Globethics Repository

Zeitschrift für Evangelische Ethik (1964)

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	2026-07-15 13:41:18
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/173528

ZEITSCHRIFT FÜR

EVANGELISCHE ETHIK

Herausgegeben von

K. von Bismarck, F. Karrenberg, H. van Oyen, A. Rieb,

W. Schweitzer, H. Thielicke, H.-D. Wendland

8. Jahrgang 1964

jal reprints

"Journalfranz" Arnulf Liebing, oHG., · WOrzburg

Neudruck mit Erlaubnis des Gütersloher Verlagshauses Gerd Mohn in Gütersloh

Studien

Andel, Co Po van: Werbefernsehen in einer verantwortlichen Gesellschaft o. 35

Bennert, John Co: Die Affinität zwischen Christentum und Demokratie. 237

Bose, Jean: Kirche und Sozialarbeit 65

Delekat, Friedrich: Zur Prinzipienlehre der evangelisch-theologischen Ethik 257

Fischer, Jochen: Die auctoritas des Vaters in heutiger Zeit 152

Hammelsbeck, Oskar: Säkularisation - Wegbereiterin für die Einheit der Kirchen? "

Karrenberg, Friedrich: Glaube in politischer Entscheidung '" 288

Krimm, Herbern Die Barmherzigkeit im System einer christlichen Ethik " 143

Kroeschell, Karl: Die Rechtsordnung der Landwirtschaft aus der Sicht evangelischer Rechtstheologie *102*

Lefringhausen, Klaus: Gerhard Weissers Frage an die Sozialethik 354

Oyen, Hendrik van: Pastorale Bemerkungen zur Homophilie 25

Picht, Georg: Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie 321

Piper, Otto A.: Bevölkerung und Raum 14

Rasker, Albert].: Begegnung zwischen Christentum und Kommunismus heute " *160*

Redhardr, Jürgen: Fragezeichen hinter Theodor Bovets Ehebücher " 244

Rich, Arthur: Verantwortung - Schuld – Strafe in theologischer Sicht 220

Ringeling, Hermann: Die Frau in der heutigen Familie 129

Schlegel, Willhart *S.:* Die Homosexualität in biologischer und ethischer Sicht 30

Schrey, Heinz-Horst: Das Geschichtsbewußtsein als Voraussetzung für das Sozialverhalten des Menschen 76

Schweitzer, Wolfgang: Verwirklichung des Rechts unter der Verkündigung des Evangeliums 193

Sohn, Walter: Die Geschlechtlichkeit des Menschen und Gottes Gebot heute 271

Weischedel, Wilhelm: Sind die Menschen besser geworden? 87

Weisser, Gerhard: Notwendigkeit, Möglichkeit und Grenzen einer Kontrolle wirtschaftlicher Macht 342

Kommentare und Dokumente

Becker, Karl-Heinz: Mitsorge für Recht 307

Bedser, Walter: Das uneheliche Kind 179

Beeker, Walter: jugendgerichtsgesetz (JGG) 301

Becker, Walter: Zusammenarbeit von öffentlicher und freier Wohlfahrtspflege in den neuen Sozialgesetzen 53

Bismarck, Klaus von: Bemerkungen zu dem Beitrag von C. P. van Andel: Werbefernsehen in einer verantwortlichen Gesellschaft 42

Bovet, Theodor: Zum Aufsatz: »Fragezeidien hinter Theodor Bovets Ehebücher- '" 251

Calliess, Rolf-Peter: Eigentum und Staat als Institution 365

Dokumentation zur Rassenfrage in den USA 368

Erklärung des ökumenischen Rates der Kirchen: Abrüstung heute - Probleme und Gelegenheiten . . . . . o o. 183

Fischer, Jochen: Daten über die Entwicklung des Neo-Malthusianismus . . . . . o. 43

Heinze, Gisela: Epikrisen von zwei Fällen legalen Schwangerschaftabbruches 114

Hutten, Kurt: Stellungnahme zum Problem der Wehrersatzdienstverweigerung der »Zeugen jehovas- 251

Nolde, Frederick O.: ökumene: Religiöse Intoleranz oder Koexistenz? 185

Paradigma kirchlichen Dienstes heute o. 361

Weber, Hartmut: Die »Empfehlungen zur Eigentumspolirik« einer Arbeitsgemeinschaft evangelischer und katholischer Sozialwissenschaftler 174

Literatur

Buchbesprechungen

Arbeitsmüdigkeit und Erholung des tätigen Menschen als Gegenwartsproblem (Lottmann) 317

Badi, Joseph: Religion und Staat in Israel (van Oyen) . . . . . o. 119

Bäumlin, Richard: Staat, Recht und Gesdiidrte (Husemann) 191

Beckmann, Joachim: Im Kampf für die Kirche des Evangeliums (Funke) . . 124

Böhm, Fo, Lutz, F, Ao, und F. W. Meyer (Hg.): Ordo-Jahrbücher für die Ordnung von Wissenschaft und Gesellschaft Bd. 1-12 (Karrenberg) . . . . . o. 61

Büchner, Franz: Von der Größe und Gefährdung der modernen Medizin (v. Hasselbach) o. 116

Cormann, Gilbert, und WernerLottmann(Hg.): Laßt sie Menschen bleiben im Betrieb (Weber) 126

Galbraith, John Kenneehe Gesellschaft im Uberfluß (Wildbolz) 315
Graaf, J. de: De Ethiek van het Immoralisme (van Dongen) 375
Lindner, Reinhold: Grundlegung einer Theologie der Gesellschaft, dargestellt an der Theologie Paul Tillichs (Schrey) 378
Locher, Gottfried W.: Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie (Meyer) 379
Messmer, Roland Friedrich (Hg.): Sch,warzes Afrika (Brennecke) 312
Müller-Armaek, Alfred: Religion und Wirtschaft (Karrenberg) 189
Munby, Denis Lawrence: Christ und Winschaft (Lefringhausen) 188
Niebuhr, Reinhold: Staaten und Großmächte (Zillessen) 186
Reber, Alfred: Katholische und protestantische Rechtsbegründung heute (Dantine) 253
Salomon-Delarour, Gottfried (Hg.): Die Lehre Saint-Simons (Thier) 60
Schrage, Wolfgang: Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese (Wendland) 121
Schrey, H.-H.: Auseinandersetzung mit dem Marxismus (Karrenberg) 373
Shanahan, William O.: Der deutsche Protestantismus vor der sozialen Frage 1815 bis 1871 (Brakelmann) 369
Smelik, E. L.: De Ethiek in de Verkondiging (van Dongen) 375
Stupperich, R., Fast, H., und W. Zeller (Hg.): Klassiker des Protestantismus, Bd. 111, IV, V (Bienen) 381
Sveistrup, Hans, und Agnes v. Zahn-Harnack (Hg.): Die Frauenfrage in Deutschland 1790-1930 (Ellenbeek) 123
Weth, Gustav: Afrika - unsere Verantwortung (Brennedce) 312
Wichern, Johann Hinrich: Ausgewählte Schriften, Bd. 2 und 3 (Thier) 59
Wichern, Johann Hinrich: Sämtliche Werke, Bd. 1 (Wendland) 62
Wolf, Ernst: Ordnung und Freiheit. Zur politischen Ethik des Christen (Zillessen) 122

Bibliographien

Anthropologie 191
Beruf 256
Ehe, Familie, Sexualethik 318
Ethik und Moral 63
Pädagogik 319
Politische Ethik 126
Recht 64
Soziale Fragen 255
Soziologie und Gesellschaft 383

Druck repro druck "Journallranz' Wurzburg

1971

Säkularisation - Wegbereiterin für die Einheit der Kirchen?

VON OSKAR HAMMELSBECK

Wenn das Fragezeichen unserer Themafrage in ein Ausrufungszeichen oder wenigstens in einen Punkt zu ändern wäre, müßten wir für die theologische Erörterung das Wagnis eingehen, auch ein wenig schwärmerisch und ketzerisch zu formulieren. Ein wenig Schwärmerei und Ketzerei tut einer restaurativen, müden und dogmatisierten Kirche immer gut, wenn ihre Theologie nur wachsam genug ist, das überschüssige zurückzuschneiden und das Durcheinandergewirbelte mit dem Katalysator der biblischen Glaubensfrage zu reinigen. Wagen wir es also! Die Schweizergarden um das Vatikanum der traditionell zu preisenden Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts werden immer Anlaß finden, mit ihren Hellebarden zu rasseln. Ich gebe zunächst einige geisteswissenschaftliche Hinweise zum Begriff der *Säkularisation* und gehe dann in drei Fragenkreise hinein, den der *Abendländischen Wandlung,* den des *reformatorischen Aspekts* und zuletzt den der *Andeutung der ökumenischen Problematik,* wie sie Neu-Delhi aufgerissen hat.

I.

Zur Vorbemerkung: Gemessen an der 2. und 3. Auflage der RGG ersehen wir: Das Stichwort »Säkularisaeion« bezieht sich in beiden Auflagen historisch auf die Vorgänge 1803 bis 1806 um den Reidtsdeputationshauptschluß und was vorher und nachher Ähnliches geschah: Enteignung der immobilen Kirchengüter mit und ohne Entschädigung. Es gibt dann noch das Stichwort »Säkularismus« in der RGG2 (1931) mit eineinhalb Spalten, in der RGG³ mit siebeneinhalb Spalten *(Ratschow).* Es wird also bald die 4. Auflage fällig sein. Es wird zwar schon auf *Martin Kähler* hingewiesen, der wahrscheinlich als erster auf das geistesgeschichtliche Phänomen aufmerksam gemacht hat. Aber als eigentliches Problem ist es im Nachgang der Dialektischen Theologie, vor allem bei *Gogarten* und *Delekat* beschrieben. In seiner besonderen Struktur rückt es bei *Bonhoeffer* in die theologisch-systematische Diskussion, an die wir hier in erster Linie weiterdenkend anknüpfen.

Ratschow hat die gute Unterscheidung von »latenter« und »akuter« Säkularisation gebracht. Dabei geht es meist um die positiven und negativen Folgen der Aufklärung bis in die innertheologische Entmythologisierung und die Aufzäumung der historisch-kritischen Methode.

Was uns hier beschäftigt, gibt in der Verdeutschung der Terminus *Verweltlichung* wieder, der jedoch der Analyse bedarf:

1. Säkularisierung, 2. Säkularisation, 3. Säkularität, 4. Säkularismus. In der abendländischen Geschichte handelt es sich bei der *Säkularisierung,* wenn wir fein unterscheiden, um einen theologisch legitimen Prozeß, den immerwährenden Vorgang, vom Unableitbaren der biblisch bezeugten Offenbarung in das Vorletzte und weiter ins Profane abzu-

leiten, sozusagen in den näheren und weiteren Umkreis um das Allerheiligste. Das Heilige ist das Besondere und das Herausgelöste gegenüber der Welt, gegenüber dem Pro-Fanum. *Säkularisation* können wir nennen, was mit der Säkularisierung als Vorgang zu Ende gekommen ist, jedoch die vom Unableitbaren, vom Heiligen her noch erkenntlich gebliebene Endstation. Um diese vertikale Endstation breitet sich die *Säkularität* aus, das Weltliche, das wir in seiner theologischen Beziehung mit einem nicht sehr glücklichen Ausdruck als »echte Weltlichkeit« bezeichnen, in unzähligen übergängen zu demjenigen Weltlichen, das keine Beziehung zum Christlichen hat. »Echte« Weltlichkeit meint den weltlichen Umkreis täglichen und alltäglichen Tuns, das in den Schmalkaldischen Artikeln unter »IV. Vom Evangeliums nach Predigt, Taufe und Abendmahl und die ,.Kraft der Sdilüssel« angegangen wird: sund auch per mutuum colloquium et consolationem fratrum« (»durch das Wechselgespräch und die Tröstung der Brüder«). Das Tagewerk von Arbeit und Beruf und Politik liegt nidit in der völligen weltlidien Isolierung, sondern in Ratschlag und Trost durch die Gemeindeglieder. *Säkularismus* ist dann die Loslösung über die Endphase und jede Art von Christlichkeit hinaus, in der Bestreitung des Unableitbaren, im atheistischen Widerstand, in der Unverbindlichkeit - Tun in Abkehr und Eigenwillen.

Bis hierhin bewegen wir uns in einer uns von Orthodoxie, Pietismus und·Liberalismus her vertrauten Landschaft abendländischer Gemütlichkeit, bequemer Ideologien in den westlichen Breiten. Beunruhigender wird es für den strategisch geschärften Blick, daß inzwischen eine Gegenbewegung aufmarschiert zu sein scheint, die wir theologisch audi als *Umkehrung* anvisieren können, sowohl im Sinne von Anti wie als unbeschwerter Prozeß überhaupt. Die profane Säkularität nimmt die theologisdi akkreditierte Entreligiosierung des Christentums mit Handkuß auf, als willkommener Schrittmacher, als Mitläufer in der endgültigen Liquidierung des Christus-Mythos, der Dummhalte-Requisiten mangels schon gesicherter Aufklärungsfakten. Daneben bridit als Ersatz aus ungestilltem religiösem Bedürfnis eine Mischreligion auf, die den Gebildeten die Weisheit der Weltweisen von Jahrtausenden aller Kontinente darreicht, den schlichteren Gemütern das Pathos geheimnisumwobener Surrogate.

Wir merken dann, daß mit dem letzteren etwas angesprochen wird, das vor und nach der Reformation in Katholizismus und Protestantismus schon begegnet ist und das die ecclesia semper reformanda herausfordert. Als eine solche gegenreformatorische Bewegung wäre zu verstehen, was immer wieder als *Konfession4lisierung* oder »*Verchristlichung*« dahin zielt, alles zur Religion zu machen oder in sie einzubeziehen. So argumentieren heißt die Frage aufwerfen, ob in der Scholastik die Summa des *Thomas von Aquin* und in folgerichtiger Fortsetzung der Thomismus im ganzen als eine solche Umkehrbewegung zu verstehen sei. Hier trifft *Kierkeg4ards* Bemerkung: »Die Vergöttlichung des Bestehenden ist die Verweltlichung von allem.e .

So wäre zu fragen, ob nicht das in sich geschlossene System des *Comenius* religiös-teleologisch - statt theologisch - verstanden werden müsse. Im Anmerkungsapparat zu Comenhis' Pampädia (455) taucht ein Hinweis auf die Nachbarschaft zum »Compendium theologiae« des Thomas auf. Dabei geht Comenius nie so weit, daß er nicht zuallerletzt und zu guter Letzt - so in der ,.Panorthosia« - Christus die "allgemeine Besserung der

Dinge- einräumt, -der alles zu dem Stand erneuert, aus dem es hervorgegangen ist; trotzdem erfordert es unsere Mitarbeire (455). Wie eine religiöse Paraphrase zur ἀποκατάστασις πάντων (Wiederbringung aller) zieht sich durch die Pampädia der große Pan von der Panscholia über die Pambiblia, die Bücher vom Ganzen, zum Beispiel Pancosmia, Pandironia, Panhistoria, Pandogmatica bis zu den Pansophischen Pandekten und zur Pandidascalia. So ist zu fragen, ob diese Pansophie des Bischofs der Böhmischen Brüder in der unreformatorisdien Zweideutigkeit versdrwebt, durch die diristlieh vermeinte religiöse Pädagogik den Weg einer vollständigen Konfessionalisierung einzuschlagen, So auch, was *Werner faeger* als »Theologie« der alten Griechen beschreibt, und was immer und überall als *Gnosis* zu kennzeichnen ist: Umkehrung und Umkehrbewegung von der Säkularität her zur *Allumfassung* in Konfessionalisierung und Sakralisierung und Erkenntnis höherer Welten. Diese Umkehrbewegung ist die für das Abendland bei den Griechen angehobene, im Grunde für alles Heidentum geltende Religiosität, die Harmonie, den Kosmos auszudenken und auszuhandeln.

Dies wird uns erst in der Gegenspiegelung deutlich, welche durch den im fortschreitenden 20. Jahrhundert angehobenen Prozeß in der anderen Richtung beunruhigt. Wir bemerken, freundlich interessiert, den sich vollendenden Säkularismus in Ablösung des Abendlandes als das in die Zukunft weisende »Prinzip Hoffnung« *(Ernst Bloch),* Seitensproß der Teleologie des Dialektismen Materialismus. »Die Wissenschaft ist auf dem Wege, das, was bisher *noch nicht* erkannt ist, bis zur letzten Vollkommenheit zu erkennen.« Nur im Säkularismus kann die Wissenschaft die letzten Hemmungen auf ihrem Wege abwerfen, die durch den religiösen Einspruch die Wahrheit des Welterkennens gehindert, aber eigentlich immer nur verzögert haben. Unserem Thema entsprechend haben wir es mit jener Säkularisierung zu tun, die auf Weltlichkeit zugeht. Die Gegenrichtung kann aber nicht außer acht gelassen werden. In aller Aufhellung des Problems ist die Möglichkeit mitzudenken: *Weltlichkeit* sei wie auf einer doppelspurigen Bahn im Gegenverkehr, von Religion her und auf Religion hin. Der Abbieger zum Säkularismus wird also auch zum Zubringer aus einer bewußt und betont nichtchristlichen Weltlichkeit.

11.

Unter diesen Vorzeichen sprechen wir nun von der *abendländischen Wandlung.* Wir meinen jetzt nicht, was *fean Gebser* unter diesem Titel als Hypothese in bezug auf die 4. Dimension des aperspektivischen Denkens nadi der Periode der Perspektivität seit der Wende zur Neuzeit darzustellen versucht hat. Wir meinen vielmehr - ohne die Gebser-Hypothese abzulehnen - den allgemeinen historischen Vorgang, der sich als Ende des Abendlandes und Übergang in eine nachabendländische Epoche seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts ankündigt. Ich gehe von der Behauptung aus, wir seien bereits in diese Veränderung eingetreten. Dabei tragen wir mit und haben mitzubringen, was sich als *Vermächtnis* des Abendlandes auf unsere Schultern gelegt hat. Wir haben es zu überliefern, wörtlich: hinüber-zu-liefern in die total sich verändernde Welt. Das ist eine geschichtliche Aufgabe.

In kurzen Zügen ist folgendes zu beaehtent. »Das Abendland gründete sich auf Christentum und Antike, auf beide zunächst in der Gestalt, in der sie die Spätantike den germanischen Völkern überlieferte, um dann schrittweise zurückzudringen in die Ursprünge sowohl der biblischen Religion wie des griechischen Wesens.«[2] Der geographische Begriff kommt durch die Abserzung der griechischen Kultur vom Orient in der Blickrichtung nach Westen - von Hellas aus der Hesperus, der Abend - im Mittelalter auf das schon untergegangene weströmische Imperium bezogen. Anders als in den geschlossenen Festlandgebieten des Ostens bis Indien und China kommt in der réichen Gliederung des Mittelmeerraums und der nordalpinen Welt durch die Mannigfaltigkeit der Völker im Gegen- und Miteinander die *Idee der politischen Freiheit,* die Individualisierung bis zur Einzelpersönlichkeit auf.

Schon in dem Jahrtausend von 500 vor bis 500 nach Christus vorgeformt, gewinnt das Abendland seine verhältnismäßig gleichbleibende Epoche in dem Jahrtausend, das *Oswald Spengler* von 900 an ansetzt. Wichtig ist die fortwirkende Faktoreneinheit von Antike, Christentum und der nordischen Volkstümer, ihrer vormaligen »Barbarei« durch die Symbiose mit der hellenisch-christlichen Kultur entwachsen. Die Idee des »Reichs« als friedensichernde Ordnung bestimmt das Heilige Römische Reich Deutscher Nation von 962-1806. Die Vermählung von Kirche und Welt im Menschen als Individuum wirkt sich in Gemeinschaft und Gesellschaft an Stelle von Kollektiven aus. Auch die Kriege sind innerhalb des abendländischen Kulturkreises Kriege zwischen »christlichen« Völkern, nach außen in der gemeinsamen Abwehr der Nichtchristen und Nichtabendländer. Noch 1815 wird der europäische Friede in Wien geschlossen mit der Präambel des Vertrags: in nomine sanctissimae individuae Trinitatis - zum letztenmal *(Rosenstock-Huessy).* Der Zweite Weltkrieg, wenn auch schon für den Ersten zweifelhaft, findet anscheinend zu keinem Friedensschluß mehr.

Die abendländische Faktoreneinheit aus der Kraft ihrer drei Ursprünge hat eine innere positive Spannung ausgehalten bis in die Goethe-Zeit, hat so große Genien erzeugt wie *AHgHstin. Dante, Shakespeare, Cervantes, Pascal.* die großen Maler *Lionardo, Michelangelo* und *Rembrandt.* Die große abendländische Musik endet in *Beetbooen,* der vom 5. Klavierkonzert in Es-Dur an keine freien Kadenzen mehr erlaubt. *Kierkegaard* und *Nietzsche* wirken schon wie Cherubim mit dem flammenden Schwert, jede Rückkehr verwehrend. Sie sind wie Testamentsvollstrecker in der Erbteilung, die mit dem Nachlassen der abendländischen Spannung im 20. Jahrhundert die einigenden Faktoren aus der Gebundenheit entläßt. Wir haben ihr Aufbäumen im wilden Gegeneinander erfahren. Die Dialektische Theologie hat sich im reformatorischen Stabhochsprung aus dem Christentum in die neutestamentlichen Anfänge zurückgeschwupgen und von da eine Schneise in die echte Weltlimkeit heute geschlagen. Das Germanenturn im vernichtenden Angriff auf die biblisch-diristliehe und vor allem auf die jüdische Einwirkung hat sich in einem Salto mortale in den Mythos vom nordischen Herrenturn überschlagen und in die Barbarei

1. Näheres in meinem Beitrag »Christliches Abendland? in der Festschrift für *GerharJ Bohne,* »Glauben und Erziehen. (Neumünster 1960).
2. *Karl Jaspers:* Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1949, S. 86.

zurückgeschlungen. Der italienische Faschismus hat versucht, in seiner Loslösung wieder allein auf das griechisch-römische Erbe zurückzufinden.

In dieser Liquidation ist zunächst einmal Nietzsches große Vision, die ihn zerrissen hat, wahr geworden':

»Die größten Ereignisse gelangen am schwersten den Menschen zum Gefühl: zum Beispiel die Tatsache, daß der christliche Gott >tot ise-, daß in unseren Erlebnissen *nicht* mehr eine himmlische Güte und Erziehung, *nicht* mehr eine göttliche Gerechtigkeit, nicht überhaupt eine innere Moral sich ausdrückt. Das ist eine furchtbare Neuigkeit, welche noch ein paar Jahrhunderte bedarf, um den Europäern zum *Gefühl* zu kommen: und dann wird es eine Zeitlang scheinen, als ob alles Sdrwergewicht aus den Dingen weg sei.

Es ist eine Sache der Ehrlichkeit, und zwar einer sehr mäßigen und keineswegs bewunderungswürdigen Ehrlichkeit, vom Glauben an Gott sidi rein zu erhalten; und was ehemals, zum Beispiel noch zu Pascals Zeiten, eine Forderung des intellektuellen Gewissens war, kann heute als ein *Verbot* desselben Gewissens in jedem kräftigen Manneskopfe und Mannesherzen gelten. Die gedankenlose Art, ohne Prüfung überlieferte Meinungen anzulernen und verehren zu lernen, ebenso die Verehrung für das, was unsere Väter geglaubt haben, und endlich eine Furchtsamkeit vor den Folgen der Gottlosigkeit - das ist die Ursache -«

Hier bricht der Aphorismus ab, und in den folgenden letzten heißt es:

»Wir sind keine Christen mehr: wir sind dem Christentum entwachsen, nicht weil wir zu ferne, sondern weil wir zu nahe gewohnt haben, mehr noch, weil wir *aus* ihm gewachsen sind - und es ist unsere strengere und verwöhntere Frömmigkeit selbst, die uns heute *'Verbietet,* noch Christen zu sein. -«

Im vorletzten Aphorismus heißt es dann, darin das Wort »unter« gesperrt:

»Das Reich Gottes ist *unter* uns.e

Die große Anstrengung, die Nietzsdie an eine neue lehrbare Moral gesetzt hat, ist im Wahnsinn geendet. Aber der Ansatz in Warnung und Mahnung bleibt gültig. Nietzsches Schrei wird im Echo von den hohlen Wänden und Trümmern zum Ruf für eine große Ehrlichkeit der in der christlichen Heuchelei nidit mehr gewissensfreien Menschen, der ratlos Irrenden. Im scheinbaren Nihilismus der zeitgenössischen Literatur triumphiert Redlichkeit. Denken wir an *Camus,* an *Benn,* an *Bett Brecht!* Unter Brechts hinterlassenen Gediditen findet sidi das folgendes:

Die neuen Zeitalter beginnen nicht auf einmal.
Mein Großvater lebte schon in der neuen Zeit;
Mein Enkel wird wohl noch in der alten leben.
Das neue Fleisch wird mit den alten Gabeln gegessen.
Die selbstfahrenden Fahrzeuge waren es nicht
Noch die Tanks;
Die Flugzeuge über unseren Dächern waren es nicht
Noch die Bomber.

3. Aus dem Nachlaß, Musarion XVI, S. 336f.

4. Merkur 181, März 1963, S. 264.

Von den neuen Antennen kamen die alten Dummheiten.
Die Weisheit wurde von Mund zu Mund weitergegeben.

Es ist so: Wir sind aus dem Christentum - im doppelten Sinne des Wortes - herausgewachsen; es verbietet sich, im Sinne des toten abendländischen Christentums noch Christen zu sein. Die Säkularisierung, in diesem Entwachsen erwachsen, läßt für uns gebrannte Kinder jenes Christentum und jene christliche Religion hinter sich. Die kirchlich-christliche Restauration, deren barmherziges Zwielicht nicht zu leugnen ist, trifft Jesu »harte Rede« gemäß Johannes 6,66 zu jeder Zeit, daß viele der Jünger, die bequemer zu glauben begehrt haben, »hinter sich« in jenem üblichen Sinne gehen, wie Lüthi übersetzt: Sie wollten wieder werden, was sie waren.

III.

Für den anderen Fragenkreis, den *reformatorischen Aspekt* in bezug auf Säkularisierung und Säkularismus über das Abendland hinaus, wird deutlich: Die nichtabendländische Welt nimmt uns in ihrem Hunger, dem leiblichen und dem geistigen Hunger nach Gleichberechtigung die im Abendland entwickelte säkulare Zivilisation der wissenschaftlich-technischen Errungenschaften ab, nicht jedoch unser Christentum und nicht die griechisch-römische Kultur. Die alte Mission kann über ihren gefährlichen Schatten, sozusagen dem von Thron und Altar, nicht springen. Die jungen Kirchen in Asien und Afrika, die der Heilige Geist durch sein missionarisches Werkzeug dennoch erreicht hat, wenden sich mit den Nichtchristen gegen den abendländischen Geist des Christentums. Das Europa des ausgedienten Abendlandes liefert sich zusehends - da die Klammer von Christentum, Kultur und germanischer Kraft nicht mehr hält - selber einer gefährlichen Erneuerung der Barbarei aus. Das gilt nicht nur für unser deutsches Vaterland, aber in ihm am deutlichsten, nämlich in' der nicht mehr verkrafteten Folge der durch das Dritte Reich unterbrochenen überlieferung der abendländischen Humanität. Das Christentum, aus berechtigter Sorge zu einer politischen Weltanschauung gemacht, wird Ideologie, das heißt eine Halbwahrheit ohne 'den Glaubensgehorsam in Christus. Die Kultur wird im modernen Bildungswesen, zumal in der höheren Schule, durch den *Leistungsvorrang* auf der Bühne der allgemeinen multilateralen Konkurrenz zerrieben. Das germanische Erbe hat sich mit dem Deutschtum selber verloren; es stärkt nicht mehr die asketische Kraft zur Enthaltung oder Mäßigung gegenüber dem vorrangigen Genußangebot. Alles dies scheint nur durch Entzug der abendländischen Freiheit, nämlich durch Zwang und Bezwingung der Masse noch gehalten werden zu können.

Zum Vergleich läßt sich in England ein Schritt ‚von der Säkularisierung zur Säkularisation beobachten, wenn *fames L. Henderson* sagt[5]:

»Heutzutage sprechen wir weniger vom -diristian gentleman- als vom -decent chap-, vom anständigen Kerl. Leider sind diese Kerle nicht mehr so anständig wie früher. Das ist vielleicht unser Hauptproblem in den staatlichen Sdiulen.«

5. Beim 8. Europäischen Gespräch in Reckinghausen: Bildung und Erziehung in Europa (Köln: Bund-Verlag 1960), S. 128.

Die Säkularisation als Endstation der Säkularisierung zeigt überall, nicht nur bei uns, die Gefahr, in einen haltlosen Säkularismus überzuspringen, der als nachchristlicher mehr an Humanität verliert als ein atheistisch-vorchristlicher.

Stellen wir uns nun im Nietzsdie-Stadium des Entzuges jenseits des ausgelaugten Christentums in der Säkularisation dem reformatorischen Aspekt, so ist hier endlich und zum erstenmal vom *Evangelium* zu sprechen, Hier gilt es, im Vermäditnis der Bekennenden Kirdie gegenüber der leutseligen kirchlichen Restauration von dem Entwurf her zu bauen, den *Dietrich Bonhoe/fer* in einem ersten Aufriß hinterlassen hat. Es geht dabei um die Polarität von *Arkan-Disziplin* und mündig gewordener Welt[6]. Von der mündig gewordenen Welt kann nur in der Spannung geredet werden: *Säkularität »etsi deus non dareturfl* und aus der Säkularisierung in Folgerung von Genesis 1 und dem 1. Glaubensartikel her. Das heißt *Kirche für die Welt* in Bejahung jener »editen« Weltlimkeit. Unbeschadet dessen, was Christus uns als dem einzelnen Subjekt im Glauben »bedeuter«, kann sich alle persönliche Frömmigkeit nicht in der Kirche verschanzen. Mission und Diakonie erwarten uns als Kirche, von dem Auferstandenen in die Welt gesandt zu sein, gleichwie der Vater ihn uns gesandt hat. Hier heißt *Mission,* daß sie von dem in der Arkan-Disziplin für die glaubende und in den Glaubensgehorsam gerufene Gemeinde geltenden Totalitätsanspruch Christi aus ohne Totalitätsanspruch der Kirdie geschieht. Hier heißt *Diakonie,* allein aus der Liebe Christi, ohne Ansehen der Person, im offenen Feld mit den gleichen Rechts begegnenden Christenmenschen anderer Konfession, mit Juden und Heiden das Gebotene zu tun - sagen wir getrost: unter den Geboten vom Sinai und der Bergpredigt - in der säkularisierten, in der mündigen Welt. »Christus als Gemeinde existierend« (Bonhoeffer) ist missionarisch-diakonischer Glaubensgehorsam in der Freiheit auf dem großen - globalen - Platz des Gegenverkehrs in dieser und in jener Richtung.

Wir machen damit Ernst, daß die Welt mündig geworden und aller Bevormundung entwachsen ist. Es wird uns noch schwer, einzusehen und wahrzunehmen, daß gerade diese Redlichkeit eine vor Gott ist. Fast sollten wir sagen und zu erkennen suchen, daß die so vordringlich erscheinenden Methodenfragen in der Theologie um Entmythologisierung und historisch-kritische Forschung kluge und erregenswerte Nebensächlichkeiten sind, die der ökumenischen Allgemeinheit nur insoweit imponieren, als sie gewisse Kärrnerdienste zur Planierung des großen Vorgeländes in der Auseinandersetzung mit der Dynamik der nichtdirisrlichen Welt leisten. Sie sind im Rahmen der theologischen Gesamtverantwortung unentbehrlich, sofern sie aktive Gesamtverantwortung und nicht bloß apologetische und romantische Seufzer auslöst. Bonhoeffer formuliert versuchsweise, wobei er damals, 1944, noch nicht wünschte, daß diese Formulierungen über den engsten Freundeskreis hinausgingen (WE 241 f.):

»Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Markus 15,34)! Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott ...

Hier liegt der entscheidende Untersmied zu allen Religionen. Die Religiosität des Menschen weist ihn in seiner Not an die Madit Gottes in der Welt, Gott ist der deus ex

6. Widerstand und Ergebung, 6. Aufl., München 1955, S. 180, 185, 216f., 221, 230f., 236, 246.

madiina. Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes; nur der leidende Gott kann helfen. Insofern kann man sagen, daß die beschriebene Entwicklung zur Mündigkeit der Welt, durch die mit einer solchen Gottesvorstellung aufgeräumt wird, den Blick frei macht für den Gott der Bibel, der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt. Hier wird wohl die >weltliche Interpretation- einsetzen müssen.«

Was heißt nach diesen Prolegomena »reformatorischer Aspekt«? Es geht nicht um eine Dogmatisierung der Reformation, nicht um eine Kanonisierung der Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts ohne die Barmer Theologische Erklärung. Jene wie diese sind reformatorische Aspekte am biblischen Firmament, die wir als Wegweiser im Auge behalten, wenn wir das Neuland des 20. Jahrhunderts ansteuern.

