska texter* ergänzt. Hier spiegelt sich neben der schwedischen auch die internationale ethische Diskussion in ihrer ganzen Breite durch die Geschichte. Bei einer repräsentativen Textauswahl hat dieser Lehrmitteltyp eine wesentliche pädagogische Funktion. In einem einzigen Buche ist gesammelt, was man sonst in einer ganzen Bibliothek suchen müßte.

2.2 MORALPHILOSOPHISCHE FRAGEN

a) Metaethik. Da die metaethischen Fragen so grundlegend sind, will ich hier kurz darauf eingehen, wie sie heute in unserem Lande diskutiert werden. Ich habe bereits *Axel Hägerströms* dominierende Rolle angedeutet. Auch Hägerströms Nachfolger *lngemar Hedenius* hat zu den wertsatztheoretischen Fragen eine emotive Stellung eingenommen.

Daß im Laufe der letzten Jahre hier eine Neuorientierung stattgefunden hat - natürlich mit Vorbildern, bei denen ich mich jetzt aber nicht aufhalten will -, geht aus der Arbeit zweier Göteborger Philosophen, *Jan Andersson* und *Mats Furberg,* hervor: *Moral. En bok om ord, känsla och handling* (Moral. Ein Buch über Wörter, Gefühl und Handlung), 1971. Im Anschluß an die Tradition vom späten *Wittgenstein* und von]. L. *Austin* setzen sich diese Philosophen in interessanter Weise für einen *kognitiven Theorietyp* ein.

Die Debatte geht weiter. Kürzlich hat sich ein Jurist in sie eingeschaltet. *Nils Jareborg* hat eine große Arbeit, *Värderingar* (Wertungen), 1975, veröffentlicht, die so weit nach der kognitiven Seite geht, daß ihre Hauptthese heißen kann: Wertaussagen sind »in genau derselben Weise wahr oder falsch wie Aussagen über Tatbestände«!

Damit ist nicht behauptet, die emotiven Theorien spielten in der metaethischen Debatte keine Rolle mehr; sie dominieren aber nicht mehr so selbstverständlich wie früher. Ich habe selbst in einem Aufsatz in *Svensk teologisk kvartalskrifJ* 3/1974 eine Reihe von Argumenten dafür angeführt, daß die kognitiven Theorien nicht ohne weiteres als verfehlt betrachtet werden dürfen. Meiner Auffassung nach hängt die Einstellung in dieser philosophischen Diskussion von einer Reihe grundlegender erkenntnistheoretischer und ontologischer Wahlen ab, für die man letzten Endes vielleicht keine rational entscheidbaren Gründe anführen kann.

b) Normative Ethik. Wie die normative moralphilosophische Diskussion in unserem Lande geführt wird, will ich an *lngemar Hedenius, Om människans moraliska oillkor* (über die moralischen Bedingungen des Menschen), 1972, erläutern. *Hedenius* hat hier Aufsätze aus seiner gesamten philosophischen Verfasserschaft in Auswahl gesammelt. Er diskutiert Theorien über Befehlssätze, Normen und Wertaussagen, er behandelt die Ansprüche und Probleme der utilitaristischen Ethik, er diskutiert die Freiheit des Willens, den Begriff Vergeltung und den Begriff Strafe, er formuliert eine Theorie über Performative, er diskutiert philosophische Gründe für die Demokratie, das Problem Kunst und Schönheit, die Wahrheitsfrage in der schönen Literatur usw. Nicht von ungefähr enthält sein Buch auch einen Aufsatz zur Frage: Kann man beweisen, daß Gott nicht existiert? Hedenius war der breiteren schwedischen öffentlichkeit durch seine Arbeit *Tro och uetande*

(Glauben und Wissen), 1949, als Religionsphilosoph bekannt geworden. Mit diesem Buche begann in unserem Lande die intensive *Auseinandersetzung um den Atheismus* und die Wahrheitsansprüche des Christentums; und dieses Buch beeinflußte eine ganze Generation schwedischer, Akademiker nachhaltig, sich einer vielleicht als Universitätsatheismus zu bezeichnenden Strömung anzuschließen. Hedenius hat ein paar Jahrzehnte lang aber die gesamte lebensanschauliche Debatte in Schweden beeinflußt, nicht zuletzt durch seine Diskussion aktueller Moralfragen. Er hat. sich zum Beispiel an der Euthanasiedebatte intensiv beteiligt, wo er sich weitgehend dafür' eingesetzt hat, jedes Individuum selbst wählen zu lassen, wann und wie es sterben will. Eines der neuesten Bücher *Hedenius', Helveteslära*n (Die Lehre von der Hölle), 1972, ist ein gutes Beispiel für seine mit moralischem und humanistischem Pathos geführte Kritik des Christentums.

2.3 PRINZIPIELLE FRAGEN DER CHRISTLICHEN ETHIK

1975 erschien die Aufsatzsammlung *Kyrkans samhällsansvar* (Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche). Schriftleiter war der Uppsalienser Ethiker *Carl-Henric Grenholm.* Diese Arbeit ist in erster Linie für die Weiterbildung von Pfarrern der Schwedischen Kirche bestimmt. Sie bietet gleichzeitig ein sehr repräsentatives Bild der gegenwärtigen Diskussion christlicher Ethik in unserem Lande. Ich beschränke mich hier auf die aus prinzipiellem Gesichtspunkte wichtigsten Beiträge.

Die beiden Professoren für Ethik, *Ragnar Holte* und *Gustaf Wingren,* behandeln die Themen *Humant oeh kristet inom socialetiken* (Humanes und Christliches in der Sozialethik) bzw. *Kristen och human socialetik* (Christliche und humane Sozialethik). *Holte* kehrt dabei zu den Fragen zurück, die er im Lehrbuch *Etiska problem* behandelt hat, verfeinert aber die Diskussion der Beziehung zwischen Humanem und Christlichem in der Ethik: Er behandelt jetzt *vier verschiedene Theorietypen,* die er *»Kontrasttheorie«, »Identitdtstheorie«, »Additionstbeorie«* und *»Kombinationstbeorie«* nennt. Die wichtigste Frage, die er außerdem diskutiert, ist die nach dem Verhältnis zwischen Individualethik und Sozialethik. - *Gustaf Wingren* ist ein Denker ganz anderer Art als Holte. Die Aufsätze beider sind denn auch sehr verschieden. Wingren versucht seine Leser.nicht durch die Präsentation einer Theorie zu überzeugen, sondern eher durch das Zeichnen von Bildern. Erschreibt spannkräftig, persönlich und ungebunden. Die Hauptthesen erkennt man aus seiner früheren literarischen Produktion wieder, die unterdessen ja sehr umfangreich ist. Seine erste überschrift lautet *»Relationen till nästan såsom giuen i skapelsen«* (Die Beziehung zum Nächsten als Schöpfungsgegebenes); und Wingrens gesamte ethische Auffassung fußt auf einem Versuche, eine Variante der Lehre vom natürlichen Gesetz auszulegen, eine Arbeit, zu der er in erster Linie durch Luther und Legstrup inspiriert sein dürfte. - Der dritte Aufsatz, den ich herausgreifen möchte, ist *Carl-Henric Grenholms Kriterier för kyrkans sociala och politiska handlande* (Kriterien für das soziale und politische Handeln der Kirche). Grenholm promovierte 1973 mit einer Abhandlung über *Christian Social Ethics in a Revolutionary Age. An Analysis of the Social Ethics of lohn* C. *Bennet, Heinz-Dietrich Wendland and Richard Shaull.* Drei der hervorragendsten

Ethiker in den prinzipiellen Diskussionen des Weltrats der Kirchen über ethische Fragen setzte er dort kritischer Analyse und Wertung aus, und sein Buch ist recht repräsentativ für die analytische Arbeit, die jüngere Uppsalienser Ethiker unter Holtes Leitung tun. *Grenholm* befaßt sich seit seiner Disputation hauptsächlich mit den großen sozialethischen Fragen und berücksichtigt dabei besonders die Meinungsbildung in der Kirche. In diesem Zusammenhang gab er auch den Anstoß zu *Kyrkans samhällsansvar*. Er versucht in seinem Aufsatz, distinkt und moral philosophisch bewußt Kriterien zu formulieren, die im Handeln der Kirche anwendbar sind. Wie sein Lehrer Holte geht er vom *Gebote der Nächstenliebe* als einem geeigneten allgemeinmenschlichen normativen Grunde aus. Er versucht, den Inhalt der Nächstenliebe in einer Reihe von Werten zu präzisieren: in Wohlfahrt, Teilhabe, schöpferischer Arbeit, Freiheit, Gemeinschaft und unverdorbenem Milieu. Seine Rangordnung dieser Werte mag zu diskutieren sein, und seine Behandlung des Begriffs Gerechtigkeit erscheint mir wenig zufriedenstellend; aber er versucht nichtsdestoweniger, einen Teil der Kriteriendiskussionen um diesen sozialethisch zentralen Fragekomplex, die sonst .ofl so haltlos geführt werden, genauer zu machen.

Abschließend noch ein anderes Beispiel für die ideengeschichtliche Analyse der Verfassergruppe. Der Lundenser Theologe *Lars-Olle Armgard* promovierte im Frühjahr 1971 mit einer Abhandlung über *Antropologi. Problem i K. E. Legstrups författarskap.* Daß hier gerade *Legstrups* Werk und Denken Gegenstand einer ersten gesammelten Präsentation sind, ist natürlich kein Zufall. Wie bereits angedeutet, hat Armgards Lehrer *Wingren* im Laufe der letzten Jahre seine Verwandtschaft zu *Legstrap* immer stärker betont. Im Vergleich etwa zu Grenholms Arbeit dürfte man Armgards Darstellung zu den stärker traditionellen ideengeschichtlichen und immanenten Analysen rechnen. Dieser Unterschied zwischen den ethischen Forschergruppen in Lund und Uppsala überrascht nicht; denn *Wingren* war von Anfang an ideengeschichtlich ausgerichtet mit seinen Büchern über Luthers Lehre vom Beruf, 1942, und über Irenäus, 1947, auch wenn er alle solche ideengeschichtliche Arbeit bereits früh in den Dienst eines gesammelten normativen systematisch-theologischen Gesamtbilds gestellt hat, wie man ihm sonst in unserem Lande nicht begegnet, wohl aber bei systematischen Theologen in Mitteleuropa. Zum ersten Male tritt Wingrens normativer Anspruch deutlich in der lebhaft diskutierten Arbeit *Predikan,* 1949, hervor.

2.4 ETHIK DES MARXISMUS UND DES NAZISMUS

Auch andere ethische Gesamtauffassungen als die christliche werden von schwedischen Ethikern und Theologen zum Gegenstand der Analyse gemacht. Davon soll in diesem Abschnitt wenigstens kurz die Rede sein.

Die schwedische Diskussion über den *Marxismus,* insbesondere über dessen Beziehung zum Christentum, dürfte im wesentlichen eine entsprechende Debatte in Mitteleuropa widerspiegeln. Eine verständnisvolle Einstellung zum Dialog begegnet typisch bei dem Lundenser Theologen *Per Frostin* in dessen Taschenbuch *Kristendom och marxism. Från konflikt till dialog,* 1971. *Frostin* schildert zunächst *Karl Marx'* Kritik am Christentum und eine Periode »unversöhnlichen Konflikts«. Im späteren Teil des Buchs ist dann von

»praktischer Zusammenarbeit« und vom »Dialog« die Rede. Die Analysen werden in dieser Arbeit allerdings nicht besonders weit vorangetrieben. Ihr hauptsächlicher Wert liegt in der Sammlung von Dokumenten.

Der Uppsalienser Ethiker *Robert Heeger** arbeitet auf einer bedeutend anspruchsvolleren Analyseebene. Zu einem Verstehen zwischen Christen und Marxisten, das einer Einebnung der charakteristischen Besonderheiten beider Partner gleichkäme, hat er sich in Debattentexten zögernd oder ablehnend verhalten. Er bietet in seiner Dissertation *Ideologie und Macht. Eine Analyse von Antonio Gramscis Quaderni,* 1975, eine eingehende Analyse der politischen Philosophie des italienischen Kommunisten Gramsci. Dabei erhalten auch die Forschungen an den Begriffen »Ideologie« und »Macht« qualifizierte selbständige Beiträge, und es werden mehrere Ausformungen des Marxismus zu Vergleichen herangezogen. Heegers Arbeit bewegt sich also auf einem ausgesprochen interdisziplinären Felde. Sie handelt sowohl von Ethik als auch von Staatswissenschaft und politischer Philosophie. Sie gehörte zu den allerletzten, die zur Erlangung des älteren schwedischen Doktorgrades vorgelegt worden sind. Dieser Grad, dem ein Lizentiatenexamen vorausging, ist nunmehr durch ein Doktorexamen ersetzt, das etwa dem deutsdienDr. phil, oder einem entsprechenden amerikanischen Grade gleichkommt. Aber auch im Vergleich zu anderen älteren schwedischen Dissertationen dürfte die Qualität der Abhandlung Heegers recht ungewöhnlich sein. Sie erhielt denn auch die außerordentlich seltene Bewertung Laudatur.

Von der Analyse des Marxismus für einen Augenblick in direkt entgegengesetzte Richtung: *Harald O/stad* ist Norweger, seit vielen Jahren aber Professor für Praktische Philosophie in Stockholm. Seine ursprünglich auf norwegisch geschriebene Arbeit *Vår /orakt [or suaghet. En analyse av nazismens normer og vurderingar* (Unsere Verachtung der Schwäche. Eine Analyse der Normen und Wertungen des Nazismus) erschien 1972 redigiert und ins Schwedische übersetzt. *Ofstad* führt hier eine sehr anspruchsvolle Analyse von Hitlers *Mein Kampf* durch, um diese nazistische Ideologie Punkt für Punkt klarlegen zu können. Man mag beim Lesen zuweilen meinen, er wende schwerere Analyseinstrumente an, als es der Untersuchungsgegenstand verdiene. Seine strikten Arbeitsmethoden haben jedoch den Vorteil, dem Leser wirkliche Einsicht in die Wurzeln des Nazismus zu vermitteln. Leider sind die Versuche des Verfassers, am Ende des Buches aktuelle Parallelen Zur nazistischen Ideologie aufzuzeigen, nicht so abgewogen und vorsichtig wie die ideengeschichtliche Analyse.

2.5 INHALTSETHISCHE FRAGEN

a) Medizinische Ethik. Fragen der medizinischen Ethik drängen sich Medizinern und Ethikern in der gesamten technisch fortgeschrittenen Industriegesellschaft auf. Sie werden vielerorts bearbeitet. Sie waren zum Beispiel eines der Themen im Studienprojekt des Weltrats der Kirchen »The Future of Man and Society in a World of Science-Based Technology« .

---

* Nunmehr in Utrecht, Niederlande.

Diese Fragen wurden natürlich auch in Schweden diskutiert, zum Beispiel in Ärztegesellschaften. Im öffentlichen Gespräch sind einige Teilnehmer besonders hervorgetreten. Von *Ingemar Hedenius'* Rolle in der Debatte über die Euthanasie habe ich bereits berichtet. Unter den Medizinern ist vor allem der Psychiater *Clarence Blomquist* zu nennen, der mehrere Bücher zu Themen der *medizinischen Ethik* geschrieben hat. Der größte Teil seiner Studien und Gesichtspunkte ist in einem umfangreichen Buch, *Medicinsketik, 1971,* gesammelt, das vor allem als Lehrbuch für das Krankenpflegepersonal angelegt ist. (Recht originell hat Blomquist diese Arbeit später als Dissertation für das Doktorexamen in Praktischer Philosophie vorgelegt.) Der Wert des Buches liegt vor allem in seiner aufmerksamen Materialdiskussion. Mit vielen konkreten Schlußsätzen des Verfassers kann ich allerdings nicht übereinstimmen. Prinzipiell dürfte er sich einem säkularisierten Utilitarismus anschließen, was ihn allerdings keineswegs daran hindert, sich vor allem der katholischen Ethik gegenüber oft anerkennend auszusprechen.

Die allgemeine Debatte über medizinische Ethik hat vor allem der ethischen Berechtigung der *Schwangerschaftsunterbrechung* und einer geeigneten Abortgesetzgebung gegolten. Unsere frühere Gesetzgebung hatte fünf verschiedene Arten von Indikationen zur Bedingung gemacht. Seit dem 1. Januar 1975 ist jedoch freier Abort grundsätzlich erlaubt. Dieser neuen Gesetzgebung war - wie in den meisten westlichen Ländern - eine lange und intensive Auseinandersetzung vorausgegangen. Eine staatliche Untersuchungskommission legte 1971 ein Gutachten vor, *Rätten till abort* (Das Recht auf Abort). Vor allem die ethische Prinzipiendiskussion in diesem Gutachten hatte bedenkliche Schwächen und wurde entsprechend scharf kritisiert. So gaben alle Kirchen unseres Landes eine gemeinsame Stellungnahme ab, in der sie den Gesetzentwurf abwiesen. Das Gesetz wurde nach einem gewissen Zögern aber trotzdem verabschiedet. Wir haben hier eine der Stellen vor uns, an denen ein tiefgreifender Wertkonflikt in der heutigen schwedischen Gesellschaft klar zutage tritt. Seit Einführung des Gesetzes wurden allerlei Durchführungsfragen erörtert. So ging es zum Beispiel um das Pflegepersonal, das nicht bereit war, an Abortoperationen teilzunehmen. Diesem Personal wurde bei der Einfühnmg des Gesetzes die grundsätzliche Freiheit eingeräumt, nicht gegen sein Gewissen handeln zu brauchen. - Auf kirchlicher Seite befaßte sich vor allem die Ethikerin *Anne-Marie Thunberg* mit der Analyse der Abortfragen in der heutigen Gesellschaft.

Natürlich sind auch noch andere Fragen der medizinischen Ethik debattiert worden. So hat man zum Beispiel den *Tbdesbegriff* im Zusammenhang mit den Fragen der Herztransplantation behandelt. Herztransplantationen sind bei uns noch nicht ausgeführt worden, und unsere Gesetzgebung setzt grundsätzlich eine Herztoddefinition voraus, auch wenn sich die zuständige Behörde in einem Rundschreiben in einem der letzten Jahre in der Prinzipienfrage - vermutlich absichtlich - recht unbestimmt ausgedrückt hat.

Ein Bericht über inhaltsethische Fragen muß die Grenze zwischen strikt analytischen ethischen Darstellungen und mehr oder weniger gelungenen argumentativen Stellungnahmen zu den Sachfragen notgedrungen etwas verschwommen sein lassen. Ich werde auch in der Fortsetzung dieses Abschnitts beide Typen von Beiträgen zu den Moraldebatten nennen.

b} Ethik und Gesetzgebung. Fragen im Grenzgebiet zwischen Ethik und Rechtslehre bzw. Gesetzgebung konnte ich in *Etik och lagstifining* (Ethik und Gesetzgebung), 1975, bearbeiten. Die schwedische Debatte weist hier viele tiefgreifende Unklarheiten auf und drängt auf Erhellung.

Die *rechtstheoretiscbe Tradition* seit *Hägerström* hatte eine ausgesprochen rechtspositivistische Tendenz, die bei schwedischen Juristen auffallend lange lebendig war. In einem ersten, prinzipiellen Teil vergleiche ich diese schwedische Tradition vor allem mit der Renaissance des Naturrechts in Deutschland nach 1945. Dabei bin ich der Vielfalt und der Verschiedenartigkeit der Theorien in dieser umfassenden Literatur eingedenk. Ich versuche, beide Traditionen miteinander zu vereinen - in einer Theorie, die ich »humanreditIich« nenne. Die Pointe dieser Theorie besteht darin, daß man anders als die schwedische Tradition mit den ethischen Argumenten für Rechtstheorien Ernst machen und den Rechtspositivisten gleichzeitig jedoch darin Recht geben muß, daß Rechtstheorien nicht direkt aus bestimmten ethischen Überzeugungen herleitbar sind. - In einem zweiten Teil untersuche ich die Vorarbeiten zu einigen schwedischen Projekten der Gesetzgebung aus den letzten Jahrzehnten: die Vorarbeiten zu einem neuen Strafgesetz, zu einem neuen Abortgesetz und zu einem neuen Familiengesetz. In einem gesonderten Kapitel frage ich danach, wie kirchliche Instanzen als zuständige Gutachter argumentiert haben. Kirchliche Instanzen nehmen in Fragen dieser Art ja eine Stellung ein, die von prinzipiellem Interesse ist: Sie haben zu erwägen, welche ethischen und ideologischen Argumente vernünftig anzuwenden sind, wenn man sich in der heutigen pluralistischen Gesellschaft für eine neue Gesetzgebung einsetzen will.

Es zeigt sich, daß die Debatte über ethische Argumente für eine neue Gesetzgebung so viele Unklarheiten und Schwierigkeiten enthält, daß man sie zum Gegenstand detaillierter Studien auf einem sehr breiten Felde machen sollte. (Man wird zu Recht annehmen dürfen, daß in anderen westlichen Ländern ähnliche Schwierigkeiten bestehen.) Die ethischen Argumente scheinen leicht einer Manipulation ausgesetzt zu sein: Man wendet sie in der Weise an, die der gesetzgeberisdien Arbeit am dienlichsten ist. übergeordnet ist »der politische Wille«, und für die Ethik resultiert daraus leicht eine Art des Wertrelativismus.

c) Ökologische Ethik. Die ökologische Debatte wird global geführt, besonders intensiv aber in den Industrieländern. Eine sehr wesentliche Seite dieser Debatte ist die Arbeit an den ideologischen und ethischen Problemen. Als außerordentlich typischen Vertreter dieser Debatte wähle ich hier einen Norweger, einen Philosophen, der auch in unserem Lande eine große Rolle spielt. Der Osloer Philosoph *Arne Naess* ist früher vor allem als profiliertester Vertreter der sogenannten empirischen Semantik bekannt gewesen, einer systematischen Methode zur Bearbeitung von Argumentationen in verschiedenen Kontexten. 1974 gab *Naess* indessen seine Arbeit *0kologi, samfunn* og *liusstil* (ökologie, Gesellschaft und Lebensstil) heraus, und bereits 1971 hatte er sich von seiner Professur zurückgezogen, um »ganztags ökosoph« sein zu können. Seine Arbeit hätte früher oder später einfach geschrieben werden müssen - so repräsentativ ist sie für eine ökologische Denkweise.

Ihre zentrale ideologische Botschaft könnte man folgendermaßen zusammenfassen: Die vorherrschende *technokratische Mentalität* muß aufgegeben werden zugunsten einer neuen *Okosophie,* nach der der Mensch nicht mehr ist als ein Knotenpunkt in einem Netz von Beziehungen, das alles Leben umfaßt. Die menschlichen Maße der Ortsgemeinde verdienen Vorrang vor Zentralismus und Bürokratie. Wir haben uns einer globalen Philosophie der Gewaltlosigkeit anzuschließen, die Menschen, Tiere und Milieu respektiert. In der Wissenschafl: brauchen wir vor allem »Generalisten«, das heißt Menschen, die vermögen, eine ganzheitliche Perspektive zu artikulieren und anzuwenden, eine Perspektive, die das Spezialwissen auf seinen rechten Platz setzt. Die Mechanismen der Wachstumsgesellschafl: müssen bekämpfl: werden.

Dieser ökosophie liegt eine Art Identitätsphilosophie zugrunde, zu der es ja viele ideengeschichtlichen Parallelen gibt. Zentral in ihr ist der Gedanke, daß alles Leben grundsätzlich von gleichem Wert ist. Wenn man an einem solchen Gedankengang wirklich festhalten will, dann scheint die Sonderstellung des Menschen in der Ethik bedroht. Besteht wirklich kein Unterschied zwischen der *Menschenwürde* und dem Wert der Tiere?

Ein Untersuchungsauftrag der Schwedischen Bischofskonferenz 1975 hat mich an diese Wertfragen herangeführt. Der Auftrag lief auf eine Klarlegung der Fragen angesichts einer akzeptablen *7ierethik* hinaus. Diese Fragen waren u. a, durch die wissenschaftlichen Tierversuche veranlaßt, gegen die sich die öffentliche Meinung stark erhob. Ich bin in dieser Arbeit zu dem Schlußsatz gekommen, daß man diese Gedanken der Gleichstellung allen Lebens abweisen muß. Sie enthalten allzuleicht eine Relativierung der Menschenwürde, und damit bedrohen sie diese Würde. Dies braucht aber ganz gewiß keineswegs zu bedeuten, daß wir Tieren und der übrigen Natur ihren Wert absprechen. Sie dürfen nicht gedankenloser menschlicher Manipulation ausgesetzt werden. Hier muß man den Vertretern der ökologischen Erweckung recht geben. Ich habe versucht, die Arbeit an diesen Fragen in einer Schrift mit dem Titel *Djuretik* (Tierethik), 1976, zusammenzufassen.

d) Sexual- und Eheethik. Eine große staatliche Untersuchungskommission hat sich mehrere Jahre mit »Fragen der Sexualität und des Zusammenlebens inder Unterrichts- und Volksbildungsarbeit« befaßt. Sie hat 1974 einen sehr umfangreichen und anspruchsvollen Abschlußbericht vorgelegt. Verschiedene Teilberichte sind bereits früher veröffentlicht worden. Einzelheiten aus dieser Untersuchung sind zwar kritisiert worden; im wesentlichen dürfte in der schwedischen Gesellschaft aber Einigkeit darüber bestehen, daß die Schule einen nuancierten und wohlabgewogenen Unterricht über diese Fragen zu erteilen und die einzelnen Probleme je nach der Reife der Schüler nach und nach aufzunehmen hat. Der Bericht ist im Hinblick auf die allgemeinen Prinzipien auch sehr repräsentativ für das heutige Denken über Weltanschauung und Ethik der schwedischen Schule. Die Schule soll dazu heranbilden, diejenigen Werte zu teilen, in denen sich alle Menschen in einer modernen pluralistischen und demokratischen Gesellschafl: einig sind. Diese Werte sind in Lehrplänen usw. soweit wie möglich präzisiert. Werte, über die keine Einigkeit vorliegt - etwa profiliertere Ansichten über voreheliches Zusammenleben -, sollen objektiv dargestellt

werden, so daß den verschiedenen Ansichtsrichtungen maximale Gerechtigkeit widerfährt. Kleinere Gruppen in unserer Gesellschaft - zum Beispiel konservative christliche Gruppen - akzeptieren diese Denkweise nicht; die meisten sind hierin aber im wesentlichen einig. Ich habe selbst in dieser Weise argumentiert - in einer kleinen Schrift *Sexualundervisningen i skolan från kristen synpunkt* (Der Sexualunterricht der Schule aus christlicher Sicht), 1970 (im Auftrage des christlichen Schulausschusses Samkristna skolnämnden).

Hans Zeiterbergs »Om sexuallivet i Sverige. Värderingar, normer, beteenden i sociologisk tolkning« (Ober das Sexualleben in Schweden. Wertungen, Normen und Verhalten in soziologischer Deutung), 1969, ist der Teilbericht der Untersuchung, der sich die größte Aufmerksamkeit zugezogen hat; denn in ihm wird zum ersten Male ausführlich untersucht, welche Wertungen und Verhaltensweisen in sexual- und eheethischen Fragen es im schwedischen Volke tatsächlich gibt.

Eine »offizielle lutherisch-katholische Gesprächsgruppe« veröffentlichte 1975 einen Bericht *Aktenskap och familj i kristen belysning* (Ehe und Familie in christlicher Sicht). Dieser Gruppe ist es gelungen, in sehr nuancierter und ansprechender Weise einen Konsensus in den wichtigsten Fragen dieses Gebietes zu erreichen. Vielleicht hat die relative Kürze des Berichts verhindert, daß ausführlicher von Uneinigkeit die Rede ist; der Bericht verspricht aber einiges für weitere ökumenische Gespräche in unserem Lande.

Wenn sich die Bischofskonferenz der Schwedischen Kirche zu sexual- und eheethischen Fragen äußert, dann erntet sie zuweilen heftige Kritik. Oft meinen die Kritiker, die Bischöfe bezögen allzu unnuanciert im Namen des ganzen Volkes Stellung. Ich möchte mich hier aber nicht bei dieser Kritik aufhalten, sondern bei einer anspruchsvolleren Untersuchung, die die Bischofskonferenz im Frühjahr 1972 angeregt hat. Sie hat einer Arbeitsgruppe aufgetragen, die schwierigen ethischen, psychologischen, medizinischen und anderen Probleme der *Homosexualität* zu untersuchen. Die Untersuchungsergebnisse erschienen 1974: *De homosexuella och kyrkan* (Die Homosexuellen und die Kirche). Redakteur war der Uppsalienser Ethiker *Holsten Fagerberg.* Die Arbeitsgruppe löste ihre schwere Aufgabe in einer vorbildlich nuancierten Weise und ist, verglichen mit einer traditionellen Einstellung in Kirche und Gesellschaft, sehr radikal. Sie argumentiert dafür, daß die Kirche beständige Verbindungen von Menschen mit manifester homosexueller Veranlagung akzeptieren und stützen soll. Setzt sich eine Untersuchungskommission für solche Ansichten ein, so ist sie natürlich allerlei Kritik von verschiedensten Seiten ausgesetzt. Salomonisch löste die Bischofskonferenz dieses Problem der Uneinigkeit, indem sie die Untersuchung zu »gründlichem Studium« anbefahl. Eine immer klarere Tendenz, von jeglicher Diskriminierung Homosexueller loszukommen, zeigt sich auch in der übrigen Gesellschaft, zum Beispiel in der Gesetzgebung.

Noch ein letztes Beispiel: In den dreizehn Stiften der Schwedischen Kirche versammelt man sich alle sechs Jahre zu Pfarrerkonferenzen. Es ist eine alte Tradition, bei dieser Gelegenheit eine Abhandlung vorzulegen. 1973 legte der Domprobst *Gunnar Helander* der Pfarrerkonferenz im Stifte Västeräs die Abhandlung *Bibeln, kvinnan och manggi/let* (Bibel, Frau und Polygamie) vor. *Helander* war lange Südafrikamissionar und hatte seine Untersuchung dort begonnen. Er führt verschiedene erwägenswerte Argumente gegen die

kirchliche Praxis in der Vergangenheit an: Die Bekehrung zum Christentum sei viel zu streng an die Forderung gebunden gewesen, polygame Ehen zu scheiden.

e) Friedenstragen. Zur ethischen Analyse von Friedensfragen nur ein einziges Beispiel. *Ellen Larson* legte 1973 in Uppsala eine Ethikdissertation vor: *Etiska argument iden svenska freds- 000 försvarsdebatten under åren 1957-1970* (Ethische Argumente in der schwedischen Debatte über Frieden und Verteidigung. Die Jahre 1957-1970). Larson berichtet hier nuanciert und ehrgeizig von der schwedischen Atomwaffendebatte, die in jenen Jahren ihren Höhepunkt erreichte, von den Fragen der Verteidigung und deren Ausformung, der Kriegsdienstverweigerung, des zivilen Widerstands und der Gewaltanwendung in der Situation der Entwicklungsländer. Die weitläufige tatsächliche Argumentation ist hier übersichtlich gesammelt, und es wird klargelegt, in welchem Stile verschiedene Presseorgane die Debatte geführt haben.

f) Internationale Fragen der Entwicklung und Gerechtigkeit. Die globalen Entwicklungs- und Gerechtigkeitsfragen sind wohl nur in den Niederlanden genauso stark in der Offentlichkeit verbreitet wie in Schweden. Hier sollte vor allem die sogenannte Entwicklungsländerwoche genannt werden, die die Kirchen Schwedens seit 1973 jeden Herbst gemeinsam veranstalten, eine große Anstrengung, die Fragen der Entwicklungsländer in sämtliche schwedische Kirchgemeinden hineinzutragen. Die Hauptverantwortung für diese Arbeit lag bisher auf *Carl-Henric Grenholm.* Man hat für diese Wochen allerlei Studienmaterial hergestellt. Eines der Studienbücher heißt *Frihet åt förtryckta* (Freiheit für Unterdrückte), 1974, eine anspruchsvolle Aufsatzsammlung von schwedischen Theologen, Ethikern und Publizisten. An einer solchen Aufsatzsammlung mag vieles kontrovers sein und manches sogar fehlerhaft - die Probleme, um die es in ihr geht, sind aber durchgehend so kompliziert, daß allzu große wissenschaftliche Vorsicht nicht daran hindern darf, mutige Vorschläge vorzuführen. Einseitigkeiten und übertreibungen werden in einer lebhaften und vielseitigen Debatte auch wieder korrigiert. – Was an den Entwicklungsländerwochen vor allem zu schätzen ist, ist gerade der Wille, die Probleme an die breite öffentlichkeit zu bringen. Sie haben ja so viel mit der öffentlichen Meinung in den industrialisierten Ländern zu schaffen.

Ich war an diesem Themenkreis in etwas anderer Weise beteiligt. 1969 hatte der Weltrat der Kirchen das große Studienprojekt »The Future of Man an Society in a World of Science-Based Technology« begonnen, und ich hatte die Gelegenheit, an der großen Konferenz im Sommer 1970 in Genf teilzunehmen. Seitdem das Material aus verschiedenen Teilen der Welt von Genf aus versandt wurde, versuchte ich, das Projekt zusammenfassend zu studieren, insbesondere seine Publikationsserie *Antlcipation.* Meine Ergebnisse sind in *Rättvisa* (Gerechtigkeit), 1976, veröffentlicht. Ich kann mich hier nicht in alle die Fragen vertiefen, die im Projekt diskutiert worden sind. Meine hauptsächliche Kritik gilt der Weise, in der man im Projekt die ideologischen, theologischen und vor allem die moralischen Fragen angegriffen hat. Man begegnet den Möglichkeiten der Ethik, ihre Probleme selbst zu stellen und zu lösen, mit allzu vielem barthianisch geprägten Miß-

trauen. Als Gegengewicht zu dieser negativen Belastung des Projekts versuche ich, *lohn Rawls, A Tbeory o] [ustice,* 1972, programmatisch in die Mitte meiner Darstellung zu rücken. Ich versuche, teils im Anschluß an Rawls und teils in kritischer Auseinandersetzung mit ihm, die Konturen einer Theorie der Gerechtigkeit zu formulieren, wie sie mir für eine erfolgreiche Bearbeitung der globalen ethischen Entwicklungsfragen erforderlich erscheint.

g) *Zukunftsforschung.* Die letzten beiden Abschnitte meines Berichts handeln von unerhört umfassenden und komplexen Fragen, zu denen die Literatur in der Welt rasch wächst. Abschließend nur noch zwei knappe Beispiele für die Arbeit an der Zukunftsforschung in unserem Lande.

1972 wurde die staatliche Untersuchung *Att välja framtid* (Welche Zukunft wählen wirj): veröffentlicht. Eine Kommission unter dem Vorsitz von Minister *Alva Myrdal* diskutiert hier vor allem die organisatorische Grundlage für futurologische Studien in Schweden. Ein konkretes Eregbnis dieser Untersuchung war die Einrichtung eines Sekretariats für Zukunftsstudien unter parlamentarischer Leitung. Dieses Sekretariat veröffentlicht laufend Untersuchungen und Gutachten, etwa Studien unseres Energiehaushalts oder den herausfordernden Vorschlag, »ein mäßiges Schweden« zu organisieren. So heißt ein Aufsatz, der anläßlich der siebenten außerordentlichen Generalversammlung der Vereinten Nationen über eine neue ökonomische Weltordnung 1975 erschien. In der lebhaften Debatte über diesen Vorschlag war es niederdrückend, zu bemerken, daß ein Teil der schwedischen Journalisten außerordentlich wenig Verständnis für diese Probleme hatte.

Im Frühjahr 1976 ließ eine Arbeitsgruppe, die sich »Ide på sikt« nannte und von den Volksbewegungen organisiert war, ein sehr umfangreiches Abschlußdokument veröffentlichen: 1995 *är nära. Iderörelser ser på svenska framtider* (1995 ist nahe. Wie ideelle Bewegungen schwedische Zukunftsmöglichkeiten betrachten). Hier wird in einer großen Sammlung von Aufsätzen diskutiert, wie die schwedische Gesellschaft wurde, was sie wurde, wie sie heute aussieht und welche Alternativen in Zukunft uns erwarten. Ich kann hier nicht einmal alle Überschriften dieses Berichts wiedergeben. Viele werden diese anspruchsvolle Arbeit leider kaum zu lesen vermögen. Die öffentliche Meinung, die Politiker und unser Lebensgefühl werden sich aber trotzdem nicht für immer davor verschließen können, daß es solche Darstellungen gibt. Wir haben immerhin gelernt, daß wir nicht umhin können, vorwärts zu blicken und uns in der schweren Kunst zu üben, unter Risiko zu wählen. Das ist wesentlich bei aller Arbeit an ethischen Problemen.

]arl H emberg

Uppsala Uniuersitet, Teologiska Institutionen
Box 511, *S-75120'Uppsala, Schweden*

(Übersetzt von Prof. Dr. Robert Heeger)

Definitionen in der Theologie

Von
WOLF-DIETER JUST

I. EINLEITUNG: DAS PROBLEM

Definitionen spielen in Wissenschaft und Gesellschaft oft eine so wichtige Rolle, daß es eigentlich verwundern muß, wie selten sie zum Gegenstand systematischer Reflexion gemacht werden. Was ist eigentlich eine Definition - eine willkürliche Vereinbarung, eine Wesensaussage, eine sprachliche Konvention? Geht es bei ihr um »wahr« oder »falsdi« oder nur um Zweckmäßigkeitserwägungen? Worin liegen die *Kriterien* für eine korrekte oder sinnvolle Definition? Fragen dieser Art sind keineswegs nur für Philosophen oder Wissenschaftstheoretiker interessant. Sie haben zum Beispiel erhebliche Relevanz für Probleme der allgemeinen, öffentlichen Diskussion, ob diese nun politischer, sozialer, rechtlicher oder anderer Art sind. Als *Beispiel* wären die Auseinandersetzungen über den Abtreibungsparagraphen (§ 218 StGB) zu nennen. Dort spielte die Frage nach der *Definition des Beginns von menschlichem Leben* eine große Rolle. Beginnt es mit der Befruchtung der Eizelle, mit der Nidation, mit dem 3. Schwangerschaftsmonat oder mit der Geburt? Viele hängten das ganze Problem an dieser Definitionsfrage auf. Sofern man von menschlichem Leben erst ab 3. Schwangerschaftsmonat reden kann - so hieß es -, sei eine Abtreibung vor diesem Zeitpunkt durchaus vertretbar. Falls menschliches Leben jedoch mit der Befruchtung der Eizelle beginne, sei eine Abtreibung in keinem Fall statthaft, weil der Staat wie auch der einzelne Arzt grundsätzlich für Schutz und Erhaltung menschlichen Lebens verantwortlich seien. Sofern das Problem in dieser Weise gestellt wird, ist es natürlich sehr wichtig, darüber Klarheit zu bekommen, ob eine so schwerwiegende Entscheidung wie die der Abtreibungsfreiheit von einer Definition abhängen darf. Woher nimmt sie ihre normative Kraft? Wie kommt sie überhaupt zustande? Ist die Frage nach dem Beginn menschlichen Lebens zum Beispiel ein Problem, welches uns die empirische Wissenschaft zu beantworten hat? Bewegen wir uns hier im Feld der erforschbaren Tatsachen? Oder geht es um eine freie Festsetzung, für welche allein Nützlichkeitserwägungen relevant sind? In diesem Fall hätten nicht Erfahrungswissenschaftier, sondern Politiker, Ethiker und Sozialarbeiter über die Definition zu entscheiden.