Ich versuche es mit einem Gleichnis von einem ganz anderen Gefilde - aus der Musik. Es könnte ebensogut aus anderen Gebieten der Kunst genommen werden. Die neue Musik erscheint uns fremd gegenüber der liebgewonnenen und gewohnten und sorgsam gepflegten. Wir sind geneigt, die neue Musik zu verklagen, daß sie uns nicht "angenehmere Töne« ans Ohr bringt. Käme sie diesem altväterlichen Wunsche nach, erstünden Kirchen wie aus dem Ankersteinbaukasten nachgeahmter Gotik in der kirchlichen Erschlaffung der letzten Jahrhundertwende. Sie würde ihre Erkenntnis vpn Wahrheit und Wirklichkeit verleugnen, wie Galilei vor dem Druck aus der altväterischen Gottes- und Weltvorstellung widerrufen hat, ohne im tiefsten Herzen die Wahrheit aus dem Unableitbaren verleugnen zu können. Dieser tragisehe Konflikt soll uns noch in einem breiteren Zusammenhang beschäftigen.

Wer aus der Tiefe schöpft und das Quellwasser an die Oberfläche von Zeit und Raum, hier und jetzt, leitet, wird immer riskieren müssen, im Fehlurteil der nur an dieser Oberfläche Angesiedelten ein Ketzer zu sein. Das kommt daher, daß die aus der Wahrheitstiefe erhobene Musikalität, also die ungeformte Substanz vom Ursprung, ihre Form und Sprache aus dem Echo gewinnt, das ihr aus der gestalteten und ungestalten Welt der Oberfläche zurücktönt. Beerhovens Aufschrei ist in der Krise seiner Zeit schon von einer anderen Tonalität als die der abendländisch gebundenen. Heute erschallen erst recht die »Aeonalität« und die Dissonanzen als Echo aus den Trümmern und der Mißgestaltung zurück. Der Künstler aber formt von diesem Edio her die ihm zugeströmte Musikalität der Tiefe.

Ist es grundsätzlich anders bei *Luther* und den Reformatoren? Mußte er es nicht riskieren, ein Ketzer zu sein gegenüber der scholastischen überlieferung? Sein Aufsmrei in der Frage nach dem gnädigen Gott und seine Antwort in der »Rechtfertigung allein aus dem Glauben« erklangen als das zu formende Echo, um den lebendigen Christus und das lebendige Wort allem anderen entgegenzupredigen, Diese ungeheure Formung leuchtet als die reformatorische Großtat über vier Jahrhunderte Nachfolge zu uns herüber. Mit Recht ehren wir die Reformation als den *Rückhalt,* der immer nodi für uns gilt. Es stände schlimm um unsere kirchliche Verantwortung, wollten wir nicht dankbare Lutheraner und Calviner sein. Aber dürfen wir lutherisch und calvinistisch sein, um ein Getto nachahmender Frömmigkeit mit Schallmauern gegen das EalO der Weltwirklichkeit von heute zu errichten? Innerhalb eines scholastischen Gettos gibt es keine Ketzer. Die in der Tiefe der Seele sprudelnde, die ursprüngliche Musikalität, die im menschlichen Geist zur Urheberschaft drängt, findet an der Oberfläche die ihr fremden Gegebenheiten der so und so ge-

stalteten oder mißgestalteten oder in Trümmer gelegten Welt. Die aus der Tiefe des ewigen Wortes Gottes geschöpfte Wahrheit und Wirklichkeit, die vor Gott gilt, findet an der Oberfläche von Raum und Zeit die jeweilige Vergänglichkeit von Kirche und Welt, um in der ecclesia semper reformanda nach Gottes und Christi Geheiß und Verheißung für seine Wiederkunft zu bereiten.

Der Galilei-Konflikt wiederholt sich, wenn auch in anderen Maßstäben, in der Kirche. Wir dürfen die verbleibende verantwortliche Aufgeschlossenheie für die herkömmliche Gemeinde nicht verleugnen. Am Herkommen ist niemand schuld, und wir dürfen uns daran nicht schuldig machen. Die gewohnten, liebgewordenen, gepflegten Frömmigkeiten dürfen nidlt mit einer grausamen Säge zum bloßen Brennholz gemacht werden. Die Säfte zur überwinterung kommen auch aus dem Wurzelwerk. Es ist für jeden von uns ein Stück Segen, mit einem Tropfen pietistischen öls gesalbt zu bleiben, das mit seinem Wohlgeruch die harte Arbeit auf dem Gottesacker begleitet. Dieser Gottesacker hat verschiedene Zugänge, die heißen: Industrielle Arbeitswelt, Berufsschule, Lehrerbildung, Politik, Götzendämmerung der abendländischen Kultur, Gefahrenzone der Entmündigung und Verwahrlosung der mündig gewordenen Welt. Recht verstanden, bleibt das Arkanum der Predigt des Wortes, der Taufe und des Abendmahls, das die Gemeinde als Leib Christi auferbaut, nach außen das Politikum wie von jeher. Auch die zu Ende gegangene konstantinische Ära hat ein politisches Vermächtnis. Darum gibt es auch keinen Rückzug aus der politischen Welt auf das Arkanum, in eine bloße liturgische Innerlichkeit. Die große Entscheidung für die ökumenische Christenheit, damit sie auch ihre Verantwortung für die politische Weltlichkeit außen nicht versäume, gilt der Hinfindung zur Abendmahlsgemeinschaft innen.

So stehen wir im 20. Jahrhundert in einem reformatorischen Wagnis wie Luther und Calvin im 16. Jahrhundert. Ohne Wagnis, also nur mit den Mitteln der Reformatoren von damals, richten wir nichts aus, weisen wir nicht unter das Wort Gottes. Wir dürfen - wie Bonhoeffer - getrost darauf rechnen, daß Luther heute ganz anders als damals, in manchem sogar in Gegenteil und Gegensatz zu damals reformieren würde. Sein Stecken und Stab, wie er ihn aus Gottes Trost und Anfechtung zu entleihen wußte, wird uns heute oft zum Knüppel zwischen den Beinen. Unser Stecken und Stab ist aus demselben Holz und braucht doch andere Beschläge für die rheologia viatorum durch die Bergwelt von heute. Luther gestaltet in der Bauern- und Bürgerwelt des 16. Jahrhunderts und missioniert das Haus und die im Haus und vom Haus zu dirigierende Arbeit. Wir haben andere Gottlosigkeiten vor uns, aber auch die Anfechtung gegen unsere eigene, wie Luther angefochten war. »Die Fabriksirene wird uns zum Ruf in den von Gott verordneten Dienst in dieser Welt. So glauben wir, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes durch das Fabriktor zu gehen.e/

Der reformatorische Aspekt, den wir meinen, ist der für eine missionierende und diakonische Gemeinde, die von der gottesdienstlichen Zucht ihrer »Arkan-Disziplin« aus sich

7. So schreibt *Horst Symanowski,* der Leiter des Mainz-Kasteler .Seminars fUr kirchlichen Dienste (in der Arbeiterwelt), in seiner Vortragssammlung .Gegen die Weltfremdheite in Heft 79 der »Theologischen Existenz heutee (München 1960), S. 9 f. Vorwort von *Klaus von Bismarck.*

in der Welt der Zerstreuung zerstreut. So schaut der in die Welt, wie sie ist, aus der Tempel-Rüstzeit Zurücktretende besorgt zu den Bergen, in die er muß, ob dort ihm Hilfe werde. Und er bekommt die tröstliche Verheißung mit: »Siehe, der Hüter Israels schläft noch schlummert nicht. Er wird deinen Fuß nicht gleiten lassen; und der dich behütet, schläft nidit« (Psalm 121).

IV.

Ökumenische Einheit der Kirche in der nichtchristlichen Welt ist die Zielfrage in unserer Thematik, ob die Säkularisation Wegbereiterin sei. Ja - sagen wir, wenn die Prämissen über die abendländische Wandlung und den reformatorischen Aspekt stimmen; nein - sagen wir, wenn es gälte, nur einen Zweckverband zur Abwehr des sogenannten Atheismus oder Kommunismus oder der nichtchristlichen Religionen zu schaffen. Das wäre ja auch Abwehr der Säkularisation, ohne die reformatorische Frage, ob sie, dem biblischen Wort gemäß, nicht von Gott gewollt sein könnte. Anders zeigt sich die Kehrseite dieser Frage, ob die Einheit nicht lebenswichtig sei gegenüber der Uneinheit, der Uneinigkeit in den sich nach Jesus Christus nennenden Kirchen. Von dieser Kehrseite her interessiert uns die Frage von Säkularisation und Einheit.

Die verschiedenen und unterschiedlichen Kirchen sehen sich einer einheitlich durchgängigen Säkularisation gegenübergestellt. In dieser Spannung wird, von der einheitlichen Säkularisation her gesehen, die Einheit der Kirchen deutlich. Aber das wäre nur eine negative, verdunkelnde Perspektive. Ober die ganze Welt hin hat sich die Säkularität als wissenschaftliche und technische Einheit oder Einheitsforderung ausgebreitet. Entwicklungsländer sind solche, die nicht länger zurückbleiben dürfen, um den Hunger und die Bevölkerungsexplosion zu stillen, mit Hilfe der Technik und der wirtschaftlichen Organisation die gegenseitige Abhängigkeit unexplosiv zu ordnen. Auch die bisher nur kümmernden »Kuleuren« der sogenannten primitiven und der religiös im Ungeist verharrenden Völker werden, sich am sich ausbreitenden Geist entzündend, explosiv. Von daher scheint sich die Einheit der Kirche zu fordern. Auch das Vatikanische Konzil und die Rhodos-Versammlung der Orthodoxen können der Vereinheitlichungsfrage nicht ausweichen. Wir dürfen eine solche Perspektive nicht verachten, als sei sie unter unserer Würde.

Wichtiger scheint uns: Theologisch-ökumenisch ist diese Einheit der Kirche eine in sich gegliederte Gemeinsamkeit von unterschiedlich bleibenden Sondergebilden. Es bleibt bei der paulinischen Feststellung, daß Paulus und Apollos und Kephas alle nur »Diener sind, durch welche ihr seid gläubig geworden, und das, wie der Herr einem jeglichen gegeben hat« (1 Kor 3,5). Das »synodale« Bestreben der Apostel, den „gemeinsamen Weg« zu finden, ruft in die Anerkennung und in die Bruderschaft der von Christus mit seinem Wort und in seiner Liebe ausgerüsteten Bischöfe als Älteste in der Gemeinde. So sind auch wir heute nicht mehr zu isolieren, weder als Abendland noch als reformatorische Sonderkirchen. Da sind Kirchen, von den Puritanern nach Amerika übertragen, da sind missionierte Kirchen in allen anderen Erdteilen. Sollten die Hunderte von Missionaren aus den verschiedenen Heimatkirchen die ökumenische Einheit noch länger stören dürfen, indem sie eifersüchtig und bekenntnisegoistisch ihre Missionsfelder gegeneinander abgrenzen?

Verlieren nicht in der Bejahung der Okurnene die unevangelischen Abspenstigkeiten von Lutheranern, Reformierten, Anglikanern, Orthodoxen ihr gehütetes Eigengewicht? Sie sollen sich nicht inflatorisch abwerten, im Gegenteil. Indem sie ökumenisch teilhaben an der bejahten Einheit, deklamieren sie sich nicht mehr bekenntnisfromm in bezug auf den 3. Artikel von der geglaubten, allgemeinen, christlichen Kirche, sondern in der weltweiten Konkretion. Darin müssen sich alle zunächst auf Zentralformeln substrahieren wie in dem aktualisierten Bekenntniswillen von Amsterdam und Evanston und Neu-Delhi:]esus Christus der Heiland der Welt, Jesus Christus das Licht der Welt. Innerdeutsch war Barmen 1934 schon eine ökumenische Startphase auf eine Einheit der lutherischen, reformierten und unierten Kirchen, auf eine Evangelische Kirche in Deutschland hin, ohne die herkömmlich gewichtigen Besonderheiten einer leeren Gemeinsamkeit zu opfern.

Die allgemeine Säkularisation in aller Welt wirkt auf eine Entsäkularisierung der Kirchen für einen gleichen Willen von »Einheit, Zeugnis und Dienst« (Neu-Delhi). Da, wo dieser erweckte Wille quer durch die einzelnen Gemeinden verbindet, was vorher isoliert unverbunden war, ist jede einzelne neu gefragt, wie lange sie in dem einschläfernden Betrug verweilt, Hörer des Wortes, ohne Täter des Wortes zu sein. Alle liberalisierende Theologie versinkt in der bewegten und stürmischer bewegten Einheit der Bekenntnisse. Wie fern und fremd klingt uns heute eine noch 1939 mögliche, aber in der Bekennenden Kirche schon nicht mehr ohne Widerspruch vernommene Bestimmung wie die von *Erich SeebergS*, der »wirkliche Sinn theologischer Arbeit« sei der, daß sie »Religion schafft«. Wir würden heute sagen müssen, der Sinn der theologischen Arbeit sei der, Kirche und Religion in der Unterschiedlichkeit beider zu klären, nicht um die Religion überhaupt zu zertrümmern, aber sie doch als sekundär, tertiär, quartär zu bestimmen. Die ökumenische Einheit sieht auch nicht von der Vielfalt der Religionen ab, aus denen sie sich zur Gemeinsamkeit des Bekennens erhebt. Aber diese Gemeinsamkeit des Bekennens ist nur in der Befreiung aus den Religionen möglich.

Was die Säkularisation an Einebnung und Niederhaltung der Religion vollzieht, ist darum auch wegbereitend für eine entsäkularisierte und nichtreligiöse Einheit der Kirche in der weltweiten Okumene. Die Kommunikation, durch welche Einheit nur vollziehbar ist, ist allein die *Kommunikation des Evangeliums* und nicht die von Religionen. Diese Kommunikation unter dem Evangelium, wenn die Kirchen durch die ökumenische Gemeinschaft mehr und mehr lernen, ihre Religionen als das Zweitrangige, als das Sekundäre, als Gehäuse anzusehen, begründet die eigentliche Einheit in der eigenen und der allgemeinen Säkularisation.

Walter Dirks hat in seinem Referat bei dem schon zitierten 8. Europäischen Gespräch von der möglichen oder notwendigen *»Konvertierbarkeit* der Bildung in Europa« gesprochen und in seinem Schlußwort bedauert, daß die Diskussion dieses Thema nicht aufgegriffen hat (a.a.O, S. 76, 308). Es ist vorauszusehen, um das in der Analogie aufzunehmen, was sich hier anbietet, daß die werdende Einheit der Kirchen sich in einer Konvertierbarkeit des Glaubens vollendet. Dazu braucht der einzelne nicht ein »Konvertit«

8. Krisis der Kirche und des Christentums heute, 1939, zitiert nach *Ernst Wolf:* Barmen - Kirche zwischen Versuchung und Gnade, München 1957, S. 31.

zu werden; diese Art der Konversion würde eine vergangene, nicht mehr praktizierbare Vorform sein, die niche Einigung und Einheit, sondern Uneinigkeit zur Voraussetzung hat. Die unteilbare Einheit der Trinität bewirkt die Konvertierbarkeit in einer teilbaren, am Evangelium kommunizierenden kirchlichen Einheit. Die Konvertierbarkeit gründet in der Glaubensgewißheit aller, daß Gott in Christus die Welt mit sich selber versöhnt hat. Ein wesentliches Stück der Verwirklimung dieser Konvertierbarkeit wird erkenntlich in der neuen Gegenseitigkeit des Verhältnisses zwischen den Missionsgesellschaften und den jungen Kirchen. So erwacht in den jungen Kirchen die VoUmach.t, ihrerseits die »alten« Kirch.en zu remissionieren, aus denen ihnen die Missionsgesellsch.aften einst das Evangelium gebracht haben.

V.

Zum Schluß fassen wir unser Thema in der Frage zusammen, was sich. aus einer Gegenseitigkeit der werdenden ökumenisch.en Einheit der Kirche und der werdenden globalen Einheit der Säkularisation ergibt. Das Zwisch.engelände sind die verbliebenen Religionen. Die Säkularisierung auf dem Weg von der Kirche her und der ihr aus nichtchristlichen und nichtkirchlichen Prämissen entgegenstrebende Säkularismus bereiten den Weg der Einheit gewissermaßen auf Kosten der Religionen, nämlid; ihrer inneren Veränderung. Dieser Gegenverkehr bringt sie unvermeidlich in die Krise, sich für Christus oder gegen ihn zu entscheiden.

An ihrer werdenden Einheit entdeckt die Kirch.e ganz neu ihren Auftrag und ihre Vollmacht zu Mission und Diakonie, einer gegenüber den herkömmlichen Missionsvorstellungen veränderten *diakonischen Mission der offenen Liebe* für die Welt als liebende Antwort an den Auferstandenen. Aus der ökumenischen Studienarbeit über das Thema »Das Wort Gottes und der nichtchristliche Glaube« ist durch die ,.Sektion Zeugnis« in Neu-Delhi 1961 folgendes aufgenommen und verlautbart worden[9]:

»In den Kirch.en haben wir nur ein geringes Verständnis für die Weisheit, Liebe und Macht, die Gott Menschen anderer Religionen und solchen ohne Religion gegeben hat, wie auch für die Wandlungen, die in anderen Religionen durch. ihre' ständige Berührung mit dem Christentum erfolgt sind. Wir müssen das Gespräch über Christus mit ihnen in dem Bewußtsein aufnehmen, daß Christus durch uns und uns durch sie anredet.«

Das klingt für die meisten von uns noch fremd in den Ohren. Wir haben bei uns die Zweite Barmer These noch nicht genug exerziert, die derselben Aufgeschlossenheit mitten in den Feindschaften des Kirdienkampfes Ausdruck gab:

»Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben. Durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aüs den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen.«

Diese These bringt uns auf die Spur der Arkan-Disziplin und der offenen Wendung von ihr her zu aller Welt. In diesem freien dankbaren Dienst unter dem uns geltenden Totalanspruch Christi gehen wir auf die Welt in ihrer Wirklichkeit zu, deren Total-

9, Bericht der Sektion Zeugnis, 6: daraus auch die folgenden Zitate.

anspruch uns nicht gilt. Die so erkannte neue Vollmacht zu Mission und Diakonie hat die totalitären Ansprüche der Kirche jedoch abgelegt. Sie tritt mit dem Evangelium auf das freie Feld der Ebenbürtigkeiten. Die Konvertierbarkeit des Glaubens unter dem Evangelium ist so groß - das muß bei allem Odium der Schwärmerei so gesagt werden -, daß der Neu-Delhi-Bericht weiterhin verkünden kann (7):

,.Anstatt die negative Reaktion der Menschen unserer Botschaft gegenüber abzutun, sollten wir die Last ihres Unglaubens auf uns nehmen.«

Wir lernen, daß heute unter ,.Diaspora« nicht mehr die Minderheiten evangelischer Gemeinden in Gegenden katholischer Mehrheit zu verstehen sind, obwohl wir von daher wissen, daß dort das kirchliche Einheitsbewußtsein im reformatorischen Sinn Tiefe und Klarheit gewinnt. Diaspora heißt künftig Einheit der Kirche in der Säkularisation, in der missionarischen und diakonischen Offenheit für die Zerstreuung aller.

Nachdem der Neu-Delhi-Bericht ausführlicher auf die missionarische Mitwirkung der Laien an den Orten ihres Tagewerks eingegangen ist, gelangt er im zweiten Teil zu dem gewichtigen Satz (14):

»Wenn diese Durchdringung der Welt durch das Zeugnis der Laien ein wesentlicher Teil des Planes ist, den Gott mit seiner Kirche vorhat, dann müssen wir die herkömmlichen Strukturen unserer Kirchen überprüfen, um zu sehen, ob sie den Dienst der missionarischen Verkündigung fördern oder hindern ... Wir müssen uns fragen, ob wir nicht allzu leicht der Gewohnheit verfallen, uns unter Kirche die zum sonntäglichen Gottesdienst versammelte Gemeinde anstarr die in alle Gebiete des täglichen Lebens hinaus zerstreuten Laien vorzustellen.«

Die kleine Herde, Kirche Jesu Christi genannt, steht in der tausendfach größeren Zerstreuung der Säkularisation aller Welt. Nicht um ihrer gesellschaftlichen oder politischen Macht willen - es sei denn, daß wir diesen gewichtigen Hinweis im Sinne ihrer gesellschaftlichen und politischen Ohnmacht verstehen - bedarf es der Einheit der Kirche in aller Welt. Es ist vielmehr die verheißene Einheit des 3. Artikels, in der wir mit der neuen Erfahrung der ökumene »versammele, geschützt und erhaltene sind (Heidelberger, Frage 54); »gleidiwie er die ganze Christenheit auf Erden berufet, sammelt, erleuchtet, heiliget und bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben- (Martin Luthers Erklärung des 3. Artikels); und im Zeugnis unserer Tage in der 3. Barmer These:

»Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt. Sie hat mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen, daß sie allein sein Eigentum ist, allein von seinem Trost und von seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben mödite.«

Die Säkularisation kann als Wegbereiter der Einheit der Kirche gelten, wenn wir - statt bloßer abstrakter Deklamation des 3. Artikels - darin die Hilfe des Heiligen Geistes erkennen und darum die Säkularität als Aufenthalt Christi in seiner Menschwerdung achten.

Prof. D. *Dr.* O. *Hammelsbeck* *Wuppertal-Barmen, Ottostr. 23*

Bevölkerung **und Raum**

Von

OTTO A. PIPER

DAS NEUNZEHNTE JAHRHUNDERT

Als *Malthus* 1830 sein »Summary of the Principles of Popclation« veröffentlichte, sahen die meisten seiner Zeitgenossen darin eine rein akademische Studie, um so mehr, als sein romantischer Begriff der Natur dem gerade aufkommenden Positivismus überholt vorkam. Wo man im neunzehnten Jahrhundert die Familie bewußt klein hielt - vor allem in Frankreich -, lag der Grund dafür nicht in bevölkerungspolitischen Erwägungen, sondern in dem Wunsche des Bürgertums, das Familienvermögen ungeteilt beisammenzuhalten. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts wurde die Bevölkerungszunahme vielfach eine politische Waffe, besonders in Deutschland. Es galt als patriotisch, viele Kinder zu haben, denn »der Kaiser braucht Soldaten«. Nach dem Ersten Weltkriege nimmt Frankreich den Wettlauf auf, vor allem durch die gesetzlich eingeführten Familienlohnzulagen *(allocations /amiliales).* Gleichzeitig macht sich auch in der katholischen Kirche die Tendenz bemerkbar, der Geburtenverhütung energisch zu steuern und, soweit möglich, die vorwiegend protestantischen Länder »durch die Wiege« für die Kirche von Rom zurückzugewinnen. Evangelische Minderheitskirchen machen sich zum Teil diese Parole mit ähnlicher Begründung zu eigen.

Charakteristisch für all diese Bestrebungen ist die Enge des Gesichtsfeldes. Sie sind nur an der Zukunft der eigenen Gemeinschaft interessiert. Demgegenüber bestand die Genialität Malthus' darin, daß er das Problem im Rahmen der ganzen Erdbevölkerung erfaßte. Nach ihm wirkt sich in der Bevölkerungszunahme eine Naturmacht mit unwiderstehlicher Gewalt aus. Sie zeigt sich in der großen Häufigkeit ehelicher Verbindungen, der starken Vitalität der Geborenen, kraft deren verhältnismäßig viele Kinder die besonderen gesundheitlichen Gefahren der ersten zwei Lebensjahre überstehen l!Ind zur Geschlechtsreife und -fähigkeit kommen, und schließlich in der Tatsache, daß die meisten Paare sich verhältnismäßig jung zur Ehe entschließen und infolgedessen viele Jahre Zeit haben, eine Familie aufzubauen. Dagegen haben nach Malthus weder die Stärke des Geschlechtstriebes noch die Körperkräfte einen bemerkenswerten Einfluß auf die Bevölkerungszunahme. Unter diesen Umständen ist das zahlenmäßige Anwachsen der Menschheit ein stetiger und unaufhaltsamer Vorgang. Malthus sah in dieser Entwicklung eine ernsthafte Gefahr für das menschliche Geschlecht, weil bei dem damaligen Stande der Technik und Zivilisation die Vergrößerung -des landwirtschaftlich nutzbaren Raumes viel langsamer vor sich ging als die Zunahme der Erdbevölkerung. Er erwartete daher eine zunehmende Beschränkung der dem einzelnen zur Verfügung stehenden Lebensmittelmenge. Das Tempo des Bevölkerungszuwachses wird nach Malthus verlangsamt durch Kriege, in denen die vitalsten und für die Fortpflanzung wertvollsten Männer getötet werden, durch den hohen ZoH, den Epidemien fordern, durch die wirtschaftliche Verelendung der Massen und durch Presti-

tution, die unfruchtbar ist. Aber das allgemeine Gesetz der Bevölkerungszunahme wird dadurch nicht außer Kraft gesetzt, es sei denn, daß der Mensch seine Vernunft einschaltet und durch freiwilligen Verzicht auf Ehe oder eine zahlreiche Familie dem Ansteigen der Bevölkerungsziffer steuert.

DAS HEUTIGE PROBLEM

Malthus' Kritiker haben sein Gesetz zu widerlegen gesucht durch den Hinweis auf die bewundernswerten Fortschritte der modernen Hygiene und den/raschen Fortschritt der Technik im 19. und *20.* Jahrhundert, durch den ein gewaltiges Siedlungswerk, namentlich in den Vereinigten Staaten und später in den afrikanischen Kolonien, ins Leben gerufen wurde. Dank der Mechanisierung der Landwirtschaft sind USA, Kanada und Argentinien heute in der Lage, beträchtlich mehr Weizen zu erzeugen, als der Markt aufnehmen kann. Damit schien Malthus' Gesetz, daß die unaufhaltsame Zunahme der menschlichen Rasse zu einer wachsenden Verknappung des individuellen Anteils an der Lebensmittelproduktion führen müsse, widerlegt zu sein. Der Grund für die weitgehende Unterernährung von Millionen wird von Politikern und Volkswirtschaftlern daher gewöhnlich in den unrationellen landwirtschaftlichen Methoden, der technischen Rückständigkeit und den unzureichenden sozialen Einrichtungen gesehen. Man hält es daher für selbstverständlich, daß in absehbarer Zeit auch die »unterentwickelren Völker« es zum gleichen Wohlstand wie die westliche Welt bringen werden.

Immerhin mehren sich die Stimmen, die diesem naiven Optimismus gegenüber im Sinne von Malthus auf die unaufhebbare Dialektik zwischen Bevölkerungszunahme und Raum hinweisen. Die Gesamtbevölkerung der Erde hat sich in den letzten 60 Jahren verdoppelt und hat ungefähr drei Milliarden erreicht. Wenn diese Entwicklung im gleichen Tempo weitergeht - in manchen Ländern sind die Hemmungen so gering, daß eine Verdoppelung der Bevölkerung schon nach 25 Jahren erfolgt -, muß man um das Jahr *2020* mit mindestens sechs Milliarden rechnen. Wenn auch Maltbus den ertragsteigemden Einfluß, den die Technik auf die Landwirtschaft hat, nicht vorausgesehen hatte, so hatte er doch nicht nur richtig betont, daß der dem Menschen zur Verfügung stehende Raum nicht über die Erde hinaus ausgedehnt werden kann, sondern auch, daß der geographische Ausbreitungsvorgang der Menschheit sich rasch seinen Grenzen nähert. In seinem Utilitarianisrnus hatte Malthus allerdings den Raum zu einseitig nur als Nährraum behandelt, was doch nur eine Seite der Versorgungsfunktion des Raumes ist. Als Rohstoffquelle wie auch durch seine die Lebensbedingungen beeinflussende Oberflächengestaltung ist der Versorgungsraum nicht minder wichtig als in seiner Fähigkeit als Ernährer. Darüber hinaus hat die modeme Entwicklung die Menschen daran erinnert, daß sie neben dem Versorgungsraum auch noch Wohnraum und freien Ausweich- und Erholungsraum brauchen. Für den primitiven Menschen bestand das Hauptlebensproblem darin, Nähr- und Wohnraum so nahe wie möglich beieinander zu haben. Jagd- und Fruchtsammelexpeditionen bedeuteten eine Gefährdung der Zurückgebliebenen. Die technische Entwicklung ging deshalb schon frühzeitig darauf hinaus, Verkehrsmittel zu entwickeln, um Nähr- und Wohnraum so nahe wie möglich zueinanderzubringen. Solange die Bevölkerung in einem

Gebiete gering war, gab es kein Problem des Ausweiduaumes. Es war genug "wilde« Natur ringsherum vorhanden. Es ist aber offensichtlich, daß der antike Mensch ein starkes Gefühl dafür hatte, daß die angrenzende Wildnis, Wüste oder Waldung als eine Möglichkeit des Ausweichens für sein Dasein wesentlich war. Man würde zum Beispiel die antiken und mittelalterlichen Jagdzüge falsch deuten, wenn man sie nur aus dem Bedürfnis nach Fleischnahrung verstehen würde. Bis auf den heutigen Tag dient die Jagd dem seelischen Verlangen nach Freiheit und Abenteuer.

Da aber der Gesamtraum der Erde nicht vergrößert werden kann, treten die Ansprüche auf Versorgungs-, Wohn- und Ausweimraum zunehmend zueinander in Konkurrenz. Je enger der zur Verfügung stehende Raum, desto mehr hängt seine Besiedlung von den Fortschritten der Technik ab und ruft neue Erfindungen hervor. Die Zusammenballung der Bevölkerung in Großstädten ist ein allgemeines Phänomen unseres Zeitalters. Im ersten Augenblick könnte man meinen, daß durch diese Tendenz Wohnraum gespart würde, weil ja die Stadt eine größere Bevölkerungsdichte als das Land hat. Tatsächlim aber erhebt die Stadt mit zunehmendem Wachstum rasch wachsende Ansprüche an den verfügbaren Raum. Das hat in unserer Zeit zu dem paradoxen Zustand geführt, daß in den großen Städten mehr Oberfläche für Straßen, Eisenbahnen, Kanäle, Autopark- und Flugplätze, Industrieanlagen und Läden beansprucht wird als für eigentliche Wohnzwecke, ganz zu schweigen von Schulen, Regierungs- und Verwaltungsgebäuden, Gesmäftshäusern, Banken, Kasernen, Versammlungs- und Unterhaltungsstätten, die für eine höhere Zivilisation unentbehrlich sind. Unsere Großstädte wachsen auf Kosten der Landwirrschaft und der Wälder, die sie einst umgaben, und das moderne Verlangen nach einem Eigenhaus mit Garten - ein Ersatz für den verlorengegangenen Ausweichraum für Spaziergänge und Ausflüge - frißt immer mehr Versorgungs- und Freiraum hinweg.

Das Verhältnis des Menschen zum Raume hat offenbar in unserer Zeit einen kritischen Punkt erreicht, Symptomatisch dafür ist der Begriff der Landesgrenze. Noch im Mittelalter konnte ein breiter Streifen Landes, zum Beispiel ein Wald, Sumpf, Flußtal oder Gebirgszug als Grenze angesehen werden. Heute sind die polirisdien Grenzen auf den Zentimeter genau festgelegt, und Grenzstreitigkeiten zwischen benachbarten Ländern gehen nicht um eine ungenaue oder umstrittene Grenzlinie, sondern sind Versuche, mehr Raum zu bekommen. Diese Tendenz zeigt an, daß die Ausdehnungsmöglichkeiten auf der Erde im wesentlichen erschöpft sind, so daß kein Land freiwillig auch nur einen Quadratmeter seines Territoriums abzugeben bereit ist. Für Nomadenvölker gibt es selbst in Afrika oder Asien keine Freiheit der Bewegung, sie können nur innerhalb der festgelegten Landesgrenzen herumziehen. Selbst Auswanderung, die im 19. Jahrhundert noch eine so beträdirlidie Rolle als Ventil für Bevölkerungsdruck gebildet hatte, ist heute nur noch in geringem Umfange möglich, Hunderttausende von' chinesischen Flüchtlingen, die in Hongkong sitzen, haben keine Hoffnung, sich in einem anderen Lande ansiedeln zu können. Auch die Möglichkeiten der europäischen Auswanderung nach Brasilien, Argentinien und Australien nähern sich dem Ende.

Es besteht ein direkter Zusammenhang zwischen dieser Versteifung und dem raschen Anwachsen der Erdbevölkerung. Für das letztere ist die Philanthropie der letzten hundert

Jahre stark mitverantwortlich. Die westlichen Völker haben durch ärztliche Betreuung und hygienische Maßnahmen, durch Sorge für Betriebssicherheit und gesunde Arbeitsbedingungen nicht nur in ihren eigenen Ländern endemische Krankheiten ausgerottet, verheerende Epidemien zum Stillstand gebracht und die Kindersterblichkeit radikal vermindert, sondern sie haben auch durch vernünftige Gesetzgebung, ärztliche Mission und vor allem durch die Vereinten Nationen diese Maßnahmen über die ganze Welt ausgebreitet. Großzügige Hilfe der westlichen Länder hat der Unterernährung in weiten Teilen der Welt wirksam gesteuert. Das hat zu der sogenannten Bevölkerungsexplosion geführt, das heißt einem sprunghaften Ansteigen des Durchschnittslebensalters und einer gewaltigen Verminderung der Kindersterblichkeit. In der westlichen Welt konnte die Entwicklung von der rasch fortschreitenden Technik und der damit verbundenen hohen Wirtschaftslage schließlich aufgefangen werden. Dagegen hatte man nicht bedacht, was für Folgen diese hygienischen und sozialen Maßnahmen in den unterentwickelten Völkern haben würden. Der gleiche Versorgungsraum mit den gleichen Bodenerträgen muß nun eine ungleich zahlreichere Menschenmenge ernähren. Vom internationalen Standpunkt aus ist diese Entwicklung um so beunruhigender, als diese Völker den Lebensstandard der »reichen« Länder auch für sich beanspruchen und in diesem Verlangen vom Kommunismus bestärkt werden. Zum ersten Male in der Weltgeschichte wird es nun der Menschheit zum Bewußtsein gebracht, daß der unaufhörliche und unwiderstehliche Wachstumsprozeß der Erdbevölkerung sehr ernsthafte und bedrohliche Probleme mit sich bringt.

»VÖLKER OHNE RAUM«

Wie sehr es sich bei dieser Bevölkerungszunahme um ein biologisches Gesetz handelt, das durch die wirtschaftliche und soziale Lage und die Höhe der Erziehung nur indirekt und nicht gleichmäßig modifiziert wird, geht zum Beispiel daraus hervor, daß die relativen Geburtenziffern in Afrika und USA sich nicht wesentlich unterscheiden und daß Frankreich, wo die Einwohnerzahl lange Zeit beträchtlich gefallen war, seit dem letzten Kriege eine umgekehrte Bewegung durchläuft, ohne daß sich die kulturellen oder wirtschaftlichen Verhältnisse wesentlich geändert hätten.

Das Bedürfnis nach erhöhter Lebensmittelerzeugung, neuen Rohstoffquellen und vermehrtem Wohnraum, wie es sich aus dem intensiven Bevölkerungszuwachs ergeben hat, konnte nur durch Schaffung neuen Versorgungsraums befriedigt werden, das heißt durch eine drastische Minderung des Frei;aums. Holland und Belgien haben ihn fast vollständig dem Versorgungs- und Wohnraum opfern müssen. Der Urwald in Kanada und Brasilien und die Steppen in Nordamerika und Argentinien sind weitgehend in landwirtschaftliche Nutzfläche umgewandelt worden, und selbst diese Vermehrung würde nicht ausgereicht haben, wenn nicht neue wissenschaftliche Methoden der Bewirtschaftung und künstliche Düngemittel den Ertrag des Nährraums beträchtlich gehoben hätten. Aber auch hier ist man dicht an der Grenze des Möglichen. Weitere Fortschritte können nur noch gering sein im Verhältnis zu den bereits erreichten Verbesserungen. Die Weizenüberschüsse Nordamerikas, Kanadas und Argentiniens dürfen einen nicht darüber hinwegtäuschen, daß

mindestens die Hälfte der Erdbevölkerung noch unterernährt ist. Außerdem ist es offensichtlich, daß in diesen überschußländern die landwirtschaftliche Erzeugung bereits einen Intensitätsgrad erreicht hat, der es ihr unmöglich macht, mit dem raschen Tempo des Bevölkerungszuwachses im eigenen Lande weiter Schritt zu halten.

Die Landwirtschaft sieht den ihr zur Verfügung stehenden Raum zunehmend beschlagnahmt für Wohnzwecke, Industrie, Bergbau und Erdölbrunnen. Da die landwirtschaftliche Erzeugung nicht vermindert werden kann, geht diese Ausdehnung auf Kosten des Freiraumes. Die ungeheuren Menschenmengen, die sich in den Strandbädern, Naturparks und Sommerfrischen Europas und der Vereinigten Staaten zusammendrängen, ganz zu schweigen von den Spielplätzen und Anlagen unserer Großstädte, haben kaum mehr als die Illusion einer Erholung. Für die Gewitzigteren und Reicheren sind bereits die Südseeinseln und das Innere Afrikas Touristengebiete geworden; aber auch da wird es nicht mehr lange dauern, bis die Massen sich einstellen. Der Kampf um ein Gesetz zur Bewahrung von wirtschaftlich ungenutzten Freizonen, der im Sommer 1962 im amerikanischen Kongreß vor sich ging, zeigte das Verlangen der Wirtschaftskreise, diese letzten Stellen unberührter Natur praktischen Zwecken dienstbar zu machen. Daß das Gesetz nicht durchging, ist ein weiterer Hinweis darauf, daß die Raumentwicklung sich ihrer Grenze nähert.

Die Folgen dieser Entwicklung zeigen sich auf den verschiedensten Gebieten. Die Großstadt zum Beispiel ist aus einer Siedlungsform zu einer besonderen Lebensform geworden. Das Leben in ihr ist weitgehend bestimmt durch das Vorherrschen technischer Einrichtungen, wie fließendes Wasser, elektrischen Strom, mechanische Verkehrsmittel, Film, Radio und Fernsehen. Auf der anderen Seite sind die Beziehungen zwischen den dort lebenden Menschen weitgehend durch Organisationen bestimmt, während für persönliche Beziehungen wenig Platz bleibt. Dieses Eindringen der Technik war die naturgemäße und notwendige Folge des Drängens in die Stadt. Der Verlust des Umgangs mit der Natur und das Fehlen des Ausweichraums verlangten Kompensationen, die die Technik bereitstellen mußte. Sie sind aber kein Ersatz für den fehlenden Ausweichraum. Die wohltuenden moralischen Folgen, die die Verschickung in die Ferienlager für die Großstadtjugend hat, ist nicht so sehr auf gesunde Nahrung und frische-Luft zurückzuführen wie auf die Möglichkeit des ungehemmten Draußenseins. Jugendliche Kriminalität in den Großstädten steht in direktem Zusammenhang mit dem Fehlen von Freiraum. Gleichfalls bezeichnend für die Lage des europäischen Großstädters ist auch der Drang ins Ausland. Die Fremde ist der moderne Ersatz für den fehlenden Ausweichraum. Darum gilt die Auslandsreise nicht so sehr den Sehenswürdigkeiten des fremden Landes wie der Ferne, und das heißt der Freiheit von den Beschränkungen, denen man daheim infolge der beengten Verhältnisse durch Sitte und gesellschaftliche Bewertung unausweichlich unterworfen ist.

Die zahlenmäßige überlegenheit der Bevölkerung eines Landes über das andere, die noch im Ersten Weltkrieg ein entscheidender Faktor war, hat durch die totale Mechanisierung der Armeen und der Kriegführung diese Bedeutung fast völlig verloren. Wenn der Nationalsozialismus den Ruf »Volk ohne Raum« aufnahm und Autarkie für Deutschland verlangte, brachte er die unbestreitbare Tatsache zum Ausdruck, daß unter modernen

Verhältnissen ein Volk, das nicht genug Bodenfläche besitzt, um seinen Bedarf an Lebensmitteln selbst zu befriedigen, keinen lang ausgedehnten Krieg führen kann. Umgekehrt hatten sowohl die russischen als auch die chinesischen Kommunisten gemeint, daß ihnen ihre gewaltige Volkszahl den Sieg in einem Zusammenstoß mit dem Westen sichern würde, weil sie in der Lage wären, ohne Gefährdung ihrer Zukunft viele Millionen Menschen zu opfern. Auf dieser Grundlage propagierten sie die Bildung großer Familien als wünschenswertes Ziel. Inzwischen haben sie einsehen müssen, daß ihr Nährraum nicht wesentlich vergrößert werden kann und daß infolgedessen die zusätzlichen Millionen Kinder - in China zum Beispiel jährlich 14 Millionen - eine schwere Belastung der Ernährungslage bedeuten, die auch durch intensivste Landwirtschaft nicht gebessert werden kann. Ebenso hat sich der Gedanke gewisser Politiker und Publizisten, daß Kolonien in Afrika den Bevölkerungsüberschuß des Westens aufnehmen könnten, als ein bedenklicher Irrtum herausgestellt. Von der algerischen Küstenlandschaft und Teilen Südafrikas abgesehen, ist der dunkle Kontinent für weiße Massensiedlung ungeeignet. So zeigt es sich auf den verschiedensten Gebieten, daß zahlenmäßige Überlegenheit allein heute keine entscheidende Bedeutung für internationale Geltung hat.

Das soll nicht heißen, daß nicht auch in unserer Zeit territoriale Fragen ein Anlaß zur Kriegführung werden können. Aber das geschieht dann aus strategischen oder wirtschaftlichen Gründen, nicht aus bevölkerungspolitischen. Wo man sich Raum für Bevölkerungsüberschuß schaffen will, muß man die Einwohner der eroberten Gebiete evakuieren, wie es die Türken mit den Griechen Kleinasiens 1919/20 taten oder die Russen und Polen mit der deutschen Bevölkerung der Ostprovinzen nach dem letzten Kriege. Damit wird aber das Raumproblem nur verlagert. Der Überdruck geht von dem vertreibenden auf das aufnehmende Land über.

Keine bloß organisatorische Maßnahme ist geeignet, die Spannung zwischen Bevölkerungsmenge und Raum in ein harmonisches Verhältnis zu bringen. Das wird am deutlichsten an der Lage der Völker Asiens und Afrikas, die in den letzten Jahren ihre Selbständigkeit erworben haben. Sie meinten alle ganz naiv, daß politische Unabhängigkeit und damit verbunden freie Verfügung über den nationalen Raum automatisch den Wohlstand der Kolonialherren auf die ganze Bevölkerung ausdehnen werde. Statt dessen verlangt die souveräne Ausnutzung des heimischen Bodens nicht nur intensivste Arbeit, sondern auch hohe Ausgaben für Massenerziehung sowie beträchtliche finanzielle Investierungen für Verkehrszwecke, Rohstoffgewinnung und verarbeitende Industrie, durch die die natürlichen Güter wertmäßig intensiviert werden können. Die politische Selbständigkeit wird daher mit anfänglichem sozialem Elend und finanzieller Abhängigkeit erkauft.

Industrialisierung allein genügt nicht für eine Besserung der Lage. Abhängigkeit von fremdem Kapital wirkt sich vielfach in niedrigen Löhnen aus, und da die Verkaufszentralen und Leitungen der Industriegesellschaften sich nicht im Produktionslande befinden, werden die Betriebsgewinne nur in geringem Maße der Volkswirtschaft des Erzeugerlandes zugefügt, wie man das zum Beispiel bei der Kupferindustrie Chiles oder der Erdölindustrie in Venezuela sehen kann. Diese Betrachtungen führen zu einer wichtigen Folgerung: Da auf der ganzen Erde ungenutzter Raum für Versorgungs- und Wohnzwecke nur noch in

sehr begrenztem Maße zur Verfügung steht, ist der unaufhörliche Zuwachs der Erdbevölkerung ein ernsthaftes Problem. Zwar ist der Punkt noch nicht erreicht, wo eine unmittelbare Gefahr des Verhungerns für einen beträchtlichen Teil der heute lebenden Menschen bestünde. Die eigentliche Gefahr liegt paradoxerweise in der ausgezeichneten Gesundheit so vieler Menschen und in der unbegrenzten Entwicklungsfähigkeit der modernen Technik und Wirtschaft. Denn das bedeutet tragischerweise, daß für die große Menge der »armen« Völker wenig Hoffnung besteht, ihre Lage entscheidend zu verbessern, weil der Zuwachs an Bevölkerung rascher vor sich geht als der wirtschaftliche Aufschwung. Die daraus sich ergebende Erfolglosigkeit der auswärtigen Hilfeleistung führt allmählich zu deren Versiegen, wie das deutlich wird an der mangelnden Bereitschaft des amerikanischen Kongresses, weitere Milliarden für Auslandshilfe zu bewilligen, und der kühlen Aufnahme des amerikanischen Vorschlages, die NATO-Mächte sollten sich an diesem Hilfswerk finanziell beteiligen. Andererseits macht die Hilflosigkeit ihrer Lage die »armen« Völker in hohem Grade aufnahmebereit für nationalistische und kommunistische Propaganda. Jede Änderung in der Lage scheint eine Verbesserung zu versprechen.

Wie steht es mit einer Flucht in den Weltraum? Technisch ist es möglich geworden, der Schwerkraft der Erde zu entfliehen, und man könnte denken, daß in absehbarer Zeit Tausende sich entschließen würden, ihr Leben hoch über der Erde auf einer Weltraum-Plattform zuzubringen. Aber es wäre kein Leben, sondern ein Gefängnis. Selbst der modernste Großstädter braucht den Kontakt mit dem Erdboden und seinen Produkten und mit der Atmosphäre, selbst wenn er in der Lage ist, Pflanzen ohne Erdreich chemisch zum Wachsen und Blühen zu bringen. Das gleiche würde von einem Aufenthalt auf dem Mond oder der Venus gelten. Vielleicht könnte man Menschen dort arbeiten lassen, so wie man früher Sträflinge in die Bergwerke schickte; aber es wäre keine lebenswerte Existenz.

Zusammenfassend wird man sagen können, daß all die modernen Versuche, das Mißverhältnis zwischen wachsender Bevölkerung und verfügbarem Raum durch technische Erfindungen oder soziale Planung zu beseitigen, zur Aussichtslosigkeit verurteilt sind, weil das Wirken der biologischen Triebe, unterstützt durch die von Hygiene und Technik herbeigeführten günstigeren Lebensbedingungen, die Bevölkerung der Erde unaufhaltsam vermehrt, während der Erdball begrenzt ist und in keiner Weise erweitert werden kann. Wie bei allen Bemühungen, eine natürliche Grenze auszuweiten, ist auch hier die geringste Änderung schon mit prohibitiven Kosten verbunden. Eine andere Möglichkeit scheint vielen in einer planmäßigen Bevölkerungspolitik zu liegen. Wenn man den Raum nicht erweitern kann, läßt sich dann nicht vielleicht der Bevölkerungszuwachs aufhalten oder zum mindesten verlangsamen?

GEBURTENBESCHRÄNKUNG

Das Studium der Empfängnisverhütung ist in unseren Tagen zu einer ausgedehnten und fortgeschrittenen Wissenschaft geworden, und in der westlichen Welt wird Empfängnisverhütung weitestgehend praktiziert. Die amerikanischen Bevölkerungsstatistiken schei-

nen aber darauf hinzudeuten, daß auf diese Weise keine wesentliche Abnahme der Geburtenhäufigkeit erfolgt. Die Verhütungsmaßnahmen dienen offenbar in erster Linie dazu, zu rasche Aufeinanderfolge von Schwangerschaften zu verhindern. über den Erfolg der neuesten schwangerschaftverhütenden Pillen ist noch nichts Sicheres bekannt.

Während im Westen die Abtreibung der Leibesfrucht durchweg als Verbrechen bestraft wird, hat sich Japan dazu entschlossen, die Abtreibung der Leibesfrucht durch ärztlichen Eingriff freizugeben. Das Raumproblem ist besonders brennend für Japan, da die Inseln des japanischen Reiches kaum 40 % landwirtschaftlich nutzbaren Boden haben und die militärische Niederlage des letzten Krieges zu einer drastischen Beschränkung der Auswanderungsmöglichkeiten geführt hat. Die gesetzliche Freigabe der Abtreibung hat zwar den erschreckend hohen Geburtenüberschuß etwas vermindert, aber keineswegs zum Halten gebracht. Die Rhyrhmusrnethode, die von der katholischen Kirche als einziges Mittel der Geburtenkontrolle erlaubt und zum Teil empfohlen wird, ist gleichfalls nur als ein Mittel gegen zu rasch aufeinanderfolgende Schwangerschaften gemeint. Diese Methode ist alles andere als zuverlässig, und sie verlangt komplizierte Berechnungen. Bevölkerungspolitisch wird dadurch nichts geändert. Im Westen sind es vor allem die katholischen Familien, die durch ihre hohe Kinderzahl zur übervölkerung beitragen. Die einzige wirksame Verhütung der Schwangerschaft erfolgt durch Sterilisierung, aber nur wenige Männer und Frauen unterziehen sich ihr freiwillig.

Angesichts des geringen Einflusses, den private Maßnahmen auf die Kontrolle des Geburtenzuwachses haben, ist es verständlich, daß Regierungen, namentlich die der am meisten gefährdeten Länder, zu Zwangsmaßnahmen bevölkerungspolitischer Art schreiten. Die Regierungen von China, Rußland und Indien propagieren jetzt offiziell den Gebrauch von empfängnisverhütenden Mitteln. Der Nationalsozialismus ging von eugenischen Erwägungen aus. Gesetzlich vorgeschriebene Zwangssterilisierung und Vernichtung »lebensunwertere Personen sollten den doppelten Zweck erreichen, die ungehemmte Vermehrung der »Minderwertigen« zu verhindern oder wenigstens drastisch zu beschränken und durch die Förderung gesunder Erbmasse zu einer moralischen Ertüchtigung des Volkes beizutragen. Die beiden Zielsetzungen widersprachen sich aber. Biologische Gesundheit ist keineswegs eine Garantie für Sittlichkeit. Dazu kommt, daß die ernsthaftesten ethischen Probleme der Bevölkerungspolitik sich heute aus der Einengung des Wohn- und Ausweichraumes und nicht aus biologischer Minderwertigkeit ergeben.

Es ist kein Geheimnis, daß die modernen Weltmämte neue Auffassungen vom Wesen des Krieges entwickelt haben, die weitgehend von bevölkerungspolitischen Erwägungen diktiert sind. Der Gebrauch von Megatonnenbomben ist nicht dazu bestimmt, Geländeschwierigkeiten für einen vordringenden Gegner zu schaffen - die sind beim heutigen Stand der Technik leicht zu überwinden -, sondern Millionen von Menschen zu vernichten und vorhandenen Wohn- und Versorgungsraum unbenutzbar zu machen. In ähnlicher Weise sind die Vorbereitungen für chemische Kriegführung dazu bestimmt, große Mensmenmassen durch Bazillen, Gase und Chemikalien zu vernichten, jedoch ohne dabei ihre Wohnhäuser und Fabriken zu zerstören. Der Sieger hoffi: dadurch in der Lage zu sein, diesen Raum bald wieder für seine eigenen Zwecke zu benutzen. Die Vertreter der sneuene

Strategie finden nichts Erschreckendes in dem Gedanken" daß bei dieser Art der Kriegführung auch das eigene Volk schweren Verlusten unterworfen sein wird. Sie sind bereit, ohne Skrupel mindestens ein Drittel der eigenen Bevölkerung zu opfern, wenn das militärisch notwendig sein sollte. Freilich auch die neue Strategie kann das biologische Gesetz der Bevölkerungszunahme nicht aus der Welt schaffen, und auch ihre Lösungen würden daher nur vorübergehend helfen.

DAS ETHISCHE PROBLEM

Alle diese verhütenden und zerstörenden Maßnahmen sind Kinder der Furcht. Bezeichnenderweise wird die Frage der überbevölkerung der Erde in den Vereinigten Staaten meist behandelt unter dem Gesichtspunkt der Bedrohung der weißen Rasse durch die gelbe und schwarze, kaum dagegen als ein Problem, für das der weiße Mann gleichfalls verantwortlich ist. Ebenso beziehen sich die Diskussionen der wirtschaftlichen Folgen mehr auf den bedrohlichen Einfluß, den die überbevölkerung im Ausland auf das amerikanische Lohn- und Preisniveau hat, als auf die sozialen Verhältnisse der anderen Länder. Freilich gibt es trotz dieser Einseitigkeit auch die sozialen und ärztlichen Hilfsaktionen der Vereinten Nationen, die Arbeit des ökumenischen Hilfswerkes des Weltkirchenrats und die Auslandshilfe der Vereinigten Staaten, die sich alle um die Hebung der Lebenshaltung in den unterentwickelten Ländern bemühen. Nur eben vom bevölkerungspolitischen Gesichtspunkt sind die Ergebnisse enttäuschend. Es ist lobenswertes Samariterwerk, aber es trägt paradoxerweise dazu bei, die Gesamtlage zu verschlimmern statt zu verbessern. Der Grund dafür liegt offenbar darin, daß die Motivation, auch wo sie christlich ist, in den Grenzen der mittelalterlichen Individualethik befangen bleibt. Man stellt sich nicht die Frage, was denn durch solche Hilfsaktionen positiv erreicht werden soll und ob die Mittel, die man anwendet, zu einem lohnenden Ziele führen können. Es ist daher wahrscheinlich, daß in der Zukunft gewisse Regierungen sich im Kampfe gegen die bedrohliche Entwicklung des Bevölkerungsproblems zu eugenischen Zwangsmaßnahmen und Ausrottungskriegen entschließen werden.

Ist das eine unabänderliche Entwicklung, oder kann das Christentum darauf einen entscheidenden Einfluß ausüben? Zwei Mittel stehen uns zur Verfügung: Erziehung zur Arbeit und eine neue Einstellung zum Geschlechtsleben. Zunächst die Arbeit. Das Christentum hat seinen Anhängern eine neue Sicht der Arbeit gegeben. Es hat gezeigt, daß Arbeit nicht nur eine unentbehrliche Grundlage für den Lebensunterhalt ist, sondern eine gottgebotene Pflicht. Durch ihre Regelmäßigkeit und gewissenhafte Ausübung hat die Arbeit einen wertvollen erzieherischen Einfluß auf den Charakter des Menschen. Durch Arbeiten werden wir ferner in die Lage versetzt, den Bedürftigen zu unterstützen und vor allem die Welt gemäß Gottes Willen in unseren Dienst zu nehmen. Der Unterschied zwischen den fortschrittlichen und den »unentwickelten« Völkern liegt darin, daß die einen sich durch ihren Glauben oder durch Kontakt mit ihren christlichen Nachbarn ein Arbeitsethos erworben haben, während die anderen den Wert der Arbeit noch nicht oder noch nicht genug schätzen gelernt haben. Das letztere gilt vor allem von den Völkern des Fernen Ostens, denen es zwar an Fleiß und Geschicklichkeit nicht fehlt, die aber noch nicht

das Vertrauen in weitreichende Planung erworben haben, wie es sich nur im Glauben an einen Gott, der einen weltumfassenden Plan hat, entwickeln kann. Maschinen in die unentwickelten Länder zu schicken, führt zu keiner Besserung der wirtschaftlichen Lage, solange es an Menschen fehlt, die hart arbeiten wollen, sich mit den Methoden der Technik vertraut machen und sich für das Ergebnis ihrer Arbeit verantwortlich wissen wollen. Die Erziehungsarbeit, die die westlichen Völker um die ganze Welt herum geleistet haben, so wertvoll sie auch ist, wird nur da wirklich konstruktiv in das Leben der beteiligten Völker eingreifen, wo sie zugleich verantwortliche Teilnahme am Arbeitsprogramm einschließt. Das wird aber nur auf einer christlichen Grundlage erreicht werden. Der weiße Gesmäfl:smann gibt in den unentwickelten Ländern weitgehend ein Beispiel rücksichtsloser Selbstsucht in der Erreichung seiner wirtschaftlichen Ziele. Die Bildung von Genossenschaften und das Eintreten für das Recht des farbigen Mannes, verantwortliche Stellungen im Arbeitsprozeß zu bekleiden, dürfte heute eine der wichtigsten Aufgaben der jungen Kirche sein. So allein kann man verhindern, daß die Bevölkerungszunahme zu einer Quelle wachsender Verelendung wird.

Ein zweiter Punkt, an dem das Christentum konstruktiv in die gegenwärtige Entwicklung eingreifen kann, ist eine Revision seiner Bewertung des Geschlechtslebens. Es war gewiß ein Fortschritt in der protestantischen Ethik, daß man die Scheu vor den geschlechtlichen Tabus überwand. Aber es scheint, daß wir nun in das umgekehrte Extrem verfallen sind, aus der Ehrfurcht vor dem natürlichen Geschlechtsleben in einen ungehemmten Naturalismus. Gewiß können wir dem Katholizismus nicht recht geben, daß Enthaltung von geschlechtlichen Beziehungen an sich ein verdienstliches Werk ist. Aber wir haben übersehen, daß Jesus auch von Menschen gesprochen hat, die »um des Himmelreiches willen verschnitten sind«, das heißt, die auf geschlechtliche Betätigung verzichten, weil Gott ihnen wichtigere Ziele gesetzt hat. Heute ist es so, daß in der westlichen Welt Geschlechtlichkeit als ein absoluter Wert betrachtet wird, und in dieser Beziehung scheint kein wesentlicher Untersmied zwischen Protestanten, Juden und Unreligiösen zu bestehen. Die Kommunisten können uns in dieser Beziehung beschämen. Sie sind weder unsinnlich noch prüde, aber in Rußland weiß man nichts von der Verherrlichung des Gesmlechtlichen, die vom Westen her durch Film, Radio und Literatur in die fernsten Winkel der Welt verkündigt wird, und ein russisches Mädchen denkt nicht daran, ihr Leben als nutzlos anzusehen, bloß weil sie keinen Mann bekommen hat.

Man könnte sich denken, daß in einem Protestantismus, in dem der Dienst Gottes höher steht als die Erfüllung des eigenen Lebens, auch das Geschlechtsleben von dem Gesichtspunkte einer Verantwortung für die Menschheit bewertet würde. Was im kleinen Kreise der Diakonissen als Selbstverständlichkeit angesehen wird, ist die alle angehende Frage: Ist es wesentlich für mich, zu heiraten und Nachkommenschaft zu haben? Die Frage ist freilich nur da recht gestellt, wo sie nicht Ausdruck der Askese oder eines Minderwertigkeitsgefühls ist, sondern von dem Gedanken eines Lebens im Dienste für Gott motiviert ist. Durch eine soldie Haltung kann der beängstigenden Zunahme der Erdbevölkerung eine wirksame Grenze gesteckt werden. Jesu Einstellung zum Geschlechtlichen befreit die Menschen von den Hemmungen einer individualistischen Einstellung und setzt das Leben

des einzelnen in direkte Beziehung zum Werke und Ziel des Schöpfers. Das ist jedenfalls eine frömmere Haltung als das bequeme Ausruhen auf dem Glauben, daß Gott, da er die Welt ins Dasein gerufen habe, auch den Weg finden müsse, auf dem alle Probleme der Menschheit gelöst werden könnten. Gottes gute Verheißungen sind ernst gemeint, aber sie gelten nur denen, die Gott fürchten und lieben, nicht einer ungläubigen und selbstbezogenen Menschheit.

Jesu Auffassung vom Geschlechtsleben vermeidet den inneren Widersprum der katholischen Ethik, die die freiwillige Enthaltung vom Geschleditlichen als ein verdienstliches Werk preist, andererseits aber die Bereitschaft zu lebenslänglicher geschlechtlicher Gemeinschaft als ein Sakrament ansieht und so den natürlichen Geschlechtstrieb als das von Gott gewollte Mittel zur Fortpflanzung und Vermehrung der Menschheit erklärt und heilig spricht, Jeder Versuch, in der christlichen Ethik das normative Prinzip im Natürlichen im Sinne des Naturalismus oder in der *lex naturae* zu finden, führt letztlich zu einer Mißdeutung des Willens Gottes, sei es in der katholischen Antithese oder der lutherischen Beziehungslosigkeit der zwei Reiche. Es ist Gottes Gnade, daß der Mensch in seiner Geschöpflichkeit befähigt ist, Gott zu dienen, und von dieser Begabung her empfängt auch das natürliche Leben seinen Sinn. Es ist göttliche Gnade, daß zwei Menschen in der geschleditliehen Vereinigung nicht nur Lust empfinden oder durch eine »List der Nature Werkzeuge der Fortpflanzung werden, sondern auch das Geheimnis der Einswerdung erfahren; es ist aber auch Gnade, wenn ein Mensch befähigt wird, das Verlangen nach körperlicher Vereinigung hintanzusetzen um der Aufgabe willen, die Gott ihm gesetzt hat.

Gottes Willen gemäß leben, ist kein Weg zu raschen Ergebnissen. Selbst wenn es heute zu einer plötzlichen Umbewertung des Geschlechtlichen in der ganzen Christenheit kommen sollte, könnten wir nicht damit rechnen, daß die stetige Bevölkerungsvermehrung plötzlich aufhörte oder daß ihre beängstigenden Folgen nicht mehr zu fürchten wären. Aber in einer Lage, in der die Menschheit das hilflose Opfer eines allmächtigen und grausamen Naturgesetzes zu sein scheint, dessen Folgen den Segen der Fruchtbarkeit in einen Fluch zu verwandeln drohen, ist mit der biblischen Schau des Geschlechtlichen ein Zeichen aufgerichtet, daß Gott den Menschen für eine Zukunft bestimmt hat, in der es nicht mehr notwendig ist, massenhaft Leben zu vernichten, um seiner überfülle zu steuern.

Prof. t». O. *A. Plper* *26, White Pine Lane, Princeton* N. *t., USA*

Pastorale Bemerkungen zur Homophilie*

Von

HENDRIK VAN OYEN

In einem von der römisch-katholischen zentralen Vereinigung für geistige Volksgesundheit in Holland herausgegebenen Sammelband macht der Kriminologe Prof. G. *Th. Kempe* (Utrecht) eine Reihe Bemerkungen über den gesellschafl:lichen Aspekt der Homophilie. Er konstatiert, daß eine Entmythologisierung der allgemeinen Bewertung dieses Phänomens dringend not tut. Es werden fünf Mythen erwähnt, die wir unwillkürlich an die Homophilen herantragen. 1. Jeder Homophile sei ein Päderast, wenn nicht in der Tat, so doch dem Triebe nach. Man unterscheidet nicht zwischen Homophilie und Päderastie. 2. Alle Homophilen bilden mehr oder weniger einen Geheimbund. Wie Juden, Freimaurer und ähnliche Leute immer zusammenhalten, so halten Homophile im geheimen zusammen. Daß manchmal das Leben eines Homophilen seines Andersseins wegen von einer himmelschreienden Einsamkeit und Verlorenheit ist, wird nicht erkannt. 3. Der Mythos: alle Homophilen seien feminin, sie seien sofort zu erkennen; sie würden sich von anderen Menschen auffallend in Geste, Kleidung, Geschmack usw. unterscheiden. Dagegen steht die Tatsache, daß es Tausende solcher Menschen gibt, die sich gerade äußerlich überhaupt nicht von anderen unterscheiden, und daß es ungeheuer schwer ist, an äußeren Merkmalen den Homophilen von anderen zu unterscheiden. Viele heterophile Männer sind manchmal sehr feminin und verweichlicht. 4. Die Bindungen zwischen den Homophilen seien immer spielerisch und unstet. Der Homophile sei par excellence der Mensch des »one night stand«. So käme es ihm bloß auf momentane Lustbefriedigung an, das Phänomen hätte mit einer bleibenden geistigen Bindung nichts zu tun. Auch hier meint Kempe nachdrücklich widersprechen zu müssen. Es seien sehr lange Bindungen bekannt, sie erstrecken sich von kürzeren Perioden (zwei, drei Jahre) sogar bis auf 30 Jahre. Außerdem sei mit dem größten Nachdruck zu sagen, die homophilen Menschen, die irgendwie mit einem Arzt oder Seelsorger in Berührung kommen, würden nur einen winzigen Prozentsatz von all denen ausmachen, die es tatsächlich sind, die in Freundschafl:en leben, ohne daß die Statistik irgendwelche Notiz von ihnen nehmen kann, weil sie unbekannt bleiben. Was wir heutzutage von den Homophilen wissen, beruht zum größten Teil auf krankhafl:en Exzessen und psychischen Nöten, die vors Gericht kommen oder mit dem Psychiater zu tun haben. Aber es gibt zweifellos Ungezählte, die ein einfaches, stilles Leben führen, ohne sich sozial oder strafrechtlich zu exponieren. 5. Den gefährlichsten Mythos nennt der Kriminologe die' Meinung, der Homophile wolle durchaus immer verkehrt geschlechtlich handeln. Er könne zwar anders, aber es gefalle ihm nicht. Besonders der Gedanke, er solle sich verheiraten und eine Heilung im heterosexuellen Kontakt suchen, werde immer wieder hervorgehoben, und man ignoriert die Tatsache, daß man zwei Menschen aneinander ausliefere, die meistens nur tief unglücklich miteinander werden müssen.