Dieses Beispiel ist nur eins unter vielen im öffentlichen Leben, wo Definitionen eine große Rolle spielen, ohne daß über die Berechtigung dieser Rolle hinreichend nachgedacht würde. Wann ist zum Beispiel eine Ehe als zerrüttet anzusehen? Wie ist »Zerrüttung« zu definieren? Ist das eine Frage an die empirische Forschung oder Gegenstand einer beliebigen Vereinbarung, oder kommt vielleicht von beiden etwas hinein? - Besonders augenfällig ist die Rolle von Definitionen natürlich im juristischen Bereich. An der spezifischen Definition von »Mord«, »Fahrlässigkeit«, »Notwehr« etc, können bisweilen langjährige Freiheitsstrafen hängen. In Ländern mit Todesstrafe entscheiden solche Definitionen sogar über Leben und Tod. Haben sie solche Macht zu Recht? Diese Andeutungen mögen ge-

nügen, um die Notwendigkeit einer kritischen Reflexion der Definitionsproblematik aufzuzeigen. Sie darf nicht nur Gegenstand philosophischer Fachdiskussionen sein, weil sie in irgendeiner Weise jeden angeht. Außerdem haben die philosophischen Fachdiskussionen bisher noch keine allgemein akzeptierten Ergebnisse gebracht. Es handelt sich hier vielmehr um einen noch weithin ungeklärten Gegenstand, obwohl in kaum einem Lehrbuch der Logik ein Kapitel über Definitionen fehlt.

Ich möchte in dieser Arbeit die Relevanz der *Definitionsproblematik in der Theologie* untersuchen. Auch dort spielt sie keine unwichtige Rolle. Definitionen sind oft Gegenstand langer, erhitzter Diskussionen. Da geht es schon, solange es Theologie gibt, um die »richtige« Definition ihrer selbst. Langanhaltend ist auch der Streit um die Definitionen von »Religion«, »Kirche«, »Siinde« etc. Man kann nicht selten erleben, daß bei öffentlichen Diskussionen zwischen Theologen fast nur noch um solche Begriffe gefochten wird. Dabei kann man sich oft des Eindrucks nicht erwehren, daß hier ein reiner *Wortstreit* vorliegt; oder daß vielleicht echte Differenzen vorliegen, diese jedoch durch Klauberei um die »richtigen« Definitionen verdeckt werden; oder daß Definitionen nur benutzt werden, um das Extravagante einer neuen theologischen Position zu kaschieren, daß man also, um Kontinuität mit bisheriger Lehrmeinung vorzutäuschen, die alten Begriffe benutzt, jedoch mit neuen Inhalten füllt. Meines Erachtens steht es außer Frage, daß Unklarheit darüber, was Definitionen sind und zu leisten vermögen, die wissenschaftlichen Fachdiskussionen in der Theologie wie auch in anderen Disziplinen außerordentlich belastet und ein ernstes Kommunikationshindernis darstellt. Der folgende Aufsatz ist als ein Versuch zur Klärung dieser Definitionsproblematik anzusehen.

Ich möchte kurz im nächsten Teil die Hauptdefinitionsarten und ihre Aufgaben allgemeinphilosophisch erklären. Das kann aus Raumgründen nur überblickartig geschehen und muß zum Beispiel die Problematik der sogenannten *Definitionsregeln* auslassen". Dann möchte ich in Abschnitt III zu zeigen versuchen, daß die philosophischen Voraussetzungen der sogenannten Real- oder Wesensdefinitionen kaum haltbar sind. Schließlich werde ich die Rolle der Definitionen in der Theologie untersuchen und die Ergebnisse der vorangegangenen Abschnitte applizieren. - Den philosophisch-methodischen Hintergrund dieser Untersuchung bildet die moderne sprachanalytische Philosophie, deren Bedeutung für die theologische Wissenschaft in Deutschland wohl immer noch unterschätzt wird. Sie hat zwar schon eine Reihe von Advokaten gefunden, doch gibt es noch nicht viele Versuche, ihre Nützlichkeit in der wissenschaftlichen Praxis zu erweisen.

---

1. Ein gutes Buch über die Definitionsproblematik hat *R. Robinson* geschrieben: Definition, Oxford 1954. Empfehlenswert ist auch der Artikel »definition« in der Encyclopaedia of Philosophie, Vol. 2, S. 314–324, von *R. Abelson.* Vgl. ferner *H. M. Nobis* und G. *Gabriel,* Artikel ltDefinition«, in: J. Ritter (ed.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel und Sturegart 1972, Bd. 2, Sp. 31-42, und *W. K. Esser:* Wissenschaftstheorie I, Definition und Reduktion, Freiburg und München *1970* (am Ende dieses Buches befinden sich weitere Literaturangaben).

a) Realdefinitionen: Im Blick auf die Definitionsarten ist die älteste Unterscheidung die zwischen Nominal- und Realdefinitionen. Sie geht auf *Aristoteles* zurück, der im ersten Fall von einem λόγος τοῦ τί ἐστι sprach und im zweiten vom λόγος ὀνοματώδης. Während es bei einer Nominaldefinition um die exakte Bestimmung der Bedeutung eines Wortes oder Symbols geht, hat die Realdefinition mit einem »Ding« (im weitesten Sinne des Wortes) zu tun. Genauer zielt die Realdefinition auf das, was ein Ding zu gerade dem macht, was es ist. Sie ist die Wesenbestimmung eines Dings-. Unter diesem *Wesen* sind nach Aristoteles die fundamentalen Eigenschaften zu verstehen, welche für das betreffende Ding notwendig und hinreichend sind, um ein Ding dieser Art zu sein. Vor ihm war schon Sokrates auf Realdefinitionen aus, und zwar mit seinen berühmten Fragen: »Was ist Gerechtigkeit?«, »Was ist Tapferkeit?«, »Was ist Frömmigkeit?« usw. Im »Eutyphro« wird auch recht klar, welche Art Antwort er auf diese Fragen erwartet. Dort hält er Eutyphro dazu an, nicht einzelne Beispiele von Frömmigkeit aufzuführen, sondern die *Idee* zu nennen, welche Frommes fromm macht. Ähnlich geht es dann in den späteren Dialogen *Platos* darum, daß die Definition nicht ein konkretes Einzelding, sondern das allgemeine, unveränderliche Wesen (bzw. die »Form«) eines Dings zu beschreiben hat[3]. Philosophiegeschichtlich ist diese platonische Auffassung sehr wirksam gewesen, und oft wurde die Realdefinition als einzige wahre Definitionsart angesehen.

Es ist für diesen Definitionstyp charakteristisch, daß die Definitionsaussage deskriptiv-synthetischen Charakter hat. Es handelt sich um die Mitteilung von Erkenntnis, und zwar – nach *Plato* - von solcher Erkenntnis, die nicht auf Grund von Sinneswahrnehmung gewonnen wird, sondern mittels intellektueller Intuition oder Reflexion. Die Wahrheit dieser Erkenntnis ist nach Plato absolut sicher und präzis, dergegenüber die Sinneserkenntnis als weniger zuverlässig gilt. Definitionen beschreiben ja »Ideen«, und da diese vollkommen und unwandelbar sind, müssen die entsprechenden Definitionen ebenfalls unwandelbar, wahr und präzise sein, sofern man zu ihnsn auf dem richtigen Erkenntnisweg gelangt ist. Die Möglichkeit solcher»Wesensschau« wurde auch von Aristoteles anerkannt, wenn er dies auch weniger deutlich betont als Plato und außerdem hervorhebt, daß man zu Definitionen nur mit Hilfe vieler (sinnlicher) Beobachtungen gelangt. Dennoch ist es *nicht* Sinneserfahrung, die das universale Wesen des Dings erfaßt, sondern Intuition".

b} Nominaldefinitionen: Bei diesem Definitionstyp geht es nicht um die Bestimmung eines »Wesens« oder einer wie auch immer gearteten »res«, sondern um die Bedeutung eines *Wortes* oder *Symbols*. Es handelt sich also nicht um eine Wort-Ding-Relation, sondern um

2. So *Aristoteles:* Analytica posteriora H, 10,93 b 30; 7,92 b 26.
3. Interessant ist, daß die Peripatetiker noch einmal zwischen Real- und Wesensdefinitionen unterschieden. Dabei ging es im ersten Fall nicht um das Wesen eines Dings, sondern - an Aristoteles anschließend - um eine kausale bzw. genetische Erklärung des Definiendums. Philosophiegeschichtlich ist diese Unterscheidurig nicht wirksam geworden.
4. Vgl. De Anima 430 b 27 f. u. S,

eine Wort-Wort-Relation. Zwei sprachliche Ausdrücke werden für synonym erklärt, das sogenannte »Definiendum« mit dem »Definiens«, dessen Bedeutung als bereits bekannt vorausgesetzt wird. Die Nominaldefinition hat nicht deskriptiven, sondern *präskriptiven Charakter*. Sie enthält den Vorschlag für eine bestimmte sprachliche Übereinkunft. Ihre allgemeine Form lautet: »Der Ausdruck A_2 *sei* synonym dem Ausdruck At.«5 Nominaldefinitionen können unser empirisches Wissen nicht erweitern, sie schlagen lediglich einen bestimmten Sprachgebrauch vor. Insofern sind sie *weder wahr noch falsch;* es geht hier lediglich um *Zweckmäßigkeit*. Ihr Zweck mag zum Beispiel - und dies ist wohl in den meisten Fällen so - sein, einen längeren sprachlichen Ausdruck *abzukürzen*. Das kann Raum sparen und Übersichtlichkeit schaffen. Der definierte Ausdruck mag dabei ganz willkürlich gewählt sein und keine prädefinitionale Bedeutung haben. Dies ist zum Beispiel der Fall, wenn in der Mathematik bestimmte Buchstabensymbole eingeführt werden. Das Definiendum kann aber auch ein Wort der Alltagssprache sein, welches für wissenschaftliche Zwecke eine präzisere Bedeutung erhält.

In der Philosophiegeschichte ist auch die Nominaldefinition bisweilen als einziger Definitionstyp anerkannt worden, und zwar in Frontstellung gegen die essenrialisrischen Voraussetzungen, welche den Realdefinitionen zu Grunde liegen. Der Angriff richtete sich gegen die ewigen und unwandelbaren Ideen oder Essenzen, welche nach platonischer Auffassung hinter den Begriffen stehen und ihnen ihre Bedeutung geben. Definitionen können keine Informationen über das Wesen von irgendwelchen Dingen geben, weil die Voraussetzung eines solchen Wesens einfach abgelehnt wird. Definitionen drücken grundsätzlich nur Vereinbarungen aus für den Gebrauch einzelner Zeichen als Namen einzelner Objekte (so zum Beispiel *Hobbes).*

Eine Unterart der Nominaldefinition ist das, was *I. Scheffler* eine *»prograrnmatische« Definition* nennt". Dieser Definitionstyp wird uns ausführlicher im letzten Abschnitt (IV) beschäftigen, weil er in der Theologie häufig anzutreffen ist. Bei ihm geht es nicht um Abkürzung eines längeren Ausdrucks, sondern vielmehr darum, einen bestimmten Sachverhalt in ein neues Licht zu stellen und dadurch Haltungen und Verhaltensweisen zu ändern. Häufig wird eine ethische Alternative eröffnet, so daß diese Definitionen nur auf dem Hintergrund eines bestimmten sozialen Kontextes verständlich sind. Ein Politiker mag zum Beispiel die Tätigkeit der Hausfrau als »Beruf« definieren, um für die Hausfrauen gleiche Rechte wie für die »Berufstätigen« durchzusetzen. Ähnlich mag man etwa in polemisch-programmatischer Absicht die moderne Wissenschaft als »Religion des heutigen Menschen« definieren. In diesem Fall ist der nicht-deskriptive, programmatische Charakter der Definition sofort erkennbar, was jedoch nicht immer so sein muß. Bisweilen werden gängige Begriffe auch »heimlich« mit programmatischer Absicht umdefiniert. - Diese mögliche Funktion von Definitionen läßt sich gut mit Hilfe der Spredihand-

5. Vgl, C. G. *Hempel:* Fundamentals of Concept Formation in Ernpirical Science, Vol. land II: Fundarions of the Unity of Science, Vol. II, Nr. 7, Chicago 1952, S. 3.
6. The Language of Education, Springfied, Ill., 1960, S. 19ff.

lungstheorien *Austins* und *Searles?* klarmachen. Sie haben darauf hingewiesen, daß sprachliche Aussagen niemals nur deskriptiv-informative Funktion (= eine »Iokutionäre Rolle«) haben, wie weithin angenommen wird. Mit Hilfe von Sprache werden immer auch »Handlungen« vollzogen, welche über das reine Sprechen hinausgehen. Dies wird zum Beispiel beim Grüßen, beim Geben eines Versprechens, beim Danken, Segnen usw. besonders deutlich. Diese Handlungsfunktion wird als performative oder »illokutionäre Rolle« eines Sprechaktes bezeichnet. Darüber hinaus entdeckte Austin noch ein weiteres Aussageelement, nämlich den »perlokutionären Effekt«, das heißt das, was durch den Sprechakt bewirkt wird (zum Beispiel das Getauftsein nach einem entsprechenden Sprechakt). Auf programmatische Definitionen angewandt hieße dies, daß man nicht nur auf die lokutionäre Rolle eines solchen Sprechaktes zu achten hat, weil man sonst zum Beispiel unbewußt das Opfer einer sprachlichen Irreführung oder gar Indoktrination werden kann. Man hat auch auf die illokutionäre Rolle und den perlokutionären Effekt zu reflektieren, darauf, daß hier - womöglich unter dem Deckmantel reiner Information - Einstellungen beim Hörer geändert werden sollen. *Programmatische Definitionen können ein legitimes Mittel sein, sofern dem Hörer die programmatische Absicht klargemacht wird.* Sie gehören aber auch zu einem beliebten Werkzeug im Arsenal des Demagogen, der durch bewußte Fehlinformation Emotionen aufpeitschen will (- man denke zum Beispiel an die Definition der arischen Rasse als »Herrenrasse«).

c) Linguistische Definitionen: Dieser Definitionstyp beschreibt den allgemein geltenden Verwendungssinn eines Wortes. Er ist nicht präskriptiv wie die Nominaldefinition, sondern *deskriptiv,* das heißt, er schreibt nicht den Verwendungssinn des Definiendums vor, sondern rekurriert auf geltende linguistische Konventionen. Wie bei der Nominaldefinition geht es um eine Wort-Wort-Relation. Diese Definitionen können wahr oder auch falsch sein, weil sie entweder korrekt oder inkorrekt den konventionellen Verwendungssinn des Definiendums wiedergeben. Insofern haben sie auch informativen Charakter, wenn sich dieser auch auf Regeln für den Gebrauch bestimmter Wörter beschränkt.

Eine linguistische Definition hat der Tatsache Rechnung zu tragen, daß der Verwendungssinn von Wörtern nichts Statisches ist. Er ist vielmehr dem geschichtlichen Wandel unterworfen und wechselt außerdem häufig von Kontext zu Kontext. Darum hat eine linguistische Definition normalerweise komplexen Charakter und wird oft die verschiedenen Möglichkeiten des Wortgebrauchs nicht erschöpfen können. Lexikondefinitionen kommen im allgemeinen diesem Definitionstyp am nächsten. - Ansätze für eine Definitionstheorie auf linguistischer Basis finden sich bei J. S. Mill[8] und G. *E. Moore*[9]. Die klarste Definitionslehre auf linguistischer Basis hat *R. Robinson* in seinem Buch »Definition«[10] vorgelegt.

---

7. *L. Austin:* How to do Things with Words, London/Oxford/New York 1971, und *R. Searle:* Speech Aces, London und New York 1969.
8. A System of Logic, London 1879, S. 72 ff. und S. 436 ff.
9. Principia Ethica, Cambridge 1913, Kap. 1.
10. S. Anm, 1.

Als Zusammenfassung werden im folgenden Schema die hier erläuterten Definitionstypen und ihre Eigenschaften dargestellt:

	Real-Definition	Nominal-Definition	Linguist. Definition
Definiendum	allgemeines, niditsprachl. Ding oder Wesen	Wort (oder Abkürzungssymbol)	Wort
grammat. Form	deskriptiv	präskriptiv	deskriptiv
Wahrheitsfrage	relevant	irrelevant	relevant
Erweiterung des Wissens?	ja	nein	ja
Befürworter	Plato, Aristoteles, Spinoza, Joseph	Pascal, Locke, Popper, Vertreter der modernen Logik	Mill, Moore, Vertreter der sprachanalytischen Philosophie

UI. DAS PROBLEM DER REALDEFINITIONEN (ESSENTIALISMUS)

Wie erwähnt sind Realdefinitionen traditionell darauf aus, das »*Wesen*« einer Sache zu erfassen, sie sind »Wesensdefinitionen«. Es wird dabei selbstverständlich vorausgesetzt, daß es ein solches Wesen gibt, daß Allgemeinbegriffe (Universalien) für Essenzen stehen. Gerade die Voraussetzung eines solchen Wesens der Dinge ist jedoch in der Philosophiegeschichte oft bestritten worden und ist bis heute Gegenstand philosophischer Auseinandersetzungen. Es ist in unserem Zusammenhang sehr wichtig, diesem Problem etwas ausführlicher nachzugehen, obwohl natürlich eine Gesamtkritik der Wesensphilosophie in ihren vielfältigen Ausprägungen nicht möglich ist[11]. Immerhin ist die Hartnäckigkeit vieler Auseinandersetzungen um bestimmte Definitionen - ob in der Theologie oder anderswo - nur so erklärbar, daß bewußt oder unbewußt das Vorhandensein solcher Wesenheiten vorausgesetzt wird, welche es nur zu entdecken gilt, um alle Streitigkeiten zu beenden. Die wohl nie endende Auseinandersetzung um den Religionsbegriff wäre hier als Beispiel zu nennen. Welchen Sinn könnte sie haben, wenn es nur um eine linguistische oder eine Nominaldefinition ginge? Man streitet gewiß nicht nur um irgendwelche rein sprachlichen »Vereinbarungen«, ob neu oder durch bisherige Konventionen geregelt. Man möchte wissen, was Religion *wesenhaft* sei, es geht nicht um ein Wort, sondern um eine »Sache«, nidn darum, wie man Religion definieren *könnte*, sondern wie man sie (essentialiter) zu

11. Zu den verschiedenen Ausprägungen und Arten der Wesensphilosophie bzw, des Essentialismus s. *H. Schneider,* Artikel .Essentialismus«, in: J. Ritter (ed.), Hist, Wörterb. der Philos., Bd, 2, Sp. 751 f. Unter vielem anderem muß im folgenden z. B. auch die traditionelle Unterscheidung von Essenz und Existenz und deren Funktion unerörtert bleiben. Was im folgenden als Wesensphilosophie oder Essentialismus kritisiert wird, ist - um es ganz kurz zu sagen - die Auffassung, daß Allgemeinbegriffe für überzeitliche und unwandelbare Wesenheiten oder Ideen stehen, die ihnen ihren Sinn geben und ihre Kommunizierbarkeit - selbst über geschichtliche Zeiträume hinweg - ermöglichen. Oft drehte sich die philosophische Auseinandersetzung nur um den ontologischen Status solcher Wesenheiten. Ich meine aber, daß die entsprechenden sprachphilosophischen Probleme ganz ohne die Voraussetzung solcher Wesenheiten gelöst werden können, wie im folgenden gezeigt werden soll.

definieren *hat.* Aber gibt es dieses Wesen der Religion? - Auch sonst wird sehr häufig unreflektiert vorausgesetzt, daß Realdefinitionen möglich sind und die Wesenssuche einen Sinn hat. Dies zeigt sich zum Beispiel in der Annahme, daß es undefinierbare Dinge gibt, wie zum Beispiel »Liebe«, das »Gute« (vgl. G. *E. Moore)* und ähnliche. Hier wird ein bestimmtes Wesen vorausgesetzt, welches mit Worten angeblich nicht hinreichend beschrieben werden oder welches in seinem eigentlichen Sein nicht erfaßt werden kann[12]. Die gleiche Annahme liegt auch der häufigen Forderung zu Grunde, daß Definitionen bewiesen werden können und sollten, oder wenn gefordert wird, daß Definitionen erst am Ende eines Buches oder einer Diskussion versucht werden sollen[13]. All dies wäre unter der Voraussetzung einer linguistischen oder einer Nominaldefinition nicht möglich.

Zur Klärung der Frage, ob solche Wesensdefinitionen möglich sind, ist ein kurzer Exkurs in das sogenannte *Universalienproblem* unerläßlich.

Vor allem im Mittelalter hat es um dieses Problem heftige Auseinandersetzungen gegeben. Für die Partei der sogenannten *»Begriffsrealisten«* war die Annahme idealer Wesenheiten notwendig als die Bedingung der Möglichkeit für die Verständlichkeit und Kommunizierbarkeit genereller Prädikatsausdrücke wie »Mensdi«, »Tugend«, »weise« etc, Was ermöglicht es uns, Einzeldinge unter Allgemeinbegriffe zu subsummieren und auf diese Weise intersubjektiv zu kommunizieren? Nur weil es eine allgemeine »Idee« vom Menschen oder von Tugend etc, gibt, welche apriori gegeben ist, sind wir dazu in der Lage[14]. Außerdem sollte der Rekurs auf überzeitliche Ideen die Konstanz der Wortbedeutungen und damit ihre Kommunizierbarkeit über geschichtliche Zeiträume hinweg erklären.

Diese Voraussetzung allgemeiner Wesenheiten ist jedoch von den sogenannten *»Nominalisten«* bestritten worden. Sie machten dabei folgende Argumente geltend:

1. Wenn man, wie Plato, diesen Wesenheiten oder Universalien eine selbständige Existenz (unabhängig vom Einzelding) zuschreibt, macht man das Allgemeine zu einem Einzelding. Wenn man andererseits im aristotelischen Sinne die Existenz der Universalien *im* Einzelding annimmt, vervielfacht man das Universale entsprechend der Zahl der Einzeldinge und individualisiert es auf diese Weise ebenfalls. Dies war vor allem *Ockhams* Argument, der sich damit - wie vor ihm schon *Abaelard* - gegen die Verdinglichung der Universalien wandte[15].

2. Abaelard macht ferner gegen den extremen Realismus (zum Beispiel Wilhelms von Champaux) geltend, daß er die spezifischen Eigenschaften der Einzeldinge verwische. Wenn das »universale ante rem« der Realisten gelten soll, wie läßt sich dann der Unterschied zwischen den Einzeldingen, die unter *einen* Allgemeinbegriff fallen, erklären?

3. Ein weiterer wichtiger Kritikpunkt zielt darauf, daß der erkenntnistheoretische Zugang zu diesen platonischen Wesenheiten unklar ist. Per definitionem sind die platonischen Ideen der Sinneswahrnehmung nicht zugänglich. Ihre Erkenntnis erfordert eine spezielle Wesensschau oder intellektuelle Institution, für die jedoch kein intersubjektives Erkenntnisverfahren beschrieben wird.

4. Die radikalste Frage ist in diesem Zusammenhang aber erst in neuerer Zeit von *L. Wittgen-*

---

12. Ein solcher Gedanke begegnet z. B. bei *Anselm von Canterbury,* wenn er grundsätzlich dem menschlichen Begreifen die Fähigkeit abspricht, das Universale zu erfassen. Sein Grund ist ein theologischer: das Universale ist allein Gegenstand *göttlichen* Denkens und darum jenseits menschlichen Denkvermögens (s. De Veritate).
13. Vgl. hierzu *R. Robinson, a.a.O.* S. 150 f.
14. Vgl. hierzu *Plato:* Staat 596 A.
15. Vgl. hierzu auch *W. Stegmüllers* Universalienproblem einst und jetzt, in: Archiv für Philosophie 6, 1956, S. 192-225, und 7, 1957, S. 45-81.

stein gestellt worden. Er fragt, ob denn wirklich alle Einzeldinge, welche unter einen Allgemeinbegriff fallen, ein gemeinsames Merkmal haben müssen, welches dann als ihr »Wesen« anzusprechen wäre. Seine Untersuchung der Begriffe »Spiel« und »Zahl« liefert den Gegenbeweis. Diese Beobachtung trifft den »Realismus« auf den Nerv - darauf kommen wir gleich zurück.[16]

Neben Wittgenstein hat auch *K. Popper* in seiner Definitionslehre einen scharfen Angriff auf den Essentialismus geführt!", und zwar in der Form einer groß angelegten Aristoteles-Kritik. »Ideales«, das heißt absolut sicheres Wissen im Sinne von ἐπιστήμη, kann es, so betont er, im empirischen Bereich nicht geben, die Möglichkeit des Irrtums läßt sich niemals ausschalten. Intellektuelle Intuition im Sinne von Plato und Aristoteles ist kein legitimer Erkenntnisweg, sondern mag allenfalls bei der wissenschaftlichen Hypothesenbildung einen gewissen heuristischen Wert haben. - Dementsprechend vertritt *Popper* in seiner Definitionslehre eine extrem nominalistische Position: Definitionen haben in der Wissenschaft nur Abkürzungsfunktion und lassen sich jederzeit ohne Informationsverlust ausschalten. Wissenschaftliche Präzision hängt nicht von der Präzision ihrer Begriffe ab. Um leeres Wortgefecht zu vermeiden, sollte man sich mit dem Sinn dieser Begriffe möglichst wenig beschäftigen. Nicht Begriffsanalysen können unser Wissen erweitern, sondern allein *Poppers* bekannte Wissenschaftsmethode von »Versuch und Irrtum«, deren Erfolg ihm offenbar gewährleistet erscheint, auch ohne daß man auf die Sprache als ihr Medium reflektiert.

Man würde *Poppers* Ablehnung der platonisch-aristotelischen Metaphysik gerne zustimmen, wenn er für die Probleme, die sie lösen wollte, eine bessere Erklärung hätte. Eine solche bleibt er aber weitgehend schuldig, was zumindest für das Universalien-Problem gilt und allgemein für das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit. Der Essentialismus hatte immerhin eine Erklärung für unsere Fähigkeit, Einzeldinge unter Allgemeinbegriffe zu subsummieren und intersubjektiv zu kommunizieren - selbst über geschichtliche Zeiträume hinweg. Wie will *Popper* dies mit seinem extremen Nominalismus begreiflich ma:chen[18?] Wodurch wird der Sinn und die Kommunizierbarkeit von Allgemeinbegriffen konstituiert? Wie will er den Graben überbrücken, welchen er zwischen Sprache und

---

16. Die genannten Schwierigkeiten des Realismus versuchen Konzeptaalismus und Nominalismus zu vermeiden. Nach der Theorie des Konzeptualismus sind die Universalien Begriffe oder Denkgebilde, welche nur im Bewußtsein existieren. Der Nominalismus geht noch einen Schritt weiter und spricht Allgemeinheit überhaupt nur *Wörtern* zu. Er bestreitet grundsätzlich die Existenz allgemeiner, idealer Wcsenheiten, ob abhängig oder unabhängig vom Bewußtsein. Der Nominalismus ist in seinen Extremformen unhaltbar. Wenn man Universalien etwa als »flarus voci« bezeichnet, wie es *Roscelinus* getan haben soll, dann wird die Möglichkeit, mit Allgemeinbegriffen zu kommunizieren, unerklärlich. Ich könnte beliebig ein Einzelding einmal unter diesen, einmal unter jenen Allgemeinbegriff subsummieren - meinen Schreibtisch einmal unter die Möbel, einmal unter die Säugetiere und einmal unter die Wasserpflanzen. Es ließe sich kein Grund angeben, warum mein Schreibtisch der Klasse der Möbel, nicht aber einer der beiden anderen Klassen angehört. *A.* D. *Woozley* versucht dies Problem mit einer Ähnlichkeitstheorie zu lösen. Nicht auf Grund von gemeinsamen Wesensmerkmalen, aber doch auf Grund von Ähnlichkeiten werden die verschiedenen Einzeldinge in ganz bestimmter Weise unter Allgemeinbegriffe subsummiert. Ich bezweifle jedoch - wie ich gleich zeigen werde -, daß man sich mit dieser Auffassung auf den späten *Wittgenstein* berufen kann (s. *Woozleys* Artikel »Universalse, in: Encyclop. of Philos., Vol. 8, S. *194-206).*

17. S. *K. Popper:* The Open Society and its Enemies, Vol. H, London 1966, 5. Aufl., S. 9-21.

18. Zur Kritik des Nominalismus s. Anm. 16.

Wirklichkeit aufreißt? Er spielt die Rolle der Sprache und ihrer Interpretation im wissenschaftlichen Forschungsprozeß extrem herunter, ohne der Tatsache Rechnung zu tragen, daß Sprache selbst Teil der Wirklichkeit ist und alle wissenschaftliche Erkenntnis, um festgehalten und weitergegeben zu werden, auf das *Medium der Sprache* angewiesen ist.

Sehr viel wichtiger ist der Angriff, welcher von *L. Wittgenstein* gegen den Essentialismus geführt worden ist. Hatte er in seinem »Tractatus« noch eine referentiale Bedeutungstheorie der Sprache vertreten, nach der ein Wort seine Bedeutung in einem bestimmten Objekt (im weitesten Sinn des Wortes) hat, für welches es steht, und das keinerlei Raum für begriffliche Vagheit läßt, versuchte er in seinen *»Philosophischen Untersuchungeneis* zu zeigen, daß die Bedeutungen der Wörter im Alltagssprachgebrauch keineswegs eindeutig festliegen. Er tat dies, indem er zunächst die referentiale Bedeutungstheorie verwarf. Wie kann ein Wort für ein und nur ein bestimmtes Objekt stehen, angesichts der bekannten Tatsache, daß ein und dasselbe Wort in verschiedenen Kontexten in ganz verschiedenen Bedeutungen auftreten kann? Und - noch auffälliger - für welche Objekte stehen Wörter wie »du«, »dort«, »gestern« etc.? Je nach Kontext kann man sich mit diesen Wörtern auf ganz verschiedene »Objekte« beziehen. Gegen die seit Aristoteles vorherrschende und sich bis zum Tractatus durchhaltende Vorstellung, daß die Wörter unserer Sprache ihre Bedeutung darin haben, daß sie »etwas« bezeichnen, also »Namen« sind und eben darum intersubjektive Kommunikation über die Welt ermöglichen, verweist der späte Wittgenstein zunächst auf den Unterschied zwischen der *Bedeutung eines Namens* und dem *Träger eines Namens*. Der Träger eines Namens mag sterben, doch dadurch verliert der Name nicht seine Bedeutung (vgl. PU 40). Wörter stehen nach *Wittgenstein* weder für Gegenstände noch für Ideen, Essenzen oder ähnliches. Ihre Bedeutung ist durch kein klar umreißbares »etwas« festgelegt und daher auch nicht ohne Willkür auf einen bestimmten Inhalt reduzierbar. Ihre Bedeutung erhalten sie durch ihren - oft recht unterschiedlichen - *Gebrauch* in der Sprache (PU 43). Die Bedeutung schwankt je nach Kontext des jeweiligen Spradispielsö'.

Wittgenstein wendet sich in seiner Kritik der Wesensphilosophie gegen die dort so beliebten »Was ist ...?«-Fragen, zum Beispiel »Was ist Zeit?« (vgl. PU 89), »Was ist Wahrheit?«, »Was ist Sein?« etc, Diese Fragen erscheinen zunächst unschuldig, weil sie in grammatischer Analogie zu durchaus sinnvollen Alltagsfragen wie »Was ist Linoleum?«, »Was ist Typhus?« etc, gebildet werden. Während jedoch die Funktion der letzten beiden Fragen in entsprechenden Lebenskontexten durchaus klar ist, würden die zuerst genannten Fragen im Alltag nur Verwirrung stiften. Sie haben dort keinen »Sitz im Leben«, es sind typische Philosophenfragen. Erstaunlicherweise aber kann der normale Sprachteilnehmer mit Begriffen wie »Zeit«, »Wahrheit« usw. sonst bestens kommunizieren, auch *ohne* ihre Definition zu wissen, zum Beispiel in Sätzen wie »Hast du die Wahrheit gesagt?«, »Ich habe jetzt keine Zeit« usw. Man braucht ihm nicht zu sagen, *wofür* Wörter wie »Zeit«

19. Frankfurt 1969. Im folgenden beziehe ich mich auf dieses Werk im Text mit PU. Die folgenden Zahlen beziehen sich auf Wittgensteins Numerierung der einzelnen Abschnitte in diesem Werk.
20. Vgl. ausführlicher hierzu mein Buch: Religiöse Sprache und analytische Philosophie - Sinn und Unsinn religiöser Aussagen, Stutrgart/Berlin/Köln/Mainz 1975, S. 87 ff.

oaer »Wahrheit« stehen. Gerade dies aber möchte der Philosoph gerne wissen, weil ihm die ontologisch-hypostasierenden»Was ist ...?«-Fragen das Vorhandensein eines »etwas« suggerieren, auf das das »Was« der Frage zielt. Diese Voraussetzung einer definierbaren »quidditas« oder »essenria« ist jedoch ganz unbegründet und lediglich das Ergebnis einer Verführung durch die Grammatik unserer Sprache.

Wittgenstein leugnet natürlich nicht, daß unser Denken unter einem merkwürdigen Zwang steht, abstrakte Wesenheiten oder Ideen als Bedingung der Möglichkeit der Supsumption von Einzeldingen unter Allgemeinbegriffe anzunehmen. Müssen nicht alle Tische irgend etwas Gemeinsames haben, dank dessen wir sie gerade unter dem Begriff »Tisdi« zusammenfassen? *Wittgenstein:* »Sag nicht: -Es *muß* ihnen etwas gemein sein-; ... sondern *schau,* ob ihnen allen etwas gemeinsam ist« (PU 66). Das Ergebnis solchen »Sdiauens« demonstriert Wittgenstein anhand der Begriffe »Spiel« und »Zahl«, Er versucht vergeblich, ein für alle Spiele bzw, Zahlen gemeinsames, »definierendes« Wesensmerkmal zu finden. Bei vielen Spielen gibt es zum Beispiel ein Gewinnen oder Verlieren, doch gilt dies für alle? (Vgl. Reigen, Baukastenspiele.) Viele Spiele erfordern Geschick, aber nicht alle. Oft spielt Glück eine Rolle, aber nicht immer (vgl. PU 66). Ein gemeinsames Merkmal läßt sich kaum finden, und selbst wenn dies nach langem Sudren gelänge, so ist uns dieses keineswegs beim Gebrauch des Wortes gegenwärtig. Wir kommunizieren, *ohne* eine bestimmte Definition des Wortes »Spiel« parat zu haben. Seine Bedeutung kennen, heißt nicht, sein Wesen oder seine Definition kennen (vgl. bes. PU 75).

Dies heißt natürlich nicht, daß die Verwendung des Begriffs »Spiel« einfach in mein Belieben gestellt wäre. Ein Spiel ist etwas anderes als ein Baum oder ein Tisch. *Wittgenstein* sagt, daß zwischen all den Dingen, welche wir als Spiele bezeichnen, ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten besteht, die einander übergreifen und. kreuzen. Von fünf verschiedenen Spielen mag eins die Merkmale a und b aufweisen, ein anderes bund c, ein drittes a und c, ein viertes a und e und ein fünftes d und e. Dann gibt es kein Merkmal, das allen gemeinsam zukommt, doch werden verschiedene Ähnlichkeiten bestehen. Solche Ähnlichkeiten nannte Wittgenstein *»Familienähnlichkeiten«,* »denn so übergreifen und kreuzen sich die verschiedenen Khnlichkeiten, die zwischen den Gliedern einer Familie bestehen: Wuchs, Gesichtszüge, Augenfarbe, Gang, Temperament, etc, etc.« (PU 67).

Konzediert *Wittgenstein* mit diesem Hinweis auf Khnlichkeiten zwischen Einzeldingen, welche unter einen Begriff fallen, doch noch einen »realen Anhaltspunkt- für die Begriffsbildung? Ich meine, das wäre ein Mißverständnis, obwohl er oft so interpretiert worden ist. Seine ausdrückliche Ablehnung des Nominalismus scheint dies nahezulegen - (5. PU 383), doch muß man schauen, *wie* er dies tut. Nicht unter Hinweis auf Ähnlichkeiten zwischen den durch einen Allgemeinbegriff bezeichneten Dingen, sondern weil Nominalisten alle Wörter nur als Namen deuten und nicht den in einer Kommunikationsgemeinschaft geregelten Gebrauch dieser Wörter beschreiben. Dieser Gebrauch aber ist es, der Wörtern ihre Bedeutung gibt. Die Regeln für den Wort gebrauch werden durch Sprachspiele konstituiert, worunter Wittgenstein die komplexe Einheit von sprachlichen Äußerungen mit den dazugehörigen Lebenssituationen, menschlichen Verhaltensweisen, Konventionen etc, versteht. Eine Sprache sprechen heißt, eine bestimmte Technik be-

herrschen (PU 199), die verschiedenen Gebrauchsweisen etwa von Wörtern in der Mannigfaltigkeit der einzelnen Sprachspiele zu kennen. Die Familienähnlichkeiten mögen für sprachliche Konventionsbildung den Anlaß geben. Weil Tische in bestimmter Weise einander ähneln, fassen wir sie unter diesem Begriff zusammen. Doch das Entscheidende sind nicht diese Ahnlichkeiten, sondern konstitutiv ist allein das Apriori einer Kommunikationsgemeinschaft, welche durch Konvention den Gebrauch der Wörter regele". Sie kann unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten Einzeldinge unter einen Allgemeinbegriff subsumieren. Der Gegenstand, vor dem ich sitze, *muß nicht* unter den Begriff »Tisch« subsumiert werden. Ich kann ihn auch zur Klasse der Holzgegenstände oder der vierbeinigen Dinge oder der braunen Gegenstände etc. rechnen. Das ist eine Frage des Aspekts und der Zweckmäßigkeit. Für die Kommunikation ist nur wichtig, daß ich jeweils die Begriffsbildungen berücksichtige, die sich in meiner Sprachgemeinschaft durchgesetzt haben. Und wenn ich einmal davon abweichen will- was in der Wissenschaft oft notwendig ist -, dann muß ich unter Rückgriff auf die konventionell geregelte Alltagssprache meine Begriffsneubildung erklären und um Zustimmung bitten. Das Ergebnis ist dann eine Nominaldefinition. Es ist deutlich, daß aber selbst diese gar nicht etwas ganz Willkürliches ist, wie Nominalisten glauben machen wollen. Ihre Geltung hängt von der Zustimmung der übrigen Sprachteilnehmer (zum Beispiel einer Gruppe von Wissenschaftlern) ab.

Wittgenstein steht mit seiner Auffassung jenseits der klassischen Parteien im Universalieristreit. Wie *K.* O. *Apel* richtig bemerkt, hatte »der ganze Universalienstreit seine sprachphilosophischen Voraussetzungen in der Auffassung der >Wortbedeutung< als -Bezeichnung von etwas- ..., sei dieses -etwas- nun eine -res- im eigentlichen oder im -analogen- Sinn, sei es ein konkret-individuelles Ding oder ein -universale ante res- oder ein -universale in rebus-, oder sei es nur ein -ens rationales, ein -conceptus-. Daher waren nach Wittgenstein eigentlich die Vertreter beider Parteien des Universalienstreits -Nominalisten- im Sinne eines sprachphilosophischen Vorstellungsmodells ...«[22] Darum richtet sich Wittgensteins Kritik auch gegen *beide* Parteien, wenn er schreibt: »Nominalisten machen den Fehler, daß sie alle Wörter als *Namen* deuten, also ihre Verwendung nicht wirklich beschreiben, sondern sozusagen nur eine papierne Anweisung auf so eine Beschreibung geben« (PU 383).

Von dem Standpunkt der hier entwickelten Sprachtheorie können wir nur noch Nominal- und linguistische Definitionen anerkennen. Man könnte natürlich Realdefinitionen zu »retten« versuchen und sie als empirische Beschreibung oder Erklärung eines bestimmten Gegenstandes auffassen, wie es bisweilen geschehen ist[23]. Das kann jedoch irreführen und

---

21. Vgl. *Wittgenstein:* Bemerkungen zu den Grundlagen der Mathematik I, § 74: »Der Tiefe des Wesens entspricht das tiefe Bedürfnis nach der Übereinkunfl.«
Es ist interessant zu beobachten, daß Humoristen sehr häufig Gebrauch von »Definitionen« machen. Der Heiterkeitserfolg, den sie damit erzielen, läßt sich m. E. nur so erklären, daß es a) ganz bestimmte, feste Konventionen für den Gebrauch von Wörtern gibt und b) diese Konventionen vom Humoristen bewußt durchbrochen werden.

22. K. O. *Apel:* Wittgenstein und Heidegger - Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik, in: Philosophisches Jahrbuch 75, Jg. 1967/68, S. 78.

23. Vgl. hierzu C. G. *Hempel,* a.a.O. S. 6 ff.

die' referentiale Bedeutungstheorie der Sprache rehabilitieren. Es kommt alles darauf an, sich klarzumachen, daß Wörter als solche sich auf gar nichts beziehen - weder auf ein Objekt, eine Idee oder ähnliches. Sie können allenfalls dazu *gebraucht* werden. Hier liegt der entscheidende Unterschied, denn er bringt das sprechende *Subjekt* ins Spiel. Die Bedeutung eines Wortes liegt darin, wie es innerhalb einer Gemeinschaft von sprechenden Subjekten gebraucht wird, und *nicht* darin, daß es für ein wie auch immer geartetes »etwas« steht.

Aber ist mit dieser konventionalisrisdien Sprachtheorie auch die *Kommunizierbarkeit von Wortbedeutungen über geschichtliche Zeiträume* hinweg erklärbar - darin lag ja eine der Hauptfunktionen essentialistischer Theorien? Ich sehe darin keine Schwierigkeit. Zunächst sind Wortbedeutungen ja gar nicht absolut konstant, sondern dem geschichtlichen Wandel unterworfen. Das allein schon ist unter den Voraussetzungen eines geschichtslosen Essentialismus unerklärbar. Konventionen dagegen (einschließlich *sprachlichen* Konventionen) eignet zunächst wohl eine gewisse Konstanz, und doch sind sie über geschichtliche Zeiträume hinweg auch wandelbar. Die Konstanz der Wortbedeutungen innerhalb der Sprachspiele einer heute existierenden Sprachgemeinschaft erklärt ihre Kommunizierbarkeit in der Gegenwart. Und wie erklärt sich die Verstehbarkeit geschichtlicher Texte, wie kann ich etwa das aristotelische τί ἐστι zu verstehen beanspruchen? Nun, mir ist ja ein gut Teil des damaligen Sprachspielkontextes mitgegeben - ich weiß etwa über die sprachlichen (und außersprachlichen) Konventionen im damaligen Griechenland. Ich weiß auch etwas von der geschichtlichen Situation, in der Aristoteles lebte. Schließlich kenne ich noch andere Texte des Aristoreles, in denen das τί ἐστι vorkommt. Dieses Wissen macht mich zu einem, wenn auch unvollkommenen, Sprachspielteilnehmer über Räume und Zeiten hinweg. Auch das »Verstehen« geschichtlicher Äußerungen nötigt also nicht zu einem Rekurs auf überzeitliche Essenzen. Es bedarf nur einer gewissen Vertrautheit mit damaligen Sprachspielkonventionen. Das heißt nicht, daß ich mir jemals »vollkommenen« Verstehens geschichtlicher Äußerungen sicher sein kann - ich bin ja kein »vollkommener« Sprachspielteilnehmer, weil ich an der damaligen Lebenssituation nicht unmittelbar teilhabe und weil ich auch mein Leben in der Gegenwart, meine geistige Vorprägung, mein von der Gegenwart bestimmtes Erkenntnisinteresse etc. nicht einfach verleugnen kann. Diese hermeneutische Bescheidenheit ist aber wohl eher als Tugend denn als Mangel zu bezeichnen. Wie angemessen sie ist, zeigt die Tatsache, daß es um historische Texte immer schon Interpretationsstreit gegeben hat. Vollkommenen Verstehens kann man sich niemals sicher sein.

Die Ablehnung von Realdefinitionen hat weitreichende Folgen. Die bekannten Streitigkeiten um die Definition von Begriffen wie Religion, Freiheit, Demokratie etc. werden weitgehend gegenstandslos – solange jedenfalls dahinter die Suche nach dem Wesen dieser Dinge steht. Bei Definitionen geht es nur um Sprachliches. Interessant ist, daß Definitionen, welcher Art auch immer, im Alltag eine sehr geringe Rolle spielen. Wir kommunizieren mit Wörtern, deren Definitionen wir oft gar nicht kennen (»Zeit«, »Religion«, »Spiel« etc.) oder deren Definitionen uns zumindest nicht im Augenblick ihrer Verwendung bewußt sind. Wir verstehen es lediglich, in den verschiedenen Situationen unseres

Lebens die Wörter unserer Sprache richtig einzusetzen – es handelt sich um eingespielte Gewohnheiten, konventionell vermittelte Kommunikationsregeln. Darum heißt, wie erwähnt, das Sprechen einer Sprache »eine Technik beherrschen- *(Wittgenstein).*

Im allgemeinen hat ein Wort viele verschiedene Verwendungsweisen (Bedeutungen), je nadi Kontext. Dieser Verwendungsspielraum kann sogar noch erweitert werden in der Zukunft. *F. Waismann* spricht hier von der »open texture« empirischer Begriffe-t, Ihr Verwendungssinn kann durch Entdeckungen in immer neue Richtungen erweitert werden. Insofern könnte man fragen, ob linguistische Definitionen eigentlich möglich sind, insofern es ja beim Definieren im ursprünglichen Sinne um die »Eingrenzung« von etwas geht. Das lateinische Wort »definitio« ist eine Übersetzung des griechischen ὁρισμός, was soviel wie Umgrenzung bedeutet. Wegen ihrer grundsätzlichen Offenheit lassen sich empirische Begriffe nicht in einer solchen Weise »umgrenzen«. Wenn jedoch die grundsätzliche Offenheit dem Definitionsbegriff *selbst* zugestanden wird, mag unser Reden von linguistischen Definitionen als legitim gelten.

IV. DEFINITIONEN IN DER THEOLOGIE

Ich möchte nun die Ergebnisse der vorangegangenen Abschnitte auf die Theologie anwenden. Dabei werde ich (a) zu zeigen versuchen, welche Konsequenzen es hat, wenn man, wie wir, Realdefinitionen im Sinne von Wesensdefinitionen ablehnt. Dann wird man nämlich ein gutes Maß an verstecktem Platonismus in der Theologie aufzudecken haben. Danach wird die Rolle von (b) Nominaldefinitionen, (c) linguistischen Definitionen und (d) programmatischen Definitionen diskutiert. In diesem letzten Abschnitt (d) soll dann auch gefragt werden, ob von Definitionen Normatives abgeleitet werden kann.

a) Die Ablehnung von Realdefinitionen und Essentialismus fordert zur Kritik bestimmter Verfahrensweisen heraus, die heute in der Theologie üblich sind. So sind zum Beispiel die von *Wittgenstein* kritisierten, ontologisch-hypostasierenden »Was ist ...?«-Fragen nicht etwa nur in der Philosophie beheimatet. Fragen wie »Was ist Sünde?«, »Was ist Gnade?«, »Was ist Religion?« etc, sind in der Theologie häufig anzutreffen. Solange es dabei nur um linguistische Wortanalysen geht, ist dagegen nichts einzuwenden. Oft jedoch will man mehr, man fragt nach dem »Wesen« dieser Dinge. Man geht also von essentialistischen Voraussetzungen und zugleich von einer referentialen Bedeutungstheorie der Sprache aus - die genannten Begriffe werden als Namen für ein »etwas« begriffen. Daß diese Begriffe anerkanntermaßen recht unterschiedliche Bedeutungen in den verschiedenen Kontexten der Tradition oder Gegenwart haben, scheint wenig zu stören. Man setzt ohne weiteres voraus, daß alles, war wir »Glaube«, »Sünde« usw. nennen, einen gemeinsamen Grundzug hat. Wittgensteins Philosophiekritik in PU 116 hieße auf die Theologie angewandt: »Wenn Theologen ein Wort gebrauchen - -Sünde-, -Gnade-, -Religion- - und das *Wesen* des Dings zu erfassen trachten, muß man immer fragen: Wird denn dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so gebraucht?« -

24. S. Verifiability, in: *A. Flew* (ed.), Logic and Language, Garden City, N. Y., 1965, S. 122-151.

Dementsprechend wären dann diese Wörter auf ihre alltägliche Verwendung im Lebenskontext der Gemeinde zurückzuführen. Ihr Sinn ist ohne diesen Lebenskontext, den Kontext eines Sprachspiels, nicht zu erfassen. Ich habe an anderer Stelle zu zeigen versucht, wie religiöse Aussagen einem Bedeutungswandel unterliegen, sofern sie aus dem lebendigen Kontext herausgelöst und in theologische Aussagesysteme integriert werden--. Das gleiche gilt für religiöse *Begriffe,* ja die Verfälschung ihrer Bedeutung ist sogar noch einfacher, weil sie nicht mehr durch den Zusammenhang einer vollständigen Aussage geschützt werden. Hinzu kommt, daß die Bedeutung der Wörter oft nicht nur in ihrer deskriptiven Funktion aufgeht. Sie haben nicht selten in ihrem spezifischen Kontext auch emotionalen Gehalt, welcher bei der Methode begrifflicher Isolierung normalerweise unter den Tisch fällt. Das gleiche gilt für ihre illokutionäre und perlokutionäre Rolle[26], welche sie in ihrem jeweiligen Kontext spielen. Das Wort »Gnade« zum Beispiel spielt in dem Zuspruch »Gnade sei mit Euch« eine komplexe Rolle, welche durch Aufweis ihres deskriptiven Bedeutungsgehalts keineswegs erschöpft wird. Die theologische Frage»Was ist Gnade?« aber lenkt die Aufmerksamkeit ausschließlich auf diesen deskriptiven Sinngehalt (das heißt die lokutionäre Rolle) und selbst dieser kann sich je nach Kontext ändern, so daß die Frage nach einer *einfachen* Definition gar nicht zu beantworten ist. *Der beklagenswerte sprachliche Graben zwischen Gemeinde und Universitätstheologie hat zweifellos seine Hauptwurzel in dieser für die Theologie typischen Methode der Begriffsisolierung und -umdeutung.* Mit gutem Grund weiß das einfache Gemeindeglied nicht mehr, wovon die Rede ist, wenn der lebendige Kontext, in dem die Begriffe ihre Heimat haben, ausgeblendet wird. Die Theologie muß sich auf die Ebenen zurückbegeben, wo ihre Begriffe noch funktionieren, wo sie ihren lebenspraktischen Sinn haben.

Ein *Beispiel* für den schleichenden Platonismus in der Theologie ist die *Auseinandersetzung um die Definition des Religionsbegriffs.* Schon die Hartnäckigkeit der Auseinandersetzung ist ein Zeichen dafür, daß man nach einer »Sache« sucht, für die der Begriff angeblich steht. Ginge es in dieser Auseinandersetzung nur um sprachliche Konvention, könnte eine Einigung nicht so schwierig sein. - Und warum haben wohl *Barth* und *Bonhoeffer* das Christentum nicht einem allgemeinen Religionsbegriff subsumieren wollen? Ob sie nicht wohl davon ausgingen, daß das Christentum dann am gleichen »Wesen« wie die übrigen Religionen partizipiert und sein Exklusivitätsanspruch nicht mehr zu begründen wäre? Wenn das Christentum den gleichen Namen »Religion« trägt wie Hinduismus, Islam usw., dann muß es ihnen wohl in wesentlicher Hinsicht gleich sein. Wenn der Begriff jedoch - wie wir sahen - nicht Name für »etwas« ist, sondern seine Bedeutung in den verschiedenen Gebrauchsweisen hat, dann verschwindet einfach das von *Barth* und *Bonhoeffer* empfundene Problem, dann kann man den Unterschied des Christentums gegenüber allen anderen Religionen klarmachen, *ohne* den Religionsbegriff für das Christentum abzulehnen".

---

25. S. mein Anm, 20 erwähntes Buch, S. 149 ff.
26. S. hierzu die Anm. 7 erwähnten Bücher von *Austin* und *Searle.*
27. Als Beispiel für den Versuch einer Wesensdefinition von »Religion« vgl. *L. Richter* in: RGG, 3. Aufl., Bd. V, Artikel ,.Religion« - IV, Begriff und Wesen der Religion, Sp. 968 ff.

Was hier am Streit um den Religionsbegriff verdeutlicht wurde, ließe sich auch an zahllosen anderen Beispielen demonstrieren. Auch was »Theologie« sei, möchte man oft essentialiter beweisen, als ob es da irgend ein okkultes »Wesen« der Theologie gäbe, welches nur entdeckt werden müßte, um dem Streit um die Theologiedefinition ein Ende zu setzen. In Wahrheit geht die Auseinandersetzung um theologische *Programme,* wie ich unter (d) zeigen möchte.

Aus dem Gesagten läßt sich noch eine weitere Forderung für die Theologie ableiten, eine Forderung, die schon]. *Barr* mit überzeugenden Argumenten erhoben hat[28]. Wenn es müßig ist, nach Wesenheiten hinter den biblischen Begriffen Ausschau zu halten, dann ist überhaupt zu fragen, ob man nicht dem Studium einzelner Begriffe zuviel Aufmerksamkeit widmet. Was soll zum Beispiel der beliebte Hang zum Etymologisieren? Oft meint man dadurch gegenwärtige Wortbedeutungen klarlegen zu können, was sicherlich falsch ist. Etymologie ist eine historische Disziplin-". Frühere Gebrauchsweisen eines Wortes müssen mit gegenwärtigen nicht übereinstimmen. Lebensformen, in denen letztlich die Wortbedeutungen gründen, sind dem geschichtlichen Wandel unterworfen. Außerdem verleitet die Konzentration auf Begriffe zum Abstrahieren vom Lebenskontext, in dem sie beheimatet sind. Davor ist der vollständige Satz, die theologische Aussage, besser geschützt- obwohl auch hier Verfälschung möglich ist. *Barr* bemerkt, daß theologisches Denken (wie zum Beispiel im NT) seinen charakteristischen Ausdruck nicht in Einzelwörtern, sondern in Wortkombinationen bzw. Sätzen findet und kritisiert von daher - meines Erachtens völlig zu Recht - den methodischen Ansatz in Kittels Theologischem Wörterbuch zum NT.

b) Weniger problematisch und umstritten ist der Gebrauch von Nominaldefinitionen in der Theologie. Man hat sich zum Beispiel in der ntl. Exegese geeinigt, dort, wo das Mt- und das Lk-Evangelium über Markus hinaus gemeinsames Oberlieferungsmaterial haben, von einer »Sprudi-« bzw. »Logienquelle« zu sprechen. Das ist eine sprachliche Vereinbarung, die aus dem prädefinitionalen Sinn des Begriffs nicht hervorgeht. Folglich ist der Begriff der »Sprudi-« bzw. »Logienquelle« nur dem Fachmann verständlich oder, genauer gesagt, nur dem, der diese Vereinbarung der Exegeten kennt. Ober den Abkürzungszweck. hinaus hat der Ausdruck auch den Vorteil, daran zu erinnern, daß der überwiegende Teil dieser Quelle aus Spruchgut besteht. Eine solche zusätzliche Abzweckung - die Erinnerung zu stimulieren - begegnet bei Nominaldefinitionen häufig. Der Abkürzungszweck von Nominaldefinitionen wird besonders deutlich, wenn für längere Ausdrücke einfache Buchstabensymbole eingeführt werden. Im Apparat des Nestle-Textes zum Beispiel werden die verschiedenen Bibelhandschriften durch solche Buchstabensymbole abgekürzt. Andere Symbole werden für »Einfügung«, »Umstellung« etc, verwandt. Hier geht es einfach um Raumersparnis.

c) Bei der linguistischen Definition geht es um bisherigen Wortgebrauch. Ein definierter sprachlicher Ausdruck wird mit einem anderen gleichgesetzt unter Berücksichtigung des

28.]. *BaTT:* Bibelexegese und moderne Semantik, Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft, München 1965.

29. BaTT, a.a.O. Kap. VI.

konventionell eingespielten Gebrauchs. Dabei wird, wie gesagt, häufig ein ganzer Fächer von Verwendungsmöglichkeiten anzugeben sein. Dieser Definitionstyp spielt in der Theologie eine große Rolle, wenn es zum Beispiel darum geht, frühere Gebrauchsweisen zu klären - die Bedeutung etwa der Hoheitstitel im NT, des »Bundes« im AT etc. Dabei ist es wichtig, nicht nur *einen* Verwendungssinn für diese Begriffe vorauszusetzen, sondern den jeweils spezifischen, historischen Kontext zu berücksichtigen. Dies geschieht leider nicht immer. Ein Beispiel dafür ist *H. Alberts* Kritik des Glaubensbegriffs in seinem »Traktat über kritische Vernunft«30. Er isoliert einen einzigen Verwendungssinn dieses Begriffs, der zudem in der Theologie nur periphere Bedeutung hat: den des »Glaubens« als eines »Für-Wahr-Haltens«. Seine Kritik wäre nicht möglich gewesen, wenn er die übrigen Konnotationen des Begriffs berücksichtigt hätte, wie zum Beispiel »vertrauen«, »hoffen« etc.

Linguistische Definitionen sind, wie wir sahen, selten vollständig. Sie werden kaum alle früheren und gegenwärtigen Gebrauchsweisen erschöpfen können. Außerdem mögen die Begriffe sich in der Zukunft weiterentwickeln, ihnen eignet ein gewisses Potential für neue, künftige Anforderungen. Diese strukturelle Offenheit der Begriffe gilt sogar für Eigennamen. Wenn wir in der Theologie zum Beispiel von »Jesus« reden, mag auf Grund der exegetischen Entwicklung in den letzten 200 Jahren vom sogenannten »historischen« Jesus die Rede sein oder vom Jesus (bzw, Christus) »des Glaubens«, Der Gebrauch des Namens »Jesus« ist also nicht mehr eindeutig, und um zu verstehen, was gemeint ist, muß man den entsprechenden Kontext, das Sprachspiel, kennen, in dem der Name vorkommt. Ein anderes Beispiel erwähnt Wittgenstein in PU 79: »Wenn man sagt -Moses hat nicht existierte, so kann das Verschiedenerlei bedeuten. Es kann heißen: die Israeliten haben nicht *einen* Führer gehabt, als sie aus Ägypten auszogen - oder: ihr Führer hat nicht Moses geheißen - oder: es hat keinen Menschen gegeben, der alles das vollbracht hat, was die Bibel von Moses berichtet - oder etc, etc.«31

d) Freilich verbirgt sich hinter den häufigen Begriffserklärungen in der Theologie oft *mehr* als nur ein deskriptives Interesse. Man möchte nicht nur bisherigen Verwendungssinn einfach wiedergeben, sondern ihn auch in eine neue Richtung lenken, vielleicht sogar einen neuen Sinn kreieren. In diesem Fall sprechen wir von einer *programmatischen Definition.* Ihr geht es, wie erwähnt, nicht um Abkürzung und auch nicht um Beschreibung bisherigen Wortgebrauchs, sondern darum, eine Sache in ein neues Licht zu stellen und dadurch Haltungen und Verhaltensweisen zu ändern. Sie eröffnen ethische Alternativen. - Gegenstand zahlreicher programmatischer Definitionen war zum Beispiel immer schon der Theologiebegriff. Theologie wurde als »Dienst an der Befreiung des Mensdien«, als »Funktion der Kirdie«, als gleichbedeutend mit Ethik, als »wissenschaftliche Selbstbe-

30. Tübingen 1968, Kap. V: Glauben und Wissen. Vgl. auch die Analyse des Wortes »glauben« in meinem erwähnten Buch, S. 144 ff., und meine Kritik an *Albert,* S. 66 ff.

31. Darin liegt natürlich noch einmal ein entscheidender Schlag gegen die referentiale Bedeutungstheorie der Sprache, denn hier zeigt sich, daß sich noch nicht einmal Eigennamen auf ein präzise bestimmbares »erwas« beziehen. Alles kommt darauf an, wie - d. h., in welchem Sinne - *wir* diese Eigennamen gebrauchen.

sinnung des christlichen Glaubens« und noch auf vielfältige Weise anders definiert. Wie in der Philosophie, so wählt auch in der Theologie jeder, der etwas auf sich hält, eine eigene Definition seines Fachgebietes. Darin kam und kommt immer etwas Programmatisches zum Ausdruck, sei es der Bezug auf die Verkündigungsaufgabe, die Aufgabe der Kirchenleitung, die Mitarbeit am Reiche Gottes oder das Engagement für politische und soziale Veränderung. Dabei wird fast immer versucht, die jeweilige Neudefinition von Theologie in Auseinandersetzung mit Schrift und Tradition zu rechtfertigen. Man möchte sich in seinem Theologieverständnis der Kontinuität mit früherer Meinung vergewissern, wobei man angesichts der Vielfalt der Überlieferungen auch immer seine Gewährsmänner findet. Das Problematische dieses Vorgehens liegt darin, daß man den Schein reiner Deskription zu erzeugen versucht. Es ist beim Theologiebegriff besonders schwierig zuzugeben, daß man mit einer programmatischen Neudefinition operiert, weil (christliche) Theologie anders als zum Beispiel Philosophie, auf ein historisches Datum bezogen ist, dem allein sie ihre Entstehung und Existenzgrundlage verdankt. Dieser Zwang zur Herstellung einer Kontinuität führt oft zu dem nicht ganz ehrlichen Versuch, programmatische Theologie-Definitionen als linguistische auszugeben - wenn nicht gar der Anschein einer Wesensdefinition erzeugt wird. Es ist wichtig, sich hier nicht täuschen zu lassen und programmatische Definititotnen als solche zu identifizieren. Sie werden nämlich oft mit Ansprüchen ausgestattet, die ihnen gar nicht zukommen. Die moralische Option, für die sie stehen, hat dann keineswegs den zwingenden Charakter, welcher vorgetäuscht wird. Es geht nicht, wie bei linguistischen Definitionen, um wahr oder falsch. Insofern wird man zum Beispiel]. *Moltmann* im Lichte dieser Ausführungen vorwerfen müssen, seinen Eschatologiebegriff logisch nicht ganz korrekt zu begründen. Er schreibt: »Man nannte lange Zeit die Eschatologie die -Lehre von den letzten Dingen-.« Weiter unten meint er aber dann: »In Wahrheit aber heißt Eschatologie die Lehre von der christlichen Hoffnung, die sowohl das Erhoffte wie das von ihm bewegte Hoffen umfaßt.«32 Inwiefern kann er mit seiner Definition Anspruch auf»Wahrheit« erheben? Er könnte es nur, wenn die Definition linguistischen Charakter hätte. Den aber hat sie nicht, denn, wie er selbst sagt, ist der Eschatologiebegriff bisher anders gebraucht worden. Seine Definition hat programmatischen Charakter, sie enthält die Option für eine bestimmte Weise christlichen Selbstverständnisses und Existierens. Um »Wahrheit« (im deskriptiven Sinne - die Frage, inwieweit der Wahrheitsbegriff auch auf normativem Bereich angewandt werden kann, darf hier unerörtert bleiben -) geht es dabei nicht. Oder wollte Moltmann gar eine Wesensdefinition gehen? Der Kontext legt dies'fast nahe: »Das Christentum *ist* ganz und gar nicht nur im Anhang Eschatologie, *ist* Hoffnung, Aussicht und Ausrichtung nach vorne ... Das Eschatologische ist nicht etwas *am* Christentum, sondern es ist schlechterdings das Medium des christlichen Glaubens ...«33 Das hört sich fast nach einer Wesensanalyse an, was für Moltmann insofern peinlich ist, als er die hinter solchen Analysen eines statischen »Wesens« stehenden philosophischen Voraussetzungen gerade überwinden möchte.

32. Theologie der Hoffnung, München 1966, S. 11.
33. A.a.O. S. 12 - die beiden ersten Hervorhebungen sind von mir.

Gegenstand programmatischer Definitionen sind oft Wörter, die allgemein mit positiven Wertungen besetzt sind, wie zum Beispiel »Freiheit«, »sozial«, »Gerechrigkeit« etc. In der Theologie sind es dann »Gerneinde«, »Reidi Gottes«, »(Nächsten-)Liebe« u. a. Programmatische Definitionen haben den Zweck, das positiv-emotionale Potential dieser Begriffe für die eigenen programmatischen Intentionen nutzbar zu machen. Bisweilen bleiben da nicht einmal die *Namen* religiöser Autoritäten von kühnen, programmatischen Neudefinitionen verschont. So hörte ich zum Beispiel einmal einen Theologen definieren: »Jesus ist die konkrete Bejahung der Emanzipation.« Die anerkannte Autorität der Person Jesu wird hier durch eine bestimmte Definition unmittelbar mit einem Programm identifiziert.

Es ist eine wichtige Frage, inwieweit eine deskriptive oder linguistische Definition dazu benutzt werden darf, eine programmatische Entscheidung zu rechtfertigen. Außerhalb der Theologie sind moralische Konsequenzen aus Definitionen nicht ableitbar. Die Tatsache, daß Eigentum früher so oder so verstanden wurde, nötigt uns nicht, auch in Zukunft es so zu definieren. *Ethische Entscheidungen,* ob politischer, sozialer oder individueller Art bedürfen eigener Begründung - der bisherige Gebrauchssinn bestimmter Wörter (vgl. auch Wörter wie »Demokratie«, »Enrwicklung«, »Bildung« etc.) kann dabei *nicht* weiterhelfen, obwohl man oft diesen logischen Fehler beobachten kann. Und in der Theologie? Hier scheint die Situation anders zu sein, weil sie durch ein bestimmtes, geschichtliches Geschehen konstituiert wird und ihre normativen Kriterien von dort ableitet. Sind nicht Begriffe wie »Gesetz«, »Sünde«, »Glauben«, »Kirdie« usw. durch die nd. Überlieferung in ihrem Bedeutungsgehalt weitgehend festgelegt und in dieser Bedeutung auch heute bindend mit allen programmatischen Implikationen? Tatsächlich werden nicht selten einfach Definitionen biblischer Begriffe genau wie Schriftzitate benutzt, um bestimmte Verhaltensweisen und Programme zu fordern. Dabei wird jedoch übersehen, daß auch in diesem, dem theologischen Bereich, die Frage nach Autorität und Legitimität keineswegs überflüssig ist. Die Tatsache, daß Kirche im NT so und so definiert war als eine so und so organisierte Gruppe, nötigt uns noch nicht, Kirche auch heute so zu organisieren. Dies bedarf einer zusätzlichen Begründung, die über die bloße Beschreibung des ἐκκλησία-Begriffs hinausgeht.

Es ist hier grundsätzlich festzustellen, *daß sich aus bloßen Definitionen niemals Normen oder Programme ableiten lassen.* Dies bedarf immer einer *zusätzlichen Begründung.* Besonders groß ist die Verführung, Programmatisches aus Wesensdefinitionen abzuleiten, ethische Forderungen also mit dem Anspruch zu begründen, spezielle Einsicht in die »Natur« einer Sache zu besitzen. Sofern die philosophischen Voraussetzungen dieses Definitionstyps anerkannt werden, ist dagegen noch nicht einmal etwas einzuwenden. Wenn etwa der Mensch *wesen*haft so und so strukturiert ist, wie könnte man dann Programme rechtfertigen, die diesem Wesen nicht entsprechen? Der Übergang vom Sein zum Sollen ist unter platonischen Voraussetzungen nahezu bruchlos. Daher erscheinen uns ethische Forderungen, die etwa aus dem Wesen der ntl. ἐκκλησία, dem Wesen des Evangeliums oder der christlichen Freiheit abgeleitet werden, oft so überzeugend. Die Voraussetzung solcher Wesenheiten, für welche die Begriffe stehen, haben wir aber abgelehnt und insofern lassen sich auf diese Weise auch keine Normen begründen.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt in anderem Zusammenhang *R. G. Collingwood* in seinem Buch »The Principles of Art«34. Was soll man als Kunst ansehen? Wo liegt die Grenze? Der Versuch, ein Kunstwerk zu definieren, ist nicht »ein Versuch ewige Wahrheiten hinsichtlich des Wesens eines -Kunst- genannten ewigen Objekts herauszufinden und zu erläutern«. Es geht vielmehr darum, »die Lösung für bestimmte Probleme zu finden, welche sich aus der Situation ergeben, in welcher Künstler sich hier und jetzt vorfinden«, Neue programmatische Kunstrichtungen sind niemals aus einer bloßen Definition des Kunstbegriffs ableitbar oder auch nur legitimierbar.

Der Sprung von Definition zu Aktion ist genausowenig bei linguistischen Definitionen zulässig. Man mag den Reich-Gottes-Begriff im NT noch so akkurat analysiert und beschrieben haben, es bedarf einer zusätzlichen Begründung, warum und inwieweit die Reich-Gottes-Vorstellung im NT uns heute verpflichtet. - Interessant ist in diesem Zusammenhang auch *H. Brauns* Definition des Gottesbegriffs als »das Woher meines Umgetriebenseins« oder auch als »eine bestimmte Art der Mitmenschlichkeire->. Es ist klar, daß hier eine programmatische Definition vorliegt, denn sie hat mit bisherigem Gebrauch wohl kaum etwas zu tun. Aber Braun ist sich des Kontinuitätsproblems bewußt und bemüht sich um eine ntl. Begründung. Er versucht zu zeigen, daß es innerhalb der Aussagen des NT einen Trend gibt, der mehr und mehr das gegenständliche oder verdinglichende Reden von Gott zu überwinden trachtet. Wir brauchen diesem Trend nur zu folgen, um bei seiner Definition des Gottesbegriffs anzulangen. Braun ist natürlich klar, daß seine Definition nicht den üblichen Gebrauchssinn wiedergibt. »Daß Gott und seine Welt im Neuen Testament *auch* als Gegenstand, als Sache gelten, ist nicht zu bestreiten.e[35] Aber er meint, wie gesagt, daß der Trend der ntl. Aussagen letztlich zu seiner Definition führt. Hier wäre einmal zu fragen, ob die geschichtliche Entwicklung des Verwendungssinns bestimmter Begriffe notwendigerweise geradlinigen »Trends« folgt, oder ob nicht die Entwicklungsrichtung sich jederzeit ändern kann, und so wäre dann weiter zu fragen, ob wir - falls tatsächlich ein solcher Trend vorliegt - verpflichtet sind, diesem zu folgen. Letzteres setzt Braun einfach voraus. Inwieweit ein im NT vorliegender Trend im Verwendungssinn des Wortes »Gott« *für uns* verpflichtende Bedeutung hat, wird nicht erörtert. - Diese Beispiele sollen nicht als Kritik oder Ablehnung programmatischer Definitionen verstanden werden. Was ich nur sagen möchte ist, daß Definitionen als solche niemals ein Programm (im weitesten Sinne des Wortes) begründen können.

Die vorangegangenen Erörterungen konnten die Rolle der Definitionen in der Theologie nur andeuten. Die hier entfaltete Kritik, die sich vornehmlich gegen den Essentialismus und gegen die Ableitung programmatischer Forderungen von bloßen Definitionen in der Theologie richtete, ist nur durch einige Beispiele illustriert worden. Ich hoffe aber, daß klar geworden ist, daß es sich lohnt, der Rolle von Definitionen in der theologischen Literatur nachzugehen und ihre logische Legitimität zu überprüfen.

Dr. W.-D. [ust Department of Religions Studies, University of Nairobi, Nairobi, Kenia

34. Oxford 1938, S. V.

35. H. Braun: Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen 1967, S. 341.

36. Ebd.

Die Fähigkeit zu religiöser Kommunikation und ihre systematischen Bedingungen in hochentwickelten Gesellschaften

überlegungen zur Konkretisierung der Ekklesiologie'

VON EILERT HERMS

1. METHODOLOGISCHE VORERWÄGUNGEN

Das Schwinden der Fähigkeit zu spontanen und unbefangenen Gesprächen über religiöse Themen stellt eine verbreitete Erfahrung dar. Viele Zeitgenossen kennen sie als die Schwierigkeit, von der traditionellen christlichen Symbolwelt für die eigene Lebensführung fruchtbaren Gebrauch zu machen. Und dabei handelt es sich offensichtlich nicht mehr bloß um persönliche Probleme von einzelnen, sondern um eine gesamtgesellschaftliche Erscheinung. Das zeigen zum Beispiel die Unsicherheiten in der religiösen Erziehung, die Nichtbeachtung des öffentlichen Gottesdienstes und – wohl am dramatischsten – die zunehmende Unmenschlichkeit, weil Kommunikationslosigkeit des Umgangs mit dem Tod und des Sterbens.

Diese und ähnliche Erfahrungen stellen ein dringendes *praktisch-theologisches* Problem dar. Aber es wird sich erfolgreich nur bearbeiten lassen, wenn es zuvor eine *konkrete systematisch-theologische* Interpretation gefunden hat; eine Interpretation, die als *systematische* mehr leistet als eine bloße Beschreibung des Sachverhalts, diesen vielmehr *theoretisch* auf den Begriff bringt, und die ihre *Konkretheit* dadurch beweist, daß dieser theoretische Begriff *zugleich* theo-logisch qualifiziert *und* handlungsleitend ist. Die *zweite* dieser Bedingungen, eine positive Allweisung bei der Projektierung und Kontrolle des verantwortlichen Umgangs mit den genannten Erfahrungsdaten zu liefern, kann der gesuchte theoretische Begriff nur erfüllen, wenn er jene Sachlage so in sich aufnimmt, wie sie als Element unserer sozialen Gegenwartslage und als Anfrage an menschliches Handeln erfahrbar ist. Er muß also jedenfalls eine stichhaltige soziologische Interpretation jener Erfahrung bieten; also eine Interpretation der problematischen Stellung und Funktion, welche die Fähigkeit zu religiöser Kommunikation/ in hochentwickelten Gesellschaften wie der unseren innehat. - Die *erste* der genannten Bedingungen verlangt von dem gesuchten

1. Dem Aufsatz liegt ein Vortrag zugrunde, der am 3. Februar 1976 im Rahmen der Kieler Universitätstage gehalten wurde.
2. Der Ausdruck »Kommunikatlon« wird hier *primär* im kommunikationstheoretisch-soziologischen Sinne gebraucht, wie etwa bei *K.-W. Dahm:* Religiöse Kommunikation und kirchliche Institution, in: Dahm/ Luhmann/Stoodt: Religion - System und Sozialisation, Neuwied und Darmstadt 1972; vgl. auch *K. P. Sternschulte,* Art. Kommunikation 2, in: HWbPh IV S. 495. *Sekundär* kann sich der Ausdruck dann mit der Bedeutung »Herstellung und Aufrechterhaltung von Gemeinschafl« verbinden, die bei *Ernst Lange* vorherrscht: Chancen des Alltags, Stuttgart und Gelnhausen 1965, S. 109, 110, 175.