* Vortrag in der Soz. Stud. Kommission der Evangelischen Kirche in der Schweiz, Glarus, 26. Februar t962.

Der letzte Punkt scheint mir ebenfalls besonders wichtig, Wenn man von der Sünde oder der sittlichen Schlechtigkeit des Homophilen spricht, geht man von dieser Voraussetzung aus: er könne zwar anders, er wolle nur nicht. Er suche das Dekadente, Karikaturhafte, einzig aus der perversen Neigung heraus, das Anomale zu suchen und die Gesetze des Lebens auf den Kopf zu stellen. Der Homophile, so meint man, sei von vornherein ein verantwortungsloser Mensch, der nur seinen Trieben gehorche und sich dadurch selbst zum »outcast« der Gesellschaft degradiere. Mandie meinen, man solle solche Typen eher zu den pathologischen Fällen rechnen; andere schätzen sie eher moralisch ab und sehen in ihnen ausgesprochene Verbrecher und Lüstlinge. Daß dem nicht so zu sein braucht, hat uns die wissenschaftliche Forsdiungsarbeit über die Homophilie klargemacht. Sie unterscheidet einen überwiegenden Prozentsatz von erworbener Homophilie (Fehlgriffe in der Erziehung, überwiegende Mutterbindung, Gefährdungen in Internaten, Verführung durch Erwachsene oder homosexuelle Erlebnisse in]ugenderziehungsheimen und Strafanstalten usw.). Ein Teil dieser erworbenen gleichgeschlechtlichen Einstellung scheint einer sachgemäßen therapeutischen Behandlung zugänglich.

Demgegenüber nimmt man an, daß ein gewisser Prozentsatz (man spricht von vier Prozent) der Homophilen eine konstitutionelle Veranlagung zum eigenen Geschlecht besitzt, wobei alle möglichen Heilverfahren, mit dem Zweck, sie zu andersgeschlechtlichen Menschen zu machen, versagen. Wir haben es also hier mit einer ganzheitlichen psychosomatischen Konstitution zu tun, die das seelische Leben eines Menschen und dessen Beziehung zur Umwelt im gleichgeschlechtlichen Sinne integral bestimmt. In dem vorhin erwähnten Sammelband zitiert der Psychiater Dr. *Overing* die von mir übersetzte Äußerung eines Amerikaners, die folgendermaßen lautet: »Im Versuch, mir das Eigentliche all dieser Probleme zu vergegenwärtigen, finde ich, daß der beherrschende Faktor meines Lebens, in seiner Bedeutung alles überschreitend, das Bewußtsein ist, daß ich anders bin. Und das bestimmt zutiefst jeden Gedanken, auch die kleinste Aktivität, alle meine Strebungen.« Ich möchte diesem Zeugnis das des Engländers *Peter Wildeblood* zufügen, der in autobiographischen Abschnitten seines Buches »Vom Gesetz geäditet«, 1961, auf S. 84 ff. sagt:

»Bei verschiedenen Gelegenheiten hatte ich gegenüber meiner Mutter und meinem Vater die Frage der Gleichgekehrtheit ganz allgemein angeschnitten in der Hoffnung, dabei eine Möglichkeit zu finden, meine eigene Veranlagung aufzudecken - aber es war mir nicht gelungen. Dabei war, wie so oft, die eigene Auffassung meiner Eltern weder besonders streng noch besonders duldsam; es verhielt sich einfad; so, daß sie noch niemals richtig darüber nachgedacht hatten, weil sie sich gar nidit vorstellen konnten, irgendeiner aus ihrem Bekanntenkreis könnte so sein. Die Notwendigkeit, vor meiner Familie und vor meinen Freunden Heimlichkeiten zu haben, übte auf mich einen Druck aus, der oft geradezu unerträglich wurde. Auf jedes Wort, das ich sprach, mußte ich achten, jede einfache Bewegung, die ich vollführte, konnte mich möglicherweise preisgeben ...

Inzwischen war ich mir darüber klargeworden, daß Männer auf mich eine Anziehungskraft ausübten, der ich einfach nicht gewachsen war. Die Versuchung war allgegenwärtig, auch wenn ich ihr niemals nachgab, Die gleichgekehrte Veranlagung ist eben ein dauernder

seelischer Zustand, aus dem es für mich kein Entrinnen gibt, deshalb war und ist es mir auch nicht möglich, jener Polarität gerecht zu werden, welche die eigentliche Grundlage für eine glückliche Ehe abgibt.«

In aller Schlichtheit ist in diesen beiden Äußerungen die große Not eines homophilen Menschen ausgesagt. Es wird klar, daß es sich nicht durchaus um einen perversen Trieb handeln muß, das heißt um einen rein triebhaften Mißbrauch eines anderen Menschen, sondern die Homophilie kann sich beim gleichgeschlechtlichen Menschen als ein Anderssein der ganzen Persönlichkeit offenbaren. Wie beim heterosexuellen Menschen kann sich auch hier die Veranlagung pervers äußern (Päderastie, Verführung von Jugendlichen). Sie bedeutet beim eindeutig Homophilen eine gänzliche Isolierung vom hetero- oder bisexuellen Menschen, die zu einer untragbaren Vereinsamung führen muß. Es ist kein Wunder, daß in solchen Fällen, wenn es sich um hochbegabte und künstlerische Menschen handelt, das Bewußtsein einer auserlesenen Geistesaristokratie das Gefühl des sozialen Pariaseins zu kompensieren versucht. Mancher Heterosexuelle stößt sich an einer solchen Haltung und sagt sich empört, man sei auch noch stolz auf die eigene Anomalie!

Es ist eben für den heterosexuell, also normal veranlagten Menschen außerordentlich schwer, dem gleichgeschlechtlichen Phänomen der Liebe frei und aufgeschlossen gegenüberzustehen. Es ist für ihn das einfachste, sich davon mit Verachtung abzuwenden, es mit anderen fatalen Veranlagungen, die ins Sexualpathologische gehen, wie Nekrophilie, Transvestitismus, Neigung zum Lustmord usw., zu identifizieren und, falls er christliche Begriffe anwendet, es als Sünde abzutun. Denn gerade für den Christen scheint es überaus schwierig, dieser dunklen menschlichen Frage gegenüber eine offene, differenzierte Haltung einzunehmen. Gerade der Christ kommt vom Gebot der Schöpfung her, daß Gott Mann und Frau geschaffen hat und er sie zu "einem Fleisch« verbindet zur Weiterführung des Geschlechtes in der Gestaltwerdung der Familie. Vater, Mutter, Kind gehören zum Grundbestand der Schöpfung. In der Einswerdung der Geschlechter leuchtet noch etwas von der ursprünglichen Herrlichkeit der Schöpfung auf. Nun ist die gleichgeschlechtliche Partnerschaft zur Unfruchtbarkeit verurteilt und stößt also mit dem göttlichen Grundgesetz der Schöpfung zusammen. Der Christ weiß um die Zerbrochenheit dieser Schöpfung durch die Sünde, darum ist eben die Anomalie der gleichgeschlechtlichen Liebe für ihn ein klares Zeichen dieser Zerbrochenheit. Namentlich, wenn er sie mit dem bloß libidinös triebhaft bedingten Pansexualismus der alten und der modernen Welt in eine Linie stellt. Die Bibel kennt nun einige Stellen, wo die gleichgeschlechtliche Liebe gerade in diesem Sinne und unter diesem Vorzeichen aufs schärfste verurteilt wird, so Stellen wie Lev 18,22ff.; 20,13 im Alten Testament. In diesen Perikopen wird sowohl an einem ganzen Komplex minderwertiger Sitten bei den Israel umgebenden Völkern (Kenaanäern)', wie auch an dortherrschenden Kultbräuchen (etwa Tempelprostituierten männlichen und weiblichen Geschlechtes) gedacht: im Gegensatz zur von Gott geschenkten Ordnung der Schöpfung wird hier gesündigt durch Handlungen, die die Ehrfurcht vor dem menschlichen Körper unterminieren und ihn dadurch erniedrigen. Im Neuen Testament sind es ebenfalls zwei Stellen, die die gleichgeschlechtliche Liebe als Sünde ablehnen, nämlich

1. Insofern scheint es mir nötig, die Erörterungen von *H. l- Schoeps* (ZEE 1962, S. 370f.) zu ergänzen.

Röm 1,26 ff. und 1 Kor 6, 9-11. Aus beiden Stellen wird klar, daß es sich um den im Altertum sehr oft vorkommenden Lasterkatalog einer sittlich gänzlich zerrütteten Kultur handelt, wobei der Pansexualismus einfach Männer mit Männern ebenso wie Frauen mit Frauen zusammenführt, eine sexuelle Promiskuität, die das Raffinement bestimmter Kulturepochen zu sein scheint, in denen die Umkehrung der normalen Ordnungen schon ein perverses Wohlbehagen erzeugt. An beiden Stellen signalisiert also das Neue Testament, altbekannten Lasterkatalogen entsprechend, die gleichgeschlechtliche Liebe mit Dieben, Trunkenbolden, Lästerern, Räubern, Weichlingen, Unzüchtigen usw. Eine haltlose, chaotische Welt, die in ihrem ungerechten und gemeinen Streben von Gott ihren Begierden übergeben wurde (Röm 1,26). Kein Wunder, daß, wenn der Bibelleser das zur Kenntnis nimmt, er sich vom Phänomen der Homophilie empört abwendet, denn was für eine Hölle offenbart sich ihm da! Und nicht umsonst wird er die Hinweise der Bibel auch auf seine eigene Zeit anwenden und konstatieren müssen, daß wir es auch heutzutage mit einer »Lustseudie« in hetero- und homosexuellem Sinne zu tun haben, die als typische Erscheinung der Hochkonjunktur, der erotischen Verarmung zwischen den Geschlechtern, der Entfeminisierung der Frau und zahlreichen anderen Ursachen Wellen schlägt, die unwillkürlich auch die Not des echten Homophilen zudeckt und ihn in die gleiche Verdammnis verschlägt.

Wir haben uns nun aus dem Gebot der Nächstenliebe heraus zu fragen, ob wir den wirklich an ihrer Homophilie schwer tragenden Menschen damit kein Unrecht tun, wenn wir sie als verstockte, unverantwortliche Individuen aus unserem Bereich ausweisen und sie höchstens darüber belehren, daß, solange sie sich nicht ihrer schlechten Neigungen enthalten, kein Gespräch und keine Offenheit für sie da sein kann.

Die Menschheit steht in der Schöpfung manchem dunklen Rätsel gegenüber. Naturkatastrophen, Krankheiten, normwidrige Veranlagungen machen es manchmal schwer, kindlich zu glauben, die Schöpfung sei »gut«, Vieles ist da, was wir dem Schöpfer nicht nachrechnen können, rational unmöglich erklären und gewiß nicht mit Hinweis auf die »Sünde« des Menschen deuten. Vieles hat mit diesem Phänomen der Menschlichkeit nichts zu tun. Schon, daß das eine Tier das andere frißt, um am Leben bleiben zu können, ist nicht auf die Sünde des Menschen zurückzuführen! Wir dürfen annehmen, die mann-weibliche Partnerschaft sei »Norm« menschlichen Verhaltens. Die Ausrichtung auf den Sexus garantiert die Prokreation als Bestand für das menschliche Geschlecht. Erworben oder konstitutionell: es gibt normabweichende Verhaltensweisen als Faktum in der Schöpfung. Ob das mit der Sünde zusammenhängt oder nicht, wird niemand jeweils nachrechnen können. Wir begegnen dem Phänomen und es ist uns, die versuchen, normentsprechend sich zu verhalten, eine Aufgabe zur Mitmenschlichkeit und nicht zur Aburteilung und Diffamierung. Wir haben davon auszugehen, daß es nicht stimmt, wenn man behauptet: die Homophilen *wollen* verkehrt. Das war der Fall mit den Menschen, die die Bibel in Lev und im Neuen Testament im Auge hat, die Menschen des Pansexualismus; sie wollen alle etwas Verkehrtes, Gott hat sie deshalb ihren niedrigen Lüsten preisgegeben. Sie wollen keine Gerechtigkeit, keine Liebe, keine Ehrfurcht vor dem anderen Menschen, sie lehnen die Verantwortung ab.

Wir sind nun belehrt, daß wir sagen müssen: Auch der homophile Mensch will Liebe

geben, sucht Gerechtigkeit, lebt aus Ehrfurcht vor dem Mitmenschen, wünscht bloß in einer echten Verantwortung zu leben. Vielleicht sind solche Menschen nicht expressis verbis in der Bibel geschildert: Tatsache ist, daß, wenn Jesus Christus soldien Mensdien begegnet wäre (wir wissen es nicht), er ihnen ins Herz gesdiaue und sie geliebt hätte. Er hätte sie nicht den »teuflisdien Lüsten« übergeben, sondern er hätte gewußt, daß es ihnen darum ja gar nicht zu tun ist, sondern daß sie einfach Menschen seien, wie Er und wir. Wir wissen aus ungezählten persönlichen und literarischen Zeugnissen, daß es vielen echten Homophilen ratsächlich darum zu tun ist. Gewiß werden auch sie von »sündigen« Neigungen geplagt, wie der heterosexuelle Mensch; vielleicht ist nicht immer die Knabenliebe ganz streng zu trennen von der Liebe zum erwachsenen Gleidigeschlechtlichen, wie beim heterosexuellen Menschen die Nymphomanie und die perverse Sucht nach der Jungfräulichkeit ebenfalls oft nur sdrwer überwunden werden. Wenn wir nun davon überzeugt werden dürfen, daß auch der homophile Mensch *lieben* will, in Verantwortung leben, die Triebhaftigkeit seines Lebens auf höherer Stufe zu sublimieren sucht, so sieht es nach einer schweren Sünde unsererseits aus, soldie Menschen als gemeine Verbrecher, wie Räuber, Diebe, Lüstlinge usw. von uns zu stoßen und ihnen zu sagen, daß sie keinen Anteil am Reiche Gottes haben. Die Gefahr ist groß, daß wir, normal veranlagte Menschen, uns in einer überlegenen Härte und in einem moralischen Hochmut schwer versündigen können, indem wir Menschen abstoßen, die Gott vielleicht gerade auf unseren Weg geführt hat, damit wir ihnen in ihrer Not und Einsamkeit zum Bruder werden.

Die entscheidende pastorale Haltung, die zu gleicher Zeit eine sittliche ist, kann nur diese sein,' dem homophilen Menschen den Glauben zu geben, er möchte seinem Partner Liebe sdienken, so wie der andersgeschlechtliche Mensch Liebe schenken möchte, Er möchte nicht morden, rauben, betrügen, Knaben schänden, eine verweichlichte, seichte Existenz führen, sondern Gott und dem Mitmenschen gegenüber in echter Verantwortung stehen!

Wenn wir dem homophilen Menschen diesen Glauben schenken dürfen, und im Namen Christi müssen wir es (sind wir doch selber Geschöpfe einer zerbrochenen Welt und ebenso der Vergebung bedürftig), so meldet sich nun die Frage: aber wie steht es denn mit der Liebe, die er einem gleichgeschlechtlichen Partner schenken will? Wenn wir annehmen, daß seine ganze Personalität ihn dazu ruft, so wird in erster Linie zu bedenken sein, daß diese Liebe sich in ungezählten Fällen als eine geistige Freundschaft entfaltet. Während die heterosexuelle Liebe in erster Linie meistens eine ausgesprochen sexuell-erotische Komponente hat, wird die homophile Liebe sich den passenden Freund oder den Freundeskreis suchen. Daß es ein soldies Phänomen innerhalb der Schöpfung gibt, bleibt uns ein Rätsel. Wir haben als Ärzte und Seelsorger uns die Frage zu stellen: 1. wie heilt man den Menschen, der das als eine Krankheit empfindet, wobei bis jetzt die meisten Versuche bei konstitutionellen wie bei erworbenen Fällen eher gescheitert zu sein scheinen; 2. wie nehmen wir den Menschen ernst in seinem ganzen Sein, als Mitmensch und Bruder? Hier hat namentlidi die Kirdie einiges nachzuholen, indem sie bedenkt, daß ihr Herr Christus auch solche Menschen in seine Gemeinschaft aufgenommen hätte und noch nimmt, daß Ihm die Kraft gegeben ist, eine solche heilende Liebe zu schenken, daß audi sie die Gnade erfahren dürfen, eine καινὴ κτίσις, eine neue Schöpfung (2 Kor 5,17) zu werden. Wenn wir den homophilen

Menschen in christlicher Liebe ernst nehmen, wenn er spürt, wir stoßen ihn nicht als einen ausgesprochenen »Sünder« von uns ab, so wird er frei werden für echte Gemeinschaft. Er wird aus seiner Zwangslage durch die mitmenschliche Offenheit erlöst werden, und es werden ihm eher Kräfte geschenkt, den Auftrag, den ihm Gott gegeben hat, so zu gestalten und zu benützen, daß er seinen Mitmenschen keinen Anstoß gibt und in seinem Gewissen die Überzeugung wohnt, er stehe in totaler Verantwortung dem Freund gegenüber, nach Leib und Seele.

Wenn es einem Christen so gegeben wird, im pastoralen und geistigen Sinne frei zu werden für den echten homophilen Menschen, ist die Gefahr nicht zu befürchten, es würden damit die Grundordnungen unserer geschichtlichen Tradition nur noch mehr erschüttert (Sdielsky): wir sind im Gegenteil der Meinung, daß die seuchenhafte Erschütterung, die es auch heutzutage leider nur zu ersdiredcend gibt, unter den schon erwähnten Ursachen aud; diesen Grund hat, daß man für die wirklichen Probleme der Homophilie nur ein diskriminierendes Urteil übrig hatte. Der große Prozentsatz »unediter- Fälle muß sich maßlos ausbreiten, wenn man der Sache das Ansehen eines sozial-zu-verschweigenden, aber höchst interessanten und hypersensiblen Ausnahmefalles gibt.

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

Die Homosexualität in biologischer und in ethischer Sicht

VON WILLHART S. SCHLEGEL

In einigen Heften dieser Zeitschrift wurde wiederholt die Frage der Homosexualität nicht zuletzt im Hinblick auf die in Vorbereitung befindliche bundesdeutsche Strafrechtsreform angeschnitten *(Köberle, Thielicke, Sdroeps, Düsterbebn},* Es wurden die theologisch-ethische, die biblisdi-historisdie, die theologisch-rechtliche und die praktisdi-seelsorgerisdie Seite des Problems besprochen. Dabei wurde mehrfach auf die biologische Grundlage des homosexuellen Verhaltens Bezug genommen und sozusagen ein Brückenschlag von der theologisch-ethischen Sicht zum biologischen Ufer versuche. Es wurden die konstitutionelle Neigungt, die besonders durch die Ergebnisse der Zwillingsforschung gestützt wird, und die erlebnismäßige Verursadiung diskutiert. In diesem Beitrag soll die theolcgisdi-ethische Seite des Problems aus der Sicht der konstitutionsbiologischen Verhaltensforschung betrachtet werden. Dadurch dürften sich verschiedene Unklarheiten aufhellen.

1. *W. S. Schlegel:* Die konstitutionsbiologischen Grundlagen der Homosexualität, Z. mensch!. Vererb. u, Konstitutionslehre 36, S. 341-364 (1962). - *W. S. Schlegel:* Die Sexualinstinkte des Menschen, Hamburg 1962.

Es ist für die naturwissenschaftliche Betrachtung eine unbestrittene Tatsache, daß es bei allen Völkern und zu allen Zeiten einen gewissen, anscheinend gleichbleibenden Prozentsatz sich mehr oder weniger ausschließlich homosexuell verhaltender Männer und Frauen gegeben hat. Demgegenüber fand sich immer ein weit höherer Prozentsatz von Männern und Frauen - wohl mindestens die Hälfte der Geamtbevölkerung -, die sich nie und unter keinen Umständen homosexuell verhalten. Dazwischen gibt es einen nicht unbeträchtlichen Prozentsatz, der in Abhängigkeit von einer kulturellen und sozialen Hemmung oder Förderung, also zweifellos Umweleeinflüssen, eine homosexuelle Verhaltensbereitschaft mehr oder weniger häufig oder überhaupt nicht realisiert. DieseGruppe gab immer wieder Anlaß, die biologische Grundlage homosexuellen Verhaltens zu bezweifeln und eine sogenannte Verführung und eine dadurch ausgelöste Fehlentwicklung zum Homosexuellen anzuschuldigen.

Ein solcher Gedankengang kommt besonders den Männern und Frauen entgegen, die sich selbst nie und unter keinen Umständen homosexuell verhalten können und die ohne entsprechende biologische Samkenntnis sidi auch nicht vorstellen können, daß ein solches Verhalten naturgegeben sein könnte, daß also die Menschen in diesem Punkte schon durch den göttlichen Schöpfungsakt nicht gleich sind.

Schoeps hat von religions- und geistesgeschichtlicher Seite überzeugend herausgearbeitet, daß die Widerstände gegen die Homosexualität und die biblischen Strafbestimmungen gegen dieselbe nicht aus primär ethischen Erwägungen, sondern aus der Ablehnung aller mit dem jüdischen Glauben konkurrierenden Kultrituale der benachbarten Völker entstanden sind. Bei den Kanaanäern, Moabitern, Babyioniern und Assyrern gehörte die Homosexualität, besonders in Form der Päderastie, über viele Jahrhunderte zu den besonders geheiligten Ritualen. In anderen Religionen, die sich nicht in der Lage des alttestamentarischen Judentums befanden, wie zum Beispiel im islamisch bestimmten Orient, im hinduistischen Indien und im Parsismus hat sich das Tabu der Homosexualität nicht entwickelt. Im antiken Griechenland und bei zahlreichen Naturvölkern, wie bei mandien Indianerstämmen, Eskimos, Melanesiern und anderen, war die Knabenliebe geradezu institutionalisiert. Die relativ weite Verbreitung zu allen Zeiten, die gar nicht seltene kulturelle und soziale Institutionalisierung der Homosexualität dürften also eine ethische Grundlage der Tabuierung ausschließen.

, Trotzdem haben die Widerstände gegen die Homosexualität in der Sicht der konsti-'tutionsbiologischen Verhaltensforschung nicht nur diese historische Wurzel in der Abwehrstellung des alttestamentarischen Jahwekultes gegen benachbarte Kultrituale. Es bestehen bei der genannten, sehr großen Gruppe von Männern und Frauen, die sich nie homosexuell verhalten können, erhebliche Abwehrinstinkte gegen jede homosexuelle Annäherung, ja sdion gegen den' Gedanken einer soldien Annäherung. Die Tatsache dieser Abwehrinstinkte können wir uns nicht eindringlich genug klarmachen. Die Mehrzahl der Menschen nimmt zu solchen Problemen zunädisr rein subjektiv Stellung. Sie urteilt nach dem Prinzip, wie stehe ich zu der Frage, und läßt dabei die unbewußte instinktive Abwehr in das Urteil einfließen, ohne zu wissen und zu bedenken, daß eine große Zahl von Menschen in diesem Punkte von Natur aus anders ist. Es wird auch nicht bewußt, daß die instink-

tive Abwehrstellung gegen die Homosexualität im Prinzip dieselbe ist, wie die gegen jede unerwünschte sexuelle Zudringlichkeit, also auch die heterosexuelle Art. In Wirklichkeit ist es so, daß für den Instinkt das Geschlecht dabei gar nicht die entscheidende Rolle spielt, daß vielmehr nur die sexuelle Annäherung verhältnismäßig weniger Personen akzeptiert und alle anderen Annäherungen je nach dem Zudringlichkeitsgrad gleich heftig abgelehnt werden. In der Ablehnung der Homosexualität wird nur eine bestimmte, leicht abgrenzbare Gruppe von unerwünschten Annäherungen zusammengefaßt.

Thielicke fordert, den biologischen Gegebenheiten völlig gemäß, daß diese Abwehrinstinkte unter Kontrolle gebracht, das heißt, wie wir sagen möchten, in ihrem subjektiven Charakter erkannt werden möchten. Die für den Widerstand gegen die Homosexualität angegebenen Gründe, wie Gefährdung der Jugend, Schwächung der Volkskraft usw., sind meist nur Rationalisierungen der Abwehrinstinkte. Gerade die Existenz dieser Abwehrinstinkte sollte uns belehren, daß die Bedeutung der Jugendgefährdung zumeist erheblich überschätze wird. Völlig richtig weist *Düsterbehn* hinsichtlich der Homosexualität in Gefängnissen auf die krasse und unter Umständen handgreifliche Ablehnung der Homosexuellen durch die anderen Gefangenen hin. Idi habe immer wieder gegenüber der Annahme einer umweltbedingten Homosexualität betont, daß sich auch in Strafanstalten usw. nur diejenigen homosexuell verhalten, die eine gewisse konstitutionelle Bereitsdiafl dazu mitbringen. Die sexuellen Abwehrinstinkte reifen nach den Erkenntnissen der Verhaltensforschung bei Knaben und jugendlichen spontan, spätestens gleichlaufend mit der Fähigkeit, überhaupt sexuelle Reaktionen zu produzieren. Eine Verführung zu unerwünschten und der individuellen Konstitution nicht entsprechenden sexuellen Handlungen ist damit schon bei jüngeren Knaben ausgeschlossen,

Wie kommt es nun aber, daß sich im Pubertäts- und Nachpubertätsalter ein weit höherer Prozentsatz besonders von Männern homosexuell betätigt als im späteren Lebensalter? Nach den Erkenntnissen der Verhaltensforschung hat das mit einer mangelnden sexuellen Gerichtetheit und der sich daraus ergebenden Möglichkeit einer Fehlentwicklung nicht das geringste zu tun. Auch das von *Freud* angenommene allgemeine Durchlaufen einer homosexueilen Phase während der Pubertät ließ sich nicht bestätigen. Die konstitutionell ausschließlich heterosexuell bestimmten Knaben und Mädchen können sich auch während der Pubertät nie homosexuell verhalten. Für einen beträchtlichen Prozentsatz der Männer besteht aber bis etwa zum 25. Lebensjahr von Natur aus ein mehr oder weniger starkes homosexuelles Bedürfnis, das keineswegs etwas mit einer ungeridrteten körperlichen Lustsuche zu tun hat, sondern dem primär seelischen Bedürfnis nach einer ethischen Selbstverwirklichung und Entfaltung der Persönlichkeit in der audi körperlichen Verbindung mit dem als Vorbild angesehenen und gesuchten, meist etwas älteren Partner des gleichen Geschlechtes entspricht.

Kinsey hat auf Grund seiner durch die Zahl und Exaktheit seiner Beobachtungen kaum anfechtbaren Ergebnisse beschrieben, daß eine nicht geringe Zahl junger Männer in den USA trotz teilweise redit frühzeitiger heterosexueller intimer Kontakte, trotz Eheschließung und neben regelmäßigem häufigen ehelichen Verkehr bis etwa zum 25. Lebensjahr homosexuelle Verbindungen mit reiferen Männern unterhalten. Das stimmt mit meinen

eigenen, in Deutschland gewonnenen Forschungsergebnissen durchaus überein. Vergessen wir nicht, für den antiken Griechen war der körperliche Vorgang auch für den beteiligten Jugendlichen Symbol einer übertragung des Geistes und stellte in allen so erlebenden Völkerschafl:en eine kulturell nicht zu unterschätzende überbrückung der Klufl: zwischen den Generationen dar. »Überhaupt lernt man nur von dem, den man liebt« *(Goethe).* Diese Feststellung hat mit der berechtigterweise abgelehnten Idealisierung der Homosexualität, dem »verklärenden Dufl: von Heiligkeit«, den Düsterbehn beruft, nichts zu tun. Ich habe unter den vielen Hunderten von Homosexuellen, die ich im Rahmen meiner Forschungen beobachten und konstitutionstypologisch beurteilen konnte, diese Idealisierung der Homosexualität verhältnismäßig selten gefunden. Wo sie vorhanden war, war sie als Reaktion des verletzten Selbstwertgefühles auf die gesellschafl:liche und soziale Ächtung durch die Umwelt mehr oder weniger verständlich.

Ohne die Fortpflanzungsfunktion der Sexualität geringschätzen zu wollen, ist es eine für den naturwissenschafl:lich orientierten Arzt unhaltbare These, in der Fortpflanzung den einzigen biologischen Sinn der Sexualität sehen zu wollen-. Gerade die Selbstverwirklichung als Mensch hat mit der Fortpflanzung überhaupt nichts zu tun. Deshalb ist berechtigterweise nicht nur von psychologischer Seite *(Undeutsch),* sondern auch von der menschlichen Verhaltensforschung die Fortpflanzungsfunktion der Sexualität von der individuellen Erhaltungs- und Entfaltungsfunktion der Sexualität streng unterschieden worden. Glaubt man ernsthaft, den zahlreichen kinderlosen Ehen jeden menschlich höheren Wert absprechen zu können? Das gleiche gilt aber auch für die anderen sexuellen Bindungen, denen von Natur aus nicht die Möglichkeit einer leiblichen Fortpflanzung innewohnt. Die homosexuellen und päderastischen Beziehungen mit geschlechtsreifen Jugendlichen haben die gleichen biologischen Wurzeln und ethischen Möglichkeiten wie die kinderlosen Ehen. Wenn die päderastischen Beziehungen gewöhnlich nicht so dauerhaft sind, so ist dafür nicht eine geringere seelische Tiefe verantwortlich zu machen. Es hängt vielmehr damit zusammen, daß das homosexuelle Bedürfnis der meisten Jugendlichen, soweit sie überhaupt ein solches Bedürfnis haben, aus biologischen Gründen zeitlich begrenzt ist. Es hält gewöhnlich, wie bereits erwähnt, nur bis in die Mitte der zwanziger Jahre an, um dann einem ausschließlich heterosexuellen Bedürfnis Platz zu machen.

Ob nun das einzelne Individuum in diesem Alter wie die meisten zur ausschließlichen Heterosexualität überwechselt oder sich weiterhin mehr oder weniger homosexuell verhält, hat mit Gewöhnung und Fehlentwicklung, wie viele Psychiater annehmen, nichts zu tun. Das ist in erster Linie eine Frage der individuellen Konstitution und der äußeren Möglichkeiten. Nur diese äußeren Möglichkeiten stellen den vieldiskutierten Umweltfaktor bei der Homosexualität dar. Diese Möglichkeiten werden natürlich durch die erwähnte kulturelle und soziale Hemmung oder Förderung beeinflußt. Aber wenn ein Jugendlicher noch so oft homosexuell verkehrt, so wechselt er doch zum anderen Geschlecht dann über, wenn es ihm seine angeborenen Instinkte vorschreiben und er die geeignete Partnerin findet. Es ist auch für diese Fälle durchaus richtig, was *Käberle* über die innigen Schülerfreundschafl:en schreibt: »Als Durchgangsstadien sind solche Zuneigungen nicht nur

2. Vgl. W. *S.* Schlegel: Die Sexualinstinkte des Menschen, Hamburg 1962.

normal, sondern sogar begrüßenswert. Der Sinn der menschlichen Lebensstufen aber ist recht eigentlich, sie zu bejahen, sie zu erfüllen und sie im Weitersmreiten wieder zu verlassen.« Nur wenige bleiben beim homosexuellen Verhalten, aber nicht aus Gewöhnung und Fehlentwiddung, sondern weil es ihnen durch ihre individuellen Instinkte auferlegt ist.

Aus diesen Gründen gibt es keine echte Verführung. Ich habe immer wieder betont, verführen läßt sich auf sexuellem Gebiet nur der, der verführt werden will. Bei allen anderen springen automatisch schon im Knabenalter die genannten unbewußten Abwehrinstinkte an. Darum sollte man sich um die sogenannte Verführung und Jugendgefährdung hinsichtlich der Homosexualität nicht so viel Gedanken machen. Es ist wirklich nur die Rationalisierung der eigenen Abwehrinstinkte, die sich in dieser vielgenannten Sorge ausdrückt.