Begriff, daß er die geschichtliche Erfahrung sub specie Dei erfaßt, also auch diejenigen spezifischen Gesichtspunkte thematisiert, unter denen sie Schöpfung Gottes und *insofern* gerade nicht Gegenstand menschlichen Handelns ist. Da die zu interpretierenden Erfahrungen Erfahrungen mit dem Handeln der christlichen Gemeinde in einer bestimmten soziohistorischen Lage sind, bieten sich dafür die begrifflichen Instrumente der dogmatischen Ekklesiologie an. - Seine *Konkretheit* beweist der gesuchte Begriff dadurch, daß er die soziologischeund die theo-logische Interpretation *zugleich* erbringt.

Solche Konkretheit wird nicht erreicht durch das bis auf den Tag in Theologie und Kirche hochgeschätzte Verfahren irgendeiner Art von sekundärer Addition zwischen empirisch-profanwissenschaftlicher Theoriebildung einerseits und normativ theologischer Begriffsbildung andererseits. Dieses Vorgehen ist zwar motiviert durch die Unvermeidbarkeit oder den bewußten Willen, christlichen Glauben in seiner empirischen Wirklichkeit im psychosozialen Kontext seiner jeweiligen geschichtlichen Situation zu thematisieren und auf diese Weise Theologie praktisch werden zu lassen. Aber es erzeugt doch ständig neu Hemmungen, welche die Erreichung dieses Zieles verhindern; und dies mit Notwendigkeit auf Grund der Logik des Verfahrens:

Jede sekundäre Addition oder Korrelation von empirisch-humanwissenschaftlicher und theologischer Erkenntnis läßt nämlich den Sinn der Korrelate nicht unberührt. Unter der Voraussetzung *primärer* Unabhängigkeit und Selbständigkeit beider Seiten wird dabei regelmäßig entweder der genuine Sinn der humanwissenschaftlichen oder der der theologischen Erkenntnis alteriert. Ersteres geschieht im Programm der »Indienstnahme« von Humanwissenschaften als »Hilfswissenschaften« der Theologie-; letzteres in der historistischen und konventionalistischen Reduktion theologischer Erkenntnis auf das Erfassen von angeblicher in der Tradition vorliegenden christlichen Normen des Handelrist. Dabei wird nämlich hinsichtlich der Humanwissenschaften verkannt oder verschwiegen, daß jede von ihnen jeweils ein sich nach bestimmten Leitbcgriffen selbst steuernder Erkenntniszusammenhang ist, der eben auf Grund dieser Leitbegrifflichkeit auch sein *eigenes* Normenpotential besitzt, das nicht ohne weiteres durch Normen der christlichen Tradition ersetzbar ist. Hinsichtlich der theologischen Erkenntnis wird verkannt, daß sie mit dem Anspruch steht und fällt, selber *Wirklichkeitserkenntnis* zu sein, die sich grundlegend in Ist- und nicht in Soll-Sätzen artikuliert. Beide Verkürzungen erzeugen regelmäßig einen jedenfalls das Praktischwerden von Theologie behindernden Protest, der sachlich durchaus legitim ist[5].

Ihm kann man auf rationale Weise nur mit dem Nachweis begegnen, daß beide Erkenntniszusammenhänge, der theologische und der humanwissenschaftliche, de facto durch *kategoriale Leitannahmen* gesteuert werden, die miteinander kompatibel, das heißt ein einziger in sich logisch konsistenter Begriffszusammenhang sind; also durch den Nachweis, daß die als *Einheit* erlebte Wirklichkeit auch *als solche* begreifbar ist. Denn nur unter

3. Klassisch: *E. Tburneysen:* Die Lehre von der Seelsorge, Zürich 1946, S. 182 ff.
4. So z. B. im Anschluß an H. E. Tödt *Th. Strohm:* Theologie und Kirche in der Begegnung mit den Humanwissenschaften, in: Sauter/Strohm: Theologie als Beruf in unserer Gesellschaft, München 1976, S. 60-62.
5. Siehe unten S. 295.

dieser Voraussetzung ist einsehbar, daß und wie tatsächlich beide Erkenntniszusammenhänge sich von -ihren Prinzipien her gegenseitig implizieren; daß und wie sie als eine jeweils aspektbezogen differente Beschäftigung mit derselben Wirklichkeit so aufeinander bezogen werden können, daß sie sich nicht gegenseitig dominieren, sondern eben konkretisieren.

Für die *theo-logische Begriffsbildung* ist nun der Anspruch der Kompatibilität mit empirischen Theorien schlechthin konstitutiv: Die *Schöpfungslehre* impliziert, daß Gott als der Existenzgrund der Welt, das heißt des Inbegriffs alles erfahrbar Seienden gedacht wird. Daher thematisieren die theo-logischen Begriffe für welthaft Seiendes dieses seit alters jeweils unter zwei Gesichtspunkten: einerseits unter dem Gesichtspunkt, als überhaupt etwas erfahrbar Seiendes durch Gottes Tat zu existieren (Gen 1, 1 ff.) und in dieser Hinsicht nicht dem Zugriff menschlicher Initiative offenzustehen; andererseits aber zugleich unter dem Gesichtspunkt, daß es als je ein bestimmtes empirisches Phänomen da ist, das als solches durch den Menschen theoretisch und praktisch bestimmbar ist (Gen 1, 18 ff., 2, 15 ff., 2, 19). Dieser Grundsatz gilt für die theo-logische Kosmologie, für die theologische Anthropologie und auch für die theo-logische Ekklesiologie. Letztere verlangt also von sich aus, in den Begriff der Kirche ebenso wie die Bestimmungen, unter denen Kirche als Geschöpf Gottes erkannt wird, auch und zugleich diejenigen Bestimmungen aufzunehmen, unter denen sie als erfahrbares und praktisch gestaltbares Gebilde, nämlich als System religiöser Kommunikation, in ihrer sozialen Umwelt erkannt wird.

Derartige Bestimmungen sind in der *soziologischen Theoriebildung* ausgearbeitet worden. Sie wären also in den theologischen Begriff der Kirche mit dem Erfolg seiner erfahrungsbezogenen Konkretisierung aufzunehmen; *vorausgesetzt:* die kategorialen Leitannahmen der soziologischen Theoriebildung, unter denen die Ausarbeitung jener Bestimmungen erfolgte, sind mit dem theo-logischen Kategoriensystem kompitabel. Andernfalls. würden die soziologischen Bestimmungen, in den theo-logischen Begriff von Kirche aufgenommen, dort einen Widerspruch etablieren, der den auf solche Weise »konkretisierten« Kirchenbegriff wiederum zur praktischen Unbrauchbarkeit verurteilen würde. Dieser Mißerfolg wird nur dann nicht eintreten, wenn nachgewiesen ist, daß das Kategoriensystem der in die Theologie selbst aufgenommenen soziologischen Theoriebildung *de facto* - also unabhängig davon, ob dieser Sachverhalt in der soziologischen Diskussion selber thematisiert wird oder nicht - theo-logisch qualifiziert ist.

Die vorliegende Studie geht nun davon aus, daß jedenfalls derjenige Strang soziologischer Theoriebildung, in dessen Kategoriensystem der *Sinnbegriff* oder ein semantisches Aquivalent eine zentrale Stelle einnimmt, also der im Anschluß an *M. Weber* durch *T. Parsons* begründete Funktionalismus sowie die neomarxistische, »kriridre« Sozialphilosophiee, diese theo-logische Qualität faktisch besitzt. Denn wie ich an anderem Orte zu zeigen versucht habe/, kann der Sachverhalt von »Sinn« oder »Bedeutung« hinsichtlich

---

6. Ihr Leitbcgriff des »wahrheitsfähigen Subjektes» schließt die Kategorie »Sinn« ein.
7. Das Problem von Sinn als Grundbegriff der Soziologie bei N. Luhmann, in: ZEE 18 (1974), S. 341-359; Die Einführung des allgemeinen Zeichenbegriffs. Theologische Aspekte der Begründung einer reinen Semiotik durch eh. W. Morris, in: NZfSyThRPh 19 (1977).

seiner Existenzverfassung nur theo-logisch hinlänglich begriffen werden", Diese Sachlage eröffnet nun die Möglichkeit, den theoretischen Begriff von Systemen religiöser Kommunikation in hochentwickelten Gesellschaftssystemen, wie er sich in der Konsequenz der genannten soziologischen Theoriebildung gewinnen läßt, *als die erfahrungsbezogenen Bestimmungen des theo-logischen Begriffs von Kirche selber* auszuarbeiten.

Der Durchführung eines derartigen Versuchs dient die vorliegende Studie. Im folgenden zweiten Teil wird sie die Umrisse einer funktionalen Theorie von Systemen religiöser Kommunikation in hochentwickelten Gesellschaften überhaupt skizzieren und im dritten Teil diese Einsichten auf den bestimmten Fall von Systemen christlich-frommer Kommunikation zuspitzen. Mit ein paar Bemerkungen zu den Konsequenzen, welche der angestrebte konkretisierte theo-logische Begriff von Kirche *für* die Theologie selber hat, werde ich schließen.

H. ÜBERLEGUNGEN ZUR FUNKTION VON SYSTEMEN RELIGIÖSER KOMMUNIKATION IN HOCHENTWICKELTEN GESELLSCHAFTEN

1. (Der funktionalistische Religionsbegriff.) - Vorab einige Bemerkungen über den Inhalt des hier verwendeten Religionsbegriffs: Für die humanwissenschaftliche Behandlung von Religion ist generell eine Verschränkung inhaltlicher und funktionaler Aspekte kennzeichnend. In den klassischen Arbeiten eines *fames, Weber* oder *Durkheim* bezeichnet der Ausdruck »Religion« stets eine Klasse sinnhafter Akte oder Gebilde, für die sowohl eine bestimmte *inhaltliche* Eigentümlichkeit ihres *kognitiven Gehaltes* (überweltliche oder übermenschliche Wesen) als auch und zugleich spezielle Funktionen für den Aufbau der menschlichen Lebenswelt charakteristisch sind. Inzwischen ist der *funktionale Gesichtspunkt* ganz in den Vordergrund gestellt und die Spezifikation des Gehaltes von Religion formalisiert worden".

Dieses Vorgehen bedeutet nicht im geringsten die Leugnung oder auch nur die Vergleichgültigung der *inhaltlichen* Seite von Religion. Es stellt keinen Schritt in Richtung auf eine abstrakte, sondern in Richtung auf eine konkrete Theoriebildung dar. Denn es setzt die Forschung instand, nicht unter *Ausschluß* der inhaltlichen Seite der Religion, sondern gerade unter *Einschluß* von deren unendlich *variabler* Gestalt - also etwa einschließlich von »atheistischen« Religionen wie dem Buddhismus - die Frage nach der sozialen

8. In den eben genannten Arbeiten und hier kommt der Sinnbegriff grundlegend als Strukturbegriff vor. Nun impliziert die Struktur von Sinn Intentionalität, und es kann der Fall gedacht werden, daß Sinn selber das Intendierte ist. Dann gewinnt der Sinnbegriff einen Wertaktzent. Dieser Wertbegriff von Sinn setzt aber den Strukturbegriff von Sinn voraus und nimmt ihn in sich auf.

9. Vgl. z. B. in der Psychologie *E. Fromms* Religionsbegriff: »... jedes System des Denkens und Tuns ..., das von einer Gruppe geteilt wird und dem Individuum einen Orientierungsmaßstab und einen Gegenstand der Hingebung bietet«, Psychoanalyse und Religion, Zürich 1966, S. 31. - In der Soziologie arbeiten mit einem funktionalistischen Religionsbegriff z. B. *Th. Luckmann:* Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg 1963; *N. Luhmann:* Religion als System, und: Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution, beides in dem o. Anm, 2 genannten Sammelband; *P. L. Berger:* Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1973, S. 26.

Existenz- und Wirkungsweise von Religion zu stellen. Die Beantwortung dieser Frage ist gerade für die Evaluierung der inhaltlichen Bestimmung religiöser Akte von ausschlaggebender Bedeutung. Denn - nach den Regeln der Definition - läßt sich nur unter Bezug auf eine allgemeine Theorie der sozialen Funktion von Religion die Relevanz dieser oder jener individuellen inhaltlichen Bestimmung von Religion angeben, und zwar als Darstellung der für sie spezifischen sozialen Auswirkungen.

Wo die Theoriebildung sich nun auf diese Art der Funktionalisierung des Religionsbegriffes einläßt, *versteht sie unter »Religion« die jeweils in einer Gesellschaft relevante Weise, die ontologische Frage kommunikativ zu bearbeiten'>:* Unter Religion wird die dem Menschen eigentümliche Wahrnehmung und Fixierung von Sinnhorizonten verstanden, die so umfassend sind, daß sie den Umkreis der jeweils überhaupt als möglich vorgestellten Realität symbolisch repräsentieren. Durch diese unüberbietbare Reichweite ihres Gehaltes gewinnen religiöse Sinngebungen dann eine integrative Funktion: Sie strukturieren die unendliche Vieldeutigkeit und Offenheit konkreter Situationen so, daß diese zunächst in einen stabilen Erwartungshorizont treten. Dadurch werden sie als ein Inbegriff von bestimmten Möglichkeiten planvollen HandeIns für Individuen durchsichtig und können von diesen jeweils als ihre eigene Lebenssituation angenommen werden. Erst auf Grund dieser Integrationsleistung religiös-weltanschaulicher Sinngebung ist die-Ausbildung von klarem Selbstbewußtsein und persönlicher Identität rnöglidiü. Und so gesehen fällt dann die Frage nach der Stellung von Religion innerhalb hochentwickelter Gesellschaften zusammen mit der Frage nach den in solchen Sozialsystemen gegebenen Bedingungen für die Ausbildung personaler Identitatl-.

2. (Die Frage nach den Bedingungen religiöser Kommunikation als Frage nach den Bedingungen für die Personalisation in hochentwickelten Gesellschaften.) - Man braucht keineswegs Anhänger der Frankfurter Sozialphilosophie zu sein, um *[ürgen Habermas'* Behauptung plausibel zu finden, daß die Bedingungen für die Ausbildung personaler Identität in hochentwickelten Industriegesellschaften nicht günstig sind'>, Dazu reicht es, sich zunächst klarzumachen, daß für den Aufbau derartiger Gesellschaften ein problematisches Nebeneinander zweier unterschiedlicher und potentiell widerstreitender Integrationsmechanismen grundlegend ist. Dann wird man sich zweitens auch der Einsicht in die gefährlichen Folgen dieses Widerstreites nicht verschließen können und schließlich Möglidikeiten und Probleme einer Bearbeitung des Konfliktes erwägen müssen.

---

10. Das wird nur in Ausnahmefällen die philosophisch-begriffliche Weise sein.
11. Vgl. dazu *Traugott Kochs* Versuch, den Sinnbegriff so - nämlich als Begriff für *identitätssti/lende* Erfahrungsgehalte - zu präzisieren, daß er sich als religionstheoretischer Leitbcgriff verwenden läßt: Religion und die Erfahrung von Sinn, in: Religionsgespräche, hg. von *H.-E. Bahr*, Darmstadt und Neuwied 1975, S. 120-145.
12. Vgl. *Th. Luckmann:* The Invisible Religion, New York und London 1967, S. 77, 108;]. *Habermas:* Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?, Frankfurt a. M. 1974.
13.]. *Habermas,* a.a.O, (0. Anm. 12) und in: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt a, M. 1973. - In dieser Lagebeurteilung treffen sich Autoren mit Habermas, die von anderen wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen herkommen, z, B. Luhmann und Ludemann.

2.1 Die für moderene Gesellschaften kennzeichnende Konkurrenz von Integrationsmechanismen besteht zwischen einer *sinnvermittelten Integration (a),* die für die Personwerdung der Gesellschaftsmitglieder unverzichtbar ist, auf der einen Seite und einer *technischen Integration(b),* von der das Funktionieren der öffentlichen Kooperation abhängt, auf der anderen Seite.

a) Die umfassenden Sinnhorizonte, welche der sinnvermittelten Identität von Personen zugrunde liegen, können ausschließlich durch zwischenmenschliche Kommunikation *aufgebaut* werden und zur *Wirkung* gelangen. Aufgebaut werden sie in den Prozessen der Sozialisation durch die kommunikative Gewinnung einer Balance zwischen den gefestigten Erwartungshorizonten der Gruppe und den Erwartungshorizonten der neu in sie hineinwachsenden Mitglieder. Bestenfalls wirkt sich dann das jeweils erreichte Gleichgewicht so aus, daß es die leichte Verständigung aller Gesellschaftsmitglieder über die Bedeutung und die Erfordernisse der Situation ihres gemeinsamen HandeIns ermöglidu>.
Diesem kommunikativen Aufbau identitätsstiftender Sinnhorizonte entspricht ihr Gehalt: Sie legen Lebenssituationen stets als solche aus, die einer Vielzahl von Individuen *gemeinsam* sind. Umfassend *konzipierte* Sinnstrukturen erbringen eine identitätsstiftende Integrationsleistung für ein Individuum nur dann, wenn sie auch umfassend *wirken* und eine ähnliche Funktion für alle anderen an der Situation beteiligten Individuen ausüben'>.

Das aber heißt: Sinnvermittelte *persönliche* und *soziale* Identität bedingen sich gegenseitig und hängen wechselweise voneinander ab. Die Bedrohung auch nur einer der beiden Seiten bedroht das ganze Gefüge.

b) Für die Sozialsysteme in der wissenschaftlich-technischen Welt ist nun die Ausdifferenzierung aufgabenspezifischer Handlungsbereiche - etwa der Gesundheitspflege, des Rechts, der Wirtschaft etc. - zu selbständigen Untersystemen kennzeichnend", Aber jedes derartige Subsystem stützt sich auf einen anderen Integrationsmodus als den soeben beschriebenen. Die Beziehung auf umfassende Sinnhorizonte wird hier ausgeklammert; die Systeme werden integriert durch das Programm einer bloßen Erfüllung von aufgabenspezifischen technischen Anforderungen durch alle Beteiligten!",

Erfahrung hat weiterhin gezeigt, daß eine unabsehbare Vielzahl von Handlungsbereichen in dieser effizienten Form spezialisierter Teilsysteme organisiert werden kann.

---

14. VgL *E.* H. *Erikson:* Identität und Lebenszyklus, Frankfurt a, M. 1966; *A. M. Rose:* Human Behavior and Social Processes, Boston 1962; *Al/red R. Landessmith* / *A. L. Strauss:* Symbolische Bedingungen der Sozialisation, Teil 1, Düsseldorf 1974.
15. Das hat insbesondere Erikson hervorgehoben, o. Anm. 14, S. 17 ff.
16. Vgl. *T. Parsons:* The Social System, New York und London 1951; *N. Luhmann:* Soziologie als Theorie sozialer Systeme, in: Soziologische Aufklärung I, Opladen 1972, S. 113-136. - Auch Habermas hat seine Theorie des Spätkapitalismus (0. Anm. 13) unter Benutzung systemtheoretischer Elemente artikuliert.
17. Vgl. die funktionalistism-systemtheoretische Weiterbildung des Rationalitätskonzeptes *Max Webers* bei N. *Luhmann:* Zweckbegriff und Systemrationalität, Tübingen 1968. - Daß ein System sich nach dem *Programm* der Zweckrationalität aufbaut, verhindert natürlich nicht, daß in das Funktionieren des Systems tatsächlich auch andere Motive auf verschwiegene Weise eingreifen. Aber dieser, wahrscheinlich häufige Fall des Ideologischwerdens des Programms technischer Rationalität, ändert nichts daran, daß dieses Programm Konstruktionsprinzip der betreffenden Systeme ist und bleibt. Nur unter dieser Voraussetzung können jene verschwiegenen Motive wirksam werden.

Mit zunehmender Realisation dieser Möglichkeit gelangt auch das Prinzip technischer .Integration zu gesamtgesellschaftlicher Bedeutung und eventuell zur Dominanz im gesamten Bereich des praktischen öffentlichen Lebens.

c) Wie wird das Nebeneinander dieser beiden einander ausschließenden Integrationsweisen geregelt? Normalerweise durch eine programmatische Trennung der Bereiche des öffentlichen und privaten Lebens. Dieses Programm wirkt tendenziell dahin, die technische Integration der aufgabenspezifischen Handlungssysteme gegen dysfunktionale Anforderungen sinnhafter Integration abzuschirmen und entsprechend die Wirkung dieses Integrationsmodus auf einen Bereich der Privatheit einzuschränken, der bei schwankendem Umfang jedenfalls durch öffentliche Funktionslosigkeit definiert ist.

2.2 Durch dieses Programm wird offensichtlich ein *Widerstreit zweier Integrationsmechanismen* institutionalisiert, welcher erfahrungsgemäß Schwierigkeiten sowohl für die persönliche als auch für die soziale Integration produziert:

Von der Differenz beider Lebensbereiche leben hochentwickelte Sozialsysteme. Die in ihnen produzierbare Qualität des Lebens setzt die Differenz voraus. Realisiert wird die Differenz so, daß programmatisch von der Komplexität der Lebenssituation des Menschen abstrahiert und die aufgabenspezifisch reduzierte Komplexität in jeweils besonderen Handlungszusammenhängen institutionalisiert wird. Aber diese ihre programmatische und institutionelle Einschränkung bringt die tatsächliche Komplexität und Dynamik des menschlichen Lebens nicht zum Verschwinden. Eben diese tatsächlich unbewältigte Komplexität der sozialen Wirklichkeit ist es, die sich in den Schwierigkeiten manifestiert, welche innerhalb der beiden gegeneinander ausdifferenzierten Bereiche auftreten.

Was zunächst den *personalen Bereich* betriffi, so verläuft hier die Gewinnung von Identität zwar weiterhin notwendig über den kommunikativen Aufbau umfassender, weltanschaulich-religiöser Sinnhorizonte. Aber dabei nimmt die Zuständigkeit der Primärgruppen in kennzeichnender Weise *zu*[18] und die öffentliche Integrationskraft umfassender Sinngebungen im entsprechenden Maße *ab.* Statt gerade jenseits der Primärgruppenbeziehungen Verständigung zu ermöglichen, wirkt die Ansprache religiös-weltanschaulicher Positionen in öffentlichen Handlungszusammenhängen überwiegend kooperationshemmend. Religiöser Sinn, der im persönlichen Bereich integrativ funktioniert, wirkt im öffentlichen trennend, desintegrativ, jedenfalls störend. Diese Erfahrungen kann aber für die jeweils betroffene religiös-weltanschauliche Position nur die effektive Widerlegung der notwendig intendierten Universalität ihres Gehaltes bedeuten. Sie stellt also eine Erfahrung dar, deren ständige Wiederholung das Ausreifen personaler Identität gefährdet. Denn solche Identität bleibt nun einmal auf eine soziale Bestätigung ihrer Sinnentwürfe angewiesen!".

---

18. So die Befunde beiGe *Schmidtchen:* Gottesdienst in einer rationalen Welt, Freiburg und Stuttgart 1973, S. 66f. und in: *H. Hild* (Hg.): Wie stabil ist die Kirche?, Gelnhausen 1974, S. 6of. - Daher ist der Fortbestand oder Rückgang der religiösen Sozialisation in den Primärgruppen auch eine langfristig gewichtige Enrwidclungderminante, vgl, *H.-O. Wölber:* Das allmähliche Ende der Volkskirdie. in: EvKom 7 (1974), S. 397 ff.; G. *Kehrer:* Stabile Kirche in einer stabilen Gesellschaft?, in: Festsehr. E. Steinbach, Tübingen 1976, S. 133-149.

19. Auch eine von den gesellschaftlichen Durchschnittsverhältnissen abweichende Gegenidentität vermag nicht

Was schließlieh die *soziale Integration* betrifft, so wird auch sie durch technisches Verhalten nur in einer programmatisch eingeschränkten Weise erbracht. Das Programm technischer Integration gliedert ja selbst einen bestimmten Bereich der gesellschaftlichen Wirklichkeit, eben den des sinnvermittelten persönlichen Lebens, aus den von ihm betroffenen- und das heißt der Tendenz nach: allen - Zusammenhängen sozialer Kooperation aus. Und zweitens setzt sie das aufgabenspezifische Aufgeteiltsein der sozialen Handlungsfelder voraus, ohne einen Begriff von deren Zusammenhang in der Einheit der sozialen Wirklichkeit gewinnen zu können. Konsequenterweise tritt daher an die Stelle einer vernünftigen Beziehung der verschiedenen Subsysteme aufeinander eine Konkurrenz von Ansprüchen, die sich jeweils aus der betriebsblinden Eigengesetzlichkeit der Teilbereiche ergeben.

Man kann also zusammenfassend sagen: Im Schwinden der Möglichkeiten, soziale Integration durch öffentliche Kommunikation umfassender Sinnentwürfe zu erreichen, also im Schwund der Fähigkeit zu religiöser Kommunikation, nimmt dasjenige *Strukturproblem rationalisierter Gesellschaften* erlebbare Gestalt an, das *nicht so sehr in der Privatheit von materiellem Eigentum an Produktionsmitteln besteht, sondern substantiell in der Privatheit von Herstellung und Austausch jeglichen Lebenssinnesei.*

3. *(Möglichkeiten einer produktiven Bearbeitung dieses strukturellen Konfliktes.)* - Eine Besinnung auf die Möglichkeiten, diesen Gefahren zu begegnen, erfordert zunächst zusätzlich zur Beschreibung der Situation Einsicht in ihre Dynamik.

Diese Dynamik ist vor allem in der seit *Max Weber* mannigfach variierten *Säkularisierungstheorie* beschrieben worden. Sie stellt die skizzierten gegenwärtigen Zustände als Resultat eines - in seiner Gesamttendenz emanzipatorisch orientierten - Prozesses der Positionsverschiebung von Kirchen und Religionsgemeinschaften innerhalb des sozialen Gesamtsystems dar: In vorsäkularer Zeit haben diese eine *zentrale* gesellschaftliche Funktion ausgeübt; als Institutionen der öffentlichen Kommunikation religiösen Lebenssinnes sind sie der Ort gewesen, an dem es zur massenhaften Ausbildung von Motiven und Verhaltensdispositionen gekommen ist, die dann den folgenden Prozeß zunehmender Rationalisierung und Verselbständigung der sozialen Handlungsbereiche getragen haben-". öffentliche religiöse Kommunikation hat demnach den Prozeß mit ausgelöst, in dessen Verlauf ihr spezifisches Medium - die Symbole religiöser Sinngebung - aus den Zusammenhängen gesamtgesellschaftlicher, öffentlicher Wirkung in die Privatheit abgewandert sind. In der Konsequenz dieser Abwanderung liegt dann die Auflösung von kirchlichen Kommunikationssystemen als Institutionen öffentlich relevanten gesellschaftlichen

---

zu bestehen, ohne selbst wiederum sozial abgestützt zu sein; vgl, z. B. G. Schmidtchens »Analyse des unwahrscheinlichen Kirdienbesudiers«, o. Anm. 18, S. 37 ff.

20. Diese These schließt die Möglichkeit sehr wohl ein, daß *eine* der *Bedingungen* solcher Privatisierung von Lebenssinn die Eigentumsverhältnisse in einer Gesellschaft sind. Allerdings meine ich, daß die Rationalisierung des sozialen Lebens eine von jener Bedingung zu unterscheidende, auf sie nicht reduzierbare und tieferliegende Ursache des hier diskutierten sozialen Strukturproblems ist.

21. Vgl. *M. Weber:* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I, Tübingen *1920,* S. 217 (232); der durch die Säkularisierung herbeigeführte Wandel faßt sich bei Weber in den Satz zusammen: »Der Puritaner *'Wollte* Berufsmensch sein, - wir müssen es seine (a.a.O, S. *203).*

Handeins selbers-. Diesen bei allen Schwankungen insgesamt stabilen Vorgang können wir seit reichlich 100 Jahren auch in unserem Lande beobachten-'.

Nun sind die Auswirkungen dieses Prozesses offenbar ambivalent. *Thomas Luckmann* konnte zum Beispiel die Entkirchlichung einerseits als einen Prozeß individueller Emanzipation, der Entlassung des Individuums aus gesamtgesellschaftlicher Kontrolle und der Entstehung von »Freiräumen« individueller Entfaltung rühmen. Andererseits mußte derselbe Autor zugleich den für die Gestaltung der allgemeinen Lebensbedingungen völlig irrelevanten und insofern illusionären Charakter dieser freien Religiösität unterstreichen>.

Ob nun der Prozeß der Entinstitutionalisierung religiöser Kommunikation in der Linie seines bisherigen Verlaufes verharren wird oder nicht, das dürfte entscheidend davon abhängen, welche Seite der geschilderten Ambivalenz zukünftig im Bewußtsein einer Mehrzahl der Gesellschaftsmitglieder überwiegen wird[25]. Sollte, was jedenfalls nicht ausgeschlossen werden kann, das Gefühl eines strukturellen Bedrohtseins von sinnhafter Integration und Identität im persönlichen und sozialen Bereich zunehmen, dann ist entsprechend eine Zunahme von Bemühungen zur überwindung dieses Strukturproblems zu erwarten.

Dafür scheinen mir dann wenigstens die folgenden drei, prinzipiell unterschiedenen Möglichkeiten zu bestehenw,

3.1 Zunächst die *technokratische* Lösung. Mit diesem Ausdruck soll der Versuch bezeichnet sein, die im öffentlichen Bereich dominanten technologischen Integrationsmechanismen auch im personalen Bereich durchzusetzen. Soweit irgend möglich sind Integrationsprozesse, die über umfassende Sinnentwürfe und Autonomiebehauptungen des Individuums verlaufen, zu ersetzen durch Unterwerfung des einzelnen unter die sogenannten Eigengesetzlichkeiten physischer, biotischer, ökonomischer oder psychosozialer Abläufe-", Es wird eine möglichst lückenlose Abdiditung des gesellschaftlichen Wirkungszusammenhanges gegen die Ansprüche der nichtreduzierten Komplexität des menschlichen Lebens angestrebt; ihre Verdrängung im gesamtgesellschaftlichen Maßstab.

---

22. Als auf ein exemplarisches, im Zusammenhang einer weitverzweigten öffentlichen Diskussion und Meinungsbildung zu interpretierendes, Symptom dieser Tendenz verweise ich auf die Akzentverlagerung der staatskirchenrechtlichen Diskussion in der BRD seit der Mitte der 60er Jahre; vgl. z, B. *Konrad Hesse:* Freie Kirche im demokratischen Gemeinwesen, ZevKR 11 (1964/65), S. 337-362.
23. Der Prozeß ist nicht rapide, aber stetig (vgl, in der von Hild hg. Umfrageergebnisse - o. Anm. 18 - das Schaubild S. 16). Eine Krise der Religion wird in ihm nur insofern manifest, als in ihm *zugleich* das Symptom einer gesamtgesellschaftlichen Schwierigkeit erscheint.
24. Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg 1963, S. 64 f.
25. *P. L. Berger* hat entgegen früheren anders gerichteten Annahmen neuerdings die Möglichkeit einer stabilen Zukunft der Religion ins Auge gefaßt (Soziologische Betrachtungen über die Zukunft der Religion, in: O. *Schatz* (Hg.): Hat die Religion Zukunft?, Graz/Wien/Köln 1971, S. 49-68, bes. S. 65 f.); zur neueren Lagebeurteilung vgl. auch die Beiträge von *H. Bauer, F. Tenbruck, I. Fetscher* und *Tb, Luckmann,* in: *E. Kellner* (Hg.): Religionslose Gesellschaft?, Wien 1976.
26. Die folgenden Alternativkonstellationen sind zwar im Gedanken an empirische Verhältnisse entworfen worden, müssen aber hier ausschließlich im Sinne von *Modellen oder Strukturtypen* verstanden werden.
27. Eine solche Zurückbildung wahrheitsfähiger Subjektivität faßt *Habermas* als die entscheidende Bedingung für die Erledigung der sozialen Legitimationsproblematik in den Blick, o. Anm. 13, S. 64, 162 ff. Auffälligerweise protestiert Habermas nur gegen diese Rückbildung von Subjektivirät, verweist sie aber nicht mit Gründen in den Bereich der realitätswidrigen und deshalb zum Scheitern verurteilten Projekte.

3.2 Vor Augen haben wir zweitens die *volksdemokratische* Lösung. In ihr werden das Programm der Privatheit von Lebenssinn und die ihm entsprechenden Gesellschaftsstrukturen durch solche ersetzt, welche die Beseitigung von Entfremdung, die Einheit von persönlicher und sozialer Identität herbeiführen sollen. Dem Programm zufolge soll dieses Resultat sich aus einer Veränderung der Eigentumsverhältnisse ergeben. De facto ergibt es sich aber stets durch eine ganz andere Maßnahme: nämlich durch die Erklärung der Verbindlichkeit einer besonderen materialen Definition von Lebenssinn für die Gesamtgesellschaft und die zwangsweise Durchsetzung ihrer Anerkennung. Die auch in diesem Modell nicht ausgeschlossene, sondern tatsächlich mehr und mehr angestrebte technokratische Abdichtung der öffentlichkeit gegen nichtreduzierte Komplexität wird hier unterfangen durch die ideologische Behauptung ihres Anerkannt- und Befriedigtseins.

Die beiden Modelle entsprechen sich spiegelbildlich. Das erste geht von der völligen Ohnmacht, das zweite von der Allmacht religiös-weltanschaulicher Sinngebung aus. Beide intendieren die Beherrschung der Komplexität und Dynamik der soziohistorischen Wirklichkeit. Darin sind beide phantastisch. Der technokratische Weg dürfte langfristig an dem *tatsächlich* - wenn auch gefährlicherweise aus dem Konstruktionsprinzip von Öffentlichkeit ausgeklammerten - sinnhaften Charakter sozialer Handlungssysteme eine unübersteigbare Grenze finden. Andererseits eröffnet der parteimonopolistische Rückgriff auf vorsäkulare Strukturen der gesellschaftlichen Etablierung von Lebenssinn langfristig nur die Aussicht auf den erneuten Ablauf eines Säkularisierungsprozesses und dessen problematisches Resultat: die völlige Privatheit umfassender Lebensdeutung-".

3.3 Realistischer als die beiden genannten Bearbeitungen dieses Problems scheint mir daher - drittens - ein solcher Lösungsversuch zu sein, welcher einerseits von der Anerkennung der *sinnhaften* Einheit der gesellschaftlichen Wirklichkeit, ihrer nicht zum Verschwinden zu bringenden tatsächlichen Komplexität, und zugleich andererseits von der Anerkennung ihres bisher evolutionär erreichten differenzierten Zustandes ausgeht. Unter realistischer Anerkennung beider Sachverhalte käme es darauf an, die durch gesellschaftliche Differenzierung nur partiell kanalisierte, aber nicht beseitigte Komplexität und Dynamik des sozialen Lebens selber auf differenzierte Weise *für* das hochentwickelte Gesellschaftssystem und *innerhalb* seiner reichgegliederten Binnenstruktur zur Geltung, also zu einer öffentlich kommunizierbaren Anerkennung und damit zu *bewußter* Wirkung zu bringen, statt sie in der potentiellen Gewalttätigkeit des Unbewußten zu belassen. Diese Leistung hätten Systeme öffentlicher religiöser Kommunikation, öffentlicher Thematisierung der Nichtbeherrschbarkeit der geschichtlichen Wirklichkeit, zu erbringen: Ausgehend von der Einsicht, daß Religion – das Bewußtsein einer letzten Überlegenheit der Wirklichkeit gegenüber dem Menschen - nicht das Ganze der sozialen Lebenswelt *ist*, sehr wohl aber auf eine qualifizierende Weise dieses Ganze *betrifft*, käme es darauf an, eben die spezifische Funktion religiöser Sinngebung im differenzierten Ganzen der gesellschaft-

28. Ich setze also voraus, daß ein solcher ,.Säkularisierungsprozeß« durch die gesteigerten Möglichkeiten der Sozialtechnologie zwar gegenüber früheren Säkularisierungsprozessen in seiner Verlaufsgestalt modifiziert, aber eben nicht schlechthin verhindert werden kann.

liehen Zusammenhänge durch Ausbildung und Pflege geeigneter Interaktionsformen gesamtgesellschaftlich zur Auswirkung zu bringen.

4. (Probleme der inneren Struktur von Subsystemen öffentlicher religiöser Kommunikation in hochentwickelten Gesellschaflen.) - Aus der Anerkennung der Differenziertheit der gesamtgesellschaftlichen Lage in hochrationalisierten Systemen ergeben sich *zwei notwendige Bedingungen für die gesuchte funktionale Form von Öffentlichkeit der religiös-weltanschaulichen Sinndimension:* Erstens muß *die individuelle Zuständigkeit* für die Formulierung und die Ratifikation geltender Lebensanschauung festgehalten werden. Zweitens muß aber zugleich der individuelle Umgang mit der Sinnfrage (oder: der ontologischen Frage) *vor Privatheit* bewahrt werden; das heißt, er muß Formen gewinnen, die ihn in das Wechselspiel der verselbständigten sozialen Teilsysteme eingreifen und nicht folgenlos verpuffen lassen. Nur unter dieser Bedingung bleibt gerade auch die individuelle Tragfähigkeit religiöser Sinngebung und die Leichtigkeit der Kommunikation über sie erhalten. Zugespitzt formuliert: *Keineswegs ist die Dimension eines umfassenden Lebenssinnes selber aus dem Status einer nur individuell schlüssig zu lösenden Problematik zu befreien; aber sehr wohl ist nach selbst unproblematischen, ungehemmten und wirksamen Formen des Umgangs mit dieser Problematik zu suchen.*

4.1 Derartige Formen scheinen mir auf jeden Fall *nicht ausschließlich spontane, sondern institutionelle* - und als institutionelle auch *auf den Rahmen einer Organisation bezogene* - sein zu müssenö'. Eine religiös-weltanschauliche Sinnbildung, die sich auf eine regellose Spontaneität programmatisch versteifen würde, müßte sich eben damit auch auf ihre Privatheit versteifen. Sie könnte jedenfalls nichts dazu beitragen, die Mechanismen sinnvermittelter Integration und die Bedingungen personaler Identität zu möglichst weitgreifender gesellschaftlicher Wirkung zu bringen. Wenn es um das wirksame Eingreifen dieser Prinzipien in das Wechselspiel autonomer Teilsysteme .gehe, sind vielmehr Formen organisierter Institutionalität für sie unabdingbar.

4.2 Aber zugleich soll *in diesen Formen* - das besagt die andere der genannten Bedingungen - gerade *die individuelle Zuständigkeit für die Artikulation und Anerkennung von Lebensdeutungen festgehalten* werden. Gesucht ist also eine solche Form der Institutionalisierung von Religion, welche erstens jedenfalls die bereits bestehende Autonomie individueller Sinngebung *in sich aufnimmt* und zugleich zweitens eben dieselbe Autonomie, welche sie integriert, auch wiederum *reproduziert.* Dies hat durch Pflege solcher Formen des Umgangs mit religiös-weltanschaulichen Symbolen zu geschehen, welche den Willen und die Fähigkeit zu je *eigenverantwortlicher Bearbeitung* letzter Sinnfragen

29. So verweist z, B. *Udo Bermbach* in seiner Rezension der Habennassehen Kapitalismusschrift kritisch auf das bei Habermas ausgesparte Problem der *institutionellen* Vermittlungsmechanismen für eine kommunikative Ethik als auf die »Kernfrage aller Reform- (s Die Zeit«, 31. Mai 1974, S. 10). - Zum Problem der Institution als einem Thema interdisziplinärer Arbeit vgl, jetzt: *H. Schelsky* (Hg.): Zur Theorie der Institution, 2. Aufl., Düsseldorf 1973. - Ich behalte im folgenden den Leitbcgriff der Institution bei, weil er in die einschlägige theologische Diskussion eingeführt ist und weil er mit den systemtheoretischen Verschärfungen ausgestattet werden kann, die *Luhmann* (Die Organisierbarkeit von Religion, in: *l- Wössner* [Hg.]: Religion im Umbruch, Stutegart 1972, S. 245-285, dort S. 277) für notwendig hält.

selber erzeugen-P, Gesucht sind also - mit einer Formel *Trutz Rendtorffs* zu reden - »Insrirutionen der Freiheit-s-", das heißt Institutionen der öffentlichen religiösen Kommunikation, welche die kritische Distanzierung und Verflüssigung objektivierter Sinngebungen *in ihren institutionellen Rahmen selbst mit aufnehmen*[32].

4.3 Seit *Helmut Schelskys* Überlegungen zur Institutionalisierbarkeir der Dauerreflexion[33] stehen die Schwierigkeiten einer solchen praktischen Bestimmung und Pflege von Regelmäßigkeiten des kreativen geistigen Lebens selber zur Debatte. Von psychologischen Problemen einmal abgesehen *wirft das Programm wenigstens drei soziologische Fragen auf.* Zunächst: *Welche* spezifische *Leistung* erbringt institutionalisierte öffentliche religiöse Kommunikation für das soziale Gesamtsystem? Sodann: Wie vermögen sich derartige Systeme religiöser Kommunikation als *spezifische* Subsysteme innerhalb des Gesamtsystems in Differenz und Korrelation zu anderen Subsystemen zu identifizieren? Schließlich: *Wie und wo* könnten sie in das Wechselspiel der Subsysteme ihrer Umwelt eingreifen?

a) *Die spezifische Leistung* öffentlicher religiöser Kornmunikation für das Ganze der Gesellschaft wird in der funktionalistischen und neomarxistischen Religionssoziologie ganz zutreffend vor allem im Blick auf das Problem der *Stabilität* hochentwickelter Gesellschaften bestimmt, entweder in einem mehr affirmativen> oder einem mehr kritischen'? Sinne.

Diese Kontroverse gewinnt freilich erst einen deutlichen Sinn, wenn man sich klarmacht, daß der Ausdruck »gesellschaftliche Stabilität-s zwei ganz unterschiedliche Sachverhalte bezeichnen kann[36]: Einerseits das faktische Funktionieren von Mechanismen, welche die Gesellschaft in irgendeinem beliebigen *empirischen Zustande* ihrer selbst - insbesondere ihrer Herrschaflsstruktur - beharren lassen; andererseits das faktische Funktionieren solcher Mechanismen, durch welche sich die Gesellschaft auf geregelte Weise ihre *Fähigkeit* zur rationalen Veränderung und Verbesserung gegebener Zustände ihrer selbst

---

30. Dies ist als Problem der Sozialisationsleistung religiöser Institutionen bereits in der Religionspädagogik gesehen worden: *R. Preul:* Sozialisation und religiöse Entwicklung, in: Der ev. Erzieher 25 (1973), S. 180-195; *M. Arndt* (Hg.): Religiöse Sozialisation, Stuttgart 1975.
31. EvKom 8 (1975), S. *80-82.*
32. Eine solche Institution müßte in der Tat ihre eigene gesdriditliche Veränderbarkelt ausdrücklich mit institutionalisieren. Aber der bei *Rendtorff* auftauchende Gedanke, daß eine geschichtliche Gesamtsituation - etwa »die neuzeitliche Welt des Christentums« – selbst als Institution anzusprechen sei (Das Problem der Institution in der neueren Christentumsgeschichte, in dem o. Anm. 29 genannten Sammelbande, S. 141-153, S. 153), löst die Prägnanz des sozialwissenschaftlichen Institutionsbegriffes auf und beraubt auch die Theologie eines brauchbaren begrifflichen Mittels zur Thematisierung von Kirche als eines organisationsmäßig verfaßten gesellschaftlichen *Teilsystems.* Auf diese vergleichsweise »bescheidene« Aufgabe kann Theologie aber gerade um der »Größe« ihres Gegenstandes willen nicht verzichten; geht es doch - wie Rendtorff andernorts selber feststellt - darum, Kirche als dasjenige soziale *Teilsystem* zu thematisieren, in welchem die *gesamtgesellschaftliche* Dynamik von Religion *manifest* wird (Gesellschaft ohne Religion?, München 1975, S. 56).
33. ZEE 1 (1975), S. 153-174.
34. Vgl. *T. Parsons,* o. Anm. 16, S. 163 ff., 326 ff.
35. Belege aus der neueren Diskussion bei *Y. Spiegel:* Kirche in der Klassengesellschaft, Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Sammelband: Kirche und Klassenbindung, Frankfurt a. M. 1974, S. 7-42.
36. Zutreffende Bemerkungen zu dieser Unterscheidung macht *R. Döbert:* Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme, Frankfurt a, M. 1973, S. 31 ff.

erhält. Schlechthin illegitim kann das Interesse an gesellschaftlicher Stabilität also nur aus dem Gesichtspunkte eines Programms gesellschaftlicher Veränderung nichtrationaler, von der Gewalt des Unbewußten getragener Art, sein. Hingegen das Interesse an einer ihrer selbst bewußten Veränderung der Gesellschaft schließt das Interesse an gesellschaftlicher Stabilität notwendig ein. Freilich das Interesse an einer spezifisch qualifizierten Stabilität: nämlich an der *stabilen Fähigkeit zur rationalen Selbstkorrektur des sozialen Systems.*

Nun sind sowohl die zustandsbezogenen als auch die kompetenzbezogenen Stabilisierungsmechanismen für die Erfüllung ihrer Aufgabe auf das gesamtgesellschaftliche Ingeltungstehen von kommunizierbaren Symbolen universaler, nämlich die Gesellschaft und ihre Welt im ganzen betreffender Sinngebung angewiesen. Die effektive überwindung der bloßen Privatheit und öffentlichen Wirkungslosigkeit umfassender Sinngebungen ist für eine stabile Gestaltung der gesellschaftlichen Lebensverhältnisse in jedem Falle conditio sine qua non. Aber auch hier ergibt sich je nach der Art der angestrebten Stabilität ein Unterschied: Zustandsbezogene Stabilität erfordert die ständige Reproduktion eines Konsensus hinsichtlich dieser oder jener Formulierung zur Deutung der Welt. Anders im Falle der Stabilität nur der Kompetenz einer Gesellschaft zu rationaler Selbstkorrektur: Die Reproduktionsleistung öffentlicher religiöser Kommunikation darf sich in diesem Falle gerade nicht auf einen Konsensus über beliebige empirisch vorfindliehe Formulierungen richten, sondern nur auf einen Konsensus hinsichtlich spezifisch qualifizierter Formeln; solcher Formeln nämlich, welche die Welt in ihrer wesentlichen *Interpretationsfähigkeit* interpretieren und damit zugleich nur auf den Konsens aller Interpreten hinsichtlich deren *Konsensusfähigkeit* zielen.

b) *Wie identifizieren derartige kompetenzbezogene Institutionen religiöser Kommunikation sich in ihrer sozialen Umwelt? N. Luhmann* hat auf das Gewicht und zugleich die Schwierigkeit dieses Problems eines Aufbaus institutioneller Identität für Systeme religiöser Kommunikation hingewiesen-": Einerseits hängt die Wirksamkeit derartiger Systeme von ihrer klaren *Selbstidentifizierung* ab. Zugleich gilt andererseits, daß sie als Institutionen zur Reproduktion der *Fähigkeit* zu religiös-weltanschaulicher *Kommunikation,* das heißt auf dem Boden einer bestimmten Offenheit der umfassenden Sinnfrage wirken sollen. Damit ist jedenfalls ausgeschlossen, daß sie sich in vorsäkularer Manier durch Selbstfestlegung auf irgendeine in dogmatischer Objektivität ausformulierte Definition von Lebenssinn identifizieren können. Die Kompetenz zu religiös-weltanschaulicher Kommunikation können derartige Institutionen nur reproduzieren, wenn sie sich selbst auf einer *bestimmungsreicheren, eben formalen* Ebene identifizieren. Nämlich durch *Verpflichtung auf* nichts anderes als die - ihrerseits natürlich in geeigneten Symbolen kommunizierbaren - *Prinzipien des religiösen Kommunikationsgeschehens* selber.

Daß durch Se1bstverpflichtung bloß auf diese Prinzipien Institutionen eine spezifische Identität als *religiöse* Institutionen gewinnen, das hängt offensichtlich davon ab, ob lediglich bestimmten *Gegenständen* oder aber schon den *formalen Prinzipien* von Kommunikation *religiöser* Sinn zugesprochen werden kann. Daß eben dies letztere der Fall ist, darf

37. In der o. Anm. 29 genannten Arbeit S. 249 ff.

in der Tat aus Gründen angenommen werden, die in der *universalen Reichweite* dieser Prinzipien und der *inneren Struktur* von kommunikablem Sinn überhaupt beschlossen liegen und deren nähere Entfaltung ich mir hier versagen muß[38].

Jedenfalls aber reichen diese Bemerkungen aus, um dem Mißverständnis zu wehren, Institutionen religiöser Kommunikation vermöchten bloß durch die Ausbildung eines klaren Bewußtseins von den *formalen Prinzipien* der Kommunikation schlechthin umfassender Sinnfragen noch überhaupt keine gehaltvolle und insbesondere keine *spezifische*, sie von anderen Institutionen funktional *unterscheidende* Identität auszubilden. Ein solcher Einwand ist unter Umständen versucht, mit dem Hinweis auf die Tatsache zu operieren, daß in den *verschiedensten* Gesellschaftsbereichen Kommunikationsprozesse vorkommen, von denen gilt, daß die in ihnen berührte Sinndimension für alle oder einige Beteiligte schlechthin umfassenden Charakter besitzt, und die insofern auch als religiöse Kommunikationsprozesse zu beurteilen sind[39]. Aber eine derartige Lage widerspricht der hier entwickelten Konzeption nicht, sondern sie entspricht ihr. Soll nämlich die *Spezifikation* von Institutionen religiöser Kommunikation *nicht* gleichzeitig als gesellschaftliche *Partikularisierung* von Religiosität gedacht werden, so muß angenommen werden: 1. *daß* tatsächlich religiöse Kommunikation in möglichst viele soziale Lebensbereiche eindringt, ohne daß diese Bereiche deshalb als *integrierende Teile* des ausdifferenzierten Systems religiöser Kommunikation gedacht werden müssen. Statt dessen ist vielmehr 2. solcher Vollzug religiöser Kommunikation außerhalb der dafür eigens vorgesehenen Institutionen in einer *rein funktionalen* Weise auf diese besonderen Systeme religiöser Kommunikation zu beziehen: nämlich als gesamtgesellschaftliche Auswirkung derjenigen religiösen Kommunikationsfähigkeit, deren Pflege das proprium jener Subsysteme öffentlicher religiöser Kommunikation ausmacht. Diese Pflege kann sich aber gar nicht anders vollziehen als so, daß sie die *Prinzipien* einer Kommunikationspraxis zu *selbstbetuaßter Ausdrücklichkeit* bringt, die sich als solche Praxis bestenfalls - dann nämlicn, wenn das System religiöser Kommunikation seine spezifische Funktion erfolgreich wahrnimmt - auch *außerhalb seines organisatorischen Rahmens* in anderen Subsystemen der Gesellschaft »autonom« vollzieht.

Es ist merkwürdig, daß die Behauptung, schon das Wissen von den Prinzipien, den rein formalen Bedingungen der Möglichkeit religiöser Kommunikation, sei ein Wissen mit einem konkreten, ganz *spezifischen Gehalt* und die Beziehung auf eine symbolische Darstellung *dieses* Wissens könne sehr wohl die *spezifische Identität* eines sozialen Kommunikationssystemes begründen, sich gerade hier und dort innerhalb der protestantischen Theologie schwer Eingang verschafft. Merkwürdig deshalb, weil gerade die jüngere Ge-

38. Vgl. dazu meine o. Anm. 7 genannte Arbeit über die Konstitution des allgemeinen Zeichenbegriffs. - Wenn wirklich, wie ich nachzuweisen versucht habe, jede mögliche Zeichenhandlung in Transzendenzabhängigkeit existiert, dann natürlich auch alle Akte zusammenhängender Kommunikation. In einem spezifischen Sinne religiös wäre eben derjenige Kommunikationszusammenhang, der diese seine rheo-logische Konstitution in sich thematisch präsent hält.

39. Etwa in den Institutionen der Ehe, Freundschaft, Geselligkeit, Gesundheitspflege, aber natürlich auch der Politik und der Wirtschaft. Der wirtschaftliche Verteilungskampf etwa steht in besonderem Maße in der Gefahr, als sich ihrer selbst nicht bewußte religiöse Auseinandersetzung vollzogen zu werden.

schichte des Protestantismus klassische Exempel des Rechts und der Funktionsfähigkeit dieses Sachverhaltes bietet:

So wurde bekanntlich in der Mitte des letzten Jahrhunderts gegen die preußische Union von konfessionalistischer Seite her der Vorwurf erhoben, infolge ihrer Bekenntnislosigkeit überhaupt keine christliche Identität zu besitzen. Das Hauptargument zur Widerlegung dieses Irrtums und zur Begründung des Rechtes der Union, sich selbst als eine »positive« (sc. christliche) zu verstehen, bestand nun in nichts anderem als dem sehr richtigen Hinweis darauf, daß die Union sich nicht durch Beziehung auf diese oder jene *dogmatische Formulierung der christlichen Wahrheit,* sondern auf das *»Prinzip« eben der Kommunikation dieser Wahrheit* identifiziere, wie es in der reformatorischen Theorie der Rechtfertigung beschrieben und durch die Confessio Augustana zu klassischer, aber - seinem Gehalte entsprechend eben zu entwicklungsfähiger - Darstellung gelangt sei[40]. Diese Einsicht, daß die maßgeblichen dogmatischen Formulierungen der christlichen Wahrheit *Gegenstand* des christlichen Konsenses nur *insofern* sein können als sie eben das *Herstellungsprinzip* dieses Konsenses beschreiben, scheint mir für jede stichhaltige Theorie der Union verschiedener christlicher Konfessionen - also auch für eine stichhaltige Theorie des gegenwärtigen ökumenismus[41] - unverzichtbar zu sein.

Es ist also eine genuin theologische Einsicht, daß ein soziales System - hier die Kirche - seine institutionelle Identität sehr wohl auf der formalen Ebene von Kommunikationsprinzipien zu finden vermag, ja gerade dadurch seine im Einzelfalle mehr oder weniger unbeschränkte *Evolutions- und Lernfähigkeit erlangt.* Und in dieser alten Einsicht ist die Theologie in jüngster Zeit durch die funktionalistische ebenso wie die neomarxistische Soziologie'" nur bestätigt worden.

c) Es bleibt die Frage, *wie und über welche sachlichen Themen* Systeme öffentlicher religiöser Kommunikation Einfluß auf das Wechselspiel der übrigen sozialen Subsysteme gewinnen können.

Erstens: Bezüglich der Wie-Frage muß auf den Grundsatz hingewiesen werden, daß der Differenziertheit der sozialen Systembildungsebenen[43] eine Differenziertheit der *Operationsebenen* des religiösen Kommunikationssystemes zu entsprechen hat. Religiöse

---

40. So besonders deutlich *H. Heppe:* Die Bekenntnisschriften der altprotestantischen Kirche Deutschlands, Kassel 1855, S. XVII, XX, XXXI, XXXIII, XXXV, XXXIX, XLIIs. - Im selben Sinne hatten sich zuvor geäußert: C. *E. Nitzsch:* Urkundenbuch der Evangelischen Union, Bonn 1853, S. I ff.; *A. Ritscbl:* Ober das Verhältnis des Bekenntnisses zur Kirche, Bonn 1854.

41. In diesem Sinne ist auch die christologische »Basis« der öRK zu interpretieren. Das ist im Rahmen der Rechtfertigungslehre auch sehr wohl möglich. Letztere habe ich als Prinzip nicht nur des innerprotestantischen, sondern auch eines möglichen römisch-protestantischen Konsenses zu entfalten versucht: Explikationsprobleme des Rechtfertigungsthemas und die Prinzipien des wissenschaftlichen. Dialogs zwischen protestantischer und römisch-katholischer Theologie KuD 21 (1975), S. 277-314.

42. Vgl. *Luhmann* in dem o. Anm. 2 angegebenen Sammelband und in der Anm. 29 genannten Arbeit. Zu einem vergleichbaren Ergebnis kommt der Habermasschüler *Döbert,* wenn er die von seinem Lehrer ins Auge gefaßte kommunikative Kompetenz als Gegenstand der modernen Religion darstellt, am o. Anm. 36 genannten Ort, S. 131 ff.

43. Vgl. *N. Luhmann:* Interaktion, Organisation, Gesellschaft, in: Soziologische Aufklärung H, Opladen 1975, S. 5 ff.

Kommunikation ist gleichzeitig auf der Ebene der Face-tc-face-Situation in einer Gruppe, auf der Ebene der Regiorr'", der Organisatiorr'! und der Gesamtgesellschaft[46] zu institutionalisieren. Dabei manifestiert sich die in religiöser Kommunikation bewußt zum Zuge kommende Komplexität der sozialen Lebenswirklichkeit in der konsequenten *Interdependenz* dieser Systemebenen. Sobald *hierarchische* Vorstellungen wirksam werden, macht sich das fremde Konstruktionsprinzip technischer Integration geltend und bringt tendenziell die religiöse Kommunikation um ihren spezifischen Charakter.

Zweitens: Den Themenkreis institutionalisierter religiöser Kommunikation möchte ich durch drei Beispiele charakterisieren, denen sich weitere hinzufügen ließen:

Beispiel 1 (Motive gesellschaftlichen Handeins). - Religiöse Kommunikation spricht mit den umfassenden Sinnhorizonten die Fundamente persönlicher Identität an und damit auch stets die eigentlichen Motive gesellschaftlichen Handelns, In vorneuzeitlichen Religionssystemen besaß diese Thematisierung die Form eines massenhaften und einigermaßen einheitlichen *Aufbaus* derartiger Motivlagen. Unter säkularisierten Bedingungen kann sie jetzt vor allem die Form einer befreienden *Bewußtmachtmg* bestehender Antriebsstrukturen annehmen. Daß die Bestimmung der Leitgrößen für das Handeln innerhalb der technisch verselbständigten Subsysteme de facto durch umfassende Lebensanschauungen und damit durch die Identität der hier handelnden Personen mitbedingt ist und insofern selber einen religiösen Gehalt hat, kann im Ernst nicht bezweifelt werden. Innerhalb der technisch integrierten Teilsysteme selber können diese Aspekte ihrer eigenen Motorik jedoch gerade nicht thematisiert werden. Also werden sie verdrängt und entwickelt die Gewalt des Unbewußten; im »konservativen« Lager ebenso wie im »progressiven«. Es sei denn, sie erfahren in den institutionalisierten Zusammenhängen religiöser Kommunikation eine wirksame Aufklärung. Und eben diese effektive öffentliche Erörterung der letzten und in diesem Sinne religiösen Antriebe gesellschaftlichen Handeins ist es, welche zum Beispiel das Handeln in Politik und Wirtschaft wenigstens tendenziell vor seiner langfristig schädlichen Verkehrung in einen verschleierten Kampf der Weltanschauungen und Lebensstile bewahren kann.

Beispiel 2 (Die Einheit der gesellschaftlichen Wirklichkeit). - Religiöse Kommunikation erfaßt durch das Ansprechen umfassender Sinnhorizonte unvermeidlich eine so oder so bestimmte Idee von der *tatsächlichen Einheit* der sozialen Wirklichkeit. Institutionalisiert ist dieses Wissen um die Einheit der gesellschaftlichen Wirklichkeit eben dann, wenn es *über das Bewußtsein der handelnden Individuen* in die Steuerung aller technischen Teilsysteme so eingreift, daß deren Dynamik ihre partikularistische Betriebsblindheit verliert

---

44. Nicht nur die direkte Face-to-face-Interaktion in Gemeindegruppen, sondern audi die indirekte Kommunikation über das Netz regionaler Sozialsysteme etwa eines Wohnquartiers kann auf der Ebene des traditionellen Gemeindepfarramtes wahrgenommen werden. Zu der für eine Theorie der Ortsgemeinde wichtigen Theorie örtlicher Sozialsysteme vgl. die exemplarische Studie von *Clyde MitchelI:* Social Networks in Urban Situations, Manchester 1969.
45. Landes bzw. Nationalkirchen, deren Ansprechpartner Organisationen wie Parteien, Gewerkschaften, aber audi Staaten sind.
46. Der ÖRK in seiner dialogischen Beziehung zur römischen Kirche, auf der Ebene der sich abzeichnenden Weltgesellschaft operierend.

und sich selbst ständig auf diese strukturierte Einheit hin problematisiert und relativiert. Auf diese Weise befördert - nicht: vollbringt - die Institutionalisierung religiöser Kommunikation den Abbau einer Integration der verschiedenen Teilsysteme durch den ein jedes von ihnen *bloß äußerlich zwingenden* Kompromiß zugunsren einer Integration durch *Verständigung* über Ziele.

Beispiel 3 (Identitätskrisen der Gesellschaftsmitglieder). - Eine besondere Neigung zur Teilnahme am Leben der Institutionen öffentlicher religiöser Kommunikation müssen naturgemäß jeweils diejenigen Gesellschaftsmitglieder zeigen, welche an besonders kritische Punkte ihres Lebensweges gelangt sind, an denen sie in verstärkter Weise gegen ihre Umwelt um den Aufbau oder die Bewahrung einer sinnvermittelten personalen Identität kämpfen müssen; etwa in der Adoleszenz oder dem beginnenden Alter. Wenn daher einerseits Kinder und Jugendliche, andererseits ältere Menschen in überdurchschnittlich hoher Zahl sich am Leben der religiösen Institutionen beteiligen, so stellt das an sich kein Krisenphänomen, sondern den Beweis für ein weitverbreitetes Wissen um die *spezifische* Aufgabe institutionalisierter religiöser Kommunikation dar. Die überdurchschnittlich hohe Teilnahmequote identitätsgefährdeter Personengruppen an institutionalisierten religiösen Kommunikationsprozessen würde allein dann als Verfallserscheinung beurteilt werden müssen, wenn die Pflege und Stärkung sinnvermittelter personaler Identität von den dafür zuständigen Institutionen nicht im ganzen *gegen* die Absolutheitsansprüdie der eben jene Bedrohung personaler Identität produzierenden technischen Teilsysteme betrieben würde[47].

Zusammengenommen machen die Beispiele vielleicht deutlich, daß eine institutionalisierte öffentliche religiöse Kommunikation gerade in der Wahrnehmung bestimmter kritischer Funktionen eine produktive Leistung für die Gesamtgesellschaft erbringt, nämlich die effektive *Ausdehnung* von Mechanismen sinnvermittelter Integration auf der *sozialen* Ebene und damit deren Stützung gerade auch als Fundament von *individueller* Personalität.

In. DIE CHRISTLICHE KIRCHE ALS DER EXEMPLARISCHE FALL EINES SYSTEMS ÖFFENTLICHER RELIGIÖSER KOMMUNIKATION IN HOCHENTWICKELTEN GESELLSCHAFTEN

1. Für die europäischen und europäisch geprägten Gesellschaften ist der Besitz von Institutionen religiöser Kommunikation in Gestalt der öffentlichen Religionsgesellschaften und Kirchen bereits traditionell.

In bezug auf diese Institutionen stellte Thomas Luckmann freilich schon Anfang der 60er Jahre fest, daß sie selbst inzwischen gerade *als Institutionen* Teil einer durchgehend privatisierten Religiosität und damit zugleich zu Randphänomenen im sozialen Gesamt-

47. Beispiele einer pauschalen Einordnung diakonischer Aktivitäten in den Zusammenhang von zustandsbezogenen Stabilisierungsmaßnahmen, in: *D. Lange I R. Leudesdorff I H. C. Rohrbach* (Hg.): Kritische Kirche. Eine Dokumentation, Gelnhausen 1969; *B. van Onna I M. Stankowski* (Hg.): Kritischer Katholizismus. Argumente gegen die Kirchengesellsdiafl, Frankfurt a, M. 1969. - Zur Korrektur dieser Sicht vgl, Y. *Spiegel,* o. Anm. 35, S. 17 ff.

system geworden seien[48]. Andererseits konnte noch zehn Jahre später *K.-W. Dahm* im Widerspruch gegen dieses An-den-Rand-Schieben des kirchlichen Lebens auf den tatsächlich massenhaften Vollzug religiöser Kommunikation in den kirchlichen Institutionen hinweiserr'", Vorgänge in der politischen öffentlichkeit und neuere empirische Erhebungen haben erwiesen, daß *beide* Festellungen richtig sind. Statt sich zu widersprechen, wie es zunächst scheint, bringen sie vielmehr gemeinsam nur die Tatsache zum Ausdruck, daß *Theorie* und *Wirklichkeit* des kirchlichen Lebens sich nicht entsprechen: Ein, wie Dahm richtig sieht, schon auf Grund seiner Masse *de [acto,* darüber hinaus aber vor allem aus Strukturellen Gründen *prinzipiell* öffentlich relevanter religiöser Kommunikationszusammenhang wird gleichwohl, wie man Luckmann nicht bestreiten kann, überwiegend unter der Kategorie reiner Privatheit *aufgefaßt*[50]. Und zwar nicht nur in außerkirchlichen oder kirchenfeindlichen Bevölkerungskreisen, sondern ebenso von den Teilnehmern am religiösen Kommunikationsprozeß selber und - was hier vor allem interessiert - *auch in der theologischen Selbstthematisierung der kirchlichen Wirklichkeit:*

Zwar leitete *Friedrich Schleiermacher* die Epoche der neueren evangelischen Theologie mit dem grandiosen Versuch ein, den christlichen Glauben in seiner psychosozialen Wirklichkeit zu thematisieren. Er erklärte die christlich-fromme Gemeinschaft, also die Kirche, als ein sich in gesamtgesellschaftlichen Zusammenhängen aufbauendes und auswirkendes Kommunikationssystem zum allbefassenden Gegenstande der theologischen Wissenschaft und entwickelte dementsprechend auch »ethisdie« - und das heißt bei ihm genau: sozialwissenschaftliche - Grundbegriffe als Leitkategorien theologischer Theoriebildung'". Aber zu den folgenreichsten Tatsachen der neueren Theologiegeschichte zählt eben, daß Schleiermacher sich mit diesem Versuch wenig Gehör verschaffen, geschweige denn durchsetzen konnte. Die zu praktischer Maßgeblichkeit gelangte systematisch-theologische Lehrbildung hat weder die kirchliche Wirklichkeit christlichen Glaubens als die Wirklichkeit eines gesellschaftlichen Systems religiöser Kommunikation zu ihrem Grundthema gemacht und erst recht nicht begriffliche Instrumente entwickelt, die geeignet wären, die soziale Existenz und Funktionsweise von Glaube, Theologie und Kirche analytisch zu erfassen. Der neueste große Entwurf einer systematisch-theologischen Lehre von der Kirche ist ein eindrucksvoller Zeuge dieser Tradition. Er ruft die Kirche als eine messianische Gemeinschaft in der Kraft des Geistes zur Wahrnehmung weltweiter Verantwortung auf, ohne sich auf detailliertere Erörterungen der institutionellen und organisatorischen Bedingungen einzulassen, unter denen christlicher Glaube in rationalisierten Gesellschaftssystemen

48. O. Anm. 10, S. 64 ff.
49. O. Anm. 2, S. 144.
50. So kann *F. Martiny* behaupten, daß als *Funktionsverlust* von Religion interpretiert werde, was tatsächlich als *Funktionswandel* eingetreten sei: Funktionsverlust oder Funktionswandel der Kirche?, in: *E. Amelung* (Hg.): Strukturwandel der Frömmigkeit, Festschrift für D. v. Oppen, Stuttgart 1972, S. 57 bis 76.
51. Klassischer Text: die im Zusammenhang mit der philosophischen Ethik (Entwürfe zu einem System der Sittenlehre, hg. und eingeleitet von O. Braun, in: Schleiermachers Werke, Auswahl in vier Bänden, hg, von O. *Braun* und]. *Bauer,* Bd. II, Leipzig 1913) zu interpretierende »Kurze Darstellung des Theologischen Studium« (Kritische Ausgabe, hg, von *H. Sdsolz,* Leipzig 1910).

wirksam ausgelebt werden kann[52]. Alle Aussagen über das Wesen der Kirche, denen derartige Bestimmungen fehlen, bleiben aber abstrakt. Denn ebenso wie ihre pneumatische Konstitution gehören auch ihre soziale Erscheinung und Wirksamkeit zum *Wesen* der Kirche. Zu ihrem *Wesen* gehören also auch: Institutionalität und Organisarionv,

Daß nun tatsächlich das liberalistische Programm einer wesentlichen Privatheit religiöser Sinngebung die Tagesmeinung beherrscht und daß auch die theologische Lehrbildung nicht wirkungsvoll eine realitätsgerechtere Auffassung der Sache entwickelt, sich vielmehr weithin der herrschenden Meinung angepaßt hat, sei es durch Ausblendung der Problematik", sei es durch eine dogmatische Rechtfertigung, eben dies scheint eine wichtige Mitursache dafür zu sein, daß die religiöse Kommunikation im Rahmen der kirchlichen Institutionen gegenwärtig durch Zweifel an der *Tatsache* und über die *Weise* ihrer gesamtgesellschaftlichen Relevanz erschwert wird; für die Laien ebenso wie für die kirchlichen Funktionsträger:

Was zunächst die *Laienschafl* betriffi, so haben die neueren empirischen Untersuchungen mit größter Sicherheit ergeben, daß deren nachlassende Bereitschaft zu institutioneller Interaktion, zum Beispiel ihr Desinteresse am öffentlichen Gottesdienst und ihre Neigung zum Kirchenaustritt, mit der Unfähigkeit zunimmt, im Ernst irgendeinen gesamtgesellschafHichen Funktionswert von Kirche ausmachen zu können. Die Absenzeines Bewußtseins der sozialen Leistung des kirchlichen Systems verleiht dem privaten Nutzenkalkül ungehemmte Durchschlagskrafl'",

Diese Desorientiertheit der Laien dürfte zumindest auf vermittelte Weise das bezeichnete *theologische* Defizit widerspiegeln. Denn auch im Kreise der unmittelbar durch Theologie informierten kirchlichen Funktionsträger besteht hinsichtlich der genauen sozialen Funktionsbeziehungen der Kirche eine vergleichbare Unsicherheit. Das illustrieren zwei geläufige Erfahrungen des kirchlichen Alltags:

52.]. *Moltmann:* Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975; *ders.:* Offene Kirdie durch Doppelstrategie. Die Krise der Volkskirche als Chance der Gemeinde, in: EvKom 9 (1976), S. 82-85.
53. Das gilt jedenfalls, wenn man statt eines substanzmetaphysischen einen phänomenologischen Wesensbegriff (vgl. *Jean Héring:* Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee, Jahrbuch für Phänomenologisdie Forschung 4 [1921], S. 425-543) in Anschlag bringt. Denn wenn jener es erlaubt, die Masse von Aussagen über das Sichtbare von Kirche als Aussagen über Akzidentelles aus dem Wesensbegriff auszuklammern, so versteht dieser sidi selbst als Inbegriff gerade derjenigen Bestimmungen, ohne welche etwas - in unserem Falle: Kirche - überhaupt nicht als Phänomen, und das heißt als geschichtliche, psychisdie und soziale Wirklichkeit, gedacht werden kann.
54. So fordert noch 1972 *E. Amelung,* daß die Theologie über die Defizienzen eines »dogmatisdiene, sich selbst nicht auf die soziohistorisdie Erscheinung von Kirche ausrichtenden Kirchenbegriffs hinausgehen müsse. Allerdings scheint mir dieser angemessenere Kirchenbegriff nicht selbst ein »empirisdier« sein zu dürfen, wie Amelung meint (Auf dem Wege zu einem empirischen Kirchenbegriff, in dem o, Anm. 50 genannten Sammelband, S. 6-15), sondern ein solcher, welcher statt aus empirischer Erforschung der Kirdie zu stammen diese Forschung seinerseits ermöglicht. Der systematisch-theologische Begriff von Kirche muß ein auf die Phänomenalität von Kirche ausgerichteter Wesensbegriff sein, der für die theologische Theoriebildung eben die Dienste übernimmt, welche andere phänomenologisch und nicht selbst empirisch konstituierte Grundbegriffe in vergleichbarer Weise für die diversen Humanwissenschaften leisten.
55. G. *Schmidtchen* a. o, Anm, 18 angegebenen Ort, S. 80f., und *A. Feige:* Kirchenaustritte. Eine soziologische Untersuchung von Ursachen und Bedingungen, Gelnhausen und Berlin 1976.

Zunächst: Im Rahmen innerkirchlicher Entscheidungsprozesse nehmen aus dem Zusammenhang systematisch-theologischer Theoriebildung stammende Argumente oft nur noch eine auffallend eingeschränkte Funktion wahr. Sie werden zitiert zur Beschreibung von Absichten, deren begrüßenswerter Charakter dadurch jenseits jeder Diskussion gestellt wird. Für die Bestimmung und Auswahl geeigneter Realisationsverfahren, also zur Projektierung und Beurteilung kirchlicher Handlungen in concreto und en detail, reichen sie jedoch nicht aus. Und zwar eben deshalb nicht, weil sie keine Angaben über die Bedingungen der Erreichbarkeit jener Ziele enthalten. Als niditoperalisierte Zielvorstellungen bieten sie sich dann zur Legitimierung und Durchsetzung ganz verschiedener und häufig heterogener Praxisprojekte an. Unter diesen Bedingungen kann sich die emphatische Konzentration auf eine spezifisch »theologische« Argumentation unter Umständen faktisch dahingehend auswirken, daß bestimmte praktische Entscheidungen eben damit der Diskussion überhaupt entzogen werden; einfach deshalb, weil das zur Verfügung stehende systematisch-theologische Begriffsinstrumentarium nicht einmal mehr zur Formulierung der anstehenden Sachfrage ausreidit's.

Zweitens: Genau diese praktische Unzulänglichkeit der systematisch-theologischen Lehre von der Kirche und ihrem Handeln wird dort eingestanden, wo man sie durch die bereits eingangs erörterte sekundäre *Addition* humanwissenschaftlicher Methoden zu überwinden sucht. Dabei wird - wie gesagt - verkannt, daß alle Humanwissenschaften sich jeweils als ein nach eigenen Prinzipien geregelter Erkenntniszusammenhang vollziehen und daher de facto selber eine Kontrolle auch von Zielvorstellungen des Erkennens und Handeins ausüben. Die programmatische Außerachtlassung dieser Sachlage kann daher nur dazu führen, daß sich die Autonomie humanwissenschaftlicher Erkenntnis hinter dem Rücken derer, die sie in Dienst nehmen, durchsetzt. Dann erhebt sich die Frage zu Recht, inwiefern solche Theorie und Praxis in Theologie und Kirche noch bei deren »eigentlicher« Aufgabe verharren. Allerdings wäre diese Frage nach dem »proprium« christlicher Theologie und Kirche jedenfalls dann müßig, wenn sie in nichts anderem als einer erneuten Empfehlung solcher unoperationalisierter dogmatischer Zielvorstellungen bestünde, die ihrerseits gerade die problematische »In-Dienst-Nahme« der Humanwissenschaften erforderlich gemacht haben. Angesichts dieser Diskussionslage ehrt es die Praktische Theologie, wenn einige ihrer Vertreter einerseits hartnäckig an den operational leistungsfähigen humanwissenschaftlichen Einsichten und Fragestellungen für die Programmierung kirchlicher Praxis festhalten, andererseits aber entgegen der illusionären Einstufung der Hu-

---

56. So läßt sich z.B. einstweilen keine der mit den Einzelheiten des »konfirmierenden Handelns der Kirche« verbundenen Fragen mehr durch Eingehen auf dogmatische Bestimmungen der Tauflehre und eine ihr entsprechende dogmatische Entwicklung von Wesen und Aufgabe der Konfirmation lösen. Denn gerade aus der Erfahrung der praktischen Unzulänglichkeit der vorliegenden dogmatischen Bestimmungen hat sich das neue Thema durch einen Hinausschritt über den dogmatischen Orientierungsrahmen und unter Beiziehung humanwissenschaftlicher - hier pädagogischer - Leitbcgriffe ergeben; vgl, den Kurzbericht von *R. Preul:* Konfirmation. Zum Stand der Diskussion in der evangelischen Kirche, in: Theologische Quartalssmrift 154 (1974), S. 68-72. - Ähnliches gilt für die dogmatische Theorie der Beichte (Amt der Schlüssel), über deren Rahmen die der gegenwärtigen Seelsorge faktisch gestellten Aufgaben weit hinausgeschritten sind; vgl.]. *Scharfenberg:* Seelsorge als Gespräch, Göttingen 1972, S. 20 f.

manwissenschaften als theologischer Hilfsdisziplinen eine systematische Reflexion auf deren Bedeutung für das Ganze und Prinzipielle der theologischen Lehrbildung verlangen'",

2. (Das Problem einer theo-logischen Identifikation von Kirche als System religiöser Kommunikation in hochentwickelten Gesellschajlen.) - Dieses Ansinnen bedeutet nun in dem besonderen Erörterungszusammenhang dieser Studie nichts anderes als die Aufforderung zu einer Beantwortung der *Frage: Kann die christliche Kirche sich selbst als eine im Rahmen hochrationalisierter Gesellschaften funktionsfähige Institution öffentlicher religiöser Kommunikation identifizieren* - und zwar nicht im Rahmen einer sozialwissenschaftlichen Hilfstheorie, sondern *im Zusammenhang ihrer theo-logisch qualifizierten Selbstthematisierung und unter Wahrung ihrer geschichtlichen Identität -, oder* kann sie dieses nicht?