Durch die vorgenannten Gedankengänge soll nun keinesfalls eine Förderung des homosexuellen und päderastischen Verhaltens nahegelegt werden. Das homosexuelle Verhalten muß von den öffentlichen Institutionen der Schule und Erziehung und allen gesetzlichen Vorgesetztenverhältnissen genauso ferngehalten werden wie heterosexuelle Beziehungen auch. Das erscheint unerläßlich nicht etwa, um einer gefahrbringenden Ausbreitung vorzubeugen, sondern um jede Art von Zwang und Einschränkung der Freiwilligkeit auszuschalten. Es besteht aber von gesetzgeberisdier Seite, unbesdiadet rein glaubensmäßiger Bedenken des einzelnen, kein Anlaß, das homosexuelle Verhalten in der privaten Intimsphäre und in freiwilligen Unterordnungsverhältnissen anders zu behandeln als das heterosexuelle. Durch die strafgesetzliche Bedrohung homosexueller Kontakte wird im Gegenteil die ethische Kultivierung erschwert oder verhindert, die bei jedem Sexualverhalten vordringlichste menschliche Aufgabe ist.

Wenn in der Präambel zum § 216 des neuen Strafgesetzentwurfes steht, daß bestimmte Fälle ethisch besonders verwerflichen und nach der allgemeinen Überzeugung schändlichen Verhaltens auch dann mit Strafe zu bedrohen seien, wenn durch die einzelne Tat kein unmittelbar bestimmbares Rechtsgut verletzt werde, so verkennen die Verfasser, daß das homosexuelle und päderastische Verhalten, wie Sdioeps schlüssig darlegt, in der historischen Entwicklung nicht aus ethischen Gründen tabuiert wurde und daß dieses Verhalten an sich auch nach dem heutigen ärztlich-biologischen Wissen nicht als ethisch besonders verwerflich angesehen werden kann. Das homosexuelle Verhalten kann genauso hochgradig oder auch so wenig ethisch kultiviert werden wie das heterosexuelle. Zahllose historische oder alltägliche Beispiele beweisen das. Eine Duldsamkeit gegenüber der Homosexualität und auch der Päderastie, soweit sie sich auf geschlechtsreife Jugendliche bezieht und völlig freiwillig und ohne Erregung öffentlichen Ärgernisses vollzogen wird, ist nadi allem durchaus gerechtfertigt, Eine solche Duldsamkeit muß sogar als diristliehe und rechtsstaatliche Pflicht angesehen werden. Sich in diesem Zusammenhang aber, wie die Präambel des Strafgesetzentwurfes, auf die »allgemeine überzeugung schändlichen Verhaltens« zu berufen, ist nichts anderes als die Zitierung des sogenannten »gesunden Volksempfindens« im nationalsozialistischen Gewaltstaat.

Dr. med. W. S. Schlegel *Hamburg 20, Husumer Straße 4*

Werbefernsehen in einer verantwortlichen Gesellschaft

Von

C. P. VAN ANDEL

I. STREITIGKEITEN UM DAS WERBEFERNSEHEN

Das Problem der Finanzierung eines zweiten Fernsehprogramms in Holland, für das die technischen Vorbereitungen 1964 vollendet sein werden, hat in den letzten Jahren zu heftigen Diskussionen und beinahe zu einer politischen Krise Anlaß gegeben.

Am 22. Februar 1961 machte die Regierung dem Parlament ihren Standpunkt bekannt'. Die Staatssekretäre des Wirtschafts- und des Unterrichtsministeriums erklärten, daß ein zweites Programm nur dann durchzuführen wäre, wenn Werbesendungen die finanzielle Grundlage bilden würden. Außerdem sei es für die nationale ökonomische Entwicklung unbedingt nötig, daß gerade ein eindringendes Kommunikationsmittel wie das Fernsehen die Werbung für die Konsumtion niederländischer Industrieerzeugnisse fördere. Waren doch etwa 30% der Empfangsapparate im Bereich der westdeutschen Sender und also auch 30 % des Fernsehpublikums dem Einfluß ausländischen Wettbewerbs unterworfen.

Was die Ausführung eines Werbefernsehsystems in Holland anbetriffi, waren die Staatssekretäre der Meinung, daß nur ein dem britischen System ähnliches Gebilde wirtschaftlich interessant sei. Die Sendungen sollten von einer unabhängigen Institution versorgt werden, welche ihre Einkünfte aus den von ihr ermöglichten und in den "natural breaks« des Programms eingeschalteten Werbesendungen beziehen darf. Einer derartigen Institution (mit stark kommerzieller Basis) eine Sendungsbewilligung zu geben, entspreche auch dem Inhalt der Konvention von Rom Art. 10 und dem darin vertretenen Standpunkt der freien Meinungsäußerung.

Die Veröffentlichung des Regierungsstandpunktes machte den Eindruck, daß die wirtschaftlichen Motive in Regierungskreisen durchschlaggebend seien. Außerdem gab es andere Anhänger des neuen Planes, welche eine smon viele Jahre umsonst angestrebte Erneuerung des niederländischen Rundfunksystems auf diesem Wege heimlich erhofften.

Als nach Ablauf von mehr als zwei Jahren endlich das Parlament die Regierungsvorlage behandelte, zeigte sich sofort, daß die große Mehrheit der Volksvertreter keineswegs den Standpunkt der Regierung teilte. Sowohl die katholische Volkspartei als auch die sozialistische Oppositionspartei sprachen sich mit Ausnahme von zwei oder drei Abgeordneten gegen das von der Regierung beabsichtigte Werbefernsehen aus, obwohl die Staatssekretäre noch versucht hatten, einige Sicherungen gegen Kommerzialisierung des Mediums in ihrem Modell anzubringen.

Daß diese Diskrepanz zwischen Regierung und Volksvertretung so deutlich sichtbar wurde, braucht keinen zu befremden, der die Verhältnisse im niederländischen Rundfunkwesen kennt, in dem fünf weltanschauungsbestimmte Rundfunkvereine die Programme 'Von Rundfunk und Fernsehen teilweise konkurrenzartig, teilweise gemeinsam bestimmen,

t. Note Rec1ametelevisie, unterschrieben von Mr. *Y. Scholten* und Pr. G. *M.*]. *Veldkamp.*

und zwar in einer gewissen Parallele zu dem in der Volksvertretung üblichen Parteiwesen. - Die Wortführer in der parlamentarischen Aussprache vertraten auch mehrheitlich die Standpunkte der Rundfunkvereine, mit Ausnahme der Vertreter des freien demokrarisehen Bundes, welche ihrem politischen und wirtschaftlichen Freiheitsgedanken gemäß einem auf Werbefernsehen gegründeten zweiten Programm gerne zustimmten.

Die niederländische reformierte Kirche hatte sich auch ihrerseits mit dem Problem beschäftigt und ihre sozial-ethische Verantwortung in einer Note der Regierung und der Volksvertretung zur Kenntnis gegeben. Es geht um die Frage, ob eine solche Entwiddung des Fernsehens, gerade wo das Medium sich noch ganz und gar im experimentellen Stadium befindet, dem Volke dienlich sein würde, wobei eine starke Bindung an kommerzielle Interessen eintreten würde. Ebenso kam die Frage auf, inwieweit Werbezwecke und sozial-kulturelle Zielsetzungen miteinander koordiniert werden können.

Wenn die Kirdie sich mit diesen Problemen befaßt, muß sie sich an erster Stelle den Motiven zuwenden, die für das Werbefernsehen geltend gemacht werden können. Zweitens muß sie nach dem Verhältnis zwischen Reklame und Fernsehen im Rahmen der sozial-kulturellen Entwicklung fragen, und schließlich hat sie den Gedanken der verantwortlichen Gesellschaft gerade auf diesem Hintergrund neu zu durchdenken.

11. MOTIVE FÜR DAS WERBEFERNSEHEN

1. Wenn ein Land ohne starke Erhöhung der Fernsehbeiträge und ohne sehr hohe Regierungssubventionen ein zweites Fernsehprogramm durchführt, dann ist das nur möglich, wenn Reklamegelder alle oder den größten Teil der Kosten tragen.

Ein wichtiges Nebenerzeugnis eines hauptsächlich auf Werbesendungen sich stützenden Programms könnte darin bestehen, daß eine bestimmte Unabhängigkeit dem ersten Programm gegenüber und eine Art Konkurrenzfähigkeit des zweiten Programms zu der Verbesserung des ganzen Fernsehwesens führen würde. Man vernimmt immer wieder die Meinung, daß ein zweites Programm, welches wieder in den Händen der schon funktionierenden und bisher gewissermaßen monopolisierten Fernsehwesen beruht, nicht zur Erhöhung des Fernsehniveaus beiträgt. Im letzten Falle fehle der Stimulanz des »kultureIlen« Wettbewerbs. Wenn das Monopol der B.B.C. wie in England oder das Oligopol der Rundfunkvereine wie in Holland durchbrochen wird, dann erweitere sich jedenfalls der Horizont des Publikums. Eine Senkung des Niveaus brauche außerdem nicht befürchtet zu werden, weil gerade eine kommerziell stark interessierte Organisation durch minderwertige Sendungen ihre eigenen Vorbedingungen und Zielsetzungen (maximaler Verkauf bei optimaler Betreuung) nicht in Gefahr bringen würde.

Die Frage bleibt aber, ob unter diesen Vorbedingungen wirklich verantwortliche Beeinflussung des Fernsehpublikums gewährleistet ist.

2. Das zweite Motiv für Werbefernsehen ist das Motiv der Freiheit. In England hat die Realisierung des zweiten unabhängigen Programms stattgefunden, weil sich schon während des Krieges bei vielen ein Widerstand gegen den lOB.B.C.-Monopolismus« geregt hatte. Eine ziemlich kleine Gruppe hat jahrelang gearbeitet, um diese Lage zu durch-

brechen, und zwar mit gutem Erfolg. Einige Mitglieder der konservativen Partei, denen kommerzielle Interessen in dem neuen System nicht fehlten, nützten ihre Chance aus, nachdem sie durch persönliche Kontakte unmerklich einflußreiche Personen für ihren Standpunkt zu gewinnen wußten-.

Nachdem im Jahre 1954 die Independent Television Authority begründet war und das englische Werbefernsehen einen Anfang genommen hatte, gab es auch in der Kirche Stimmen, die diesem System gerne Beifall spendeten>. Auch in den Niederlanden gab es schon vor mehreren Jahren gleiche Äußerungen, wobei vor allem das Prinzip der Freiheit des Gedankenaustauschs als Motiv zugunsren des Werbefernsehens angeführt wurdet,

Es bleibt hier aber die Frage, inwieweit hier der Begriff der Freiheit auf unkritische Weise angewendet wird.

3. Das dritte Motiv ist wesentlich wirtschaftlicher Art: Reklame und wirtschaftliche Expansion stehen miteinander in unlöslichem Zusammenhang: Es sei von großer Bedeutung, daß die nationale ökonomie gerade durch die modernsten Werbungsmittel zwedcmäßig gefördert wird.

Diesem dritten Motiv kann vielleicht entgegengehalten werden, daß die heutige Reklame in der Volkswirtschaft oft zu ökonomischer Verschwendung führt und daß gerade Reklamefernsehen wegen der sehr hohen Kosten nur von den größten Betrieben und Firmen durchgeführt werden kann. Die nationale ökonomische Expansion würde auf diese Weise gerade nicht gefördert werden.

Wenn man aber diese Streitfrage dem Volkswirtschaftler überläßt, bleibt hinsichtlich des Werbefernsehens doch das geistlich-kulturelle und sozial-ethische Problem, ob gerade die überbetonung des Gewinnmotivs im Äther nicht in das öffentliche Leben schädliche Elemente einführt, da gerade die modernen eindringlichen Kommunikationsmittel wie das Fernsehen das Gleichgewicht zwischen Kultur und Wirtschaft stören können.

Die Fragen der verantwortlichen Gesellschaft und der persönlichen Freiheit des Menschen, auch des Menschen als eines Konsumenten von Kulturgütern, ja selbst die Frage des demokratischen Aufbaus der Gesellschaft, sind eng mit diesem Werbefernsehproblem verbunden. Es ist deshalb nicht nötig, noch etwas klarer die Beziehung zwischen Reklame, Fernsehen und kultureller Tätigkeit zu beleuchten.

IH. WERBUNG, FERNSEHEN UND KULTURGESTALTUNG

1. Die Werbung ist aus dem nationalen und internationalen Handel, jedenfalls in der Westeuropäismen Marktwirtschaft, nicht mehr wegzudenken. Damit ein Produkt seinen Weg findet, muß ein Markt geschaffen, behalten oder erweitert werden.

R.eklame ist die Kunst, ein exklusives Argument für den Verkauf eines Artikels in das

2. VgI. *H. H. Wilson:* Pressure group, the compaign for commereial television, London 1961, P. 85 etc.

3. VgI. 126th Annual of the Islington Clerieal conferenee (1. Jan. 1960), wo der Präsident *MauriceP. Wood* ganz offen sagte: .1 ean testify to the immense enthusiasm of this eompany, as of oehers, ro offer frank and detailed guidance to us ...c (Ich kann den großen Enthusiasmus dieser Gruppe, wie auch anderer, bezeugen, der darauf gerichtet ist, uns offene und detaillierte Anleitung zu geben ...)

4. Prof. Mr. *L.* G. *A. Schlichting* in Ned. Cultureel Contact, Groningen 1960.

Bewußtsein von möglichst vielen potentiellen Käufern einzuprägent, Die sozial-psychologischen Vorbedingungen und Konsequenzen dieses Systems versuchte Vance Packard in seinem eindringlichen, aber doch der Sache nicht gerecht werdenden Bestseller zu durchdenken", Wie man auch die Praxis der Werbung verurteilt oder ihr Beifall spendet - weder der Produzent noch der Konsument kann diese Praxis entbehren. Der erste muß die Gelegenheit ausnützen, gerade die besondere Bedeutung seines Artikels dem Publikum deutlich zu machen, der zweite muß jedenfalls das Gefühl haben, daß er wie ein freier Mensch aus mehreren Angeboten unabhängig seine Wahl treffen kann.

Der Verkäufer hat das Recht, seinem Artikel ein »Image« zu geben; der Käufer hat das Recht, sich zu entscheiden.

Die Hilfswissenschaften untersuchen die »Motivation« und helfen dann, die zutreffenden Verkaufsargumente zu finden. Dabei werden Normen und Reklamekosten nicht außer acht gelassen, nicht nur aus ethischen Motiven, sondern gerade wegen der Rationalisierung des Gesamtverfahrens. Der gegenseitige Wettbewerb spielt sich in verfeinerten Formen ab und augenscheinlich sieht die Reklame heutzutage ziemlich harmlos aus", Bleibt aber doch die Tatsache, daß der Konsument weniger unabhängig ist als er weiß. In einer konsumtiven Gesellschaft, wie sie in den meisten Ländern Westeuropas heutzutage lebt, kann die Reklame in ihrer anthropologischen Vorentscheidung auch mehr als eine angepaßte Verkaufstechnik umfassen. Wenn die Verkaufsargumente jedesmal wiederholt werden und in vielen Nuancierungen den Menschen beeindrucken, dann wird allmählich ein neues Menschenbild geschaffen, das Bild eines Menschen, der problemlos leben kann. Weil diese Gefahr der Verhannlosung droht, gerade in der Werbepraxis, kann die Werbung in sozialethischer Sicht nur mit großem Vorbehalt positiv gewertet werdent, Nur in dem Falle, in dem die Werbung nicht ihre Grenzen überschreitet, wo sie am Rande des kulturellen Lebens als eine wichtige Nebenbedingung des Wohlfahrtsstaates ihren Sinn und ihre unentbehrliche Funktion bekommt, wo dem Menschen seine Freiheit gelassen und keine unwirkliche Welt hervorgezaubert wird, wo sie also ihre dienende Rolle spielt, da hat die Reklame ihre Bedeutung bewiesen.

So braucht die Reklame in der Presse nicht von vornherein verurteilt zu werden. Es würde keine Zeitungen und Wochenhefte, keine Presse geben ohne Einkünfte aus der Werbung, welche jedenfalls bei den Zeitungen den größten Teil der Einnahmen ausmachen. Es sind aber nicht die Reklameseiten, welche das Gesicht und die Meinungsbildung in den Zeitungen bestimmen. Man braucht diese Seiten nicht zu lesen, man kann sie leicht übersehen, wenn man nicht absichtlich sich den Werbespalten zuwendet.

5. VgI. *R. Reeves:* Waar hee om gaat in de rec1ame, Amsterdam 1961. Blz. 138,
6. *V. Packard:* Hidden Persuaders, New York 1957.
7. Vgl. *Code* 0/ *conduct* by rhe Institute of Practitioners in Advertising: The free choice by the public eo accept or reject, is an integral part of all forms of professional acceptable advertising, (Im Moralkodex des I.P.A. heißt es: Die freie Wahl der Öffentlichkeit, etwas anzunehmen oder abzulehnen, ist ein integrierender Bestandteil aller Formen beruflidi anerkannter Reklame.)
8. VgI. *Daniel Jenkins,* in Frontier 1961: .The unconscious pressure of the advertising ser-up towards triviality is the most important form of corrupting influence exercised by advertising.e (Der unbewußte Druck der Reklame-Maschinerie in Richtung auf Trivialität ist die wichtigste Form des verderblichen Einflusses der Reklame überhaupt.)

Der kommerzielle Aspekt hat hier seinen eigenen Ort und kann die Freiheit der Leser nicht ganz und gar bändigen.

Anders wird es, wenn die Werbung sich des Fernsehens zu bedienen wünscht, um das ‚Image« seiner Artikel stark in das Bewußtsein der Seher einzuprägen. Gerade, wenn die ganze finanzielle Basis des Programms auf den Werbegeldern ruht, ist es nötig, Werbung nicht nur während einer bestimmten Zeit zu veranstalten, sondern das ganze Programm mit Werbesendungen zu durchsetzen. Sonst wäre das System kommerziell kaum interessant und Werbefernsehen ökonomisch unmöglich. Damit ist aber die Gefahr stark gestiegen, daß kommerzielle Elemente in den Vordergrund rücken und das ganze Kulturniveau des Mediums bestimmen",

Weil die Werbung zwischen den Programmteilen eingeschaltet ist, entsteht eine Art Schauzwang. Man muß zusehen und zuhören, weil man die Fortsetzung des Programms abwartet. Man bleibt in dem magischen Kreis der Werbeansage und die Reklame tauscht ihren dienenden Platz am Rande mit einer Stelle in der Mitte des kulturellen Bereiches. In dieser Weise droht das Fernsehen als Kulturfaktor ganz einseitig beeinflußt 7u werden. Was ist nun die Funktion des Fernsehens in der modernen Kultur?

2. Kultur kann definiert werden als der Hauptnenner, auf dem alle menschlichen Lebensformen und -tediniken so gut wie Religion und Kunst als Erfolg einer immer fortgehenden Entwicklung zusammengebracht werden. In diesem Zusammenhang muß die Kirche ihren Beitrag leisten und das Wort Gottes laut werden lassen, damit in der Kultur Raum geschaffen wird für die Existenz der gequälten und bedrängten und von der Sünde beladenen Geschöpfe. Gegen Entartung der Kultur kämpft die Kirche für eine Kulturgestaltung, welche dem Geschöpf seine Existenz möglich macht. Deshalb kann die Kirche auch nicht gleichgültig der Entwicklung und Anwendung des Fernsehmediums gegenüberstehen.

Da gegenwärtig die Bedeutung des Fernsehens für die Kulturgestaltung noch im Stadium des Experimentierens und der Untersuchungen ist, ist große Vorsicht geboten. Mehr noch als Presse und Rundfunk schafft das Fernsehen ein Klima, eine Vorstellungswelt, einen Orientierungsrahmen für den einzelnen und für das Kollektiv. Zweifellos werden durch das Fernsehen dem Menschen neue Möglichkeiten gegeben, Anregungen zur Neugestaltung des eigenen Lebens und Neuentdeckung des Mitmenschen in seiner Umwelt zu bekommen. Soll aber das Fernsehen als Kulturfaktor dieser Erwartung geredir werden, dann müssen alle einseitigen Akzentsetzungen in der Kulturgestaltung und alle einseitigen Benutzungen des Mediums durch bestimmte Interessengemeinschaften vermieden werden.

Es ist nicht richtig, so zu tun, als stünden Wirtschaft und Kultur im Gegensatz zueinander oder als müsse man sich zwischen Werbung und Fernsehen entscheiden.. Auch die Wirtschaft spielt in der kulturellen Entwicklung eine wichtige Rolle. Sie darf aber keine Hauptrolle spielen. Es ist überhaupt nicht wahr, daß demokratische Freiheit auch unbedingt Freiheit der Werbung einschließt, wie diese sich im Wohlfahrtsstaat gestaltet[10].

9. Deutlich wird dieser Gedanke bestätigt von einer amerikanischen Untersuchung: *Ira Golick* und *Sidney l- Levy:* Living wirh Television, Chicago 1962.

10. Vgl. *lohn Kennetb Galbraith:* The Affluent Society, London 1958: .Many of the desires of the indi-

Denn wer garantiert, daß diese Reklame wirklich dem Konsumenten Raum für seine bedrängte Existenz und also eine Vermehrung der Freiheit gibt? Hier muß man fragen, was unter Freiheit zu verstehen ist. »Prei wird und ist er (der Mensch), indem er sich selbst in der *tJbereinstimmung* mit der Freiheit *Gottes* wählt, entscheidet und entschließt.«[11]

Man kann auch sagen, daß Freiheit nicht nur »freedom from«, sondern auch „freedom to« ist, die Freiheit, sich selbst zu wählen[12] und zu verwirklichen.

Freiheit bedeutet gerade einen Abschied von jeder Selbstrechtfertigung. Die Kirche weiß, was Freiheit ist, nicht eine Freiheit zum »Haben«, sondern eine Freiheit zum »Sein«. Das Selbstverständnis des Menschen soll dabei erhellt werden. Damit diese Selbstverwirklichung möglich wird, muß die moderne Demokratie die Entwiddung einer Gesellsmafl: begünstigen, in der der einzelne Mensch nicht einer Macht unterworfen wird, welche ihm seine wesentlime Freiheit und Spontaneität raubt. Die politischen Mädite aber sollen die Bürger verpflichten, daß sie sich ihnen unterstellen, damit das gesellsdiafllidie Dasein des Menschen vor dem Absturz ins Chaos bewahrt wird und so Raum für mitmenschliche Existenz im Bereich des Politischen geschaffen wird[13].

In diesem Sinn ist es die Aufgabe der politischen Mächte, die Freiheit der Bürger im kulturellen Raum gesetzlich sicherzustellen, damit keine einseitige Beeinflussung von seiten wirtschaftlicher Interessengruppen die Freiheit zur Selbstbestimmung in Gefahr bringt. Letztlich ist die Frage des Werbefernsehens also eine politische Frage, eine Sache politischer Verantwortung. Es wird unumgänglich sein, in der Weise die Ausgestaltung des Zusammenlebens des Menschen zu fördern, daß ein Zusammenleben auch wirklich zustande kommt, damit der Mensch nicht nur »haben«, sondern »sein« kann.

Im Fernsehen kommt zum Ausdruck, welche Tendenzen die kulturelle Entwicklung bestimmen. Das Fernsehmedium soll der Gradmesser für eine wirklieh demokratische Gesellsdiafl sein, in der jeder Mensch und jede Gruppe, audi wenn es sich um wirtschaftliche Interessenverbände handelt, zu ihrem Recht kommt. Das ist nur möglich, wenn die Mächte nicht ihren jeweiligen Eigengesetzlichkeiten folgen, sondern zusammenarbeiten im Dienst an der ganzen Gesellschafl.

Kulturpolitik" und Fernsehpolitik sollten in den Rahmen einer parmerschafllichen Demokratie eingeordnet werden, wo die eine Macht von der anderen ernst genommen und begrenzt wird. Die Kirdie hat dabei immer wieder zu betonen, was Freiheit wesentlich bedeutet auch in diesem Bereich.

---

vidual are no Ionger evident to him, They become so only as they are synthesized, elaborated and nurtured by advertising and salesmanship... (Viele Wünsche des einzelnen sind ibm im Grund nicht mehr einleuchtend. Sie werden es nur dadurch, daß sie durch Reklame und Verkauf zusammengesetzt, entwickelt und gepflegt werden.)

11. *Karl Barth:* Das Geschenk der Freiheit, Grundlegung einer evangelischen Ethik, Theol. Stud. 39, Zürich 1953, S. 9.
12. Vgl. *Erich Fromm:* Escape from freedom, New York 1941, und Tbe Sane Society, New York 1955.
13. *Arthur Rich:* Glauben und politische Entscheidung, Zürich 1962, S. 148.

Wenn die bisherigen Bemerkungen richtig sind, ist schon deutlich geworden, daß Werbefernsehen in einer demokratischen Gesellschaft eine anfechtbare Sache ist. In einer verantwortlichen Gesellschaft, »in der Freiheit die Freiheit von Menschen ist, die sidi für Gerechtigkeit und öffentliche Ordnung verantwortlich wissen, und in der jene, die politische Autorität oder wirtschaftliche Macht besitzen, Gott und den Menschen, deren Wohlfahrt davon abhängt, für ihre Ausübung verantwortlich sind«[14] ist ein Fernsehorgan auf nur kommerzieller Basis dann nicht haltbar[15].

Dann bleibt aber noch die Möglichkeit, in das Programm doch Werbesendungen einzubeziehen. Es wäre zu empfehlen, in einer gemeinsamen Verwaltung Organe sowohl aus dem kulturellen als auch aus dem wirtschaftlichen Bereich zusammen mit den schon funktionierenden Fernsehinstitutionen in öffenrlichrechtlichem oder privatrechtlichem Sinn zur Gestaltung eines solchen Programms zu koordinieren. Die Einkünfte aus Werbesendungen können dabei eine ergänzende Bedeutung haben. Jedenfalls sollen die Produzenten die Möglichkeit haben, ihre Artikel zur Kenntnis des Publikums zu bringen und innerhalb der Grenzen der Humanität ihre Konkurrenzfähigkeit zu beweisen. Auch die Vertreter der Konsumenten sollen in diesem Zusammenhang ein Mitbestimmungsrecht haben. Nicht die Absonderung eines Teiles des Programms ist für Werbesendungen entscheidend. Es geht um die Integration dieses Teiles im Ganzen[16].

Die Aufgabe der Kirdie ist zweierlei:

1. Sie hat dafür ihre Stimme zu erheben, daß ein einzigartiges Medium wie das Fernsehen sich selbst in der rechten Freiheit und auf differenzierte Weise entwickeln kann.

2. Sie hat darauf hinzuweisen, daß die Konsumenten das Fernsehprodukt nicht als passive Genießer, sondern als mitverantwortliche und von sich aus freie Anteilnehmer dieser Entwicklung dialogisch mitbestimmen. Es geht nidit um die Frage, inwieweit ein Programm auch Gelegenheit für religiöse Sendungen bietet!", sondern es geht darum, ob ein System dem ganzen Menschen zugute kommt und demokratische Perspektiven öffnet, An der Art, in der zukünftig das Fernsehen verwaltet wird, entscheidet es sich in bedeutendem Maße, ob unsere heutige Westeuropäische Demokratie noch über eine lebenskräftige Dynamik verfügt.

t». C. P. van Andel *Den Haag, Niederlande, Carnegielaan 9*

---

14. »Evanston spricht!« Gonhelf-Verlag, Zürich und Frankfurt 1955, S. 42.
15. Vgl. dazu auch den Pilkington-report, London 1962.
16. *Vgl. Ernest Zabn:* Soziologie der Prosperität, Köln und Berlin 1960, S. 158: .Was die Werbupg brauchte, um als integrierendes Prinzip in der Wirtsmaftsgesellsmaft zur Geltung zu kommen, wäre eine förderIidie Opposition, eine immanente und kundige Kritik, die sich nicht moralisierend und destruktiv, sondern ironisierend und konstruktiv zu geben hätte.•
17. Niemals kann verantwortliches Handeln hier ein Gutachten geben für Sendungen, welche von eines ,.Sponsors. Gnaden abhängig sind, sei es nun eine Handelslirma oder ein Rundfunkverein.

Bemerkungen zu dem Beitrag von C. P. van Ande1: Werbefernsehen in einer verantwortlichen Gesellschaft

VON KLAUS VON BISMARCK

Diese gründliehe Untersuchung von Dr. van Andel über die Chancen und Gefahren des kommerziellen Werbefernsehens ist sehr zu begrüßen. Hier wird nicht gegen das Werbefernsehen polemisiert aus dem Blickwinkel des Moralisten oder Interessenvertreters, sondern aus der begründeten Sorge um die Freiheit der Programmgestaltung. Umgekehrt ausgedrückt: wer das Programm finanziert, hat auch alle Vollmachten, es zu beeinflussen. Zu welchem radikalen Verzicht auf alle künstlerischen und ästheeiscaen Qualitäten ein rein kommerzielles Denken führen kann, zeigen betrübliche Erfahrungen aus den USA und England.

Nicht genügend klar herausgestellt erscheint mir der Unterschied zwischen dem Werbefernsehen, wie es bei uns in Deutschland üblich ist und dem Werbefernsehen, wie es in Holland diskutiert wird und zum Teil in den USA und in England gehandhabt wird. Das Publikum, das über die Organisationen der Rundfunk- und Fernsehanstalten nur wenig informiert ist, wird den grundsätzlichen Unterschied nicht ohne weiteres erkennen können.

Darum möchte ich einige Worte zur Erläuterung sagen:

Die westdeutsdien Rundfunkanstalten werden durch die Einzugsgebühren finanziert und sind daher in ihrer Programmgestaltung frei von allen geschäftlichen Räcksidimahmen. Es gibt zwar sowohl im Hörfunk wie im Fernsehen Werbesendungen, die von den Firmen bezahlt werden, doch haben diese Sendungen ihren festen Platz innerhalb des Programms, werden ausdrücklich als Werbesendungen deklariert und sind im Fernsehen pro Tag auf maximal 20 Minuten begrenzt.

Ganz anders liegen die Dinge beim kommerziellen Fernsehen als einem privaten Unternehmen, das seine gesamten Einnahmen von den Firmen bezieht, die mit dem ausgestrahlten Programm für ihre Artikel werben. In der Praxis sieht das so aus, daß eine Beethoven-Symphonie an einer x-beliebigen Stelle durch eine Zahnpasta-Reklame unterbrochen wird oder ein hochdramatisches Hörspiel durch die Anpreisung von Hustenbonbons.

Daß in Holland die Befürworter des kommerziellen Fernsehens gerade auf diesem Gebiet im freien Wettbewerb eine Chance für kulturelle Glanzleistungen sehen wollen, scheint mir auf einem verhängnisvollen Denkfehler zu beruhen. Kunst ist ihrem Wesen nadi zweckfrei; sie einzuspannen in den Dienst der Reklame, verletzt ihre Substanz so entscheidend, daß sie damit ihren hohen Rang verliert. Es wird damit nicht bestritten, daß es Werbesendungen von großer Qualität gibt, die mit viel Sachverstand, Witz und Phantasie gemadir werden, aber man wird sie doch wohl bewerten müssen als das, was sie sind: effektvolle Zweckleistungen. Es wird andrerseits auch nicht bestritten, daß es denkbar ist, genügend qualifizierte Fachleute zu finden, die mit den finanziellen Mitteln der Werbefirmen ein anspruchsvolles Fernsehprogramm herstellen können. Aber dann stellt sich die rein praktische Frage, ob das Werbefernsehen nach dem Grundsatz der Freiheit des Gedankenaustausdies zugelassen werden sollte, da ja keineswegs gewährleistet ist, daß wegen der geringen zur Verfügung stehenden Wellenbereime audi wirklich jede Interessengruppe die Möglichkeit hat, frei ihre Meinung vor der Öffentlichkeit zu vertreten.

Diese Frage ist entscheidend wichtig, weil darin das Problem der demokratischen Freiheiten überhaupt involviert ist. Es ist ein großes Verdienst von van Andel, daß er diese Zusammenhänge so klar ausgesprochen hat. Seine im letzten Absatz vorgetragenen Ansichten über die Möglichkeiten, Werbesendungen in das Programm mit einzubeziehen, erscheinen mir aus meiner praktischen Erfahrung auch als die beste Lösung.

Intendant D. *K. von Bismarek* *Köln*

Daten über die Entwicklung des Neo-Malthusianismus

Von

JOCHEN FISCHER

Bei der Diskussion um die »Geburtenkontrollee spielen der Standpunkt und die daraus gefolgerten Maßnahmen der International Planned Parenthood Federation bzw. ihrer nationalen Gliederungen eine so wesentliche Rolle, daß es wünschenswert erscheint, die Entwicklung dieser Bewegung in Erinnerung zu bringent.