Daß hier das entscheidende Problem für die soziale Funktionsfähigkeit der christlichen Religion in unserer Gesellschaft besteht, hat N. Luhmann scharfsichtig und mit Zweifeln an seiner Lösbarkeit festgestellr", Diese Zweifel bestehen meines Erachtens nicht zu Recht:

Schon vor einigen Jahren hat *E. D. Marsch* in bedenkenswerter Weise dargetan, daß Kirche *»auch theologische* als ein»Teil der Gesellschaft, in der sie sich organisiert« gedacht werden müsse[59]. Und diese Idee von *Kirche* als einer *gesellschaftlichen Institution* entstammt nun nicht erst der Tradition des »Neuprotestantismuses", sondern dieser selber hatte schon begriffen-', daß sie tiefer in der geschichtlichen Identität auch der evangelischen Kirche wurzelt. Diese besitzt nämlich von Anfang an in der *Rechtfertigungslehre* einen Inbegriff theologischer Aussagen, der gerade solche Bestimmungen über die kirchliche Wirklichkeit des Glaubens *einschließt,* welche zur Entfaltung in der angedeuteten Richtung drängen[62].

3. (Die Rechtfertigungslehre als kategorialer Rahmen für die theologische Identifikation von Kirche als System religiöser Kommunikation.) - Zunächst kann an der theo-logischen Qualität der *Rechtfertigungslehre* ja kein Zweifel aufkommen: Alle traditionellen Bestimmungen der christlichen Gotteslehre, Christologie und Pneumatologie werden durch sie aufgenommen und in ihrem einheitlichen soteriologischen Wirkungszusammenhang dargestellt. Dabei ist für unseren Zusammenhang entscheidend, daß sie von Anfang an *als das wesentliche Medium des unverrechenbaren göttlichen Heilswirkens einen in*

---

57. Z. B. *K. E. Nipkow:* Zur Bedeutung der Sozialwissenschaften für die pädagogische Arbeit der Kirche, in: Mutuum Colloquium, Festschrift für H. Kittel, Dortmund 1972, S. 247 ff., dort S. 258; *l- Scharfenberg:* Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit, Hamburg 1972, S. 7, 127 ff. - Vgl. neuerdings *W. Neidhart I H. OU:* Krone der Schöpfung? Humanwissenschaften und Theologie, Stuttgart 1977. Auch hier soll das »Nebeneinander« beider Seiten überwunden werden. Aber die Aufgabe wird als die einer *sekundären* »Vermittlung« gestellt; in dieser Form ist sie nicht lösbar. Aber *will* das Buch überhaupt »Lösungen«, die als solche stets »glatt« sind?
58. Oben Anm. 10, S. 56 ff., und oben Anm. 29, S. 249-255, 258.
59. Institution im übergang, Göttingen 1970, S. 161 f.
60. A.a.O. S. 5. 61. Vgl. oben Anm. 40.
62. Zum folgenden vgl. den Abschnitt 1.11 der vom Theologischen Ausschuß der VELKD verabschiedeten »Thesen zur Reditfertigungslehre«, in: *W. Lohff I Chr. Walther* (Hg.): Rechtfertigung im neuzeitlichen Lebenszusammenhang, Gütersloh 1974, S. 15-17.

symbolischen Institutionenw verlaufenden menschlichen Verstehensprozeß in Anschlag bringt[64]*; also das Thema der religiösen Kommunikation auf derjenigen formalen Ebene von Kompetenz ansiedelt, die für die Identifikation von Systemen öffentlicher religiöser Kommunikation in hochentwickelten Gesellschaften verlangt wird.*

Die hermeneutische Theologie hat die kommunikative Struktur dieses Prozesses bis in ihre ekklesiologische Konsequenzen hinein beschriebenw. Wenn diesem Versuch die Anerkennung seiner Legitimität nicht versagt worden ist, muß sie auch dem weitergehenden Bemühen zuteil werden, die Strukturen dieses heilschaffenden Verstehensprozesses nicht nur in sprachphilosophischer, sondern *thematisch* ebenso in psychologischer und soziologischer Hinsicht und *methodisch* in Richtung auf die Möglichkeit einer empirisch-funktionalen Theoriebildung hin zu explizieren. Denn erst dadurch gelangt die systematisch-theologische, begriffliche Darstellung jenes Prozesses der Mitteilung und des Verstehens der Glaubenswahrheit zu anwendungsrelevanter Entfaltung.

Daß eine derartige Entfaltung die begrifflichen Umrisse eben einer Institution der öffentlichen religiösen Kommunikation von der im zweiten Teil dieses Aufsatzes angedeuteten Art zutage fördern würde, das zeigt ein Blick auf *zwei Grundzüge,* welche die reformatorische Rechtfertigungslehre dem heilsnotwendigen Kommunikationsgeschehen zuschreibt:

Inhaltlich zielt es auf die Produktion *individueller* religiöser Kompetenz; seiner Form nach trägt es *institutionellen* Charakter.

Welcher Art *individuelle* religiöse Kompetenz der durch das Hören und Verstehen der Heilsbotschaft zustande gekommene Glaube implizieren müsse, das hat Luther selbst im Frühjahr 1522 seiner Wittenberger Gemeinde mit bekannten Worten vorgehalten: »Wir sind allesamt zum Tode gefordert, und es wird keiner für den andern sterben, sondern ein jeglicher in eigener Person für sich mit dem Tode kämpfen. In die Ohren könnten wir wohl schreien. Aber ein jeder muß für sich selbst einstehen können in der Zeit des Todes. Ich werde dann nicht bei Dir und Du wirst nicht bei mir sein. Hierin muß jedermann die Hauptstücke, die einen Christen belangen, wohl wissen und gerüstet sein.«66

über die *institutionelle* Form des religiösen Kommunikationsprozesses macht sodann ebenfalls schon die reformatorische Tradition wichtige Aussagen; sowohl hinsichtlich seiner funktionalen Beziehungen nach außen zu anderen Lebensbereichen als auch hinsichtlich seiner eigenen inneren Struktur:

Nach *außen* hin werden die *spezifischen,* ihn von anderen Lebensfunktionen *unterscheidenden* Züge des Glaubens unterstrichen, und zwar nicht auf Kosten, sondern gerade wegen seiner alle Lebensbereiche durchziehenden Auswirkungen. Die Lehre, daß der

63. Vgl. CA V und VII; dazu die einschlägigen Hinweise T. Rendtorffs: Das Problem der Institution in der neueren Christenmmsgeschidite, o. Anm. 29, S. 141-153, bes. S. 145.

64. Vgl, dazu die um das Thema »Wort und Glaube«, also um das hermeneutische Problem konzentrierte Lutherdeutung G. *Ebelings:* Luther, Einführung in sein Denken, Tübingen 1964; Lutherstudien I, Tübingen 1971, dort insbesondere der erste Aufsatz »Die Anfänge von Luthers Herrneneutik«, 5. 1 ff.

65. Vgl. G. *Ebeling:* Das Grund-Geschehen von Kirche, Wort und Glaube III, 5. 463 ff.: »Kirdie ist das Geschehen vollmächtigen Wortes« (5. 466).

66. WA XlIII, S. 1 f,

Glaube weder selbst ethischen Charakter hat noch sittliches Handeln ersetze, vielmehr nur der wesentliche Faktor für die Konstitution und Qualifikation der ethischen *Kompetenz* eines Menschen sei, bedeutet den Hinweis darauf, daß der Glaube für das Ganze des sittlichen Lebens eine zugleich grundlegende und doch nicht absorbtiv-totale Funktion hat[67]. Und diese Bestimmungen beanspruchen, die Verhältnisse nicht nur im individuellen, sondern zugleich im sozialen Bereich zu regeln. Diesem Anspruch ist die Theologie des 16. Jahrhunderts gefolgt durch Entwicklung der für sie anwendungsrelevanten Lehre von den zwei Regimenten/".

Die *innere* Verfassung des religiösen Kommunikationsgeschehens beschreibt die traditionelle Lehre so, daß auch dessen institutionelle Form statt mit individueller religiöser Kompetenz zu *konkurrieren,* solche vielmehr *begründen* und die Freiheit des Glaubensverständnisses stets neu hervorbringen müßte. Dies geschieht insbesondere durch die Aussagen über das symbolische Kommunikationsmedium, die Heilige Schrift. Daß diese klar ihr eigener Interpret und von sich selbst aus wirksam sei[69], besagt ja eben dieses: daß der Inbegriff biblischer Symbole über alle möglichen Festlegungen seines Sinnes durch individuelle Auslegung oder amtliche Orthodoxie hinaus'? sich selbst ständig neu und in unvorhersehbarer Weise zum Verständnis und zu sinnhafter Wirkung bringt.

Damit werden aber auch Implikationen für ein wichtiges Teilstück der Lehre von der Kirche sichtbar: für die Lehre vom *Amt*[71]. Die Explikation der in der Rechtfertigungslehre steckenden Grundzüge. dieses Lehrstückes bis. ins psychologische und soziologische Detail hinein könnte wohl diejenigen begrifflichen Instrumente zutage fördern, die es den kirchlichen Funktionsträgern ermöglichen, sich in den spannungsvollen Strukturen ihrer Rolle zu orientieren und eine klare berufliche Identität auszubilden/Je Das Bild des »minister verbi« nähme die profilierten Züge eines kompetenten Helfers in Prozessen religiöser Kommunikation an, dessen Funktion nicht die Verteidigung dogmatischer Wahrheit *gegen* eine gottlose Welt ist, sondern die Darstellung der christlichen Symbole *in*

---

67. Grundlegend immer noch *K. Holl:* Der Neubau der Sittlichkeit, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I, Luther, Tübingen 1920, 7. Aufl. 1948, S. 155-287.
68. Vgl. *U. Duchrow:* Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stutegart 1970.
69. Vgl, WA VI, S. 96 ff.; zur schulmäßigen Fassung dieser Lehraussagen vgl. C. *H. Ratschow:* Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung, Teil I, Gütersloh 1964, S. 98 ff.
70. Diese Aussage wird man gegen die schulmäßige Ausbildung dieses Lehrstückes jedenfalls dann festhalten, wenn man - getreu dem Ansatz *Lutbers:* vgl. WA II, S. 509; XVIII, S. 136, 139 - die Lehre von der Selbstwirksamkeit der Schrift in strenger Beziehung auf die Aussagen über das Wirken des Heiligen Geistes entwickelt.
71. *RendtorJf* - oben Anm. 29, S. 145 - hält gerade die Bestimmungen von CA V über das Amt für die grundlegende Feststellung der Institutionalität innerhalb der reformatorischen Auffassung von der Struktur des religiösen Kommunikationsprozesses. Das konvergiert mit *Luhmanns* These: »Als Organisation ist die Kirche ein Stellensystem-s (oben Anm. 29, S. 279).
72. Bei den intensiven Bemühungen um eine theoretische Aufarbeitung der Berufssituation des Pfarrers (vgl, z. B. *H.-D. Bastian* (Hg.): Kirchliches Amt im Umbruch, München und Mainz 1971; G. *Rau:* Was kann die soziologische Analyse zu einer Theorie und Praxis des Pfarramts beitragen?, in: VF 18 (1973), Heft 1, S. 75-88; *P. Krusche:* Der Pfarrer als Krisenagent. Gesichtspunkte zur Profilierung der pastoralen Berufsrolle, in: ThP 9 (1974), S. 277-291) steht einstweilen auf dem Spiele, inwieweit sie einen Beitrag zur Ausarbeitung eines phänomengerechten *systematisch-theologischen* Begriffes vom Amt darstellen.

dieser Welt und damit die Auslösung von Verständigungsprozessen, deren Beherrschung und Kontrolle seine und menschliche Zuständigkeit überhaupt übersteigt.

IV. KONSEQUENZEN EINER KONKRETISIERTEN EKKLESIOLOGIE FÜR DIE THEOLOGIE

Die Untersuchungen des dritten Teiles haben gezeigt: Wenn die Theologie im Rahmen einer konkretisierten Ekklesiologie die Kirche als den exemplarischen Fall eines auch in hochentwickelten Gesellschaften funktionsfähigen Systems öffentlicher religiöser Kommunikation thematisiert, so bekommt sie sich selber zu Gesicht. Sie entdeckt sich als das seine Funktion mehr oder weniger gut erfüllende Steuerinstrument des Systems Kirche in seiner soziohistorischen Umwelt. Ebenso wie sie die Bedingungen für das mehr oder weniger sachgemäße Verhältnis des Systems Kirche zu seiner Umwelt - und unter diesen Bedingungen auch sich selbst - ausmachen kann, ebenso vermag sie auch die Bedingungen ihres eigenen mehr oder weniger sachgemäßen Funktionierens innerhalb ihres eigenen empirischen Kontextes - unmittelbar innerhalb des Systems christlich-frommer Kommunikation und dadurch vermittelt innerhalb der Gesamtgesellschaft - auszumachen.

Im Rückblick auf diese Studie erweisen sich dabei jedenfalls zwei verbreitete theologische Meinungen oder Haltungen als eindeutig unrealistisch und deshalb auch tendenziell pathogen:

1. Pathogen ist jedenfalls die These eines *Gegenübers* von Kirche und Gesellschaft (oder Staat), wenn sie ohne die gleich nachdrückliche Betonung der schlichten Tatsache vorgetragen wird, daß die Kirche und mit ihr auch die Theologie ebenso stets *von* ihrer sozialen Umwelt lebt[73]. Eine der typischen pathologischen Folgen solcher Einseitigkeit ist zum Beispiel, diese oder jene angebliche Verkürzung oder Mißgestaltung des christlichen Lehrbegriffs auch dort als Ursache von Hemmungen der kirchlichen Praxis in ihrer gesellschaftlichen Umwelt verantwortlich zu machen, wo in Wahrheit Symptome jenes im zweiten Teile aufgezeigten Strukturproblems hochentwickelter Gesellschaften zutage treten/".

2. Pathogen wirkt zweitens jedenfalls auch ein bestimmtes Ausbrechen aus der Konsequenz theo-logischer Begriffsbildung als solcher; nämlich diejenige theo-logische Inkonsequenz, welche den empirisch-phänomenalen Aspekt der Wirklichkeit des Glaubens in der Welt nicht mit der gleichen Schärfe und Genauigkeit begrifflich ausarbeitet wie den seiner »verborgenen« Geschöpflichkeit,

Priv.-Doz. Dr. E. Herms *Adoljplatz* 14, *2300 Kiel*

73. Klassisch: *H.-J. [wand:* Kirche und Gesellschaft, in: Bekennende Kirche, Festschrift für M. Niemöller zum 60. Geburtstag, München 1952, S. 101-117.

74. Als solche haben jedenfalls alle diejenigen Erscheinungen zu gelten, die auch im Bereich nichtchristlicher Religionen außerhalb Europas auftreten, sobald die betreffenden Länder in ein Stadium der Rationalisierung und Differenzierung eintreten. Dazu vgl, die grundlegenden Forschungen *R. N. Bellahs:* Tokugawa Religion. The Values of Preindustrial Japan, Glencoe Ill. 1957; Religions Aspects of Modernization in Turkey and Japan, in: Religion and Progress in Modern Asia, New York 1965; Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-traditional World, New York 1970.

Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Schwarzafrika

Von
HEINZ EDUARD TÖDT

»In Christus - eine neue Gemeinschaft« war die zugleich ermutigende und anspruchsvolle Losung der VI. Vollversammlung lutherischer Kirchen in Dar-es-Salaam, der ersten auf einem der Kontinente der südlichen Erdhälfte. Für Schwarzafrika sind die Kämpfe zwischen Schwarz und Weiß im südlichen Afrika ganz nahe und füllen als »Frontberidrte« die Schlagzeilen der Tagespresse. Angesichts dieser Spannungen die gegebene Gemeinschaft zu bewähren und neue zu gewinnen konnte gewiß nicht leicht sein. Südafrika repräsentiert heute die ganze Bitternis weißer Superiorität. Dennodi hat die Gemeinsamkeit sich mit erstaunlicher Selbstverständlichkeit gegen alle trennenden Faktoren durchgesetzt. Anfangs munkelte man von einem Antrag auf Ausschluß von »weißen« Kirchen des südlichen Afrika aus dem LWB - aber niemand hat einen solchen Antrag gestellt. Die Vollversammlung verdankt der gastgebenden lutherischen Kirche in Tansania sehr viel. Sie wußte sich und ihr gottesdienstliches Leben in einer zugleich bescheidenen wie überzeugenden und musikalisch hinreißenden Art zu präsentieren. So war es nur eine folgerichtige Konsequenz, daß am Ende *Bischof Kibira* aus Tansania als erster Kirchenmann aus den südlichen Kontinenten zum Präsidenten des LWB auf sieben Jahre gewählt wurde. Es handelte sich um eine echte Wahl; denn der Gegenkandidat, *Bischof Habelgaarn* aus der Republik Südafrika, genoß gleichfalls großes Ansehen und erhielt viele Stimmen, während der indonesische Kandidat schon im ersten Wahlgang ausfiel. Mit großem Jubel begrüßten viele Schwarzafrikaner die Wahlentscheidung, die sie mit Stolz als das Siegel auf ihre vollberechtigte Stellung im LWB verstanden.

Das Versammlungsthema hatte missionarische und ekklesiologische Hauptkomponenten. Auch das entspricht der Lage in Afrika, dem einzigen Kontinent, auf dem christliche Kirchen sich mit elementarer Dynamik ausbreiten. Aber das Schwergewicht des Konferenzgeschehens lag bald beim zweiten, dem ekklesiologischen Seminar, vor dem ersten, dem missiologischen, und dem dritten, dem sozialethischen. Dazu trug auch die siebenjährige Arbeit der Studienabteilung mit ihren Ekklesiologiestudien bei. Der junge Bischof von Soweto bei Johannesburg, *Dr. Manas Butbelezi,* wurde mit seinem Vortrag über »In Christus - eine Gemeinschaft im Heiligen Geist« zu einer Schlüsselgestalt der Konferenz. Selbst Mitglied der Studienkommission und Mitarbeiter in den Ekklesiologiestudien, interpretierte er das sich bildende afrikanische Kirchenverständnis theologisch und damit zugleich nicht partikular, sondern universal. Glauben und Kirche sind ein Prozeß, der alle Dimensionen gemeinschaftlichen Menschseins durchdringt, in dem die natürliche »Ganzheit des Lebens« in verwandelter Weise zum Zuge kommt. Er führte damit Gedanken fort, die er 1972 während einer Gastprofessur in Heidelberg ausgearbeitet, nun aber mit neuen südafrikanischen Erfahrungen und den Ekklesiologiestudien des LWB verbunden hatte (vgl. Hg. *Ilse Tödt:* Theologie im Konfliktfeld Südliches Afrika. Dialog mit Manas Buthelezi, Stutegart und München 1976). Die mit viel Spannung erwartete *»Südajrikaerklärung«* der VI. Vollversammlung nahm diesen Ansatz auf. Sie hob darauf ab, daß das Herrschaftssystem der Apartheid gerade auf der Ebene der Ortsgemeinden - insbesondere hinsichtlich der Gemeinschaft im Herrenmahl - faktisch trennende Folgen und Implikationen hat. Die »weißen« Kirchen Südafrikas wurden dringend gebeten, eben diese Folgen als so schwerwiegend anzusehen, daß sie selbst durch diese in den »status confessionis« gerufen werden. Ob diese schwerwiegendste theologische Aussage hier zwingend notwendig sei, wurde in der einzigen leidenschaftlichen Diskussion im Plenum und außerhalb derselben erörtert. Ist es nicht doch möglich oder angebracht, die Apartheid als eine politisch-gesellschaftliche Herrschaftsform zu betrachten, welche die Kirchen mißbilligen mögen, aber doch staatsloyal - als Geschehen innerhalb

des Weltregimentes GOttes - hinnehmen müssen, so wie sie ja auch atheistischen Herrschaftssystemen in Osteuropa unbeschadet unüberwindlicher Gegensätze dennoch mit »kritischer Solidarität« begegnen? Gegen diese Sicht setzte sich eine andere durch: Die in der Tradition und in der Gegenwart immer noch »christlich« begründete Apartheidspolitik »christlicher« Regierungen ist so sehr ein ganzheitliches Lebenskonzept mit durch und durch ideologischer Qualität, daß man hier nicht von »bloß« staatlich-sozial-weltlichen Organisationsformen sprechen kann. Gerade die christlichen Komponenten in diesem Konzept lassen die Gefahr der Häresie aufkommen. Sie ist präsent, wo in den Gemeinden die eine Gemeinschaft in Christus zugunsten trennender Faktoren prinzipiell relativiert und nicht mehr als letztgültig praktiziert wird (Gal 3,26-28). Mit großer Mehrheit nahm daher die Vollversammlung die Südafrikaresolution in einer verdeutlichenden, aber nicht abschwächenden Umformulierung an. Ob die Delegierten aus den nord- und westeuropäischen Kirchen und die »weißen« Delegierten aus Südafrika zu Hause überzeugend vertreten können, was der überwältigenden Mehrheit angesichts des schwarzafrikanischen Kontextes einleuchtete - die Apartheidsfrage rühre an die Glaubwürdigkeit der Kirche und die Verbindlichkeit des Evangeliums für die Afrikaner -, wird sich erst zeigen. Aus dem Streit um das Antirassismusprogramm des öRK wissen wir, wie schwer das ist.

Eine der wichtigsten Resolutionen war die *Menschenrechtserklärung,* die als Fortführung der Menschenrechtsresolution von Evian 1970 anstand. Ihre Hauptgedanken sind besonders im Seminar In, »In Christus - verantwortliche Sorge für die Sdiöpfung«, vordiskutiert worden. über Nacht formuliert - die Organisation der thematischen Arbeit wirkte weitgehend kontraproduktiv - stellte sie besonders die Probleme gemeinsamen kirchlichen Redens zu konkreten Menschenrechtsverletzungen heraus. über etliche Staaten Afrikas und anderer Kontinente müsse man trotz grausamer Menschenrechtsverletzungen schweigen, wolle man nicht die Delegierten und ihre Heimatkirchen gefährden. Hinsichtlich zahlreicher Signararstaaten der Schlußakte von Helsinki müsse man auf die tiefe Kluft zwischen feierlichen Abmachungen und tatsächlicher Verwirklichung der Menschenrechte hinweisen. Diese Aussage ist deutlich genug. In manchen Ländern werden heimkehrende Delegierte von den Regierungsvertretern über diese Erklärung und die ihr vorangehenden Diskussionen befragt werden. Sie können und brauchen dann nicht zu verheimlichen, daß in den Arbeitsgruppen (bzw. dem Seminar In) Menschenrechtsprobleme ihres eigenen Landes zur Sprache gekommen sind, auch wenn das Land nicht direkt in der Erklärung genannt wird. Es wurde versucht, auf diese Weise die Erfahrungen der öffentlichen Diskussion über Menschenrechtsverletzungen in osteuropäischen Staaten, die in der Vollversammlung des öRK in Nairobi gemacht worden waren, aufzunehmen.

Auf zwei Dinge wurde besonders eingegangen. Einmal auf die Möglichkeit der Kirchen und Gemeinden, in den Gottesdiensten namentliche *Fürbitte für die Opfer von Menschenrechtsverletzungen* zu tun. Zum andern auf die Notwendigkeit, das Recht der Religionsfreiheit in dem Sinne zu erweitern, daß die Gemeinschaft zwischen Angehörigen desselben Glaubens, auch wenn diese über die staatlichen und gesellschaftlichen Grenzen hinweg praktiziert wird, unter den Begriff der *Religionsfreiheit* fällt. *Die* allmähliche Durchsetzung *dieses* Rechtes hat erhebliche Bedeutung, nicht zuletzt, weil die überstaatliche Verbundenheit der Religionsgemeinschaften zur Verwirklichung des Menschenrechtsgedankens sehr viel beitragen kann. Die Rolle der Kirchen bei der Verbreitung der Menschenrechtsvereinbarungen von Helsinki bestätigt das. Die Menschenrechtserklärung der VI. Vollversammlung, die durch Konsultationen der Studienabteilung vorbereitet war, wurde einmütig angenommen.

Im Blick auf den Leserkreis der ZEE wird es angebracht sein, dem Seminar In mit seiner sozialethischen Aufgabenstellung besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Schon das Thema »In Christus - verantwortliche Sorge für die Schöpfung« drückte die Absicht aus, die politischen und gesellschaftlichen Fragen in den theologischen Zusammenhang einzubinden. Von der Schöpfung als Gegenstand menschlicher Verantwortung wird in der ökologischen

Diskussion häufig gesprochen; aber ökologische Probleme wurden in Dar-es-Salaam nur kurz berührt, weil in der faktischen Arbeitsteilung dieses Gebiet mehr dem ÖRK als dem LWB zugefallen ist.

In dem Eröffnungsreferat des Seminars, das *Prof. Lazareth,* USA, über das Thema »In Christus - verantwortliche Sorge für die Schöpfung« hielt, ging es nicht zuletzt um eine Aktualisierung reformatorischer Ethik als Bedingung der Möglichkeit gemeinsamer Stellungnahme der Lutheraner zu heutigen brennenden Weltproblemen über die verschiedenartigen gesellschaftlichen Kontexte hinweg. Lazareth sah sich und die Vollversammlung herausgefordert durch eine Presseerklärung der tansanianisdien Bischöfe *Kibira* und *Kolowa.* Diese bekräftigten eine schwarzafrikanische Selbstverständlichkeit, indem sie das Recht des bewaffneten Befreiungskampfes im südlichen Afrika herausstellten. Wie aber muß hier eine Stellungnahme ausfallen, welche Grundentscheidungen reformatorischer Ethik in die eigene Urteilsbildung einbezieht? Lazareth führte aus, daß man der lutherischen Lehre vom »gerechten Krieg« heute eine Lehre von der verantwortlichen Beteiligung an einer »gerediten Revolution« zur Seite stellen müsse - was freilich nur in den Fällen gelten kann, wo diese Revolution nicht »Aufruhr« in dem von allen Reformatoren verworfenen Sinne des Widerstandes gegen eine *legitime* Obrigkeit bedeutet. Darum fragte Lazareth konsequent, wie es mit der Legalität und Legitimität der »weißen« Regierung in der Republik Südafrika stehe. Sie schließt die schwarze Mehrheit planmäßig von der direkten und indirekten politischen Mitverantwortung im gemeinsamen Staatswesen aus, siedelt sie gegen ihren Willen in bestimmte Reservate um und enthält ihnen viele Menschen- und Bürgerrechte vor, nicht zuletzt das Recht der Nichtdiskriminierung. Verliert sie dadurch nicht mehr und mehr ihre Legitimität und Legalität?

Nach Lazareths Auffassung kann sich lutherische Theologie nur dann mit Recht gegen enthusiastische Theologien der Revolution und der Befreiung zur Wehr setzen, wenn sie selbst eine entschiedene, gerechtigkeitsfördernde Ethik vertritt. Das sei aber in der lutherischen Tradition weitgehend versäumt worden, wie man heute bekennen müsse. In der Tat bedeutet der Nachdruck, mit dem Lazareth in Dar-es-Salaam von der Ethik in der gegebenen Situation revolutionärer Verhältnisse sprach, etwas Neuartiges im Klima lutherischer Vollversammlungen und zugleich die Wiederaufnahme von unerledigten Themen der sediziger Jahre.

Insgesamt zeigte der Verlauf von Seminar IH, daß die Erwartungen an die planmäßige, gemeinsame sozialethische Arbeit des LWB und seiner Mitgliedskirdien seit Evian 1970 eher noch gestiegen sind. Manche bisher wenig behandelten Themen drängen sich jetzt gebieterisch in den Vordergrund, insbesondere die *Frauenfrage.* Dieses Mal waren mehr als 20 % der Delegierten Frauen, und sechs von ihnen wurden in das Exekutivkomitee gewählt - eine erstaunlichhohe Quote von 25 %. Manehe männliche Delegierte begrüßen das lebhaft, andere waren besorgt und beunruhigt, obwohl das alles ganz unspektakulär ablief. Sind es nicht doch bloß westliche Emanzipationsvorstellungen, die nun in die anderen Kontinente und Kulturen exportiert werden und die Frauen dort in eine problematische Situation bringen? Die Ergebnisse von fünf Konsultationen der Studienabteilung - in der Karibik, in Afrika, Asien, Sri Lanka und den USA - zeigen, daß die Frauen in vielen Regionen in einer unhaltbaren Lage sind und dringend der Hilfe bedürfen. Die Bemühungen des LWB zur Realisierung der »Partnerschafl von Mann und Frau«, besonders auch in der Kirche, sind etwas anderes als bloße »Emanzipation«, Sie werden erhebliche Konsequenzen haben. Das sagt die betreffende Erklärung der Vollversammlung deutlich genug. Der wichtigste thematische Beitrag des Deutschen Nationalkomitees für Dar-es-Salaam und die Folgezeit waren wohl die Ergebnisse eines vierjährigen Studienprogrammes zur *Partnerschaft von Mann und Frau in der Kirche.* Hier wird auch *Luthers eigene Stellung* zu dieser Frage eingehend untersucht. Sie ist völlig anders, als die gängigen neulutherischen Traditionen vermuten lassen - nämlich keineswegs einfach konservativ patriarchalisch. Luther hat auf Grund seines Taufverständnisses und seiner Schöpfungstheologie gegen anders gerichtete theologische und kulturelle Auffassungen seiner Zeit die Gleichrangig-

keit der Frau herausgestellt. Nach seinem Verständnis ermöglicht die Versöhnung, daß Mann und Frau in einem erneuerten Zusammenleben »Freunde in Christus werden«. Unter diesem Titel wird ein Teil dieser Studienergebnisse im Herbst 1977 durch den Burckhardthausverlag veröffentlicht werden (Mitarbeiter und Verf. der Beiträge: *Klaus Thraede, Hartwig Tbyen, Gerta Scharffenorth, Martin Schmidt).* Die Vollversammlung freilich vermochte nur eine sehr vorläufige Diskussion zu dieser anstehenden Frage zu führen. Die Zeit reichte nicht.

Allzu stark nämlich war das Bedürfnis der Delegierten, *sozialethische Grundfragen* einzubringen, die einer gemeinsamen Klärung innerhalb des LWB bedürfen. Die skandinavischen Delegierten schlugen - vorerst noch mit wenig Erfolg - das Thema der Homophilie an, andere hoben auf die sehr unterschiedlichen Einstellungen zur Schwangerschaftsunterbrechung ab. Auch die Themen der wirtschaftlichen Gerechtigkeit und der »new oeconomic order«, der Friedensaufgaben, der Entspannung und Abrüstung konnten sich im Rahmen der unzulänglichen Organisation der thematischen Arbeit nicht recht entfalten, obwohl die Studienabteilung Vorbereitungsmaterial erstellt hatte. Im ganzen aber zeigte sich der entschiedene Wille, die Studienarbeit des LWB, die von einigen deutschen Delegierten und Instanzen angegriffen worden, von vielen Kirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika aber lebhaft unterstützt war, zügig fortzuführen. »Nicht hinter Evian zurück!« - diesen Titel eines Aufsatzes von *Günther Krusche,* DDR, kann man auch für die Charakterisierung des Fazits von Seminar III verwenden. Allerdings wird das große Studienprogramm, das durch die Richtlinien und Empfehlungen der Vollversammlung aufgegeben wird, nur dann einigermaßen realisiert werden können, wenn es künftig viel stärker von den Traditionskirchen des nordatlantischen Raumes unterstützt wird, und zwar nicht nur in finanzieller, sondern in personeller und sachlicher Hinsicht.

Auf die wichtigen Ergebnisse der Abteilungen für Weltdienst und kirchliche Zusammenarbeit im LWB kann ich hier nicht eingehen. Alles in allem aber hat die VI. Vollversammlung in Dar-es-Salaam eine erstaunliche Bereitschaft der lutherischen Kirchen gezeigt, die in unserer Weltsituation unvermeidlichen Spannungen gemeinsam zu überwinden, die vielerorts vorhandenen innerkirchlichen Polarisationen nicht zum Zuge kommen zu lassen und die in Evian eingeschlagene Richtung der Arbeit auch in den nächsten sieben Jahren fortzuführen. Die allermeisten Teilnehmer dürften in ihre Länder zurückgekehrt sein mit dem Bewußtsein, durch diese unerwartet gelungene Kirchenversammlung zutiefst bereichert worden zu sein. Für evidente Mängel in der Organisation der thematischen Arbeit entschädigte die Möglichkeit, in kleinen Bibelarbeits- und Themengruppen zu intensiven Gesprächen und Freundschaften mit Menschen aus ganz anderen kulturellen Kontexten zu kommen und gerade angesichts aller sprachlicher, sozialer, kultureller, rassischer Unterschiede einen Vorgeschmack. von dem zu erhalten, was es bedeutet, in Christus eine neue Gemeinschaft zu werden. Afrika, heute für die Christenheit der entscheidende Missionskontinent, hatte die meisten von uns in seinen Bann gezogen.

Prof. Dr. H. E. Tödt

Schloß-Wolfsbrunnen-Weg 20, 6900 Heide/berg

Argumentation in der Ethik

Ein Vorschlag, dargestellt am Problem der Sterbehilfe

VON HANS BIESENBACH

1. Ethik hat es mit Werten, Normen, Beurteilungen zu tun. Ethische Sprache mit Wertungen, Werturteilen, »Handlungsanweisungen« im weitesten Sinn. Die Frage »Was sollen wir tun?« ist ihr Gegenstand. Ethik als *Wertwissenschafl* bedient sich der sogenannten *präskriptiven* Sprache", ebenso wie die Moralsprache des Alltags. Diese präskriptive Sprache hat im Unterschied zur *deskriptiven* Sprache (also der beschreibenden, »naturwissenschaftlichen« Sprache) eine *eigene Logik,* gleich der der *Imperative.* Diese der präskriptiven Sprache eigene Logik besteht im wesentlichen darin, daß ihre Sätze jeweils aus zwei verschiedenen Komponenten zusammengesetzt sind bzw. auf soldie zurückgeführt werden können: nämlich einer, die ebenfalls präskriptiv, aber allgemeiner ist, und einer zweiten, die deskriptiv ist. Beide lassen sich im Sinne der aristotelischen Logik als zwei Prämissen eines Syllogismus verstehen. Ein *Beispiel:* das Wertwort »Mord« setzt sich zusammen aus der deskriptiven Komponente des Homizids und dem präskriptiven, also wertenden, Urteil, daß hierbei aus »niedrigen Beweggründen« (§ 211 StGB) gehandelt wurde. Analoges gilt auch von den präskriptiven Sätzenä, .

2. Diese einleitenden Bemerkungen hatten den Sinn, auf den Ansatz zum ethischen Argumentieren aufmerksam zu machen, dem ich folgen mödrte-', Dabei geht es mir vor allem um eine praktikable und gleichzeitig relevante Verbindung von Ergebnissen der empirisch arbeitenden Humanwissenschaften und der Theolo-

---

1. Vgl. vor allem *R. M. Hare:* Die Sprache der Moral (The Language of Morals, Oxford 1952), Frankfurt 1972; zu diesen Thesen besonders den 1. Teil, S. 19-106.
2. Um es noch einmal zu wiederholen: *Präskriptive Sprache* umfaßt die (imperativischen) anweisenden Sätze ebenso wie die Werturteile *(Hare,* a.a.O. S.21).
3. Dieser Ansatz baut auf den Theorien der sog. *sprachanalytischen Moralphilosophie* auf, wie sie vor allem seit etwa 50-60 Jahren in England (und, etwas anders ausgerichtet, auch in Amerika) betrieben wird. Vgl. dazu: *W. K. Frankena:* Analytische Ethik (Ethics, Englewood Cliffs/N. J. 1963), München 1972, und *W. D. Hudson:* Modern Moral Philosophy, Garden *CityiN.* Y. 1970. Eine gute deutsche Textauswahl liegt jetzt vor in: G. *Grewendorf I* G. *Meggle* (Hg.): Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik, Frankfurt 1974. *Cbr. Frey* hat versucht, diese philosophischen Theorien in der deutschen Theologie bekannt zu machen: *ehr. Frey:* Was trägt die analytische Moralphilosophie zu einer Theorie der Ethik bei? Untersucht an *P. H. Nowell-Smith,* Ethics, in: ZEE 15 (1971), S. 35-49, und *ders.:* Zwischen Intuition und goldener Regel. Ein Arbeitsbericht zu neueren Tendenzen der angelsächsischen Moralphilosophie, in: ZEE 19 (1975), S. 215-233. Dort findet sich auch ein ausführliches Literaturverzeichnis.
   Ich selbst halte mich hier weitgehend an die *Theorie von Hare.* Vgl. außer dem Haupttext. der oben in Anm, 1 genannt ist, noch: *R. M. Hare:* Freiheit und Vernunft (Freedom and Reason, Oxford 1963), Dusseldorf 1973, sowie seine vier Aufsatzbände: Practical Inferences, London 1971; Essays on Philosophical Merhod, London 1971; Essays on the Moral Concepts, London 1972, und: Applications of Moral Philosophy, London 1972.
   Für die theologische Ethik wären m, E. außerdem noch. interessant vor allem die Theorien von: *Cb. L. Steuenson:* Ethics and Language, New Haven 1944 (mit seiner Unterscheidung von *»disagreement in belie]«* und *»dlsagreement in attitude«* berührt er sich mit *Hare); M.* G. *Singer:* Verallgemeinerung in der Ethik. Zur Logik moralischen Argumentierens (Generalization in Ethics, New York 1961), Frankfurt 1975; *P.* H. *Nowell-Smitb:* Ethics, Baltimore 1954 (vgl. dazu *Frey,* a.a.Oi), und von *[, L. Austin:* Zur Theorie der Sprechakte (How to Do Things with Words, Cambridge/Mass. 1962), Stuttgart 1972. *Austins* Theorie wird fortgeführt von: *t. R. Searle:* Sprechakte (Speech-Aces, Cambridge 1962), Frankfurt *1971. Austin* unterscheidet *lokutionäre,illokutionäre* und *perlokutionäre Sprechakte.* Demgegenüber bin ich der Auffassung, daß *Hares* dichtotomische Aufteilung in deskriptive und präskrip-

gie in der (christlichen) Ethik. Der Ansatz sieht etwa folgendermaßen aus: Zur adäquaten Beurteilung eines ethischen Sach- und Einzelproblems ist zweierlei unerläßlich: Information über den vorliegenden Sadrverhalrt, also über das Deskriptive, *und* Rückfrage nach den relevanten Normen, also nach den präskriptiven Prämissen. Beides ist *logisch* voneinander unabhängig, das heißt, weder darf die Wertung die Sachverhalte verschleiern, noch dürfen umgekehrt die Sachverhalte die reinen Wertungen beeinflussen. Beides wäre ein sogenannter *»naturalistlscher Fehlschluß«*[5].

3. Wie das konkret aussehen kann, soll hier am Beispiel der *Sterbehilfe* zu zeigen versucht werden.

Das Problem der Sterbehilfe ist ein im Grunde sehr junges Thema. Erst die moderne medizinisch-technische Entwicklung läßt hier eine Frage entstehen, da heute der Tod häufiger als früher als »Erlöser« kommte.

Gerade diese »jungen Themen« lassen grundsätzliche ethische Problematiken prononciert erkennen, was zum größten Teil damit zusammenhängt, daß alte Lösungsmuster nicht mehr passen und so eine neue, verstärkte Rückfrage nach den normativen Prinzipien verlangen.

Im Fall der Sterbehilfe möchte ich *drei Problemkreise* nennen, die dazu führen, daß hier mehr Fragen aufgeworfen werden müssen, als Antworten gegeben werden können: *Zunächst* liegt das daran, daß ein theologischer Ethiker solche Fragen nicht mehr allein abhandeln kann/. Es war zwar meines Erachtens noch nie gut, wenn sich Theologen jenseits aller deskriptiven Fachwissenschaften und ihrer Erkenntnisse ungeachtet zu konkreten Problemen äußerten; aber die genannten »jungen Themen« lassen das Absurde solchen Unterfangens überdeutlich hervortretens. *Ferner* wäre hier die Fragwürdigkeit zu nennen, mit der so oft vom »Grünen Tisch« aus über Themen geurteilt wird, die sich weit weg von unsrer praktisch-empirischen Lebenswelt stellen. Im Fall der Sterbehilfe wird das verstärkt durch die neuzeitlich rapide angestiegene *Tabuisierteng des Todes* und seines Umfeldes", Als *dritter* und nicht unwichtigster *Punkt* wäre die Abneigung gegen jegliche *Kasuistik* zu nennen. Hier ist die evangelische Ethik ja gegenüber der katholischen Schwester seit jeher erfreulich zurückhaltend gewesentv, Der hohe Grad von Differenziertheit der einzelnen Fälle verbietet bei der Sterbehilfe erst recht jede zu detaillierte Handlungsanweisung.

Um den Umfang dieser Studie möglichst gering zu halten, habe ich mir eine doppelte Be-

---

tive Sprache den Anforderungen der Sprachlogik vollkommen gerecht wird, verzichte aber hier auf eine eingehende Auseinandersetzung. Jedenfalls wird hier von mir versucht, mit der Theorie *Hares* theologisch-ethisch zu arbeiten.

4. »Sadrverhalt« im Sinne *L. Wittgensteins;* vgl, Tractatus logico-philosophicus, Nr, 2: »Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sadiverhaltene, in: *ders.t* Schriften I, Frankfurt 1960.
5. Vgl. dazu G. *E. Moore:* Principia Ethica (Cambridge 1903), Stuttgart 1970.
6. Vgl. *P. Krauss:* Medizinischer Fortschritt und ärztliche Ethik, München 1974, S. 106.
7. Das gestiegene Bewußtsein davon zeichnet sich auch an den interdisziplinären Aufsatzbänden, z. B. zum Thema »Eurhanasie«, ab. Vgl, nur *Fr. Valentin* (Hg.): Die Euthanasie. Ihre theologischen, medizinischen und juristischen Aspekte, Göttingen 1969, und *H.-D. Hiersehe* (Hg.): Euthanasie. Probleme der Sterbehilfe. Eine interdisziplinäre Stellungnahme, München u. Zürich 1975.
8. Damit ist *nicht* gesagt, daß *Werte* sich *änderten;* es ändern sich aber die in den Wertungen enthaltenen deskriptiven Materialien bzw. der Kenntnisstand über sie. Je kleiner die deskriptive Komponente in einem Werturteil gegenüber der präskriptiven ist, d. h., je abstrakter präskriptiv das Werturteil ist, desto zeitloser dürfte es gültig sein. Umgekehrt: Je mehr deskriptives Material ein Werturteil enthält, desto präziser erfaßt es den jeweils vorliegenden Fall, aber desto situations- und auch zeitgebundener ist es dadurch. Vgl. zum unterschiedlichen Gewicht der jeweiligen Komponenten in verschiedenen Werturteilen: *Hare:* Sprache der Moral, a.a.O. S. 156-161, Wo er primäre und sekundäre Wertworte je nach diesem Gewicht unterscheidet.
9. Vgl. dazu *A. Hahn:* Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit, Stuttgart 1968, und: *W. Fuchs:* Todesbilder in der modernen Gesellschaft, Frankfurt 1969.
10. Vgl. hierzu *H. Thielickes* eingehende Auseinandersetzung mit dem Problem der »Kasuistik« in der Ethik, z, B. in: ThE I, Tübingen 1951.

schränkung auferlegt: Zunächst wird auf eine eingehende Diskussion der neueren theologischen Literatur zum Thema »Srerbehilfe« verzichtet. Das Gutachten *E. Wolfsl1* und die Arbeit von *Tb. Lohmann*[12] machen den Verzicht leicht. Außerdem lege ich die neuere medizinische Problematik, also die *deskriptiven Prämissen,* nicht im einzelnen dar; die Fragen, die die Fortschritte im Bereich der *Anästhesie,* der *Reanimation* und der *Intensivmedizin* aufgeworfen haben, dürften den Lesern dieser Zeitschrift bekannt sein; es wurde in letzter Zeit viel darüber publiziertt-.

Im vorliegenden Fall also wäre die *Medizin* und nur die Medizin (allerdings unter Einschluß ihrer Grenzgebiete wie der Psychologie und der Sozialmedizin) für die Klärung der deskriptiven Sachverhalte zuständig, während sich die *Theologie* (allerdings sie wiederum *im Gespräch mit anderen Normwissenschafien,* wie zum Beispiel der Jurisprudenz) um die relevanten Normen, um das Präskriptive, bemühen muß14. Diese Normen bezüglich der Sterbehilfe versuche ich jetzt zu entwickeln.

4. Tod und menschliches Leben - welche präskriptiven Prämissen hat die theologische Wissenschaft, hat der christliche Glaube zu diesem Thema beizutragen?

Nun muß ich allerdings gleich hinzufügen, daß diese beiden Gedankenkreise »Tod« und »Leben« eigentlich nur stellvertretend für die gesamte alt- und neutestamentliche Anthropologie stehen. *Biblische Anthropologie* aber ist ihrerseits wiederum nicht lösbar von den biblischen Gottesaussagen, und die münden dann wieder in die dogmatischen überlegungen der Vergangenheit und Gegenwart ein. Mit anderen Worten: Es ist höchst problematisch, für eine ethische Einzelentscheidung nur *einige* der normativen Gesichtspunkte herauszugreifen, da diese sich nun einmal nicht logisch einwandfrei ausgrenzen lassent>.

Unter diesem Vorbehalt möchte ich es dennoch wagen, folgende *drei Thesen* für sich alleine zu diskutieren:

- A. Die Unverfügbarkeit des (menschlichen) Lebens für den Menschen (vgl, 5).
- B. Die menschliche Würde als die einer freien, nur vor Gott verantwortlichen, Person (vgl. 8).
- C. Die Relativierung des Todes durch die neutestamentliche Christusbotschaft (vgl. *10).*

Diese drei Thesen werden nun erläuternd diskutiert.

5. Die Unverfügbarkeit des (menschlichen) Lebens für den Menschen: Ausgangspunkt für eine biblisch-theologische Betrachtung dieser Frage könnte ein anthropologischer Allgemeinplatz sein: Kein Mensch *hat sich sein Leben selbst gegeben.* Aus dieser - anthropologisch rein deskriptiven - Feststellung läßt sich natürlich

---

11. E. Wolf: Das Problem der Euthanasie im Spiegel evangelischer Ethik, in: Zeit und Geschichte, Festsehr. R. Bultmann z, 80. Geb., hg, von *E. Dinkler,* Tübingen 1964, S. 685-702.

12. Th. Lohmann: Euthanasie in der Diskussion. Zu Beiträgen aus Medizin und Theologie seit 1945, Düsseldorf 1975.

13. Vgl. z, B.: *P. Fritsche:* Grenzbereich zwischen Leben und Tod, Stuttgart 1974; *P. Krauss,* a.a.Ov; *M.* D. *Heifetz:* Das Recht zu sterben (The Right to Die, New York 1975), Frankfurt 1976; und: *P. Sporken:* Darf die Medizin was sie kann? Probleme der medizinischen Ethik, Düsseldorf 1971, und *ders.:* Menschlich sterben, Düsseldorf 1972.

14. Es muß darauf hingewiesen werden, daß diese Aufteilung metatheoretisch *präskriptiv* ist, d. h., sie beschreibt weder das faktische Verhältnis der beiderseitigen Zusammenarbeit noch den realen Anspruch der beiden Wissenschaftsbereiche, sondern gehört als präskriptiver Vorschlag mit zu der von mir hier vorgestellten Theorie. Diese wechselseitige Beschränkung dürfte für die Theologie *dogmatisch* leicht zu rechtfertigen sein, für die Medizin kann sie *wissenschaflstheoretisch* anknüpfen an den sogenannten *»Werturteilsstreit«.* Allerdings darf nicht übersehen werden, daß *praktisch* die Analysen der in die Erhebung des empirischen Wissens eingeflossenen Wertungen bzw. der in den theologisch-präskriptiven Prämissen implizit enthaltenen deskriptiven Urteile und Voraussetzungen gerade die größten Schwierigkeiten macht!

15. Das gleiche gilt selbstverständlich auch für die Auswahl der relevanten deskriptiven Materialien. Hier ergeben sich ähnliche Schwierigkeiten, wenngleich sie durch die in der Fragestellung enthaltenen Auswahlkriterien etwas leichter zu lösen sind.

noch keine ethische, also präskriptive Folgerung ableitent", Dazu bedürfte es zusätzlich einer freien, präskriptiven Willensentscheidung, die diesen Ausgangspunkt als einen normativen ansehen ließe. Anders ausgedrückt: deskriptiv stellt der Satz fest, daß das so *ist*, präskriptiv müßte er sagen, daß das auch so sein *soll*.

Aber im theologischen Kontext meint der Satz natürlich etwas mehr: Bereits früher pflegte man damit vorsichtig zu umschreiben, daß *Gott das Leben geschenkt* habe. Ursprünglich einmal verbarg sich dahinter sicher so etwas wie ein Unwissen über die exakten biologischen Zusammenhänge, wodurch es dazu kam, daß in der Ära der naturwissenschaftlichen»Weltanschaulichkeit« im vergangenen Jahrhundert zunächst einmal Gott aus diesen Vorgängen herausgedrängt wurde, nämlich als man langsam hinter die entsprechenden Gesetzmäßigkeiten blicken lernte.

Inzwischen haben wir (ich bin mir des Wagnisses dieser Behauptung durchaus bewußt!) dieses Stadium überwunden; wir haben gelernt, daß kein Widerspruch zwischen dem Reden von Gott als dem Schöpfer und der erkannten naturwissenschaftlichen Gesetzmäßigkeit besteht. *Darwin* gegen Gen 1-3 auszuspielen und umgekehrt zeugt lediglich von mangelnder theologischer Reflexionstiefe. Gott schaffi und regiert die Welt *in* den Naturgesetzen, es darf nicht sein, ihn als Lückenbüßer"? für mangelnde naturwissenschaftliche Erkenntnis benutzen zu wollen.

Das ist die eine Feststellung; die andere besteht in der Einsicht, daß die biblischen Schöpfungsaussagen keine naturwissenschaftliche Erkenntnis bieten *wollen*, sondern *anthropologische Normen*. In *Hares* Terminologie heißt das also: sie sind nicht deskriptive Welt ansieht, sondern müssen eindeutig als präskriptiv verstanden werden. Wenn wir also biblische Aussagen über Gott und Mensch betrachten, so sind diese *immer* - gegen ihre grammatische Struktur, die deskriptiv sein mag - präskriptiv und können als Prämissen für unser Handeln benutzt werden.

Das gilt aber nur unter der Voraussetzung, daß wir die Präskriptivität biblischer Inhalte für uns selbst *existentiell akzeptieren*, wir müssen es für unser Leben bejahen (durch freien Willensentschluß, oder durch Konvention, in die der freie Entschluß *anderer* eingegangen ist[18]), daß wir nach diesen Maßstäben unser Leben ausrichten *wollen*. Auch das nennt man »Glauben-et".

In diesem Sinn also kann der Satz »Wir haben unser Leben nicht aus uns selbst« als Umschreibung von *»Gott schenkt uns das Leben«* als präskriptive Prämisse für eine ethische·Besinnung über das Thema »Sterbehilfe« dienen. Die präskriptive Unterprämisse. Leben erhalten zu sollen, steckt gewissermaßen als definierendes Element im Gottesbegriff.

6. Aus dieser Prämisse leiten sich alle biblischen Verbote des Tötens ab. Es muß aber beachtet werden, daß nur das eigenmächtige, ungesetzliche Töten verboten ist. Todesstrafe, Töten im Krieg, ja sogar der Selbstmord sind im Alten Testament ethisch unproblematisch. Wir müssen tiefer fragen nach *systematisch-theologischen Grundstrukturen*.

---

16. Und *wenn*, dann auch höchstens die der *elterlichen* Verfügungs gewalt über ihre Kinder! So entspräche das unserm heutigen deskriptiven Wissen, das als Unterprämisse in den Syllogismus automatisch einfließt.
17. Das ist ja eines der Hauptanliegen des späten *Bonhoeffer*. Vgl. D. *Bonhoeffer:* Widerstand und Ergebung, Neuausgabe 1970, S. 307.
18. Ausgiebig wird diese Frage diskutiert bei *Hare:* Sprache der Moral, a.a.O, S. 99-106 und 207 bis 212. Selbstverständlich können *einmal freiwillig akzeptierte* präskriptive Prämissen, z. B. in der folgenden Generation, *internalisiert* sein und dadurch unreflektiert befolgt werden. Für *Hare* (S. 209) sind sie dann eine »psychologisdie Tatsache« und nicht mehr eigentlich präskriptiv, da man *logisch* eine Zusatzprämisse braucht, daß man den internalisierten Normen folgen sollte. *Normen* aber bleiben sie, Normen, für die man sich *entscheiden* muß, wobei es natürlich bei internalisierten Normen sehr schwer ist, sich *gegen* sie zu entscheiden, was aber nur heißt, daß ihnen gegenüber meine *freie Wahl* beeinträchtigt ist.
19. M. E. können biblische Normen zunächst einmal nur für eine *»Binnenmoral«* Gültigkeitswert haben, d. h., zunächst gelten sie nur für Christen, was eigentlich ein logisches, weil tautologisches, Urteil ist.

Der Mensch im christlichen Sinn ist definiert durch seine Relation zu Gott. Von daher ergibt sich die Rückfrage nach Gott in allen existentiellen Dingen. So wie ich mein eigenes Leben als »heilig«, das heißt Gott zugehörig, betrachte, muß ich das gleiche auch für das Leben meiner Mitmenschen akzeptieren, die sich ja bezüglich des Gottesverhältnisses in keinem relevanten Punkt von mir unterscheiden. Das Verfügungsrecht über den Menschen (und also auch gegenüber seinem Leben und Sterben) gebührt Gott allein[20]. »Jeder Mensch hat seine Lebenszeit, damit er in seiner Zeit seine Geschichte haben kann. Diese Lebenszeit zu befristen ist Gottes und nur Gottes Sache. Der Glaube ist verpflichtet, gegen alle menschlichen Versuche, die Befristung menschlicher Lebenszeit zur eigenen Sache zu machen, öffentlich zu protestieren. Kein Mensch, keine Institution, keine Justiz hat das Recht, die zur Endlichkeit des Menschen gehörende Lebenszeit zu befristen. Der Christ hat die *Pflicht,* jeder Verfügung von Tod Taten entgegenzuserzen.e-t

7. Jetzt ergibt sich aber noch eine weitere Schwierigkeit: es muß doch gefragt werden, was denn in diesem (wie in jedem anderen) Zusammenhang eigentlich *»Leben«* bedeutet. In einem Punkt kann ich mich kurzfassen : Biblisch gesehen ist Leben immer mehr als das nackte biologische Dasein--, es ist zusätzlich noch qualifiziert, durch das jeweilige Gottesverhältnis relativiert.

Daraus ergibt sich: *»Leben« ist eindeutig ein Wertwort* (dieser Satz ist metaethisdi, also deskriptiv). Als solches aber hat es wie jedes Wertwort die beiden Komponenten des deskriptiven und präskriptiven in sidi. Man könnte es so formulieren: der deskriptive Bestandteil wäre das erwähnte rein biologische Existieren, der präskriptive Bestandteil wäre die erforderliche Qualifikation. Damit aber ergibt sich eine doppelte Problematik: Zunächst einmal muß doch gefragt werden, *wer* eigentlich diese Qualifikation bestimmt! Wer bestimmt denn, *was* ein qualifiziertes Leben ist und was nicht? Wer entscheidet darüber, was *»Leben« in diesem Sinn* sein soll? Christlich gesprochen: Natürlich Gott allein! Gewiß - aber wie vermittelt er sich, wenn er es überhaupt tut, im Einzelfall? Dies sind meines Erachtens die entscheidenden Fragen an all jene, die genau zu wissen meinen, *wann* Leben qualitativ so niedrig steht, daß man es beenden dürfe oder gar sollte[23]!

Aber auch der Nichtchrist, der sich also nicht darauf zurückziehen kann, Gott wisse, was »Leben« ist, hat keine geringeren Probleme: Wo sich die Frage für den Christen theoretisch-abstrakt so relativ leicht beantwortet, die Probleme also erst bei der praktischen Vermittlung entstehen, da hat der Nichtchrist bereits auf der Ebene der Abstraktion entsprechende Schwierigkeiten. Auch für ihn gilt ja prinzipiell der

---

20. Es soll nochmals betont werden: Dieser Satz ist präskriptiv! Deskriptiv ist natürlich festzuhalren, daß der Mensch *faktisch* diese Verfügungsgewalt über anderes Leben hat! So stimmt dann auch die These von *Amelung:* »Jemand das Recht auf Leben zusprechen, heißt, ihm das Recht zusprechen, über anderes Leben zu verfügen« *(E. Amelung:* Alternative zwischen Tod und Liebe. Leben als zentrales Problem der Ethik, in: EvKomm 9 (1976), S. 85-88). Aber, wie gesagt, *verfügen können* impliziert noch lange nicht *verfügen sollen!*

21. *E. lüngel:* Tod, Stutegart 1971, S. 168 (Kursivdruck. von E. J.).

22. Das wird natürlich auch ohne die biblische Begründung vielfach bejaht. VgI. nur z, B. *M.* D. *Heijetz;* a.a.O, S. 14-17.

23. W. *Catel* hat sich wiederholt für eine Tötung stark mißgebildeter und idiotischer Neugeborener ausgesprochen *(W. Catel:* Grenzsituationen des Lebens. Beitrag zum Problem der begrenzten Euthanasie, Nürnberg 1962; *ders.:* Aus Menschlichkeit töten?, in: Der Spiegel, H. 8 von 1964, jetzt auch abgedruckt in: ... wir danken Ihnen für dieses Gespräch (dw Bd. 662), S. 204–213; *ders.:* Leidminderung richtig verstanden, Nürnberg 1966). Für ihn sind idiotische Mißgeburten keine Menschen mehr, sondern »Monster«, die ihrer Umwelt lediglich zur Last fallen. Zu *Catel,* der schon während der NS-Zeit als Gutachter diese Ideen vertrat, vgI. auch: *H. v. Oyen:* Beendigung des Leidens als ethischer Grenzfall, in: ZEE 10 (1966), S. 129-144; und: *I. Fischer:* Werner Catel: Grenzsituationen des Lebens, in: Die innere Mission 53 (1963), S. 30H.; *ders.t* Euthanasie heute? (ThExh NF 151), München 1968.

Transzendenzcharakter des qualitativen Lebensbegriffes.

Die andere Problematik ist die: Wenn also die präskriptive Komponente des Wertwortes »Leben« schon unklar bleiben muß, ist dann wenigstens die deskriptive eindeutig zu klären? Mit anderen Worten: Was ist »Leben« deskriptiv, was ist »Leben« als biologisches Dasein? Und hier liegt nun meines Erachtens das Problem ebenso tief. Wissen wir denn so genau, was (biologisch) »Leben« ist? Kann uns die Biologie, kann uns die Medizin diese Frage beantworten? Daß sie es nicht können, zeigt sich schon daran, daß niemand wissenschaftlich exakt sagen kann, *wann es beginnt und wann es endet!* Niemand weiß es festzustellen, die Fragen müssen per Definition gelöst werden[24].

Meine Bedenken sollen folgendes besagen: Wenn wir schon nicht wissen, was »Leben« deskriptiv ist, geschweige denn, was es präskriptiv ist, also was es sein soll, *dann können die Formeln »leben« oder »lebensunsuert« niemals in präskriptiven Prämissen gebraucht werden. Ein Wertwort, bei dem bereits die deskriptive Komponente unklar bleibt und durch eine Definition entschieden werden muß, ist als präskriptive Prämisse unbrauchbar; jede Folgerung, die man daraus ziehen wollte, wäre nichts anderes als verschleierte Willkür!*

8. Die menschliche Würde[25] als die einer freien, nur vor Gott verantwortlichen Person. Damit führe ich eine zweite präskriptive Prämisse in die Diskussion um Sterbehilfe ein, die allerdings in einem gewissen Gegensatz zur ersten steht.

Biblisch gesprochen ist der Mensch zur Freiheit berufen. Der Mensch als Geschöpf Gottes hat eine *unantastbare personale Würde,* weil er von Gott als freies Gegenüber, als sein Ebenbild erschaffen wurde[26]. Gott schuf sich keine Marionetten, sondern freie, autonome und damit entscheidungsfähige und entscheidungsverpflichtete Partner.

Daraus folgt einiges für die Verantwortlichkeit des Menschen für sich selbst, für seine Welt, für seine Mitmenschen. Die Imago-Dei-Qualität des Menschen impliziert bereits deren Unzerstörbarkeit und Unverlierbarkeit – es ergibt sich also die Forderung nicht nur nach einem demgemäßen Leben, sondern ebenso auch nach einem demgemäßen Sterbenä/. Aus der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen sowie aus der These, daß vor Gott alle Menschen gleich seien, folgt die Prämisse, daß die eigene frei und verantwortlich getroffene Entscheidung eines jeden Menschen zu respektieren ist, wenn sie nicht anderen Menschen über Gebühr schadet. Beides sind meines Erachtens aus dem biblischen Gott-Mensch-Verhältnis folgende präskriptive Prämissen für eine ethische Entscheidung in der Sterbehilfe-Problematik.

9. Zu Beginn des Abschnittes 8 habe ich

---

24. Heute besagt die Definition in der Regel: Anfang bei der Nidation, Ende beim Gehirntod, weil irreversibel. Die Problematik des Todeszeitpunktes wird gut referiert bei *jüngel* (a.a.O. S. *30-36).* Eine etwas andere Definition schlägt *Heifetz* (a.a.O. S. 139) vor.

25. In dem Buch von *P. und B. Berger und H. Kellner:* Das Unbehagen in der Modernität (1973), Frankfurt 1975, finden sich auf den S. 75-85 einige interessante Bemerkungen zum Thema »*Würde*«, die mir im Zusammenhang mit den folgenden Thesen beachtenswert erscheinen: *Berger!Kellner* behaupten dort eine gewisse Komplementarität der Begriffe "Würde« und »Ehre«. "Ehre« gehört in den Kontext der institutionellen Fixiertheir, "Würde« dagegen wird vom »modernen Bewußtseine dem "einsamen Idr« als Träger zugeordnet. "Die moderne Entdeckung der Würde fand gerade inmitten der Trümmer abgehalfterter Ehrbegriffe statt« (So 79). Es wird resümiert: "Der Zerfall dieser Welt (sc, der Welt der stabilen, intakten Institutionen, H. B.) als Folge der Kräfte der Modernität hat nicht nur die Ehre zu einer immer sinnloser werdenden Vorstellung gemacht, er bot auch die Gelegenheit zur Neubestimmung der Identität und ihrer spezifischen Würde abseits von und oft *gegen* die institutionellen Rollen, durch die der einzelne sich in der Gesellschafe ausdrückt« (S. 85). - Der Gedanke, daß die »Würde« dem isolierten, auf sidi selbst reduzierten Individuum zugeordnet ist, fasziniert. *Warum eigentlich fragen wir neuerdings vor allem im Kontext des Sterbens nach menschlicher Würde?!*

26. Bei diesen vergleichsweise allgemeinen biblisch-theologischen Thesen möchte ich auf die exegetisehen Nachweise verzichten, um den Anmerkungsapparat nicht unnötig auszubauen.

27. Die Bedenken aus Absdmitt 7 gelten hier ebenso.

bereits angedeutet: These A und These B stehen in einem gewissen Gegensatz zueinander. Wie kann die Unverfügbarkeit menschlichen Lebens vereinbart werden mit der freien Selbstbestimmung des Menschen vor GOtt und seiner Personwürde, wenn beide als präskriptive Prämissen für ein und dieselbe ethische Entscheidung gebraucht werden? Wenn zwei Prämissen in Widerspruch zueinander stehen, so muß auf eine nächst allgemeinere Ebene rekurriert werden; die Entscheidung muß in diesem Fall präskriptiv getroffen werden, wobei die Kriterien dieser Entscheidung durchsichtig sein müssen.

Meines Erachtens muß man eine Grenze ziehen zwischen *Selbst- und Fremdbestimmung.* Dann könnte man als Geltungskriterium für die beiden Prämissen folgendes festlegen: These A wäre gegen die Verfügungsgewalt *anderer* über *mein* Leben gerichtet, These B aber spräche für *meine eigene* Verfügungsgewalt über *mein* Leben[28] und gegen jeden Versuch, mir diese Verfügungsgewalt absprechen zu wollen.

Noch anders ausgedrückt: These Aspräche gegen alle Versuche, über das Leben anderer qualitative Urteile abzugeben, die eventuell sogar zur Begründung des Beendens eines solchen für qualitativ minderwertig erachteten Lebens dienen könnten. These B aber begründete das zu respektierende Recht eines jeden Menschen, frei über *sein* Schicksal zu bestimmen. Wohlbemerkt: Frei sein heißt, frei verantwortlich *vor Gott* sein, heißt nur frei *von Menschen* zu sein, nicht aber frei *von Gott!* Auch eines Selbstmörders Verantwortung *vor Gott* zum Beispiel : bleibt bestehen, nur uns anderen Menschen verbietet sich jedes Urteilen darüber, *von uns* ist er frei.

10. Kommen wir nun zur These C: *Die Relativierung des Todes durch die neutestamentliche Christusbotschafl.* Der Tod ist des Lebens Ende[29]. Es ist bekannt, daß es im Alten Testament keine Jenseitshoffnung zunächst gibt. Der Tod als die absolute Grenze des Lebens beendet unwiderruflich das Gottesverhältnis. Im Reich der Toten gibt es nicht GOtt. Das Ziel des Menschen im Alten Testament ist demgemäß der ruhige Alterstod. »Alt und lebenssatt« will man sterben. Gegen Ende der alttestamentlichen Zeit ändert sich das. War man früher von Gottes Lohn für ein ihm gefälliges Leben im Diesseits überzeugt, so verschiebt sich dieser Wunsch angesidits der mannigfaltigen gegenteiligen Erfahrungen - und gewiß auch durch fremdreligiösen (persischen) Einfluß - ins Jenseits.·Endgültig im Neuen Testament aber wird die Grenze überschritten. Jesu Tod und Auferweckung gelten als Sieg Gottes über den Tod, an dem der Glaubende partizipieren kann. Zwar hat der Tod nichts von seinem Schrecken eingebüßt, aber er ist dadurch relativiert, daß er nun *nicht mehr das Gottesverhältnis irreversibel beendet,*

11. Bevor ich nun zur Auswertung dieser Prämissen für die konkrete Einzelentscheidung komme, muß ich den *Begriff der »Sterbebilje«* noch differenziert definieren. Diese Definition ist besonders zugeschnitten für die »passive Sterbehilfe« und ist eine rein pragmatische Entscheidung.

- Unter *»passiuer Sterbebilje«* soll verstanden werden *das Nicht-Eingreifen (des Arztes) in den (natürlichen) Sterbeprozeßw, das heißt der Verzicht auf künstlich-lebensverlängernde Maßnahmen, unter Einschluß von medikamentöser Leidensminderung, auch wenn diese möglicherweise die Beschleunigung des Todeseintrittes zur Folge hat.*

Demgegenüber wäre eindeutig *»aktiue Sterbebilje«*

- *die bewußte Abkürzung des Sterbevorganges, unter Einschluß von medikamentöser Leidensminderung, wenn sie sicher die Beschleunigung des TOdeseintrittes zur Folge hat.*

Die Grenze zwischen »aktiv« und »passiv«

28. Das berührt sich natürlich mit der ethischen Problematik des Selbstmordes, auf die ich hier nicht eingehen kann.

29. Vgl. zur gesamten Todesproblematik außer dem schon genannten Buch von *E. Jüngel* (a.a.O.) noch *H. Thielieke:* Tod und Leben, Tübingen 1946.

30. Einschließen möchte ich auch die *Nicht-Behandlung* mißgebildeter Neugeborener, *die* ohne ärztliches Eingreifen nicht oder nur kurz lebensfähig wären. *Heijetz* (a.a.O. S. 101) nennt - allerdings in einem etwas anderen Zusammenhang - eine Grenze von potentiell sechs Monaten als Maßstab.

verläuft also, was die Schmerzlinderung betrifft. zwischen den beiden Worten »möglicherweise« und »sidier«, das ist das eine Problem der sauberen Abgrenzung; das zweite liegt meines Erachtens in der Frage. ob der *Abbruch bereits begonnener Lebensverlängerung* (kiinstlich!) nun aktive oder passive Sterbehilfe ist. Ich möchte auf jeden Fall dafür plädieren. es »aktive Sterbehilfe« zu nennen, schon aus Gründen der terminologischen Sauberkeit: die Grenze zwischen »aktiv« und »passiv« ist im normalen Sprachgebrauch nun einmal die zwischen »etwas tun« und »etwas unterlassene - ethische Grenzschwierigkeiten sollte man nicht definitorisch zu lösen versuchen-I! Aber diese Schwierigkeit der Einordnung nötigt dazu. in der Frage der aktiven und passiven Sterbehilfe *grundsätzlich* differierende Stellungnahmen zu vermeiden. Wenn das ethische Urteil zum Beispiel dazu führt. daß das eine generell erlaubt. das andere aber ebenso generell verboten wird. redet man an den realen praktischen Fragen vorbei.

12. Nun komme ich zur *Auswertung:* Was folgt aus den theologischen Prämissen für eine christlich-ethische Entscheidung in der Frage der Sterbehilfe? Ich denke folgendes ziemlich klar und eindeutig sagen zu können:

12.1. Aktive Euthanasie im Sinne der» Vernichtung lebensunwerten Lebens« (die ich lieber gar nicht mit diesem Begriff belegen möchte[32]).

31. Diese Definition berührt sich mit der bei *W. Härle:* Unverfügbarkeit des Lebens oder Freiheit zum Tode. Euthanasie als ethisches Problem, in: ZEE 19 (1975), S. 143-159. Allerdings verwischt er die Grenze von passiv zu aktiv ebenso wie auch *E. Lessing:* Euthanasie aus evangelischer Sicht, in: *H.-D. Hiersche,* a.a.O, S. *89-120.*

32. Das gilt auch für die *NS-»Euthanasie«,* Mit »Sterbehilfe« hat das nichts zu tun; es ist zumindest Totschlag, wenn nicht glatter Mord. Das gleiche gilt für *Catels* Ideen (s. o. Anm. 23). Zum NS-Programm, dessen Wurzeln sich über die Schrift von *K. Binding und A. Hoche* (Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens) von *1920* und den *»Sozialdartuinismus«* (vgl. dazu: *Ch. Hoffmann:* Der Inhalt des Begriffs »Euthanasie« im 19. jh, und seine Wandlung in der Zeit bis 1920, masch. med, Diss.• Berlin 1969. und: *H. Conrad-Martius:* Utopien der Menschenzüchtung, München 1955), bis hin zu *Thomas* egal ob an geistigen, körperlichen, jungen oder alten »Krüppeln« ist eine ethische Unmöglichkeit. auch logisch nicht begründbar. *Wer mag denn entscheiden,* wer wäre kompetent zu sagen[33], ob ein solcher Mensch *(Mensch* - nicht »Monster« wie im verräterischen Sprachgebrauch *Catels*[34]) zu leben verdient oder nicht[35]!?

12.2. Passive Sterbehilfe in der hier zugrunde gelegten Definition ist ethisch nicht nur erlaubt. sondern sogar geboten. und zwar aus Gründen der These B36. Eine Einschränkung allerdings muß man wohl machen: *Thielicke* ist grundsätzlich darin zuzustimmen. daß es so etwas wie das Recht eines Menschen auf Leid gibt[37]• nur muß darüber der Betroffene *selbst entscheiden.* Man kann es auch anders sagen: Es ist möglich und ethisch selbstverständlich erlaubt zu sagen »Ich soll. ich möchte leiden«, aber arroganter Pharisäismus zu sagen »Du sollst (oder gar »Du darfst«!) leiden«. Das ergeben auch die Darlegungen von Abschnitt 9. Auf jeden Fall ist daraus zu folgern. daß medikamentöse Betäubung vom Einverständnis des Patienten nach Möglichkeit abhängig ge-

Morus' Utopia von 1516 zurückverfolgen lassen, vgl. besonders: *H. Ehrhardt:* Euthanasie und Vernichtung »lebensunwerten Lebens«, Stuttgart 1965, und das Gutachten von *H. Diem:* Das Problem des »lebensunwerten Lebens« in der katholischen und evangelischen Ethik *(1940),* jetzt in: *ders.:* Sine vi - sed verbo, hg, von *U. A. Wolf* (ThB 25), München 1965, S. 90-107.

33. Vgl. dazu auch *J. [ensen:* Theologische überlegungen zur Frage nach dem Lebenssinn geistig Behinderter, in: *Fr. Valentin,* a.a.O. S. *88-106.*

34. *W. Catel,* a.a.O.; dazu D. *Bonhoeffer:* Ethik, hg. von *E. Betbge,* München (1949), 7. Auf!. 1966, S. 175: »Es ist von Menschen geborenes, krankes Leben, das ja nichts anderes sein kann als, freilich höchst unglückliches, *menschliches* Leben- (Kursivdruck von D. B.).

35. *Heifetz* (a.a.O. S. 121 f.) tritt z, B. auch für eine »aktive Euthanasie« in diesem Sinne in bestimmten Fällen ein, wehrt sich aber gegen deren Legalisierung.

36. Nicht nur im christlich-moralischen Sinn I Vgl. § 1 (1) GG der Bundesrepublik.

37. Vgl. *H. Thielicke,* ThE IH, Tübingen 1964, Nr, 1519-1548, und *ders.:* Wer darf leben?, München 1970, z. B. S. 27. Auch *v, Oyen* (a.a.O, S. 144), legt Wert darauf, daß Leid auch zum Heil dienen könne.

macht werden muß. Dem etwaigen Wunsch eines Sterbenden, seinen Tod »bewußt erleben« zu wollen (und sei der noch so qualvoll), darf sidi kein behandelnder Arzt automatisch entziehen, wohl kann er den Patienten auf die Folgen seines Wunsches aufmerksam machen, um dann seine freie Entscheidung zu respektieren[38].

12.3. Ausdehnen möchte ich diese ethische Bejahung der (passiven) Sterbehilfe auch auf den vom klar erkennbaren Willen des Patienten getragenen Wunsch, seinem Leben ein Ende zu setzen, sein Sterben zu beschleunigen. *Dem Wunsch eines Sterbenden, eine Behandlung abzubrechen, sollte sich kein Arzt entziehen dürfen;* Auch ist hierbei eine Qualifizierung des Motivs nicht erforderlich. Kriterium muß der feste Wille des Sterbenden sein; ihm dann zu helfen, gebietet der Respekt vor seiner Person.

12.4. Ebenfalls vorsichtig zustimmen würde ich in dem Fall, daß ein Sterbender die »erlösende« *Spritze wünscht*[39]. Auch hier sollte man niemandem diesen »Liebesdienst« prinzipiell verbieten, aber auch andererseits für das Gegenteil kein (moralisches, geschweige denn juristisches[40]) Gesetz errichten.