Anläßlich des 6. malthusianischen Kongresses im Jahre 1925 in New York erfolgte die Bildung der International Birth Control League. Ihr erster Präsident war Dr. Little; im Frühjahr 1929 wurde Margaret Sanger zur Präsidentin gewählt.

1926 fand in Berlin der erste Kongreß der Internationalen Gesellschaft für Sexualforschung (INGESE) statt; auf dem 2. Kongreß im August 1930 in London nahmen die Verhandlungen über Fragen der Geburtenregelung einen breiten Raum ein und wurden von einer Sektion des Kongresses gesondert behandelt.

1927 auf dem Weltbevölkerungskongreß in Genf spielte die Frage der übervölkerung der Erde eine überragende Rolle; zur Einberufung dieses Kongresses hatte M. Sanger wesentlich beigetragen. Dem Prinzip der Geburtenverhütung um jeden Preis trat Grotjahn entgegen mit dem Hinweis auf den bedrohlichen Geburtenrückgang in Europa. A. Isaac, Paris, ehemaliger französischer Handelsminister, kritisierte die allein an Malthus orientierte Tendenz des Kongresses. Diese Kritik fand Zustimmung bei einer größeren Zahl der Kongreßteilnehmer und führte zu einer Gegenbewegung. , "1927 erfolgte dann noch eine erste Sitzung dieses Internationalen Komitees für das Leben und die Familie (Comite Internationale Pour La Vie Et La Famille); ihm gehörten an Vertreter von Belgien, Deutschland, England, Frankreich, Holland, Italien und Spanien. Schon auf der ersten Sitzung legte Isaac eine Denkschrift »La Terreur du Surpeuplement« vor. Das Komitee gab sich folgende Aufgaben: 1. Die Aufmerksamkeit auf die neuen Statistiken über die Zu- und Abnahme der Bevölkerung zu lenken; 2. auf die Bedeutung der Verminderung der Geburtenzahl hinzuweisen, die sich in allen zivilisierten Nationen zeigt; 3. die Notwendigkeit darzutun, die genügend kinderreichen Familien und den sittlichen Wert des Einzelmenschen zu sichern; 4. zu warnen vor den Nachteilen und Gefahren der empfängnisverhütenden Mittel; 5. die Familie gegen Benachteiligung durch die Gesetzgebung oder die Angriffe der Presse und der Literatur zu verteidigen und gesetzgeberische Maßnahmen bekanntzumachen, um den mit Kindern gesegneten Familien zu Hilfe zu kommen; 6. Kongresse vorzubereiten, deren Abhaltung das Internationale Komitee ansetzen wird und die in den verschiedenen Ländern zusammentreten, die durch die beteiligten Organisationen vertreten sind.

Das Internationale Komitee hielt dann Kongresse in Nimwegen (1929), Antwerpen (1930) und Köln (1931 und 1932) ab. 1931 war Präsident des Internationalen Komitees Hans Konrad, der Präsident des Reichsbundes der Kinderreidienä.

1927 fand schließlich noch der erste Kongreß für Geburtenregelung in Berlin statt, einberufen vom Bund Deutscher Ärztinnen. An ihm nahm wiederum M. Sanger teil. 1930 folgte der 7. Internationale Kongreß für Geburtenregelung in Zürich. Der Kongreß war ursprünglich in Deutschland geplant. An einer vorbereitenden Besprechung nahmen teil: Grotjahn, Burg-

1. Der Standpunkt der katholischen Kirche zu diesem Problemkreis ist bekannt; die umfassendste Obersicht findet sich bei Lestapis, Geburtenregelung, Geburtenkontrolle, Verlag Herder, Freiburg 1961. Die zahlreichen Stellungnahmen auf protestantischer Seite wurden vom Verfasser gesammelt und verglichen; die Arbeit ist im Druck: »Die Problematik der -Geburtenregelung- in der Diskussion der Kirchen«; ebenso eine zweite Arbeit: »Die Problematik der -Gebureenregelung- in der ärztlichen Diskussion«.

2. Aus diesem Internationalen Komitee ist später die Union Internationale des Organismes Familiaux, UIOF, hervorgegangen.

dörfer, Harmsen, Durand-Wever und Stutzin; der Europabesuch Margaret Sangers im August 1929 führte dann zu dem Beschluß, die Konferenz in Zürich stattfinden zu lassen. Den Vorsitz führte Margaret Sanger. Der Kongreß kam zu folgender Resolution:

»1. Geburtenregelung muß ein wesentlicher Teil der planmäßigen sozialen Hygiene in allen Ländern sein.

2. Die Verbreitung der Kenntnis empfängnisverhütender Methoden kann am wirksamsten die gegenwärtig sehr zahlreichen Aborte verringern.

3. Gesetze, die die Verbreitung der Kenntnis empfängnisverhütender Methoden durch die Ärzteschaft hindern, sollen in allen Ländern abgeschafft werden.

4. Rat und Verordnung empfängnisverhütender Methoden sollen hauptsächlich durch approbierte Ärzte erteilt werden. Deshalb muß den Studenten der Medizin und den Sozialbeamten im Rahmen ihres Studiums ausreichende Kenntnis der empfängnisverhütenden Mittel vermittelt werden.

5. Die Möglichkeit der Unfruchtbarmachung aus medizinischen Gründen ist solchen Personen unentgeltlich zugänglich zu machen, bei denen empfängnisverhütende Methoden nicht anwendbar sind,

6. Für die Mehrzahl der Fälle gibt es zuverlässige und unschädliche Methoden, die aber den individuellen Erfordernissen durch ärztlichen, Ratschlag angepaßt werden müssen.

7. Verhütungsmittel unbekannter Zusammensetzung sollen nicht von Ärzten verordnet werden. Berichte über Arbeiten auf dem Gebiet der Geburtenregelung sollten immer das Rezept des verordneten Mittels enthalten.e

In Ziffer 8 wurden Vorschläge für eine einheitliche Nomenklatur in Berichten über Geburtenregelung gemacht.

1930 fand, 14 Tage nach dem Kongreß in Zürich, der Internationale Kongreß der Weltliga für Sexualreform in Wien statt. Dem Präsidium gehörten an: Havelock Ellis, Forel und Magnus Hirschfeld. Die Gründung der Weltliga war 1927 erfolgt; dem Kongreß in Wien war 1928 einer in Kopenhagen und 1929 einer in London vorangegangen.

1930 wurde an der Berliner Universitätsfrauenklinik die erste Fachkonferenz für Geburrenregelung abgehalten auf Einladung der »Arbeirsgemeinsdiafl für Volksgesundung« und des sBevölkerungspolirischen Aussdiusses«, Harmsen meint hierzu in dem von ihm herausgegebenen Archiv für Bevölkerungspolitik, Sexualethik und Familienkunde, es bestünde die Notwendigkeit, daß die Ärzteschaft die Führung in der Frage der Geburtenregelung wiedererhält, weil die rein geschäftliche Ausbeutung ohne jede letzte Verantwortung eine außerordentliche Gefahr für die sittliche und körperliche Volksgesundheit darstellt. Vorher nennt er die Arbeitskreise, die sich zur Zeit wissenschaftlich mit dem Problem der Geburtenregelung beschäftigen: die International Birth Control League, die Internationale Gesellschaft für Sexualforschung und die Weltliga für Sexualreform (s, oben). Er fährt fort, bedenklicher sei die Tätigkeit einer Anzahl betriebsamer Bünde und Vereine, zum Beispiel der Liga für Mutterschaft und soziale Familienhygiene (Bund für bewußte Geburtenregelung) und »Bund für Geburtenregelung Deutschlande oder der sGesellschaft für Geburtenregelunge.

1931 findet die zweite Fachkonferenz für Geburtenregelung statt, auf der Grotjahn über die heutigen Methoden der Empfängnisverhütung referiert. Hauptthema dieser zweiten Fachkonferenz ist die Aufstellung von Richtlinien für die Behandlung der empfängnisverhütenden Methoden im akademischen Unterricht; hierfür legte Stoeckel die bekannten 32 Leitsätze über die Behandlung der Konzeptionsverhütung im akademischen Unterricht vor (Zentralblatt für Gynäkologie, Heft 17, 1931; hierüber berichtet der Verfasser in der Zusammenstellung der ärztlichen Stellungnahmen). Außerdem wurde ein Arbeitsprogramm für eine wissenschaftliche Forschungsstelle zur Prüfung der Wirksamkeit empfängnisverhütender Mittel von Professor Schäfer enrwickelr; er schlug vor, nur solche Fälle in einer Statistik zu verwenden, in denen beim Ehemann lebende Spermatozoen festzustellen sind, in denen die Konzeptionsfähigkeit der Frau gesichert ist, die Zahl der zugrunde gelegten Fälle 300-500 beträgt und nur jene Patienten gezählt werden, die bereits Kinder hatten und die angeordnete Methode beständig und ausschließlich ein Jahr

lang angewandt haben, ohne schwanger geworden zu sein.

1931 wurde außerdem gegründet die sDeuesche Arbeitszentrale für Geburtenregelung«. Anlaß hierzu war der Internationale Kongreß für Geburtenregelung in Zürich (siehe oben), wo sich gezeigt hatte, daß die an diesen Fragen interessierten Organisationen gegenseitig nicht genügend über ihre Arbeit unterrichtet waren. Zu ähnlichen Zusammenschlüssen war es in England und in Amerika bereits gekommen. Als Zwecke und Ziele der Arbeitszentrale werden genannt: Austausch praktischer Erfahrungen, vor allem bezüglich verschiedener Methoden; Stellungnahme zu sozialen, juristischen, eugenetischen und ethischen Fragen; Anregung zu weiteren Forschungsarbeiten; Verbindung mit den ausländischen Organisationen für Geburtenregelung. Auf einer zweiten Sitzung der Deutschen Arbeitszentrale für Geburtenregelung wurde von Frau Stutzin ein Fragebogen zur Begutachtung vorgelegt, der folgende Fragen enthielt:

»1. Sind Sie der Ansicht, daß sachgemäße Beratung über empfängnisverhütende Methoden durch die Ärzteschaft die Zahl der Schwangerschafl:sunterbrechungen und Abtreibungen verringern würde?

2. Um die Ärzteschaft instand zu setzen, Ratschläge über empfängnisverhütende Methoden zu geben, muß die Geburtenregelung ein Teil des akademischen Unterrichts werden, es müssen Fortbildungskurse über Geburtenregelung gelesen werden, und in den Lehrbüchern der Gynäkologie muß Geburtenregelung eingehend abgehandelt werden. Halten Sie dies für notwendig?

3. In wissenschafl:lich anerkannten Laboratorien müssen die chemischen Verhütungsmittel untersucht werden, ebenso müssen die mechanischen und kombinierten Methoden klinisch geprüfl: werden, um auf diese Weise die Methode der größten Sicherheit bei völliger Uäschädlichkeit festzussellen. Halten Sie dies für notwendig?«

Der Fragebogen war dann an 123 Srellenr verschickt worden und wurde von 65 Stellen beantwortet. Die erste Frage beantworteten zustimmend 47, einschränkend 5, verneinend 3; die zweite Frage beantworteten zustimmend 52; einschränkend 8; verneinend 5; die dritte Frage beantworteten 51 zustimmend; 9 einschränkend; 4 verneinend.

Die Arbeitszentrale beschloß folgende Resolutionen:

»Die -Arbeitszenrrale für Geburtenregelung. empfiehlt, die ärztliche Beratung zur Empfängnisverhütung als Kassenleistung und die dazu erforderlichen chemischen und mechanischen Mittel zur Kassenverordnung zuzulassen.

Es ist anzustreben, daß die als äußerst zwedcmäßig erprobte praktische Ausübung der Geburtenregelung in der Schwangerenfürsorgestelle in weitestem Ausmaße propagiert wird und zur Durchführung gelangt.

Als zu unzüchtigem Gebrauch bestimmte Sachen gelten nicht Mittel, Gegenstände oder Verfahren, die zur Verhütung von Geschlechtskrankheiten oder zur Verhütung der Empfängnis dienen.

Der Arzt ist verpflichtet, bei der Beratung, ob eine Schwangerschafl:sverhütung notwendig ist, wissenschafl:lich anerkannte Indikationen zugrunde zu legen.

Der ausgesprochenen Forderung nach Schwangerschafl:sverhütung ist zu entsprechen, um Abtreibung zu vermeiden.e

Nach dem Bericht von Harmsen war bereits in der ersten Sitzung der Zentrale für Geburtenregelung ein Bericht von Lehfeld über die Gesellschafl: für Sexualreform interessant; dessen Angaben ließen deutlich erkennen, welchen Umfang die Laienorganisationen auf dem Gebiet der Geburtenregelung haben, und es erschiene durchaus begrüßenswert, daß im Rahmen der Deutschen Arbeitszentrale die verschiedenen ärztlichen und Laienorganisationen eine gewisse Fühlung bekommen; hierbei handelt es sich um jene Organisationen, deren Tätigkeit Harmsen im Rahmen der Fachkonferenz für Geburtenregelung für bedenklich gehalten hatte.

Zur Verdeutlichung des Umfangs der Laienorganisationen für Geburtenregelung findet sich im oben genannten Archiv (2/1932, S. 636.) eine ausführliche Darstellung von Lehfeld über diese Fragestellung. Da wenigstens eine dieser Laienorganisationen audi nach 1945 wiederum

---

3. Ärzte, Direktoren von Universitätsfrauenkliniken, gynäkologische Chefärzteund »Nicht-Ärzte«.

rang ist (Bund für Volksgesundheit und Geburtenregelung) und korporativ der deutschen Sektion der International Planned Parenthood Federarien angehört (Deutsche Gesellsdiafl für Ehe und Familie, Pro Familia; s. unten), sei einiges von dieser Übersidie hier ebenfalls referiert:

1905 gründete Helene Stoecker den »Bund für Mutterschurz und Sexualreform«.

1911 wurde die Internationale Vereinigung für Mutterschutz und Sexualreform gegründet. Im gleichen Jahre fand die erste internationale Konferenz für Geburtenregelung in Dresden statt.

1913 gründete A. Theilhaber die sGesellschaft für Sexualreform«. Lehfeld teilt mit, der Bund für Mutterschutz sei in Zukunft eine mehr bürgerliche Organisation geblieben, während die Gesellschaft für Sexualreform sich den Arbeiterorganisationen für Geburtenregelung anschloß, Aus letzteren bildeten sich 1923/24 »Vereine für Sexualhygiene und Lebensreforme. Nach Gründung verschiedener regionaler Organisationen erfolgte 1928 die Gründung des ',.Reichsverbandes für Geburtenregelung und Sexualhygiene«, Der erste Vorsitzende des Reimsverbandes war Franz Gampe und ,.ist aus den Reihen der Funktionäre dieser Vereinigung hervorgegangene; derselbe war nach 1945 wiederum Vorsitzender des oben bereits genannten Bundes für Volksgesundheit und Geburtenregelung. Seit 1930 werden Frauenkurse durchgeführt, in denen den Teilnehmerinnen theoretisch und praktisch die Technik der Schwangerschaflsverhüeung gezeigt und gelehrt wird. ,.Die Kurse werden von unserem medizinischen Berater unter Assistenz geschulter Vorstandsmitglieder abgehalten.« Der Reimsverband gab folgendes Flugblatt heraus:

»Geburtenregelung, die Forderung der Zeit.

Arbeiter! Bekommt Ihr für jedes Kind einen Lohnzuschlags - Nein? So besinnt Euch beizeiten, wieviel Kinder Ihr von Eurem Lohn ernähren könnt!

Erwerbslose! Werden Eure Kinder von der Erwerbslosenunterstützung satt? - Nein? So haltet Eure Familie klein und setzt nicht Kinder in die Welt, die hungern müssen!

Mädchen! Reicht das Einkommen Eurer Verlobten zum Heiraten aus! - Nein? So schützt Euch beizeiten, damit Ihr nidrt Kinder bekommt, ehe Ihr sie ernähren könnt!

Frauen! Wollt Ihr noch einmal - als willige Gebärmaschinen-i dem Staat Kanonenfutter für einen neuen Krieg und der Industrie Erwerbslose für weitere Lohnsenkung liefern? - Nein? So laßt Eudi beizeiten beraten und vermeidet Fehlgeburten, die Euren Körper zugrunde richten!

Wohnungslose! Wollt Ihr zu viert in einem Bett schlafeni Wollt Ihr zusehen, wie Eure Kinder in licht- und luftlosen Höfen spielen und der Tuberkulose verfallen? - Nein? So wartet mit dem Kinderkriegen, bis Ihr ein Dach über dem Kopfe habt, unter dem Ihr Kinder ernähren könnt!

Proletarier! Je mehr Ihr Eure Kinder liebt, um so mehr denkt an ihr Wohl und an Eure Verantwortung!

Wendet Euch an uns! Wir helfen Euch Unglück verhüten!e

Lehfeld weist darauf hin, daß die Weltliga für Sexualreform den Laienorganisationen sehr nahesteht; verschiedene dieser Organisationen hätten ihren Beitritt zur Weltliga erklärt. Es sei ein Verdienst der Weltliga, daß sie sich an der Gründung des »Ärztekomitees für Geburtenregelunge beteiligt hat, das 1928, auf Anregung von Margaret Sanger, von Frau Dr. Ruben Wolf, Dr, Hodann und Dr, Bendix in Berlin gegründet worden ist.

1931 gründete FrauDr.Durand-Wever einen süberparreilichen Frauenbunde; aus einem Flugblatt dieses Frauenbundes wird folgendes mitgeteilt:

»Resolution:

Der Wille zur Mutterschaft ist ein starker, der Frau innewohnender Trieb, er läßt sich nicht durch Gesetzesparagraphen und nicht durch Srrafandrohungen erzwingen. Wir fordern daher:

Die Au/hebung des § 218

und die Herausnahme dieser und aller entsprechenden Bestimmungen aus dem Strafgeseezbudi oder dessen geplanter Neufassung, als mit der Würde, dem Menschenrecht und der Stellung der Frau im Staate unvereinbar.

Weil audi wir der Meinung sind, daß eine Sdrwaagersdraflsunterbrechung nach Möglichkeit zu vermeiden ist, fordern wir weiterhin:

Die Schaffung eines neuen Gesetzes,

das den nur als untrennbares Ganzes zu behandelnden Fragenkomplex: Sexualleben, Empfängnis, Schwangerschaft, Mutterschafl, in seiner Gesamtheit und in allen seinen Zusammenhängen umfaßt.

Dieses Gesetz muß unter anderem behandeln:

1. Aufklärung der Massen über Fragen des Seltuallebens und Möglimkeiten der Empfängnisverhütung;

2. die Art der Bekanntgabe von staatlich geprüften und als unschädlich befundenen antikonzeptionellen Mitteln und ihres Verkaufs im freien Handel;

3. die Frage einer kostenlosen Abgabe solcher Mittel durch Krankenkassen und Fürsorgeverbände an Versicherte und Unbemittelte;

4. die Forderung auf Zulassung der Schwangerschaftsunterbrechung nur mit Zustimmung der Schwangeren und nur durch einen approbierten ‚Arzt zu einer festzusetzenden Höchstgebühr, oder für Versicherte und Unbemittelte auf Kosten der Versicherungsträger;

5. die Regelung umfassender Fürsorgernaßnahmen für Mutter und Kind zur Erziehung eines hochwertigen Nadrwudises und zur Erhaltung und Förderung der ethischen, staatserhaltenden Kräfte der Familie.

Bei der Gestaltung dieses Gesetzes fordern wir die weitestgehende Mitarbeit der Frau!«

Der Reimsverband für Geburtenregelung und Sozialhygiene wurde 1933 aufgelöst. Um 1950 trat er wieder in Erscheinung als "Bund für Volksgesundheit und Geburtenregelunge. Eine Broschüre des Bundes ohne Verlagsjahr und ohne Verfasser, aber mit dem Verlagsort Nürnberg, Fürther Straße 322, der Anschrift von Franz Gampe (s. oben), trägt die übersmritt: ‚.Praktisme Winke zur Kleinhaltung der Familie«, mit dem erläuternden Zusatz: »Was will der Bund für Volksgesundheit und Geburtenregelung e. V.?« Darin heißt es einleitend, ein harmonisches Familienleben basiere auf gesidierter wirtschaftlicher Lage und unbedingtem Vertrauen zwischen Mann und Frau in den sexuellen Beziehungen. »Daß diese Voraussetzungen nidie nur in der legalen Ehe, sondern audi im Zusammenleben illegaler Liebespartner gegeben sein müssen, ist eine Selbsrverständlidikeir.e

Der nächsee Anknüpfungspunkt ist der Hinweis auf das Mißverhältnis zwischen Weltbevölkerungszuwachs und Nahrungsspielraum; zur Begründung werden Ausführungen aus »Harpers Magazine-s (einer amerikanischen Zeitschrifl) in Anspruch genommen. Auf S. 5 wird gesagt, sehr nötig wären Abendkurse für die geschlechtsreife Jugend über Geschlechtskrankheiten, über die sexuelle Frage und über Sdrwangerschaflsverhütung. Der Bund faßt seine Forderung in folgenden Punkten zusammen:

1. Aufklärung der Jugend im geschledusreifen Alter über alle Fragen des Sexualproblems.

2. Schwangerschaflsunterbrediung in staatlichen Kliniken unter der Voraussetzung der medizinischen und sozialen Indikation.

3. Aufklärung in Ehe- und Sexualberatungsstellen über einwandfreie Empfängnisverhütung.

4. Abgabe von Verhütungsmitteln von den Krankenkassen an minderbemittelte Frauen.

5. Warnende Aufklärung über die Gefahren der Geschlechrskrankheiten.

"über Anwendung und Auswahl der Mittel gibt der Bund seinen Mitgliedern jederzeit - mit fachärztlicher Unterstützung - samgemäße und weitgehendste Aufklärung. Die Bezeichnung der vom Bund geführten Tablettensorten wird den Mitgliedern bei den Zusammenkünften und Beratungsabenden gegeben '" der Bund .., führt nur erstklassiges Material auf diesem Gebiet, das unter ganz besonders sorgfältiger Bearbeitung eine erhebliche Zerreißfestigkeit erlangr«, wird hinsichtlich der Kondome ergänzt. Es werden auch Ehe- und Sexualberatungsstellen genannt, wiederum mit dem Hinweis, im Vordergrund stünde die individuelle Beratung über Schwangerschaftsverhütung.

Der Bund gibt ein Informationsorgan "Die neue Familie« heraus. In einer Nummer sdireibe Franz Gampe beispielsweise (3. Jahrgang, Nr. 10, Oktober 1951) unter der überschrift "Das Problem der Mutterschafre:

»Vom sozialfortschrittlichen Standpunkte aus strebt die Mutterschaft einmal vom ganzen mystischen Apparat losgelöst, mit dem sie das unklare Gefühl umgeben hat, danach, sich auf eine

berufliche Leistungsfrage zugunsten der Gesellschaft zu reduzieren.

Die Mutterschaft ist eine unwiderruflich dem weiblichen Geschlecht zugewiesene Arbeitsleistung, und man kann sie nidrt dem vollständigen freien Ermessen, der persönlich oll: sehr beschränkten Erfahrung eines Individuums überlassen. Wir braudien unbedingt Kinder, wir braudien davon eine bestimmte Anzahl. Unter den heutigen Verhältnissen wäre das Zwei-Kinder-System das gegebenel Wir benötigen gesunde, befähigte Kinder zur Fortpflanzung des Mensdrengesdilechrs, Wir werden also dazu gelangen müssen, das Prinzip der modernen Produktionseinteilung audi bei der Erzeugung von Kindern in Anwendung zu bringen. Mensmenökonomie nannte dies einmal der verstorbene Sanitätsrat Magnus Hirschfeld.

Die menschliche Fortpflanzung wird noch einmal, vernunftgemäß verstanden, ein wissenschaftlicher und äußerst empfindlicher Beruf werden.

Man brauche kein Prophet zu sein, um vorauszusagen, daß die Schwangerschaft in der Zukunft einzig und allein von vernunll:gemäßen Gesiditspuakten aus, die jene zu einer der höchstqualifizierten Berufsarten machen, behandelt werden wird. Hier wie überall sind es die Fähigsten, die die Möglichkeit haben sollen, arbeiten zu können. Ihre Arbeit wird dann so organisiert sein, daß sie nicht die Ursache frühzeitiger Abnutzung bilden kann. Und schließlich ist es notwendig, daß die Vergütung, die die Gesellsdiafl einer sozialen Leistung gewährt, in ein vernünftiges Verhältnis zu ihrer sozialen Nützlichkeit und zum bestandenen Risiko gebracht werde."

Zu den Grundlagen der Ehe wird ausgeführt (O. Rühle):

»Weil der Mann seelisch nicht ertrug, daß die Frau ihm sexuell überlegen war, eine gesteigerte Konkurrenz mit ihr auch keine Aussicht auf Sieg hatte, half er sich durd; einen beliebten Trick: er verschob. den Kampfplatz, überbot die sexuelle Vormachtstellung der Frau durch sein sozialökonomisches Übergewicht und entwertete die Sexualität im öffentlich-kulturellen Bewußtsein. Das Mittel hierzu war ihm die Ehe.

Gäbe es noch keine Ehe, die Klassengesellschaft müßte sie erfinden, um einen Kerker für die (in erster Linie weibliche) Sexualität zu haben. Und gabe es noch keinen Ehebruch, auch er müßte erfunden werden als Mittel des Protestes der (infolge ihrer überbewertung doppelt aufgestachelten) Sexualität gegen ihre Gefangensdiafl.«

Sogar »über die Tugend« findet sich eine Abhandlung, in der es heißt:

»Nur was die sexuelle -Tugend- betrifft, so können wir vielleicht ein wenig in die Zukunft sehen. In diesem Gebiet nämlich sind die göttlichen Strafmaßnahmen in der letzten Zeit sehr viel weniger wirksam geworden. Geschlechtskrankheiten werden wirksam bekämpft; Penicillin und die neueren antibiotischen Drogen machen den Gonokokkus und der Spirodiaete das Leben schwer, und Geburtenregelung, wenn gewissenhaft angewandt, verhindert unerwünsdire Schwangerschaften. Zum erstenmal in der Weltgeschichte können Menschen ihr Geschleditsleben ohne Furcht vor Bestrafung arrangieren.

An die Stelle finsterer, rachsüchtiger, geheimer Mächte kann das persönliche Selbstbestimmungsredu treten. Die Angst vor ewiger Verdammnis wird ersetzt durch das soziale Verantwortungsgefühl. Die Tugend kommt aus der Mode, sexuelle und Nächsrenliebe werden zum erstenmal die vereinte Grundlage des mensdiliehen Geschlechtslebens - welch schönerTraum!

Und dennoch, es ist nicht ausgeschlossen, daß Geschidrtsschreiber im Jahr 50000 oder so die ersten Keime dieser Entwicklung im grauen Altertum um 1950 heruln finden werden.«

Hierzu mag abschließend der letzte Vers zitiert werden, der ebenfalls in dem Informationsblatt aus einem Gedieht entnommen ist, das die Überschrift »Natürliche Andacht« trägt:

»Und mein GOtt, der bin ich selber,
darum trag ich hoch mein Haupt
und bedaure jeden Menschen,
der an fremde Götter glaubt.«

1958 erfolgt eine Umbenennung in »Bund für Volksgesundheit und ***bewußte Elternschaft*** E. V.« Im Dezemberhefl: 1958 wird mitgeteilt, daß der Bund korporativ der Deutschen Gesellschaft für Ehe und Familie - Pro Familia - beigetreten ist und der International Plauned

Parenthood Federation angehört. Der Bund ist auch im Vorstand der Gesellschaft »Pro Familia« vertreten.

Diese Gesellschaftist hervorgegangen aus dem ,.DeutschenArbeitskreis bewußter Elternschaft«, der seinen Sitz zunächst in Kassel hatte und seit 1950 eine Beratungsstelle betrieb. Juli 1952 fand, ebenfalls in Kassel, die Gründung der »Deutschen Gesellschaft bewußter Elternschaft« statt, die dann endgültig den Namen ,.Deutsche Gesellschaft für Ehe und Familie - Pro Familia -« annahnrt, Zum Vorstand gehörten: Hannsen, Hamburg; Kaufmann, Hamburg; Durand-Wever, Berlin; Lederer, Kassel; von Einem, Hamburg; Karo, Bremen; Spangenberg, Hamburg; später Herman, Fürth (s.o.); und Freudenberg, Berlin, Satzungsgemäß (§ 5) hat der Verein folgenden Zweck:

»Der Verein will für eine gesunde, von verantwortlichem Willen zum Kinde getragenen Familie wirken.

A. Einmal soUen für Unverheiratete und Eheleute in ,Vertrauensstellen< aUgemeineAussprache- und Beratungsmöglichkeiten geschaffen werden, in denen Arzt, Jurist und Seelsorger gleimermaßen ihre Hilfe bereitstellen - besonders auch bei Ehekrisen. Dieser Sektor der Arbeit entsprimt im Sinne der Organisation in anderen Ländern den Bestrebungen der Marriage Guidance.

B. Zum anderen will der Verein die leibseelischen Schäden der Sdrwangersdiaflsunterbrechung bekämpfen, die Kenntnisse verbreiten, die für eine bewußte Führung des Ehelebens nötig sind, und dafür sorgen, daß ohne Rücksicht auf die Vermögenslage alle Eheleute aus verantwortlichem Entsmluß über die Zeugung eines Kindes entscheiden können. Dieser Sektor der Arbeit entspricht international den Bestrebungen für -Planned Parenehood-,

Der Verein sudn sein Ziel durch folgende Mittel zu erreichen:

1. Planmäßige Sammlung und wissenschaftliche Auswertung des Materials.

2. Einflußnahme auf Gesetzgebung und Verwaltung.

3. Weckung und Stärkung des öffentlichen Gewissens durch die Presse und selbständige Veröffentlichungen.

4. Aufklärung und Schulung der Ärzteschaft,

5. Anregung und Erfahrungsvermittlung zur Gründung von Einrichtungen, durch welche Angehörige sämtlicher Bevölkerungskreise vollwertige Beratung und Hilfe auf allen Arbeitsgebieten des Vereins gegeben werden soll.

6. Der Verein kann auch selbst eigene Einrichtungen gründen, und zwar

a) VertrauenssteUen für allgemeine Eheberatung im Sinne der ,Marriage Guidance. für gesunde Ehen und Ehen, die sich in Krisen irgendwelcher Art befinden.

b) Beratungsstellen, entsprechend den Bestrebungen für -Planned Parenthood-, also für bewußte Elternsmaft. Erstrebt wird die Einrichtung solcher Stellen durdi örtliche Träger.

7. Besondere Aufmerksamkeit soll der sexualpädagogischen Erziehung und allen Bestrebungen gelten, die vorbeugende Hilfe gewähren und Aufklärung über alle Probleme der Ehe audr an noch nicht Verheiratete, insbesondere Verlobte verbreiten.«

Auf dem Internationalen Kongreß der Planned Parenthood Federation 1952 in Stockholm wurden Harmsen und Durand-Wever in den erweiterten Vorstand gewählt.

Letztere hat als Gesmäftsführerin der Gesellschaft »Pro Familia« wiederholt über deren Zielsetzung berichtet. In einer Veröffentlichung 1951 knüpft sie an den Cheltenham-Kongreß der International Planned Parenthood Federation 1948 an, dessen Thema lautete: ,.Bevölkerungsfragen im Zusammenhang mit den Ernährungsreserven der Welt.« Sie berichtet über die in England und den USA bestehenden Birth Control Clinics, Ambulatorien, in denen Maßnahmen der Sdrwangerschaflsverhüeung und der Sterilitätsbekämpfung durmgeführt werden. »Das ideale Schutzmittel, das hundertprozentig sicher, harmlos und billig ist und selbst bei der Dümmsten nicht versagte, sei noch nicht gefunden. Als bester international anerkannter Schutz gelte das Scheidenpessar in Verbindung

4. Nicht zu verwechseln mit der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung (DAJEB, 1949), die den neomalthusianischen Ansatz für eine sachgemäße Eheberatung ablehnt. Die analoge Gesellschaft in England ist der National Marriage Guidance Council, während der »Pro Familiac in England die Family Planning Association entspricht.

mit einer keimtötenden fettfreien Salbe. Sie erinnert an entsprechende Beratungsstellen in Deutschland vor dem Kriege und nennt den Bund für Volksgesundheit und Geburtenregelung, Sitz Nürnberg (siehe oben), und berichtet, daß die Versicherungsanstalt Berlin Frauenberatungsstellen unterhält, bei denen Verhütungsmittel ausgegeben werden; in Kassel arbeite eine private Stelle in dieser Richtung' (Lederer). Sie meint, es erscheine zur Zeit am besten, wenn dieses Gebiet in den Arbeitsbereich der staatlichen bzw, städtismen Eheberatungsstellen eingegliedert würde. In einer Veröffentlichurig 1959 definiert sie den Begriff ,.Bewußte Elternsdiafl« als die Bereitschaft, die Verantwortung für die Geburt, das Leben und die Erziehung eines oder mehrerer Kinder zu übernehmen. In der Natur sorgten Feindliche Kräfte dafür, daß das Lebensschwadie und Untüchtige ausgemerzt werde, mit zunehmender Kultur und Zivilisation sorgten Wissenschaftler dafür, daß in Tier- und Pflanzenwelt eine zweckmäßige Züchtung vorgenommen werde, aber beim Menschen werde die Erzeugung meist dem Zufall überlassen. Es würde Zeit, daß auch der Mensch sich mit diesen Problemen beschäftige. Es ginge nicht nur um persönliches Glück und Wohlergehen - der Bestand einer hochwertigen Menschheit müsse erhalten werden, wertvolle Eigenschaften müßten weiterentwickelt, minderwertige unterdrückt und ausgemerzt werden. Man solle des Nietzsche-Wortes eingedenk sein: sNidie fort sollt ihr euch pflanzen, sondern hinauf.e Es sei gelungen, Lebenserwartung und Volksgesundheit in unerhörter Weise zu verbessern. In Anbetracht drohender Hungerkatastrophen hätten wir die Verpflichtung, den uns von Gott gegebenen Verstand auch auf dem Gebiet bewußter Geburtenbeschränkung anzuwenden.