Klare Vorsidrt ist hier aber gegenüber *Angehörigenwünschen* geboten. Das ganze Problem in 12.3 und 12.4 sieht anders aus, wenn der Patient sich nicht (oder nicht mehr bzw. noch nicht) selbst artikulieren kann. Im Unterschied zum Sterbenden selbst halte ich bei den Angehörigen *Motivforschung* für geboten, wenn auch im Einzelfall nur schwer oder gar nicht durchführbar. Außerdem ist es selbstverständlich, daß der Arzt bei diesem Fragenkreis in seiner freien Gewissensentscheidung nicht beeinträchtigt werden darf.

12.5. Wie schon erwähnt, wird es dann sehr schwierig, wenn der Wille des Sterbenden nicht mehr erkennbar ist. Das gilt besonders für die Frage des sogenannten *»Absthaltens«* (gemeint ist der Abbruch der künstlichen Intensivpflege mit verschiedenen »Apparaten«), Hier kann ich kein allgemeines Urteil fällen. Vielleicht würde sich aber diese Frage gar nicht so häufig stellen, wenn eine stärkere Achtung vor einem »menschenwürdigen Sterben« das »Ansdialren« verhinderte!

Auf jeden Fall ist hier die Grenze zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe so fließend, daß keine grundsätzlich verschiedene ethische Entscheidung sein darf; ich erwähnte es schon.

13. Es ging in diesem Aufsatz nicht so sehr um die materiale Behandlung der Sterbehilfe-Problematik. Dazu wäre eine genauere Analyse der Situation und der verschiedenen Argumente notwendigerü.

Von anderen theologischen Prämissen ausgehend, wären unter Umständen auch noch andere ethische Einzelentscheide zu treffen. Viel wäre auch noch zu sagen über das Sterben in einem menschenwürdigen Klima allgemein. Zum Beispiel dazu, *wie* praktisch heute in unseren Kliniken gestorben wird, beziehungsweise leider

38. Selbst wenn *Psychologen* hier »anormale« sadomasochistische Motive finden könnten. Diese These wendet sich gegen die allzu häufige Praxis der Ärzte, Patienten zu »beruhigen«, ohne ihr Einverständnis einzuholen.

39. Vgl. zu diesem Bereich besonders das Buch von *P. Moor:* Die Freiheit zum Tode. Plädoyer für das Recht auf menschenwürdiges Sterben (1973), Reinbek 1973, sowie *Simone Je Beaucoirs* Bericht über das Sterben ihrer Mutter: Ein sanfter Tod (1964), Reinbek 1968, und das *Sterben Sigmund Freuds;* z, B. *v, Oyen,* a.a.O., berichtet darüber.
Außerdem wäre hier zu unterscheiden zwischen der aktiven Tötung und der *Beihilfe zum Selbstmord,* die ja auch bei uns nicht strafrechtlich verfolgt werden kann, da der Beihilfeparagraph des StGB sich nur auf *Beihilfe zu strafbaren Handlungen* beschränkt. Selbstmord aber ist hierzulande nidn strafbar.
Vgl. dazu auch *Heijetz;* a.a.O, S. 102 u, ö.

40. Allerdings ist zuzugeben, daß *rechtlich* die Frage komplizierter ist. Die Juristen müssen exakter kodifizieren, allein schon zur Verhinderung des Mißbraumes!

41. Ich verweise nochmals auf die Ausführungen von: *W. Härle* (s. o. Anm. 31), *l- Fischer* (s. o, Anm. 23), *Tb. Lohmann* (s, o. Anm. 12), *H.-D. Hiersehe* u. a. (s. o, Anm. 7), ganz besonders *P. Sporken* (s. o. Anm. 13), und außerdem: *V. Eibach:* Recht auf Leben - Recht auf Sterben. Anthropologische Grundlegung einer medizinisehen Ethik, Wuppertal 1974, und: *[, Wunderli:* Euthanasie oder Ober die Würde des Sterbenden, Stuttgart 1974.

werden muß. Darüber ist in letzter Zeit viel geschrieben worden[42].

Das Thema »Sterbehilfe« hat hier exemplarischen Charakter. Gezeigt werden sollte, daß man mit der in der analytischen Moralphilosophie, speziell in der Theorie *Hares,* entwickelten logischen Klarheit der ethischen Sprache auch in der theologischen Ethik arbeiten kann, ja mehr noch, daß das Bemühen um eine klare und logische Ableitung aus den sauber entwickelten Prämissen eine unabdingbare Notwendigkeit auch in der ethischen Theorie der Theologie ist, will sie nicht in esoterische Glossolalie verfallen, sondern *verstanden* werden. Die Wahl des Themas »Sterbehilfe« ist dazu mehr oder weniger willkürlich; es hat aber den klaren Vorteil, daß die Fragen so weit bekannt sind, daß auf eine explizite Darlegung der *deskriptiven* Prämissen verzichtet werden konnte.

Der Wert dieser Darlegung sollte daran gemessen werden, ob es mir gelungen ist, die Ableitung der Einzelurteile in 12.1-5 aus den drei Prämissen[43] *logisch* deutlich werden zu lassen, nicht so sehr daran, ob diese Einzelurteile nun Zustimmung finden oder nicht. Wer aber mit diesen nicht einverstanden ist, muß entweder Fehler in der logischen Ableitung entdecken, oder aber die Prämissen bestreiten, beides aber auf jeden Fall klar trennen.

Mit keinem ethischen Einzelurteil kann man je fertig sein. Neue Daten, neue Einsichten, all das zwingt zum ständigen überdenken des Urteils. Warnen möchte ich vor einer allzu großen Hoffnung auf die Begegnung mit konkreten Fällen. Dort besteht immer die Gefahr, daß eine Problemstellung emotional überdeckt wird. Eine Verdeckung des kritischen Verstandes aber ist entgegen einer weit verbreiteten Meinung auch in der Ethik nicht von Vorteil.

---

42. VgI. nur die Titel von: *M. D. Heijetz* (s, o. Anm. 13), *P. Sporken* (s. o. Anm. 13), *P. Moor* (s. o. Anm. 39) und N. N.: Sterben im Krankenhaus. Aufzeichnungen über einen Tod. Anonymer Bericht, hg. von *R. Kautzky,* Freiburg 1976.

43. Ich möchte nochmals daran erinnern, daß alle rationale ethische Reflexion ihre Grenze findet im Akzeptieren der obersten, allgemeinsten und abstraktesten präskriptiven Prämissen, die ich *Prinzipien* nennen möchte. Ethik wird aus logischen Gründen immer einen Entscheidungscharakter behalten, wie z. B. auch *Hare* immer wieder betont (vgl. nur: Sprache der Moral, a.a.O. S.79). Nur möchte ich dafür *plädieren, die ethische Entscheidung diesen Prinzipien vorzubehalten,* die ja meist nur abstrakt, inhaltlich völlig offen, sind. *Entscheiden* muß man sich *auch für formale* ethische Prinzipien, wie *Kanu* »Kategorisehen Imperativ-e (was m. E. *Härle,* a.a.O, S. 155, Anm. 76, zu diskutieren unterläßt) oder den *»Kritischen Rationalismus«* eines *Karl Popper* (Das Elend des Historizismus, Tübingen 1965, und: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bern 1957, sowie weitere Schriften *Poppers)* und *Hans Albert* (Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968. *Albert* steht m, E. aus zwar verständlichen Gründen, aber dennoch zu Unrecht bei Theologen in einem so schlechten Licht. Vgl, z. B. die Auseinandersetzung von *Ebeling* mit *Albert:* G. *Ebeling:* Kritischer Rationalismus? und: *H. Albert:* Theologische Holzwege, beide Tübingen 1973).

Diesen Entscheidungscharakter der Ethik verleugnet auch *Albert* nicht, nur will er ihn der einmaligen Entscheidung für das Prinzip der kritischen Vernunft vorbehalten wissen. Leugnen wollen den Entscheidungscharakter nur die *naturalistischen Theorien* in der Ethik, manchmal auch *deskriptivistische* genannt (zur Information darüber die oben in Anm, 3 genannten Titel), die aber auf einen logischen Trugschluß bauen.

Auf jeden Fall aber - und das ist mir sehr wichtig - besteht kein Grund, aus diesem prinzipiellen Glaubensentscheid und seiner Notwendigkeit zu folgern, daß dann also auch auf der *unteren Ebene,* der des konkreten ethischen Einzelentscheides, die Vernunft außer Kraft gesetzt werden müsse. Das ist ein schwerwiegender Fehler.

Hans Biesenbach, Wiss. Ang.
Institut für christliche Gesellschaftslehre

Olgastraße 8, *7400 Tübingen*

Richtlinien für die Sterbehilfe der Schweizerischen Akademie der medizinischen Wissenschaften

Vorbemerkung der Schriftleitung: Die Schweiz hat als erstes europäisches Land das Postulat des Europarats erfüllt, die Rechte der Kranken und Sterbenden festzustellen. An der Ausarbeitung der hier wiedergegebenen Richtlinien der Schweizerischen Akademie der Wissenschaften war auch einer der Herausgeber der ZEE, Prof. Dr. H. Ringeling, Bern, beteiligt.

I. Einleitung

Zu den Pflichten des Arztes, welche Heilen, Helfen und Lindern von Leiden als hohes Ziel umfassen, gehört auch, dem Sterbenden bis zu seinem Tode zu helfen. Diese Hilfe besteht in Behandlung, Beistand und Pflege.

H. *Behandlung*

a) In bezug auf die Behandlung ist der Wille des *urteilsfähigen* Patienten nach dessen gehöriger Aufklärung zu respektieren, auch wenn er sich nicht mit medizinischen Indikationen deckt.

b) Beim bewußtlosen oder sonst *urtellsunfähigen* Patienten dienen medizinische Indikationen als Beurteilungsgrundlage für das ärztliche Vorgehen im Sinne einer Geschäftsführung ohne Auftrag. Hinweise auf den mutmaßlichert Willen des Patienten sind dabei zu berücksichtigen. Dem Patienten nahestehende Personen müssen angehört werden; rechtlich aber liegt die letzte Entscheidung beim Arzt. Ist der Patient unmündig oder entmündigt, so darf die Behandlung nicht gegen den Willen der Eltern oder des Vormundes eingeschränkt oder abgebrochen werden.

c) Bestehen bei einem auf den Tod Kranken oder Verletzten Aussichten auf eine Besserung, kehrt der Arzt diejenigen Maßnahmen vor, welche der möglichen Heilung und Linderung des Leidens dienen.

d) Beim Sterbenden, auf den Tod Kranken oder lebensgefährlich Verletzten,

- bei dem das Grundleiden mit infauster Prognose einen irreversiblen Verlauf genommen hat und
- der kein bewußtes und umweltbezogenes Leben mit eigener Persönlichkeitsgestaltung wird führen können,

lindert der Arzt die Beschwerden. Er ist aber nicht verpflichtet, alle der Lebensverlängerung dienenden therapeutischen Möglichkeiten einzusetzen.

*I*H. *Beistand*

Der Arzt bemüht sich, seinem auf den Tod kranken, lebensgefährlich verletzten oder sterbenden Patienten, mit dem ein Kontakt möglich ist, auch menschlich beizustehen.

IV. Pflege

Der auf den Tod kranke, lebensgefährlich verletzte und der sterbende Patient haben einen Anspruch auf die ihren Umständen entsprechende und in der gegebenen Situation mögliche Pflege.

Kommentar zu den »Richtlinien für die Sterbehilfe-

Zu den Aufgaben des Arztes gehört auch die Sterbehilfe; sie ist das Bemühen, dem Sterbenden so beizustehen, daß er in Würde zu sterben vermag. Solche Sterbehilfe ist nicht nur ein medizinisches, sondern auch ein ethisches und juristisches Problem.

I. Arztliche Überlegungen

Der von einer tödlichen Krankheit oder von einer lebensgefährlichen äußeren Gewalteinwirkung betroffene Mensch ist nicht notwendigerweise ein Sterbender. Er ist ein in Todesgefahr Schwebender, und es versteht sich von

selbst, daß stets die Lebenserhaltung und wenn möglich die Heilung anzustreben ist. In solchen Fällen hat der Arzt diejenigen Hilfsmittel einzusetzen, die ihm zur Verfügung stehen und geboten erscheinen. Diesen Patienten zu behandeln ist Lebenshilfe und keine Sterbehilfe.

1. a) Die Sterbehilfe betrifft den *im Sterben liegenden Menschen.* Ein Sterbender ist ein Kranker oder Verletzter, bei dem der Arzt auf Grund einer Reihe klinischer Zeichen zur überzeugung kommt, daß die Krankheit irreversibel oder die traumatische Schädigung infaust verläuft und der Tod in kurzer Zeit eintreten wird. In solchen Fällen kann der Arzt auf weitere, technisch eventuell noch mögliche Maßnahmen verzichten.

b) Die ärztliche Hilfe endet beim *Eintritt des Todes,* dessen Definition in den »Riditlinien für die Definition und die Diagnose des Todes« der Schweizerischen Akademie der medizinischen Wissenschaften (1969) festgelegt ist.

2. Die Sterbehilfe umfaßt die aktive Sterbehilfe (oder Sterbenachhilfe) und die passive Sterbehilfe. Allerdings ist diese Unterscheidung in einzelnen Fällen nicht leicht zu treffen.

a) Die *aktive Sterbehilfe* ist die gezielte Lebensverkürzung durch Tötung des Sterbenden. Sie besteht in künstlichen Eingriffen in die restlichen Lebensvorgänge, um das Eintreten des Todes zu beschleunigen". Aktive Sterbehilfe ist nach dem Schweiz. Strafgesetzbuch strafbare vorsätzliche Tötung (StGB Art. 111 bis 113, Adnex). Sie bleibt gemäß StGB Art. 114 strafbar, selbst wenn sie auf Verlangen des Patienten erfolgt.

b) Die *passive Sterbehilfe* ist der Verzicht auf lebensverlängernde Maßnahmen beim Todkranken. Sie umfaßt die Unterlassung oder das Nichtfortsetzen von Medikationen sowie von technischen Maßnahmen, zum Beispiel Beatmung, Sauerstoffzufuhr, Bluttransfusionen, Hämodialyse, künstliche Ernährung.

Ärztlich ist der Verzicht auf eine Therapie bzw. die Beschränkung auf eine Linderung von Beschwerden begründet, wenn ein Hinausschieben des Todes für den Sterbenden eine nicht zurnutbare Verlängerung des Leidens bedeutet und das Grundleiden mit infauster Prognose einen irreversiblen Verlauf angenommen hat.

c) Als medizinische Sonderfälle sei das Vorgehen bei einigen zerebralen Störungen erörtert:

Apallisches Syndrom (Coma vigile, akinetischer Mutismus). Wenn der Patient dauernd schwer bewußtseinsgestört bleibt und keinerlei Kommunikation mit seiner Umwelt hat, so muß der Arzt nach längerer Beobachtung beurteilen, ob der Prozeß irreversibel ist, so daß auf die besonderen lebensverlängernden Maßnahmen verzichtet werden kann, auch wenn das Atmen und das Schlucken erhalten sind. Die Behandlung darf sich in diesen Fällen auf pflegerische Hilfe beschränken.

Schwere zerebrale Störungen des Neugeborenen. Bei schweren Mißbildungen und perinatalen Schäden des Zentralnervensystems, die zu irreparablen Entwicklungsstörungen führen würden, und wenn ein Neugeborenes bzw. ein Säugling nur dank des fortdauernden Einsatzes außergewöhnlicher tedmiseher Hilfsmittel leben kann, darf von der erstmaligen oder anhaltenden Anwendung solcher Hilfsmittel abgesehen werden.

1I. Ethische Gesichtspunkte

Die Schweizerische Akademie der medizinischen Wissenschaften war von dem Grundgedanken geleitet, daß es die primäre Verpflichtung des Arztes ist, dem Patienten in jeder möglichen Weise helfend beizustehen. Während des Lebens ist die Hilfe, die er leisten kann, ausgerichtet auf die Erhaltung und Verlängerung des Lebens. Beim Sterbenden hängt die bestmögliche Hilfe von einer Anzahl von Gegebenheiten ab, deren angemessene Würdigung und Abwägung den Arzt vor schwere Entscheidungen stellen kann. Der Arzt hat in seine überlegungen unter anderem

- die Persönlichkeit oder den ausgesprochenen oder mutmaßlichen Willen des Patienten
- seine Belastbarkeit durch Schmerzen und Verstümmelung

1. Diese Sterbehilfe wurde auch als »aktive Euthanasie« bezeichnet, obschon »Euthanasie« eigentlich »guter Tod« heißt. Im Dritten Reich wurde die »Vernidirung lebensunwerten Lebens« mißbräuchlich mit diesem Wort bezeichnet, weshalb es hier nicht gebraucht wird.

- die Zumutbarkeit medizinischer Eingriffe
- die Verfügung therapeutischer Mittel
- die Einstellung der menschlichen und gesellschaftlichen Umgebung

einzubeziehen.

Der Sterbeprozeß beginnt) wenn die elementaren körperlichen Lebensfunktionen erheblich beeinträchtigt sind oder völlig ausfallen. Sind diese Lebensgrundlagen derart betroffen) daß jegliche Fähigkeit entfällt) Subjekt oder Träger eigener Handlungen zu sein) das heißt) sein Leben selbst zu bestimmen) und steht der Tod wegen lebensgefährdender Komplikationen unmittelbar bevor, so ist dem Arzt ein breiter Ermessensspielraum für sein Handeln zuzugestehen.

Diese Richtlinien können dem Arzt seine Entscheidung nicht abnehmen) sollen sie ihm aber nach Möglichkeit erleichtern.

III. Rechtliche Beurteilung

Die Sterbehilfe beruht auf der Verpflichtung des Arztes, bei der übernahme der Behandlung eines Patienten alles in seinen Kräften Stehende zu unternehmen, um Gesundheit und Leben des Kranken zu fördern und zu bewahren. Diese Pflicht wird als *Garantenpflicht des Arztes* bezeichnet. Der Arzt, welcher passive Sterbehilfe leistet) könnte zivil- oder strafrechtlich verantwortlich werden, wenn er dadurch seine Garantenpflicht verletzt. Deshalb muß der Arzt wissen) in welcher Weise diese Pflicht einerseits dem urteilsfähigen) bei vollem Bewußtsein befindlichen Patienten und andererseits dem bewußtlosen Patienten gegenüber besteht.

1. Der Wille des *urteilsfähigen* Patienten, der über die Erkrankung, deren Behandlung und die damit verbundenen Risiken aufgeklärt worden ist) bindet den Arzt. Weil der urteilsfähige Patient darüber zu entscheiden hat) ob er behandelt werden will) kann er die Behandlung abbrechen lassen. Unter diesen Umständen entfällt die rechtliche Grundlage zur Behandlung mit denjenigen Maßnahmen, welche der Patient nicht mehr wünscht. In diesem Fall darf sich der Arzt – dem Wunsch des Patienten entsprechend - darauf beschränken, nur noch leidenmildernde Mittel zu geben oder eine in anderer Weise beschränkte Behandlung durchzuführen, ohne daß er deswegen rechtlich verantwortlich wird. Es gilt der Grundsatz: »Voluntas aegroti suprema lex esto.«

2. Ist der tödlich erkrankte Patient *nicht mehr urteilsfähig* und deswegen nicht in der Lage, seinen Willen zu äußern (wie zum Beispiel der Bewußtlose), so wird die Pflicht des Arztes zivilrechtlich nach den Regeln der »Geschäftsführung ohne Auftrag« bestimmt (OR Art. 419 ff.). Die Heilbemühungen sind dann entsprechend dem mutmaßlichen Willen des Patienten auszuführen. Dieser Wille ist nicht einfach als auf bloße Verlängerung von Schmerzen und Leiden zielend anzusehen. Vielmehr kann der Respekt vor der Persönlichkeit des Sterbenden die Anwendung medizinischer Maßnahmen als nicht mehr angezeigt erscheinen lassen. Ist diese Voraussetzung gegeben, so kann sich der Arzt strafrechtlich auf einen der »Geschäftsführung ohne Auftrag« entsprechenden Rechtfertigungsgrund berufen.

3. Eine frühere schriftliche Erklärung, worin der Patient auf jede künstliche Lebensverlängerung verzichtet, kann für die Ermittlung seines Willens ein gewichtiges Indiz abgeben. Entscheidend ist jedoch der gegenwärtige mutmaßliche Wille) der nur auf Grund einer sorgfältigen Abwägung aller Umstände des Falles gefunden werden kann. Verbindlich ist die frühere Erklärung schon deshalb nicht) weil sie zu jeder Zeit rückgängig gemacht werden kann. Somit muß stets gefragt werden, ob der Patient die Erklärung im gegenwärtigen Augenblick vernünftigerweise widerrufen würde oder nicht.

4. Dem Patienten nahestehende Personen sind anzuhören. (Nahestehende Personen sind in der Regel) doch nicht ausschließlich) die nächsten Verwandten des Patienten.) Die letzte Entscheidung liegt rechtlich allerdings beim Arzt. Ist jedoch der Patient unmündig oder entmündigt, so darf die Behandlung nicht gegen den Willen der Eltern oder des Vormundes eingeschränkt oder abgebrochen werden.

Basel, den 5. November 1976.

Diskussionsbeitrag zu Heft 4 der ZEE 20, 1976: »Sicherheit und staatliches Gewaltmonopol«

VON ERNST MITTELMANN

Das Heft 4 des Jahrgangs 1976 der ZEE veröffentlidite überlegungen *R. Gramms* zum Problemfeld militärischer Gewaltanwendung. Die mancherorts geäußerte Vermutung, daß »nicht der ganze Stand der Diskussion« innerhalb der Militärseelsorge zum Ausdruck komme, trifft in mehrfacher Hinsicht zu:

1. Diese Diskussion wird unter uns seit Jahren geführt, geht weiter und wird nicht zu Ende kommen; der Beitrag ist insofern eine Momentaufnahme.

2. Diese Diskussion bringt im Regelfall die Anfragen, die dann gelegentlich von außen an das gerichtet werden, was nach draußen dringt, schon als Einwände aus den eigenen Reihen und im Gespräch mit den wenigen Professoren, die sich zum helfenden Gespräch mit uns einladen lassen; der Beitrag hat diese Einwände zwar im Blick, aber er geht nicht auf alle ausführlich ein.

3. Diese Diskussion ist ein Ringen um Klarheit unter denen, die Seelsorge üben müssen, und das nicht nur einzelnen, zum Beispiel den Verantwortlichen für militärische Gewaltandrohung und -anwendung, sondern auch der Gruppe gegenüber, in der wechselnde Tendenzen auftreten, denen mit jeweils unterschiedlicher Stärke widerstanden oder geholfen werden muß, je nachdem sie der Würde des Menschen und dem Frieden dienen oder entgegen sind (vgl. dazu meinen Beitrag in der Festschrift für Bischof *D. Hermann Kunst* DD, »Kirdie im Spannungsfeld der Politik«, besonders S. 332 ff.); der Beitrag ist deshalb nur recht zu würdigen, wenn man von diesen Tendenzen heute etwas weiß, zum Beispiel die mit dem Ausscheiden der kriegsgedienten Soldaten aus der mittleren und unteren Truppenführung verstärkt auftretende Versuchung kennt, sich mit der Berufung auf die mit 19 Jahren getroffene Entscheidung für den Soldatenberuf jeder späteren neuen Besinnung auf ethische Fragen des konkreten soldatischen Tuns zu entziehen, als schließe der Entschluß, Friedensdienst mit Waffen zu leisten, den Verzicht auf gewissenhafte Prüfung der im Kriege auferlegten Pflichten ein.

Sofern die Anfragen an den Artikel von *R. Gramm* von Universitätslehrern kommen, die das mitzubedenken bemüht sind, gipfeln sie in der Feststellung, »daß derartige überlegungen zur Frage: -Gibt es fixierbare Rahmenbedingungen, unter denen ein Christ an einer militärischen Gewaltanwendung aktiv teilnehmen darf oder soll?< mißverständlich werden, wenn sie konkret fixiert werden« (Diskussionsbeitrag *Honecker*, Heft 3/1977 der ZEE).

Die Feststellung wird den Theoretiker veranlassen, auf jede konkrete Fixierung zu verzichten, damit jedes Mißverstandnis ausgeschlossen bleibt. Es gibt auch unter uns Soldaten- und Militärpfarrern nicht nur diesen Grund, jede konkrete Fixierung zu unterlassen. Wir wissen wohl mehrheitlich darum, daß es nicht taktische, sondern theologische Gründe sind, die uns daran hindern, heute letzte Konkretionen über den Dienst des Soldaten im Krieg zu fixieren:

1. Wir kennen und bejahen die Aussagen von Amsterdam 1948 und der Heide1berger Thesen über die endgültige Erledigung der »Lehre vom gerechten Krieg«. Wir stimmen mit *Honecker* in seiner Stellungnahme zu Heft 4 überein: »Aus der Ablehnung der These vom .gerechten- Krieg folgt allerdings nicht notwendig, das belegen gerade die Stellungnahmen der ökumenischen Konferenzen seit Amsterdam und die Heidelberger Thesen, ein Recht zur Verteidigung sei prinzipiell zu verwerfen.«

2. Wir wissen darum, daß - audi wenn »ein Recht zur Verteidigung nicht prinzipiell zu verwerfen« ist - wir die im Verteidigungsfall zu treffenden Entscheidungen weder vorwegnehmen noch »im Bezug auf diese Situation konkrete ethische Beurteilungskriterien gewinnen« können.

Darin sind wir mit unseren Kritikern aus

dem Raum der Lehre einig.

Demgegenüber müssen wir sie aber wissen lassen, was sie auch der Tagespresse hätten entnehmen können, daß die Soldaten der NATO-Truppenstäbe und wichtige Vertreter der Legislative und Exekutive aller Bündnisstaaten alle zwei Jahre in großen NATO-Stabsrahmenübungen genau jene »Situation in ihrer Komplexität gedanklich vorwegzunehmen« haben und dabei gerade die, die darin mit Ernst Christen sein wollen, von der ethischen Frage mehr bedrängt sind als von den wahrhaft aufregenden Sachproblemen ihres Ressorts. Dabei mitzudenken ist doch wohl die Aufgabe der dazu gebetenen Militärseelsorger. Wer darauf verzichtet, etwa aus der Erkenntnis: »Die Realität kriegerischer Gewaltanwendung entzieht sich vorläufig allen Versuchen begrifflicher und sozialethischer Festlegung« *(W. Gerhard,* S. *270),* nimmt den Anspruch des Politikers und des Soldaten nicht ernst, mit seinem Seelsorger - auch und gerade nach 1945 und Nürnberg – über militärische Gewaltanwendung unter ethischen Aspekten reden zu können. Wenn wir *von Weizsäekers* Gedanken (»Wege in der Gefahr«, Kapitel 6) zur Glaubwürdigkeit der Abschreckung bei dem Einsatz der Bevölkerung als Faustpfand bis hin zur Gefahr des Selbstmordes bei der geplanten Verteidigung weitergeben (Offizierbrief 11, S. 24-29), dann kann die Argumentation mit den Rahmenbedingungen trotzdem »dahingehend mißbraucht werden - entgegen der Absicht des Autors -, nicht Grenzen der Teilnahme an militärischer Gewaltanwendung für Christen zu markieren, sondern umgekehrt das Recht zur Gewaltanwendung ideologisch zu legitimieren«.

Dagegen soll man sie immer besser zu schützen sich bemühen. Da kann die Grenze zwischen »Grundsarzüberlegungen«, die »nach evangelischem Verständnis nur Hilfe bei der Gewissensbildung sein, aber nicht die konkrete Gewissensentscheidung vorwegnehmen oder ersetzen« können, und den in die» Vorwegüberlegungen« hineingestoßenen Politikern, Beamten und Soldaten zu wenig sind, einerseits - und Konkretionen. die soviel Mißverständnissen ausgesetzt sind, andererseits, strrttig sein. Konkrete Seelsorge muß mit der Gefahr der Mißverständnisse leben, wird sie aber im Regelfall besser kennen als der Kathederethiker. dem sie für jede grundsätzliche Anfrage dankbar ist.

Zu den offenbar kaum zu verhindernden Mißverständnissen gehört es, daß der Bedingungsrahmen von *Gramm* »genau das Defensivkonzept der NATO, die -flexible response ist« *(Honecker,* a.a.Oi). Es gab NATO-Konzepte, die weiter von diesem Bedingungsrahmen entfernt waren - aber auch das noch gültige, das *von Weizsäe!eer* verändert haben will, ist nicht einfach identisch mit den sieben Bedingungen von *Gramm.* Daß der Soldat für jede Humanisierung des Verteidigungskonzeptes dankbar und ihm daher heute wohler ist in seiner Rolle als Träger militärischer Gewaltverantwortung als unter anderen Konzepten, spricht weder gegen den Bedingungsrahmen noch gegen das Konzept. Er beobachtet sehr kritisch, daß unter denen, die sich um die Humanisierung der Verteidigungskonzepte und Friedensstrategien heiß mühen, kaum christliche Ethiker sind, und erfährt von ihnen wenig Hilfe bei der ethischen Durchdringung seines Umganges mit militärischer Gewalt. Er fragt deshalb nicht nach »einer stringent ethischen Argumentation der deutschen evangelischen Theologie« *tHonedeer,* a.a.Oi), sondern - wie laut kirchensoziologischer Umfragen die überwiegende Mehrheit der evangelischen Christen – nach dem »Mitdenken« seines Pfarrers und der »Stellungnahme« der Kirche. Daß ihm seine Kirche, wenn überhaupt, nur in diesen beiden Formen relevant erscheint, ist weniger seine Schuld als eine Anfrage an die Wissenschaft von der christlichen Ethik. Die Evangelische Militärseelsorge hat es mit diesem Soldaten zu tun und ist auch bei ihrem Nachdenken über militärische Gewaltanwendung bemüht, ihm zu besserem Verstehen ethischer Problematik und zu differenziertem Verständnis von Theologie und Kirche zu helfen. Davon zeugt auch der Einblick in ihre Überlegungen, den der Aufsatz von *R. Gramm* vermittelt.

E. Mittelmann, Militärdekan *GFZ-Kaserne, 6500 Mainz*

Bibliographie

1. Allgemeine ethische Fragen

Böckle, Franz: Fundamentalmoral. München: Kösel-Verlag 1977. 224 S. 28,50 DM.

Honecker, Martin: Sozialethik zwischen Tradition und Vernunft. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeek) 1977.296 S. 58,- DM.

2. Politische Ethik

Brock, Lothar: Politik im internationalen System. Kronberg: Verlagsgruppe Athenäum/Hain/ScriptorIHanstein 1977. 200 S. 16,80 DM.

Danzler, Georg (Hg.}: Kirche und Staat auf Distanz. München: Kösel-Verlag 1977. 263 S. 28,- DM.

Ferner, Christian: Demokratischer Sozialismus und Sozialdemokratie. Frankfurt: Campus Verlag 1977.228 S. 24,- DM.

3. Arbeit, Beruf, Wirtschaft, soziale Fragen

Hendl, Johann; Karl Vlrich Mayer und Walter Müller: Klassenlagen und Sozialstruktur. Frankfurt: Campus Verlag 1977. 276 S. 24,- DM.

Harten, Hans-Christian: Strukturelle Jugendarbeitslosigkeit. Bildungs- und beschäftigungspolitische Konzeptionen und Maßnahmen. München: Kösel-Verlag 1977. 160 S. 18,80 DM.

Kendall, Walter: Gewerkschaften in Europa. Die europäische Arbeiterbewegung von den Anfängen bis zur Gegenwart. Hamburg: Hoffmann und Campe 1977. 416 S. 32,- DM.

Külp, Bernhard, und Heinz-Dieter Haas (Hg.): Soziale Probleme der modernen Industriegesellschaft. Berlin: Duncker & Humboldt 1977. Zwei Halbbände: I: XIII, S. 1-485; II: IX, S. 487 bis 996. 198,- DM (beide zusammen).

Lenski, Gerhard: Macht und Privileg. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1977. 649 S. 16,- DM.

Matthöfer, Hans: Humanisierung und Produktivität der Arbeit. Köln: Europäische Verlagsanstalt 1977. 200 S. 20,- DM.

Schlaffke, Winfried (Hg.): Jugendarbeitslosigkeit. Köln: Deutscher Instituts-Verlag 1977. 228 S. 18,80 DM.

Vetterli, Rudolf: Industriearbeir, Arbeiterbewußtsein und gewerkschaftliche Organisation. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 336 S. 78,-DM.

Winkler, Dörte: Frauenarbeit im Dritten Reich. Hamburg: Hoffmann und Campe 1977. 350 S. 58,-DM.

Wohlgemuth, Hans Hermann: Staatseingriff und Arbeitskampf, Zur Kritik der herrschenden Arbeitskampfdoktrin. Köln: Europäische Verlagsanstalt 1977. 240 S. 20,- DM.

4. Anthropologie, Psychologie, Medizin

Fischer, Hermann (Hg.): Anthropologie als Thema der Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 160 S. 22,- DM.

Hermann, Tbeo; Peter R. Hojstiitter, Helmuth P. Huber und Franz Emanuel Weinert (Hg.}: Handbuch psychologischer Grundbegriffe. München: KöseI-Verlag 1977. 610 S. 38,- DM.

Lemberg, Eugen: Anthropologie der ideologischen Systeme. Weinheim: Beltz Verlag 1977. 245 S. 18,-DM.

Thomae, Hans: Psydiologie in der modernen Gesellschaft. Hamburg: Hoffmann und Campe 1977. 280 S. 26,- DM.

Wunderli, jürg, und Kurt Weisshaupt: Medizin im Widersprum. Olten: Walter-Verlag 1977. 292 S. 34,- DM.

5. Recht

Kaiser, Günther: Gesellschaft, Jugend und Recht. Weinheim:Beltz Verlag 1977. 237 S. 17,- DM.

Kaiser, Günther: Jugendkriminalität. Weinheim: Beltz Verlag 1977. 264 S. 18,- DM.

Kipp, Heinrich; Pranz Mayer und Armin Steinkamm (Hg.): Um Recht und Freiheit. Pestsdirifl für F.-A. Freiherr von der Heydte. Berlin: Verlag Duncker & Humboldt 1977. Zwei Halbbände: I: XVI, S. 1-774; II: IX, S. 775-1531. 248,- DM (beide zusammen).

6. Gesellschaft und Soziologie

Jäger, Wieland: Katastrophe und Gesellschaft. Neuwied: Luditerhand Verlag 1977. 200 S. 32,- DM.

Massing, Peter, und Peter Reicbel (Hg.): Interesse und Gesellsdiafl, München: R. Piper & Co. 1977. 288 S. 32,- DM.

Meyer, Peter: Kriegs- und Militärsoziologie. Münehern Wilhelm Goldmann Verlag 1977. 12,- DM.

Müller, Hermann: Sozialpsychologie. Zugänge - Brennpunkte - Aufgaben. München: Kösel-Verlag 1977. 152 S. 15,80 DM.

Prahl. Hans-Werner: Freizeitsoziologie. Entwicklungen - Konzepte - Perspektiven. München: Kösel-Verlag 1977. 152 S. 15,80 DM.

Wallner, Ernst M., und Margret Pohler-Funke (Hg.): Soziologie der Kindheit. Heidelberg: Quelle & Meyer Verlag 1977. 140 S. 14,80 DM.

Welte, Bernhard: Die Würde des Menschen und die Religion. Anfrage an die Kirche in unserer Gesellschaft. Frankfurt: Verlag Josef Knecht 1977. 112 S. 14,80 DM.

7. Pädagogik

Bedeer, Egon, und Bernd Wagner: ökonomie der Bildung. Frankfurt: Campus Verlag 1977. 228 S. 24,80 DM.

Iiearnden, Arthur: Bildungspolitik in der BRD und DDR. Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwann *1977.320* S. 22,- DM.

Isenegger, Urs: Schulen und Schulsysteme. Grundlagen organisatorischer Neugestaltung. München: Kösel-Verlag 1977. 240 S. 28,- DM.

Kupffer, Heinrich: Pädagogische Praxis und die Theorie. Weinheim: Beltz Verlag 1977. 183 S. 15,-DM.

Netschajewa, W. G. u. a.: Sittliche Erziehung jüngerer Vorschulkinder. Berlin: Volk und Wissen *1977.304* S. 8,- M.

Schleicher, Klaus: Familienbildung. Aufgabe - Dringlichkeit - Möglichkeit. Düsseldorf: Verlag Schwann 1977. 100 S. 12,- DM.

Mitteilungen der Schriftleitung

Das Heft 4 des Jahrgangs 1977 enthält drei Studien, die nicht nach thematischen Gesichtspunkten zusammengestellt wurden. Trotzdem lohnt es sich, die Anregungen des Beitrags von W.-D. just mit denen von E. Herms zu vergleichen. Denn Just stellt die Frage, was wir eigentlich mit »Religion« definieren, wenn wir das Wort gebrauchen, während Herms ein bestimmtes Religionsverständnis auf dem Hintergrund neuester soziologischer Theoriebildung voraussetzt. Der Beitrag von]. Hemberg setzt eine lose Folge von Arbeitsberichten fort, die mit dem Beitrag von F. Furger (Katholische Moraltheologie in der Schweiz, ZEE 20, 1976, S. 219 bis 231) begannen.

Eine wichtige Korrektur zu H. E. Tödts Beitrag »Versuch zu einer Theorie ethischer Urteilsfindung« (Heft 2/1977, S. 81 ff.) ist hier nachzutragen. Bei der Korrektur ist auf der Seite 87 die elfte Zeile unter die zwölfte gestellt worden. Zeile 10 endet: ... oder im Neuen Testament. Sie wird jetzt in der übernächsten Zeile fortgesetzt: oder in den christlichen Traditionen .., Die dazwischen stehende Zeile »der Normen ... lex naturae« muß darunter stehen.

Das Heft 1/1978 wird eine Anzahl von Rezensionen aufnehmen, die wegen aktueller Kommentare in diesem Heft zurückgestellt werden mußten.

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlages W. Kohlhammer. Stuttgart, bei.

Schrillleiter: Pro}. Dr, ehr. Frey, Im Grund 9, *6900 Heidelberg*
Bibliographie: Dr. H. Kühne, Postfach 2368, *4830 Gütersloh*

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint vierteljährlich' Preis je Heft im Abonnement 9,- DM; einzeln 10,- DM (jeweils einschließlich Mehrwertsteuer und zuzüglich Porto) • Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Verlag: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 2368.
Gesamtherstellungs F. L. Wagener, Lemgo, Printed in Germany