1957 fand ein Internationaler Kongreß der International Planned Parenthood Federation auf Initiative und zusammen mit der Gesellschaft Pro Familia in Berlin statt. Das Konferenzthema lautete: ,.Die gesunde Familie in ethischer, sexualwissenschaftlicher und psychologischer Sicht.« Bei der Eröffnung knüpfte Harmsen an den ersten Weltbevölkerungskongreß 1927 in Genf an (s. oben). Als Anstoß für die Gründung der Deutschen Gesellschaft für Ehe und Familie ,.Pro Familia« nennt er die zunehmende Bedeutung der Abereibungsseudre, die in den ersten Jahren nach dem Zusammenbruch dazu führte, daß in Westdeutsmland weit mehr Kinder abgetrieben als geboren wurdenä,

Auf dem Kongreß beridrtet Sjövall, Sdiweden, daß trotz intensivster Bemühungen bei denjenigen Frauen, die wegen eines legalen Abortes erfaßt worden waren, etwa ein Drittel der Präventionsberatung unzugänglich bliebe. »In Schweden kann man ganz entschieden den Mangel an Wissen als Grund für dieses Versagen ausschließen.« Irgendeine Art künstlicher Geburtenregelung sei in der ganzen Welt unentbehrlich. ,.Die drei möglichen Methoden: empfängnisverhütende Mittel, legale Unterbrechung und Sterilisation, stellen im augenblicklichen Stadium unserer Zivilisation eine Serie von immer zunehmender Härte für die Frau dar. Und es ist gar kein Zweifel, daß die erstere die Methode der Wahl ist '" Wenn die empfängnisverhütenden Mittel und Methoden in einem so großen Prozentsatz versagen, wie wir das tatsächlich in Schweden erleben, ist es uns notwendig erschienen, uns an die legale Unterbrechung als einen letzten Ausweg zu halten.e Der Referent berichtet, daß die Vorbereitung und Ausführung solcher Unterbrechungen »zu einem sehr maßgeblichen Teil der ganzen Familienplanungsarbeit in Schweden« gehört.

Van Emde Boas berichtete über die Erfahrungen in Holland. Im Jahre 1881 wurde in Amsterdam der Neo-Malthusianische Bund gegründet. Kurz danach begann Aletta jacobs in einem Arbeiterviertel mit ihren Sprechstunden für Empfängnisverhütung. ,.Seither ist ein Dreivierteljahrhundert vergangen, in dem beinahe ohne Unterbrechung eine intensive Propaganda für Geburtenregelung betrieben werden konnte. Trotzdem beträgt der Verankerungsprozentsatz der NBSH in Amsterdam noch immer nicht mehr als 21-27 % ... In Anbetracht des Aufbaues der Bevölkerungspyramide bedeutet das, daß wir nur 10°/, der in Betracht kommenden Ehepaare erreicht haben, und das in einer

5. Siehe hierzu ***Fischer:*** Kann »Geburrenregelung- die Abereibungsseuche eindämmen? In: Innere Mission 9/1963, S. 289.

Stadt, wo die weltanschaulichen und sozialen Faktoren für uns günstiger sind als anderswo in den Niederlanden. Das alles beweist, wie groß die affektiven Widerstände sind, die es dem Patienten erschweren, redttzeitig die Hilfe zu suchen, deren er so sehr bedarf.«

Frau Brandt beridttete auf demselben Kongreß über die Auswertung von 4000 Fällen der Beratungsstellen der Berliner Krankenkasse. 74,39% der Beratenen war verheiratet, 9,2% verwitwet, 14,51% ledig. Die Gründe, weswegen die Frauen die Beratungsstellen aufsuchten, teilten sich folgendermaßen auf:

Eheberatung	2,9%
Sexualberatung	3,6%
Beratung in Fragen der Empfängnisverhütung	68,9%
Sterilitätsbekämpfung	1,3%
Bine um Unterbredtung	4,7°/0
Gynäkologisdte Untersuchung	17,4°/0
Sonstige Beratung.	1,1%

,.Innerhalb der 92% medizinischer Fragen handelt es sich in 17,4% der Fälle um rein gynäkologisdte Beratungen, die stets von uns nur kurz besprochen und an die behandelnden Ärzte verwiesen werden. Der Rest von 75% dreht sich um Fragen, die irgendwie mit der Schwangerschaft in Zusammenhang stehen. Dabei ist die Zahl der Frauen mit dem Wunsch nach Bekämpfung der Sterilität mit 1,3% sehr gering.« Hinsichtlich des Erfolges der Beratung beridttet die Referentin: »Von 927 Fällen, die wir über längere Zeit beobadtten konnten, blieben ohne Schwangerschaft 689, das heißt 74,4°/0. Von den 238 Versagern war die Methode in 202 nadtgewiesenermaßen nicht korrekt befolgt worden.«

Am 14. 1. 1962 fand auf Initiative der Gesellschaft »Pro Familia« im Rahmen des Norddeutsdten Rundfunks eine Fernsehsendung statt, an der vom Vorstand der GesellsdtaA: Harmsen und Freudenberg und die zuletzt zitierte Ilse Brandt, Berlin, teilnahmen. Letztere meinte, man müsse sagen und zeigen, wie man Kinder verhüten künne, damit keine Abtreibungen vorgenommen würden. Harmsen berichtet, daß in Dänemark und Schweden die Genehmigung von SdtwangersdtaA:sunterbredtungen liberalisiert worden sei durch die Einführung der sozialen Indikation; Folge davon sei eine Zunahme der erlaubten und unerlaubten Unterbrediungen. Er hält es für einen ärztlichen Kunstfehler, nach einer Sdtwangersdtafl:sunterbredtung oder Fehlgeburt keine Verhütungsaufklärung zu geben. Zur Frage der peroralen Empfängnisverhütung (Anovlar) legte Harmsen Wert darauf, daß das Medikament einer Patientin nur im Rahmen der ärztlidten Beratung verordnet werden kann. Frau Brandt hält es für einen ärztlidien Fehler, unter der derzeitigen Beschaffenheit des Medikaments es von der Rezeptpflicht auszunehmen. Seelmann (Leiter des Jugendamtes München) sieht in dieser Einsdtränkung einen Eingriff in den persönlichen Bereich und meinte, der Geschlechtstrieb sei am größten, wenn er aufträte, und werde deshalb wahllos betätigt. Man sollte deshalb den jugendlichen das Mittel zur Verfügung stellen und trotzdem dafür sorgen, daß die geschlechtliche Betätigung nicht zügellos erfolge. Die Auffassung teilt Freudenberg mit dem Hinweis, auch nach der Erfindung des Schießpulvers hätten sich die Menschen, wie es prophezeit worden .war, nicht umgebracht[6].

Wilhelm Brandt beridttete an anderer Stelle 1962 über ein Podiumsgespräch der GesellsdtaA: »Pro Familiac über »Srerilisation als empfängnisverhütendes Mittele. Hierin sprachen sich sowohl Frau Brandt als auch Frau Durand-Wever gegen die Sterilisation als Methode der Empfängnisverhütung aus.

In einer volkstümlidten Veröffentlichung fordert Abraham Stone, Vizepräsident der Internationalen Planned Parenthood Federation und ärztlicher Leiter des Margaret-Sanger-Institutes, von einem idealen Verhütungsmittel, es müsse vollkommen harmlos sein, das heiße, weder für die Frau noch für den Mann oder zukünA:ige Kinder schädliche Folgen haben; es müsse in hohem Maße Schutz gewähren, und es müsse akzeptabel sein, das heißt einfach in der Anwendung, niedrig im Preis und ästhetisch zufriedenstellend. Hiervon ausgehend, beurteilt er die perorale Methode (Enovid). Er schreibt, wenn die beobachteten nadireiligen Begleit-

6. Da nach Auskunft des Norddeutsdien Rundfunks kein Manuskript der Sendung zur Verfügung steht, erfolgen obige Zitierungen nach persönlidiem Stenogramm.

erscheinungen sich auch offenbar mit einfachen Mitteln beheben lassen, ,.besteht trotzdem die ernste Frage, ob eine langandauernde Verabreichung dieser Tabletten nicht doch gesundheitsschädlich ist«. Er teilt mit, daß auch in Puerto Rico, wo bekanntlich die perorale Methode zuerst in großem Umfange erprobt wurde, die Sterilisation heute das bevorzugte Mittel zur Geburtenbeschränkung ist.

Der oben wiederholt genannte Cheltenham-Kongreß der International Planned Parenthood Federation 1948 hatte u, a. folgenden Beschluß gefaßt:

»In Anbetracht der gegenwärtigen Weltlebensmittelkrise, welche zum Teil von dem durch die Weltbevölkerung auf die Weltlebensmittel und sonstigen Vorräte ausgeübten wachsenden Druck veranlaßt ist, erweist sich eine Kontrolle über den Zuwachs der Bevölkerung als eine der wesentlichsten Maßnahmen, mittels welcher ein echter Fortschritt zur Erlangung des Friedens und der Wohlhabenheit gewährleistet wird.

Gewünschte Kinder, denen ein vernünftiger Lebensstandard geboten werden kann, sind die primäre Voraussetzung zur Gestaltung eines glücklichen und beständigen Familienlebens. Daher ist es für die Beständigkeit der Familie und der Gemeinschaft erwünscht, daß in allen Ländern der Welt Möglichkeiten flir Auskunft und Unterstützung der Familienplanung geschaffen werden.

Aus diesem Grunde sollten alle Staatsregierungen und diesbezüglichen internationalen Organisationen die Initiative zur Einführung einer an die jeweiligen Verhältnisse ihrer Gebiete angepaßten positiven Bevölkerungspolitik ergreifen und die Kenntnis sowie den nötigen Rat in Fragen der Geburtenregelung allen Völkern der Welt zugängig machen.«

Auf dem 6. Internationalen Kongreß für geplante Elternschaft der IPPF in Neu-Delbi 1959 wurde beschlossen, dem Generalsekretär der Vereinten Nationen folgende Resolution vorzulegen:

sDa die WHO (Weltgesundheitsorganisation) Hervorragendes geleistet hat auf dem Gebiete der Verbesserung der menschlichen Gesundheit und in der Herabsetzung der Sterbeziffer, und da keine dementsprechenden Bestrebungen bestehen, um die Menschen über die Möglichkeiten der Begrenzung ihrer Familien zu unterrichten und so die Geburtenziffer einzudämmen;

darum wird die WHO ersuche, empfängnisverhütende Belehrung als wesentlichen Bestandteil in ihr gesamtes Gesundheitsprogramm einzubeziehen.«

11. An die *Organisation für Ernährung und Landwirtschaft* folgende Resolution:

»Da mehr als die Hälfte der Weltbevölkerung unterernährt ist und da vermehrte Nahrungsmittelproduktion dazu verwandt werden muß, ständig mehr Menschen zu ernähren, anstatt den Ernährungsstandard zu erhöhen;

darum sollte die FAO ihren Mitgliedsstaaten empfehlen, Programme flir geplante Elternschaft mit den Bemiihungen für eine erhöhte Nahrungsmittelproduktion zu verbinden.e

III. An den *Wirtschafts- und Sozialrat* (ECOSOC) folgende Resolution:

»Da ECOSOC große Anstrengungen macht, um den Lebensstandard der Welt zu erhöhen, und da diese Anstrengungen immer wieder durch rapide Bevölkerungszunahme gehindert werden;

darum wird ECOSOC ersuche, Familienplanungsmaßnahmen in Erwägung zu ziehen als ein wesentliches Mittel zur Verbesserung des Lebensstandards.e

IV. An die *Commission für Menschenrechte* folgende Resolution:

»Da die Commission die Erklärung der Menschenrechte angenommen hat, laut welcher die Grundrechte des Individuums bestätigt werden;

und da das Grundrecht der Eltern, die Größe ihrer Familie zu bestimmen, nidrt eingesdilossen ist;

darum wird die Commission ersucht, verantwortungsbewußte ElternschaA: und das Recht, Kenntnisse auf dem Gebiet der Familienplanung zu erhalten, als ein Grundrecht der Menschheit anzuerkennen.«

Literaturverzeichnis

v Emde Boas, Dr, C., Amsterdam: Einige psydiohygienische Aspekte der Geburtenregelung, in: Beiträge zur Sexualforschung, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1958, 13. Hell, S. 21.

Brandt, Dr. W., Berlin: Sterilisation als empfängnisverhütendes Mittel? Podiumsgespräch der Pro Familia, in: Gesundheitspolitik, Verlag Duncker & Humblot, Berlin 1962, Heft 3, S. 155ff.

Brandt, Dr. Ilse, Berlin: Auswertung von 4000 Fällen der Berliner Beratungsstellen, in: Beiträge zur Sexualforschung, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1959, Heft 13, S. 133ff.

Durand-Wever, Dr. Anne-Marie, Berlin: Geplante Elternschaft, in: Paraeelsus, Archiv der Praktischen Medizin, Separatdruck aus Fase. 3 vom 1. März 1951, Verlag Brüder Hollinek, Wien IU.

Dies.: Verantwonungsbewußte Elternschaft, in: Die Heilkunst, Sonderdruck Sept. 1959, Heft 9.

Dies.: Bevölkerungsprobleme (Die Entwicklung der Familie, ebenda).

Engelsmann, Dr. R., Kiel: Comite International pour la Vie et la Famille, Archiv für Bevölkerungspolitik, Sexualethik und Familienkunde, Heft 1/1932, Verlag Dienst am Leben GmbH, Berlin.

Fischer,]., Reg.- u. Med.-Rat, Detmold-Heiligenkirdren; Was will der Bund für Volksgesundheit und Geburtenregelung?, Ärztliche Mitteilungen, Heft 2 vom 17. 1. 1953.

Harmsen, Prof. Dr. Dr, Hans, Hamburg: 30 Jahre Weltbevölkerungsfragen, Beiträge zur Sexualforschung, 13. Heft, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1958.

Lebjeldt, Dr, med, Hans, Berlin-Charlottenburg: Die Laienorganisationen für Geburtenregelung, Archiv für Bevölkerungspolitik, Sexualethik und Familienkunde, Heft 2/1932, Verlag Dienst am Leben GmbH, Berlin,

Stone, Dr. Abraham, Vizepräsident der Internationalen Gesellsdraft für geplante Elternschaft und medizinischer Leiter des Margaret-Sanger-Instituts: Wege zu einer wirksamen Geburtenkontrolle, Das Beste aus »Readers' Digesre, März 1958.

Sjövall, Dr. Th., Nacka; Das menschliche Element bei der Familienplanung, Beiträge zur Sexualforsdnrng, 13. Heft, Ferdinand Enke Verlag, Stutegart 1958.

Ärztliche Mitteilungen. Heft 14 v. 4. 4. 1959, S. 457, 6. Internationale Konferenz für geplante Elternschaft.

t». med. J. *Fischer* *Stuttgart, Wagenburgstr. 9*

Zusammenarbeit von öffentlicher und freier Wohlfahrtspflege in den neuen Sozialgesetzen

VON WALTER BECKER

Die Zusammenarbeit von öffentlicher und freier Wohlfahrtspflege ist eine Grundvoraussetzung für die Wirksamkeit des Bundessozialhilfegesetzes und des Jugendwohlfahrtsgesetzes, das heißt dieser beiden umstrittenen Gesetze, die am 1. 6. und am 1. 7. 1962 in Kraft getreten sind. Es schien so, als ob durch die öffentliche Diskussion und die Aussprache im Bundestag gerade das gute Verhältnis zwischen kommunaler Arbeit und freier Wohlfahrtspflege getrübt worden wäre, so daß es im kommunalen Raum zu Streitigkeiten und Schwierigkeiten kommen würde. In der *Praxis* zeigt sich aber, daß öffentliche und freie Arbeit bestens miteinander wirken, wenn eine große Not gemeistert werden muß. Das wurde vor allem bei der *Flutkatastrophe,die* über uns hereinbrach,deutlich, als alle Kräfte, ganz gleich welcher Herkunft, an der Linderung der Not mitarbeiteten und von jeder »Kcropetenzabgrenzung« absahen.

Ein *kurzer (Jberblick* über die beiden neuen Sozialgesetze zeigt, daß das Bundessozialhilfegesetz besser vorbereitet, gründlicher durchdacht und daher wohl von größerer Wichtigkeit ist als das Jugendwohlfahrtsgesetz, das in seiner ursprünglichen Fassung jener sozialpolitisch aufgeschlossenen Zeit von 1922 entstammt und jetzt nur eine Novellierung erfahren hat. Schon nach 1946 wurden allgemein Reformwünsche laut, Organisationsformen, die aus der NS-Zeit stammten, mußten übergeleitet werden in eine demokratische Verfassung, bei der die gesellschaftlichen Kräfte in der Zusammenarbeit der Jugendhilfe genügend zum Zuge kommen mußten. Außerdem war es erforderlich, den einge-

schränkten Pflichtenkreis des Jugendamtes wiederherzustellen und insbesondere die vorbeugende Jugendarbeit und die Jugendpflege zur jugendamtlichen Pflichtaufgabe zu machen. Man hoffte nach der Jugendamts-Novelle von 1953, daß ein stärkeres, lebendiges Jugendamt die freie und öffentliche Jugendarbeit zusammenfassen würde, sah sich dann aber in der Folgezeit mancherlei Hemmungen in der Exekutive gegenüber. Auf der anderen Seite entstand namentlich in den Großstädten eine stärkere kommunale Aktivität. Gleichzeitig wurde der Wunsch laut nach umfassenden neuen Sozialgesetzen, auch nach einem Bundesgesundheitsgesetz, wie beim Essener Fürsorgetag 1957 eine *gleichzeitige* Verabschiedung eines Gesundheitsgesetzes, Sozialhilfegesetzes und Jugendwohlfahrtsgesetzes gefordert wurde.

Tiefere Gründe für die Neuordnungswünsche liegen in den gesellschaftlichen Veränderungen, die sich in unserer Epoche vollziehen. Die fortschreitende Technik hat zu soziologischen Wandlungen namentlich auch in der Familienstruktur geführt, außerdem haben neue psychologische Erkenntnisse Methoden in der Sozialarbeit hervorgerufen, die auch in Deutschland angewendet werden müssen und für die die nötigen gesetzlichen Grundlagen zu erarbeiten sind.

Die beiden inzwischen verabschiedeten Gesetze sind von dem Gedanken getragen, daß die *Zusammenarbeit* zwischen öffentlicher und freier Wohlfahrtspflege durch ein wohlausgeklügeltes System gesichert werden muß. Gerade dieses System, das unter dem Stichwort »Subsidiarität« der freien gegenüber der öffentlichen Arbeit gekennzeidmet wird, drohte diese Zusammenarbeit zu gefährden. Trotzdem kann man feststellen, daß auf der kommunalen Ebene der Frieden erhalten ist und alle Kräfte gemeinsam um die Durchführung der neuen Gesetze bemüht sind.

Dabei darf auf gewisse *Unterschiede der Grundkonzeptionen* beider Gesetze hingewiesen werden:

1. Das Bundessozialhilfegesetz bringt eine systematische Neuordnung der gesamten Fürsorge, das Jugendwohlfahrtsgesetz nur eine Novellierung bestimmter Absdmitte. Das erstere Gesetz geht davon aus, daß die Hilfeleistung immer nachrangig ist, daß in erster Linie die Aktivität des Hilfsbedürftigen selbst geweckt werden muß. Gewährt wird die Hilfe nach der individuellen Lage des einzelnen, wobei der notwendige Bedarf, den ein Hilfsbedürftiger hat, gedeckt werden muß. Das gesamte Hilfssystem ist also auf die *konkrete menschliche Situation* eingestellt, der Mensch ist Ziel und Subjekt der Hilfe; entsprechend dem Leitbild des Grundgesetzes steht die Wahrung der mensdilidren Würde im Vordergrund aller Bemühungen.

Das Jugendwohlfahrtsgesetz behält seinen alten Aufbau bei, indem es in erster Linie die »am Randee der Gesellsdiafl stehenden Gruppen von Eltern und Kindern berücksichtigt, nicht aber von einer allgemeinen Jugendnot ausgeht. Es bringt gewisse Fortschritte, namentlidi im Bereidi der öffentlichen Erziehung und des Pflegekinder-Wesens.

2. Beide Gesetze werden 'im Bereich der *kommunalen Selbstverwaltung* angewendet. Das bedeutet, daß die Durchführung vieler Maßnahmen von der Leistungskraft und vom Leistungswillen der Gemeinden abhängig ist. Die Gesetze enthalten aber keine Vorschriften über neue Geldquellen und Finanzierungsmöglichkeiten.

3. In der Frage der *Organisation* geht das Jugendwohlfahrtsgesetz von dem Jugendamt aus, dessen Wirken im einzelnen geregelt ist. Der Jugendwohlfahrtsaussdluß, der eigentlicher Träger der Jugendhilfe sein soll, muß in bestimmten Zeiträumen zusammentreten.

Dagegen ist ein Sozialamt im Gesetz überhaupt niche genannt. Das Sozialhilfegesetz spricht nur von einem Träger der Sozialhilfe und überläßt es der Landesgesetzgebung oder kommunalen Satzung, wie dieser ,.Trägere organisiert wird.

4. Auch die *Begriffe*, die beide Gesetze verwenden, sind verschiedenartig. Die Novelle zum Jugendwohlfahrtsgesetz hat neue Formulierungen gebracht, indem es beispielsweise von einer »Grundrichtung der Erziehunge und von einer »Differenzierung der Heime« gesprochen hat, das Sozialhilfegesetz dagegen hält mehr an den alten Formulierungen fest.

5. Die Frage der *Menschen*, die diese Gesetze anwenden sollen, ist nicht abschließend beantwortet worden. Es ist nicht vorgeschrieben, daß

überall Fachkräfte die Arbeit wahrzunehmen haben. Nur für die Leiter der Jugendämter findet sich eine entsprechende Muß-Bestimmung im Jugendwohlfahrtsgesetz.

6. Die *Zusammenarbeit* öffentlicher und freier Träger ist in beiden Gesetzen auch nicht einheitlich geregelt worden. Sozialhilfe wird immer davon ausgehen, daß sie gegenüber der eigenen Initiative eines Menschen und auch der freien Hilfe zurücktritt. Im Jugendwohlfahrtsgesetz muß entsprechend dem Grundgesetz das Elternrecht berücksichtigt werden, denn Erziehung und Pflege der Kinder ist in erster Linie eine Aufgabe des Elternhauses.

Die Ursprünge der Spannungen, die sogenannten »Giftzähne«, liegen im Prinzip der Subsidiarität, das heißt in der *Vorrangigkeit* der freien Wohlfahrtspflege gegenüber der öffentlichen Arbeit. Dieser Grundsatz in seiner in den Gesetzen gefundenen Ausprägung hat zu manchem Streit Anlaß gegeben und zur Anrufung des Bundesverfassungsgerichtshofes geführt. Die Stadt Dortmund - im Anschluß dann eine Reihe weiterer Städte - hat am 21. Februar 1962 gegen die §§ 10 und 93 des Bundessozialhilfegesetzes und gegen die §§ 5 Abs. 3 und 8, Abs. 3 des Jugendwohlfahrtsgesetzes Verfassungsbeschwerde erhoben. Das Land Hessen hat darüber hinaus beim Bundesverfassungsgericht eine viel weitergehende ,.Normenkontrollklage« eingebracht. Das Ziel jedes Gesetzes, Frieden zu schaffen, ist also nicht erreicht worden.

Es geht um das Verhältnis von öffentlicher und freier Wohlfahrtspflege, das im Bundessozialhilfegesetz dahingehend geregelt ist, daß eine Zusammenarbeit aller Träger der Sozialhilfe mit den Kirchen und Religionsgesellschaften des öffentlichen Rechts sowie mit den Verbänden der freien Wohlfahrtspflege vorgeschrieben ist. Die Selbständigkeit in Zielsetzung und Durchführung ihrer Aufgaben soll den Verbänden gesichert, ihre Tätigkeit auch angemessen unterstützt werden. Angegriffen wird aber die Bestimmung, daß die Träger der Sozialhilfe *von der Durchführung eigener Mapnahmen absehen sollen,* wenn die Hilfe im Einzelfall - abgesehen von Geldleistungen - durch die freie Wohlfahrtspflege gewährleistet ist. Ausdrücklich ist in § 93 gesagt, daß Träger der Sozialhilfe von der Schaffung eigener Einrichtungen absehen sollen, soweit geeignete Einrichtungen der freien Wohlfahrtspflege vorhanden sind, ausgebaut oder geschaffen werden *können.*

Im Jugendwohlfahrtsgesetz ist das Vorrecht der freien Verbände noch stärker unterstrichen worden: Das Jugendamt soll für die erforderlichen Einrichtungen und Veranstaltungen für die Jugend sorgen, sie anregen, fördern, aber nur dann selbst schaffen, wenn seitens der freien Träger keine solchen ,.Einrichtungen und Veranstaltungen« ins Leben gerufen werden. Dabei sollen für die Finanzierung der Maßnahmen der freien und öffentlichen Jugendhilfe stets die gleichen Grundsätze zur Anwendung kommen.

Darin sieht man einen ,.Generalangriff« auf das Recht der Selbstverwaltung der Gemeinden, in die der Bund in unzulässiger Weise eingegriffen habe. Das Freiheitsprinzip der funktionellen Gewaltenteilung ist durchbrochen worden, weil die Gesetze in die Gemeindeverfassung eingreifen mit der Absicht, eine Rangordnung zwischen den Gemeinden und anderen KräA:en der freien GesellschaA: aufzurichten. Bei der Leistung von GemeinschaA:saufgaben, wie sie Sozialhilfe und Jugendhilfe sind, soll den Gemeinden die Eigenverantwortlichkeit abgenommen werden, die gerade den Kern *der* Selbstverwaltung ausmacht. In den Verfassungsbeschwerden ist darauf hingewiesen worden, daß der Gesetzgeber bekannt habe, daß alle Träger der freien Wohlfahrtspflege einschließlich der Gemeinden schon seit jeher gut partnerschaA:lich zusammenarbeiteten und daß auch alle KräA:e der freien GesellschaA: diese Zusammenarbeit bejahten, so daß kein Grund bestehe, bestimmten Trägern der freien Wohlfahrtspflege den Vorrang vor ,.anderen Trägern der freien Wohlfahrtspflege«, nämlich den Gemeinden, zu geben.

Es wird auch darauf hingewiesen, daß die Finanzhoheit der Gemeinden angetastet sei, indem ihnen eine Unterstützungspflicht auferlegt werde. Der Bund will die finanziellen Mittel der Gemeinden gewissermaßen selbst verwalten, indem er ihnen Ausgaben vorschreibt, insbesondere wird die Jugendfürsorge von den Gemeinden als eine ursprüngliche *gemeinsame* Aufgabe angesehen, nunmehr sollen die Ge-

meinden dazu angehalten werden, ihrem freiheitlichen Wesen entgegen in einseitiger Richtung durch eine gebundene Verwendung ihrer Geldmittel ,.meinungsbildend zu wirken«.

Die hessische Normenkontrollklage, die die Gesetze nicht nur wegen des Eingriffs in die kommunale Selbstverwaltung angreift, stellt noch weitere Vorschriften zur Prüfung durch das Bundesverfassungsgericht, das nunmehr darüber entscheiden wird, ob und welche einzelnen Bestimmungen der Gesetze mit der Verfassung übereinstimmen.

Es hat bisher in dem Streit, der auf politischem Gebiet ausgefochten wurde, nicht an übertreibungen gefehlt. Freie Verbände haben die Gemeinden mit dem Staate schlechthin gleichgesetzt und vor einer ,.Allmacht des Staates« gewarnt. Auf der anderen Seite haben die Gemeinden behauptet, sie würden entmündigt, entmachtet und in ihrer Selbstverwaltung ausgehöhlt. Die Verbände wollten ihren »Machtanspruch« durchsetzen. Immer wieder fiel das Wort von der beabsichtigten ,.Konfessionalisierung« der Wohlfahrtspflege und der Jugendhilfe. Man sprach von einer ,.Diffamierung« der Fachkräfte der Selbstverwaltung, die gegenüber den Fachkräften der freien Arbeit benachteiligt werden sollten.

Es ist gut, daß dieser Meinungsstreit nunmehr in die ruhige Atmosphäre juristischer Betrachtungen gerückt ist, wobei es wohl keinem Zweifel unterliegen kann, daß hinter der gesamten Kontroverse tiefergehende weleansdiauliehe Meinungsverschiedenheiten offenbar werden. Grundlage der Subsidiarität, wie sie in den Gesetzen zum Ausdruck gekommen ist, ist eine bestimmte Soziallehre, die in verschiedenen päpstlichen Enzykliken verkündet worden ist:

,.Das, was eine kleinere gesellschaflliche Einheit selbst zu leisten vermag, darf ihr nicht von der größeren entzogen werden; die größere Einheit soll der kleineren bei der Erfüllung ihrer Aufgaben behilflich sein, ihr aber nicht die Aufgaben abnehmen.e

Dahinter steht letzclidi ein bestimmtes Mensehenbild. Der Mensch findet seine Vollendung in der Einmaligkeit seiner Existenz, dann aber auch in seinem sozialen Bezug und in seinem Aufgehen in einer größeren Aufgabe.

Wenn man um eine *gute Zusammenarbeit* zwischen öffentlicher und freier Wohlfahrtspflege bemüht ist, wird man wohl folgende Gesichtspunkte niemals außer acht lassen dürfen:

1. Die soziologische Entwicklung, die wir durchgemacht haben, muß in aller Deutlichkeit erkannt werden. Unsere Gemeinden, die nicht ,.Staat« im eigentlichen Sinne sind, haben über Wohlfahrtspflege hinaus hervorragende Sozialdienste aufgebaut, Heime geschaffen, neue Methoden gefördert, die Ausbildung und Fortbildung der Mitarbeiter in der Sozialarbeit betrieben und damit wesentlich an der ,.Standbildung« der Sozialarbeiter teilgenommen; sie wollen nun nicht in die Rolle eines Ausfallbürgen gedrängt werden, der erst dann tätig werden darf, wenn andere freie Kräfte bestimmte Aufgaben nicht übernehmen oder nidrt übernehmen können.

2. In der Entwicklung unserer Gesellschaft darf deren Pluralität nicht übersehen werden. Die reditsstaarlidie Demokratie setzt diese Pluralität voraus und versuche, sie in einem höheren Sinne zu überwinden. Gegenüber gruppen-egoistischen Bemühungen und Bestrebungen kann im Raume der Sozialarbeit diese Pluralität nur gewahrt werden durch die Tätigkeit der öffentlichen Sozialarbeit, die allein auf die Herstellung individueller sozialer Gereditigkeit gerichtet sein muß. Daher kann von einer Nachrangigkeit der öffentlichen Sozialarbeit und der öffentlichen Jugendhilfe keine Rede mehr sein.

3. Die Verbände der freien Wohlfahrtspflege, auch die Kirchen und Rellgionsgesellsdiaflen, sind längst nicht mehr in der Lage, *alle* Aufgaben der Sozial- und Jugendhilfe zu übernehmen. Man würde sie mit der Zumutung, alle neuen Aufgaben zu erfüllen, restlos überfordern. Ihre Tätigkeit hat mehr einen stützenden und helfenden Charakter. Sie müssen sich in. guter Zusammenarbeit mit den öffentlichen Stellen in die Zielsetzung ihrer politischen Gemeinde einpassen. Dabei kommt es nicht darauf an, etwa den Pluralismus unserer Gesellschaft zu überwinden und alle Verschiedenheiten zu verwischen, sondern die Pluralität als ein Faktum anzusehen und auch den Nachwuchs für diese Pluralität geprägter Gruppen heranzu-

bilden, freilich nicht in Abgeschlossenheie und Enge, sondern in Toleranz und Duldsamkeit für den anderen. Gerade diese geprägten Gruppen leisten Jugendhilfe und Sozialhilfe, aber *neben* und *im Rahmen* kommunaler Selbstverwaltung.

4. Daraus folgt, daß es ebensowenig wie einen Vorrang der Kommune für die Gestaltung der Sozialhilfe audi keine Vorrangigkeit anderer Träger geben darf. Kommunen, Verbände und Kirdien gehören zu unserer differenzierten gesellschaftlichen Wirklichkeit, sie müssen zueinander finden und nach einer Gemeinsamkeit streben. Man hat deshalb statt des unfruchtbaren und zu Streitigkeiten Anlaß gebenden Begriffes der Subsidiarität das Wort von der *Partnerschaft* gefunden. Partnerschaft soll hier verstanden werden als ein echtes, aktives, nicht »gedu1detese Miteinanderl Nicht eine *Koexistenz* freier und öffentlicher Wohlfahrtspflege soll anerkannt werden, sondern eine *Kooperation* ist zu erreichen, die aber nicht belastet sein darf durch Vorrang, durch Ansprüche auf Vorantritt und bevorzugte Finanzierung.

Freie und behördliche Arbeit darf nicht in »Konkurrenze geleistet werden, nicht das berüchtigte »Freistilringen im kommunalen Raume sollte - etwa bei der Erstellung von Heimen - beginnen, sondern ein verständnisvolles Miteinanderwirken und Aufeinanderzuarbeiten. Es ist immer kein Zeichen von innerer Berufung, wenn sich ein Teil nur auf seinen Vortritt beruft und den anderen auf eine Doearionspfliche aufmerksam macht. Viel besser ist es für die freie Arbeit, Mittel, Kräfte, Ideen und Menschen zur Verfügung zu stellen und aus innerer Verpflichtung an der Sozialhilfe und Jugendhilfe mirzuarbeiten. Die angemessene Förderung wird dann zu einer Selbstverständlichkeit. Wenn der Gedanke der Subsidiarität zu einem »Rechtsanspruch« führt, wird er blutleer und unfruchtbar.

Die Innere Mission der Evangelischen Kirche geht von dem Bekenntnis zur Diakonie aus, die zum Wesenskern der Gemeinde Christi gehört und immanente Lebensäußerung der Kirche ist. Die Verkündigung vollzieht sich in der Leibsorge und in der Seelsorge, im steten Eintreten für die notleidenden Glieder der Gemeinde aus dem Geiste des Evangeliums. Dabei sind nicht soziologische oder juristische Gedankengänge von ausschlaggebender Bedeutung, nicht der »Anspruch« auf eine Hilfe der politischen Gemeinde, vielmehr wird im kirchlichen Werk der Opfergedanke sichtbar. Wenn eine Einrichtung der Sozial- oder Jugendhilfe geschaffen wird und dann auch die Unterstützung durch Mittel der Kirche findet, darf auch die Förderung seitens der politischen Gemeinde als selbstverständliche Folge solcher wünschenswerten Aktivität nicht ausbleiben.

5. Ein Gesichtspunkt muß in den neuen Gesetzen immer in den Vordergrund gestellt werden: das *Wahlrecht* des Hilfesuchenden, das unbedingt zu respektieren ist. Der einzelne hat einen Anspruch darauf, eine bestimmte Art der Betreuung und der Fürsorge zu erfahren, zum Beispiel in einem seiner Weltanschauung entsprechenden Heim Aufnahme zu finden, wenn er es verlangt. Nur im Zusammenhang mit dem freien Willen und dem Wunsch des Hilfesuchenden kann und muß der Verband tätig werden. Die Pfliche, den Willen des einzelnen zu respektieren, ergibt sich aus der Menschenwürde. Dann wird aber auch die Pflicht des öffentlichen Finanzträgers zu bejahen sein, die freie Einrichtung zu finanzieren, soweit der einzelne Kosten verursacht.

Daraus ergibt sich, daß zwischen der öffentlichen und freien Arbeit, zwischen den Rechtsträgern *Vereinbarungen* zu treffen sind über die Gewährung der Hilfe im Einzelfall, und zwar vor der Verabschiedung von Haushaltsplänen, damit durdi nachträgliche Forderungen freier Verbände nicht das kommunale Haushaltsrecht ins Wanken kommt. Die Gesetze selbst zeigen *verschiedene Wege* auf, wie die *Zusammenarbeit* zwischen öffentlicher und freier Wohlfahrtspflege durchgeführt werden kann. Der Jugendwohlfahrtsausschuß kann die Träger der Arbeit zu einem verständnisvollen Zusammenarbeiten führen, wenn seine Mitglieder stets den Gedanken der gemeinsamen Verantwortung bejahen. Ausdrücklich sagt das jugendwohlfahrtsgesetz, daß die freiwillige Tätigkeit zur Förderung der Jugendwohlfahrt »unter Wahrung ihrer Selbständigkeit und ihres satzungsmäßigen Charakterse zu unterstützen, anzuregen und zur Mitarbeit heranzuziehen ist. Das »planvolle Ineinandergreifene aller Organe

und Einrichtungen der öffentlichen und freien Arbeit wird in der Jugendhilfe als das Ziel angesehen. Ähnliches gilt für den Bereich der Sozialhilfe. Eine übertragung einzelner Aufgaben im Wege der sDelegerioa« an freie Vereinigungen ist möglich und anzustreben, sofern der freien Arbeit die nötigen Kräfte zur Verfügung stehen.

In diesem Sinne ist das Jugendamt gewissermaßen *Wachtturm und Warte* mit dem Blick auf die gesamte Jugend und mit dem Auftrag, möglichst vorbeugend zu helfen. Das Jugendamt ist auch *Initiator,* indem es beraten, anregen und die Verbände unterstützen soll. Es *koordiniert* die Arbeit durch den gemeinsamen runden Tisch des Jugendwohlfahrtsausschusses und bereitet die Finanzierung der gemeinsamen Aufgaben im Wege der Einzelhilfen und auch der generellen Zuschüsse vor. Das Jugendamt ist ferner ebenso wie der Träger der Sozialhilfe letzter *Ausfallsbürge,* wenn eine Arbeit von anderer Seite nicht geleistet wird. Das Jugendamt ist und bleibt in den Augen der Öffentlichkeit \der *Hauptverantwortliche* für das Funktionieren der Jugendarbeit. Auch Aufgaben der Staatsautorität und der Ordnung sind von ihm wahrzunehmen; als Aufsichtsinstanz wirkt es neben dem Landesjugendamt an der Aufsicht über die Pflegekinder, an der Heimaufsicht und am Schutze von Minderjährigen in Heimen mit. Das Jugendamt ist aber auch in zunehmendem Maße Träger von Einrichtungen, die wegen ihrer besonderen Bedeutung bisweilen nur von der *ganzen* politischen Gemeinde *gemeinsam* betrieben werden können.

Daneben haben die *Verbände* ihre unbeschränkte Kompetenz, die sich aus ihrer Hilfspflicht gegenüber dem Nächsten ergibt, mag die weltanschauliche Grundlage im Evangelium, im Gedanken der Humanität oder Solidarität begründet sein. Gerade die freie Arbeit hat die ständige Verpflichtung, die durch das Christentum gewonnene Einstellung zum Nächsten immer wieder zu aktivieren. Aufgabe der freien Arbeit ist es weiterhin, neuer Not nachzuspüren und neue Wege zu ihrer überwindung aufzuzeigen, das heißt Modelleinrichtungen zu schaffen, die allgemeine Nachahmung finden können oder, wie es heißt, »Zeichen der Nächstenliebe« aufzurichten.

Aufgabe der freien Verbände ist es außerdem, sich nicht abzukapseln, sondern zusammen mit den übrigen Trägern der Sozial- und Jugendhilfe das gemeinsame Anliegen zu sehen. Auch die ev. Sozialarbeiter im kommunalen Dienst leisten Hilfe am Menschen aus innerster Verpflichtung, und die Mitarbeiter aus einem freien Verba,ud sollten auch gelegentlich in die öffentliche Arbeit überwechseln, ohne daß man sie der ,.Untreue« bezichtigte.

Wichtigste Aufgabe der freien Arbeit wird wohl die *persönliche Hilfe* sein und bleiben, die im Bundessozialhilfegesetz erstmalig ihren Niederschlag gefunden hat. Es heißt im § 8, Abs. 2, daß zur persönlichen Hilfe auch die Beratung in Fragen der Sozialhilfe sowie, die Beratung in sonstigen sozialen Angelegenheiten gehört. Zunächst ist der Ratsuchende an die Verbände der freien Wohlfahrtspflege zu verweisen. Hier zeigt sich der Wandel der Sozialarbeit, der sich von der ,.Armenpflege« zur ,.Fürsorge« bis zur Pflege der menschlichen Beziehung entwickelt hat. Wurde früher die Hilfe überwiegend in der Gewährung des Lebensunterhaltes gesehen, hat sich die Sozialarbeit heute mehr und mehr den individuellen Notständen zugewandt, die über das Materielle hinausgehen. *Das Verhältnis des Menschen zum Menschen ist und bleibt das zentrale Anliegen der Fürsorge.* Wenn aber Hilfe zur Selbsthilfe, das heißt zur Existenzbewältigung gegeben wird, dann muß es die *Helfer* geben, die aus innerer Verantwortung heraus, aus einem weltanschaulichen Fundus arbeiten und im Hilfsbedürftigen nicht das Objekt, sondern das Subjekt der Hilfe sehen. Hier eröffnet sich für die freie Wohlfahrtspflege ein weites Feld der Arbeit, denn die Zahl der Ratsuchenden ist groß, aber klein ist die Zahl der Helfer.

Freilich zeigt sich auch hier, daß nicht die freien Verbände *allein* in der Lage sind, solche helfenden Beziehungen herzustellen und Beratung zu gewähren. Auch im öffentlichen Bereich gibt es die aus innerster Verantwortung handelnden Helfer. Immer wieder kommt man zu dem Ergebnis, daß freie und die öffentliche Arbeit engstens miteinander arbeiten und ineinandergreifen muß, wenn das Ziel der' Sozialgesetze erreicht werden soll, dem Menschen - dem jugendlichen wie dem alten - in seiner Not

beizustehen. Mögen auch die Gesetze bestimmte Prinzipien verkünden, wird es in der *Praxis* dodi immer nur auf die innere Einstellung des einzelnen Sozialarbeiters, auf seine Bereitschaft, zu hören und den anderen zu sehen, entscheidend ankommen.

Reg.-Dir. t». W. *Bedeer* — *Hamburg-Wellingsbüttel*

Literatur

JohannHinridt Wichern. Ausgewählte Schriften. Band 2: Pädagogisdte Schriflen. Hg. von *Karl Janssen.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1958. 336 S.

Johann Hinridi Wiehern. Ausgewählte Schriften. Band 3: Sdiriflen zur Gefängnisreform. Die Denkschrift. Hg. von *Karl Janssen* und *Rudolf Siewen.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1962. 360 S.

Mit der Vorlage des 2. und 3. Bandes sind die ,.Ausgewählten Schriften« vorerst einmal abgeschlossen. Der (hier schon gewürdigte) Band 1 bradne »Schriften zur sozialen Fragee ohne die große Denkschrift von 1849. Band 2 ergänzt das Wimern-Bild zunächst durch die ,.pädagogisdien Sdiriflen«. Was die verständige und sorgfältige Einleitung betont, erweisen die Texte: die Pädagogik war für Wichern kein abgetrennter Bereich, der neben den theologischen, den "sozialene Anliegen stand. Sie ist bei ihm eine besondere und bedeutsame Akzentuierung dessen, was der Theologe angesichts der sozialen Frage der frühen Industriegesellschafl und ihrer Jugendverwahrlosung erfahren hat. Weil sie aber die Liebeskraft und das Gestaltungsvermögen Wicherns naehdrücklidi forderte und anrief, wurde sie audi zum Wesensspiegel und darüber hinaus von sozusagen selbständiger Bedeutung. Wichern erscheint rückwärtsblickend als großer Pädagoge (und ist von Nohl bis Plisner als solcher gewürdigt worden). Trotz aller Anregungen von FaJck, auch von Pestalozzi, war er mit seiner Betonung der Krisis für die Erziehung nicht minder als mit seiner Praxis des auf die Absolution gegründeten Vertrauens da ganz selbständig; er kann durchaus neben Pestalozzi genannt werden. Es ist das deshalb hervorzukehren, weil Wicherns Stellung im ,.sozialen« Bereich durch die relativierenden Vergleiche mit V. A. Huber, mit Marx usw. von uns vielleicht dodi nidit mehr unbefangen wahrgenommen wird. Der Blick auf den scheinbar benachbarten, faktisdi aber verbundenen Bereich schärft den Blick wieder für die wirkliehen Konturen der Gestalt. - Von den Sdiriften über die »Gefängnisreform« in Band 3 läßt sich mit dem notwendigen Gramm Salz das gleiche sagen wie über die "pädagogismen Sdiriflen«. Sachkenner versichern uns, daß nodi jeder gegenwärtige Versuch der Strafvollzugsreform immer erneut auf Wicherns Überlegungen trim, weil da die Probleme audi für *den* deutlich und unmißverständlim benannt sind, der heute zu anderen praktischen Vorschlägen gelangt. Weil Wichern als Gefängnisreformer aber Staatsbeamter wurde und als solcher in dem sich immer säkularisierter empfindenden Staatsbereiche nach eigener überzeugung sdieiterte und das erschütternd genug in seinen Aufzeidinungen festhielt, ist es bedauerlich, daß die an sid; wiederum verständige und sachkundige Einleitung diese Dokumente nicht zitiert. - Mit dem Abdruck der großen Denkschrift über ,.Die innere Mission der evangelischen Kirdie« von 1849 wird dann der Band 3 abgeschlossen. Der Abdruck wirkt etwas wie eine Konzession, wie eine notwendig gewordene Veränderung des ursprünglichen Planes. Er ist gleichwohl zu begrüßen; dieses sozusagen sklassisdie« Dokument durfte in einer Auswahl eben doch nicht fehlen. übrigens ergibt es einen guten Sinn, daß damit sozusagen wieder hingelenkt wird zu den Anliegen des Band 1 und der Kreis sich so schließt,

Es seien noch einige grundsätzliche Erwägungen erlaubt. Zum ersten ist nach erneutem Durchdenken der Sachlage nun dodi zu begrüßen, daß neben der großen Gesamtausgabe Wicherns diese gute Auswahlausgabe besteht. Gäbe

es nur die Weimarausgabe, so wäre Luther-Kenntnis bald zur Spezialistenweisheit verkümmert. Wichern-Kenntnis ist durch das erwähnte Nebeneinander mehr als bisher möglich. Und mit Nachdruck sei noch hervorgehoben, daß sehr wohl ein Wichern-Bild aus dem Umgang mit der Auswahlausgabe erwachsen kann. Zum anderen aber ist nun dod; ein empfindlicher Mangel anzugeben. Wichern lebte so intensiv im Tagebuch, im Briefwechsel, der (vor allem der mit der Frau) ihm ja auch Tagebuchersatz war, daß es bedauerlich ist, daß dieser Blick in die Intimsphäre der Person verwehrt bleibt. Ob da nicht doch noch an einen Ergänzungsband gedacht werden sollte?

Dr. E. Tbier *Heidelberg*

Die Lehre Saint-Simons. Eingeleitet und hg. von *Gott/ried Salomon-Delatour.* Politeia, Abhandlungen und Texte zur politischen Wissenschaft. Neuwied: Hermann Ludsterhand-Verlag 1962. 299 S.

In jenem Stadium der »Wohlfahrtsgesellschafr«, in der diese zu wissen vermeint, daß sie unter Umständen zerstört, gewiß noch ausgefaltet, aber nicht revolutionär überrundet werden kann, und in dem sie sich von dem Anspruch von Gericht und Gnade abgeschirmt fühlt, treffen wir weithin eine profane ltGestimmtheit« an, welche trotz festgehaltener Grundnote eine gewisse Geschichtstiefe besitzt. Feuerbach und Heine haben im deutschen Bereich erste Beiträge zu ihr erbracht. Gewisse englischepragmatische Erwägungen sind so wenig auszugliedern wie die spätere Entwidtlungsvorstellung des Darwinismus. Vor allem aber ist auch jenes Beitrages zu gedenken, der in Frankreich im Saint-Simonismus ausgebildet wurde. Er hat sich sehr bald in ganz Europa auf jeder Seite der Klassenbarrieren als wirksam erwiesen. In Deutschland wurde er nicht allein im Kulturliberalismus bürgerlicher Observanz, sondern auch im originären und mehr noch im Vulgärmarxismus wirksam. Daß die „Industriegesellschaft« nicht allein ein technisches oder ein national-ökonomisches Faktum ist, sondern ein Gesellschaftszustand, ist hier mit allen Konsequenzen sehr zeitig bedacht worden. Dazu gehören die Frauenemanzipation nicht minder wie die Erotisierung der Gleichberechtigten in völliger Diesseitigkeit, aber auch Streuung des Eigentums und dessen Bindung an das Leistungsprinzip, Industriebürgerschaft und Partnerschaft usw. Eine Art Spätreligiosität versucht der »Gesellschaft« religiöse Weihe zu geben und ist von mancherlei Formen interessanter Religionssoziologie nicht abzutrennen. Die französische Herkunft ist wichtig. Nur auf einem vom Katholizismus und vom Laicismus gepflügten Boden konnte jene Säkularisation der augustinischen Erwartung der durchkirchlichten Welt in das „Nouveaux Christianisme« der Industriegesellschaft erwachen. Ob das, was einstmals so genannt wurde, heute gleichsam bekennend »Unglaube« genannt wird, ist nicht so wichtig wie die innere Verwandtschaft. Daß in der „Gestimmtheit« inzwischen die optimistisdie Note der Frühzeit gewichen ist, sie sich heute viel eher auf ihre existentielle Hoffnungslosigkeit ansprechen läßt, möchte nicht ausgelassen werden: denn gerade hier wird die Geschichtspannung im ansonst Vergleichbaren fühlbar.

Der Sainr-Simonismus ist einst, von der Theologie der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts - wie mit Erstaunen in entsprechenden „Schichten« von theologischen Bibliotheken festgestellt werden kann - bis zur Soziologie von Muckle, von Schäffle usw., in Deutschland eifrig diskutiert worden. Inzwischen rückten die Texte und Quellen uns fern. Nun legt G. Salomon-Delatour in einer vorzüglichen Edition die für die ltSchule« des Saint-Sirnonismus besonders aufschlußreichen Vorlesungen der Saint-Simon-s-Sdiülere Bazard und Enfantin aus den Jahren 1828/29 vor. Saint-Simons »Neues Christentum« wurde verhältnismäßig oft übersetzt. Von diesen Vorlesungen wußte man aber eigentlich nur das, was Lorenz von Stein und später etwa Muckle mitteilten. Mit Erstaunen trifft man da fast zwanzig Jahre vor dem „K'ommunistischen Manifest« die Aussage, daß »bisher ·.· der Mensch durch den Menschen ausgebeutet worden (sei). Herren, Sklaven, Patrizier, Plebejer, Grundherren, Leibeigene, Grundbesitzer, Pächter, Müßige und Arbeiter- dies ist das Fortschreiten der Menschheit.« Dem steht das Leistungsprinzip gegenüber: »Jeder nach seiner Fähigkeit, jede Fähigkeit nach ih-

ren Werken, keine Erbschaft mehr!- Das nun steht inmitten der eigentümlichsten Se1bstaussage über jene »Gestimmtheit«, von der eingangs gesprochen wurde: antiquiert in vielen Einzelheiten, von merkwürdiger Gegenwartsbezogenheit insgesamt. Demgegenüber ist der Ort zu bestimmen, da in einem wirklichen Gegenüber Gehör gefunden werden kann.

Der Herausgeber hat dem Ganzen eine Einleitung vorangestellt, die kurz und prägnant die wichtigsten Daten vermittelt und jene Teile der Vorlesungen erläutert, die heute der historisdien Interpretation bedürfen.

t». E. Thier *Heidelberg*

Ordo-/ahrbücher für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Band 1 (1948) – Band 12 (1960/61). Hg. v. *F. Böhm, F. A. Lutz, F. W. Meyer.* Düsseldorf: Verlag Helmut Küpper.

Wenn man das Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, über das in dieser Zeitschrift wiederholt berichtet wurde, als eine der am stärksten für den freiheitlichen (oder demokratischen) Sozialismus repräsentativen, periodisch erscheinenden Veröffentlichungen ansehen kann, dann wird man die ,.Ordo-Jahrbücher« für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft als gleichgewichtiges Gegenstück des Neoliberalismus ansehen müssen. Während die Literatur über den Sozialismus, vor allem über den Marxismus ganze Bibliotheken umfaßt, ist das Schrifttum über den Liberalismus sehr viel spärlicher, trotz seiner - bei allem, was man an Kritik vorbringen kann - unverkennbaren und unbestreitbaren wirtschaftlichen Überlegenheit.

Die Ordo-Jahrbücher wurden 1948 von Walter Eucken und Franz Böhm erstmals herausgegeben.

Selbstverständlich spielt in diesen Jahrbüchern die Auseinandersetzung mit anderen Konzeptionen eine große Rolle. Gleich der erste Band brachte unter der überschrift »Muß der Sozialismus kommen?« eine Auseinandersetzung mit Sdiumpeters Buch »Kapiealismus, Sozialismus und Demokratie«, In Band 2 (1949) wurde die katholische Soziallehre auf ihre ordnungspolitischen Vorstellungen kritisch untersucht, insbesondere die Idee der Berufsständischen oder wie man heute, um die Assoziation mit ständestaatliehen Vorstellungen zu vermeiden, lieber sagt - Leistungsgemeinschaftliche Ordnung, die vor allem in Quadragesimo anno 1931 dargelegt wurde. Darauf hat im 3. Band (1950) O. v. Nell-Breuning geantwortet und die katholische Konzeption gegen die befürchtete Gefahr eines berufsständischen Monopolismus in Schutz genommen.

Aber der Neo- oder Ordoliberalismus ist auch wachsam und kritisch gegenüber den ethischen und soziologischen Naivitäten des klassischen Liberalismus, des »Paläoliberalismuse, der heute zwar selten ist, aber den es, zumal in der Praxis, sehr wohl noch gibt. Einer der wichtigsten Beiträge stammt im 2. Eand (1949) von A. Rüstow, damals noch in Istanbul (»Zwischen Kapitalismus und Kommunismus«), Große Beachtung fand in der damaligen Auseinandersetzung um die Mitbestimmung die große, auch heute noch lesenswerte Abhandlung von Franz Böhm über »Das wirtschaftliche Mitbestimmungsrecht der Arbeiter im Betriebe (im 4. Band, 1951).

Natürlich nehmen bestimmte Standardthemen: Kartellfragen, Mittelstandsprobleme, geldpolitische Fragen, Patentrecht, Gesellschaftsrecht, Steuerrecht, Probleme der Alterssicherung, der Einkommensgestaltung und Vermögensschichtung einen breiten Raum ein, und zwar immer unter dem Aspekt der Stärkung der Wettbewerbsordnung, Unter diesem Aspekt wird auch die Gesellschafts- und Wirtschaftspolitik anderer Länder (USA, Frankreich, England) und der Europäischen Wirtschaftsintegration sowie einzelner Wirtschaftszweige (z. B. der Kohle) geprüft.

Beachtlich ist, wie beim Hamburger Jahrbuch auch bei den Ordo-Jahrbüchern, daß sich offenbar ein großer Stab jüngerer Vertreter der nationalökonomischen Wissenschaft an den Untersuchungen beteiligt.

Daß der Neoliberalismus im evangelischen Schrifttum bislang nur eine ganz geringe Rolle spielt, ist ein merkwürdiger, bislang nicht wirklich aufgeklärter Tatbestand, den man nur bedauern kann.

Prof. D. Dr. F. Karrenberg *Velbert*

Joh. Hinrich Wichern: Sämtliche Werke. Hg. von *Peter Meinhold.* Bd. I: Die Kirche und ihr soziales Handeln (Grundsäraliehes und Al1gemeines). Berlin und Hamburg: Luther. Verlagshaus 1962. 441 S. 28,- DM.

Es ist dankenswert, daß der Herausgeber den zuerst erschienenen Bänden IV, 1, 2 (vgl. in dieser Zeitschrift, Jg. 1962, H. 1, S. 59f.) nunmehr diesen Band hat folgen lassen, der grundlegende soziale und sozialethische Schriften Wicherns von 1839-1849 umfaßt, die »Denkschrift an die deutsche Nation« über „Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirdiee eingeschlossen. Da Wichern von Sendung und Beruf der Kirche ausgeht, ist der Titel angemessen. Die eingehenden Erläuterungen des Herausgebers umfassen S. 369-441. Dargeboten werden 22 Aufsätze und Denkschriften. Erstmalig veröffentlicht (bzw. erstmals vollständig wiedergegeben) werden in diesem Bande: 1. Beleuchtung des Theologen und seines Briefes an einen Nicb.ttheologen für praktische Hamburger von einem praktischen Hamburger (1839); 2. Das rationalistische Papsttum und das Recht der protestantischen Gemeinde gegen dasselbe neben etlichen anderen die Praxis betreffenden Stücken (1839); 3. Die wahre Gemeinde des Herrn (1839); 4. Vorwort über den Zweck der Fliegenden Blätter (I. Serie, 1844); 5. Vorwort zu der 11. Serie der Fliegenden Blätter (1845); 10. Ober den Mangel an Arbeitern, eine Korrespondenz (1847); 13. Die Bedeutung der Praxis. Aus einem Briefe des Herausgebers (1847); 20. Der Kirchentag in Wittenberg vom 21. bis 23. September (1848). Wichtig ist ferner die Mitteilung des Herausgebers, daß die beiden als verschollen geltenden Handexemplare der großen Denkschrift von 1849 wieder aufgefunden worden sind. Dies hat eine kritische Textfeststel1ung dieser grundlegenden Zusarnmenfassung des Gedankens Wicherns über die Innere Mission ermöglicht.

Bd. 11 wird die späteren Schriften Wicherns zur Inneren Mission und zur sozialen Frage umfassen. Für die Stellung Wicherns zu der letzteren und zu den neuen Bewegungen seiner Zeit, besonders zum Sozialismus, sind in Bd. I besonders bemerkenswert drei Aufsätze von 1848: Die Revolution und die innere Mission, und: Kommunismus und die Hilfe gegen ihn (2 Artikel). Da W. »Gelegenheitsschriften« verfaßt, um auf konkrete Notstände und Fragen zu antworten, ist Meinhold auch in diesem Bande wieder den Quellen und den Bezugspunkten der Aussagen Wicherns nachgegangen. Daß W. auch das Kommunistische Manifest gekannt habe, nimmt der Herausgeber als sicher an. Diese Frage ist wichtig für die Interpretation der Kritik W.s am zeitgenössischen Sozialismus, doch wird man sichere Spuren für die Benutzung des Manifests kaum entdecken können.

Der vorliegende I. Band setzt uns in den Stand, die Ursprünge des Kirchenbegriffs W.s aus seiner Auseinandersetzung mit dem Rationalismus schärfer als bisher zu erkennen (vgl. die Aufsätze Nr. 1-3, s.o.). Ferner wird er mit Bd, 11 zusammen es möglich machen, auf Grund der zahlreichen Berichtigungen und Ergänzungen gegenüber den früheren Drucken eine Gesamtdarstellung der „Sozialethik« W.s zu wagen, die unter anderem insbesondere das Verhältnis von Theologie und Zeitkritik bzw. Gesellschaftskritik neu zu analysieren hätte, das bei W. neue Formen annimmt, die der Kirche seiner Zeit ungewohnt waren.

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

Bibliographie: Grundlegung

1. Ethik und Moral

Armour, Leslie: Rationality, Goodness and Immortality. Theoria 1963129. S. 1–11.

Armour, Leslie: Value Data and Moral Rules. Philosophische Quartalsschrift 1962. S. 228-238.

Benz, Richard, u. a.: Menschenbild und Lebensführung. München: Beck 1963. 154 S. 9,80 DM.

Braybrooke, David: Collective and Distributive Generalization in Ethics. Analysis 1962-1963123. S. 45–48.

Bollnow, Otto Friedrich: Einfache Sittlichkeit. 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962. 205 S. 8,50 DM.

Campanale, Domenico: Concetti modali dimensioni della moralità. Rassegna di Sciencefilosofiche1962. S.73-90.

Daniélou,]ean: La morale au service de la personne. Études 196315. S. 145–153.

Edel, A.: Method in Ethical Theory. London: Routledge & Kegan Pau11963.

Ehman, Robert R.: Moral Responsibility and the Nature of the Self. Review of Metaphysies 1962 till1963116. S. 442–449.

Ehman, Robert R.: On the Reality of the Moral Good. Review of Metaphysics 1962-1963116. S. 45–54.

Ewing, Al/red Cyrill: Ethics, New York: Collier Books 1962. 160 S. $ 0.95.

Galimberti, Andrea: Etica e morale. Florenz: La Nuova Italia 1962. 208 S.

Garcia Maynez, Eduardo: Erica. Mexiko: Edit. Pcrrüa 1962. 318 S. 16 pes, Mex.

Guardini, Romano: Tugenden, Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens. Würzburg: Werkbund-Verlag 1963. 220 S. 12,80 DM.

Hengstenberg, H. E.: Der Personalismus bei Teilhard de Chardin und seine Folgen für die Ethik. Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 196312. S. 77-102.

Hodges, Donald Clark: Historica! Materialism in Ethics, Philosophy and Phenomenological Research 1962-1963123. S. 1-22.

Hospers, lohn: Human Conducr, New York: Harcourr 1962. 600 S. $ 9.00.

Hylkema, G. W.: Homo Duplex. Het geweren als kern der ethiek, Haarlem: De Erven F. Bohn 1963. 200 S. 5 hfl.

Iones, William Th. und andere (Hg.): Approaches to Ethies. Representative Selections from Classical Times to the Present, New York: Mc Graw-Hili Book 1962. 559 S. $ 7.50.

Klomps, Heinrich: Tradition und Fortschritt in der Moraltheologie. Köln: J. P. Bachem 1963. 42 S. 2,80 DM.

Kneoels, Wilbelm: Das Problem der Toleranz. Studium Generale 1962112. S. 774–789.

Lamouche, André: D'une morale de l'amour à une sociologie de la raison, Paris: Dunod 1963. 368 S. 36NF.

Lebmann, Paul: Ethics in a Christian Context, London: Library of Philosophy and Theology 1963. 348 S. 35 s,

Lemmon, E.].: Moral Dilemmas. The Philosophieal Review 1962. S. 139-158.

Lück, Ullrich: Das Problem der allgemeingültigen Ethik. Heide1herg: Kerle 1963. 109 S, 13,25 DM.

Melden, A. 1.: La posizione sociale dei diritti e degli oblighi morali. Rivista di Filosofia 1962153. S. 243–263.

MitcheII, Dorotby: Some Comments on Ethical Diseinetions. The Philosophical Quarterly 1963/13. S.39-47.

Owen, H. P.: Eschatology and Ethics in rhe New Testament. Scottish Journal of Theology 1962. S.369-382.

Oyen, Hendrik oan: Artikel .Wertethik•. RGG VI. 3. Aufl, Sp, 1646-1650.

Peers, David Francis: Freedom and the Will. London: Macmillan 1963. 137 S. 16 s,

Piteairn, Edward: Neubau der Ethik. München: Ernst Reinhardt 1962. 253 S. 15,- DM.

Rümke, H. C.: Karakter en aanleg in verband met her ongeloof. Amsterdarn: Ten Have 1963. 176 S. 1,75 Fl.

Schenke, Hans-Martin: Determination und Ethik im ersten Johannesbrief. Zeitschrift für Theologie und Kirche 1963/2. S. 203-215.

Schwermer,].: Affektive Bewußtseinsstörung und sittliche Zurechnungsfähigkeit. Theologie und Glaube 1962/52. S. 11-23.

Simmons,]ames R.: The Quest for Ethics. New York: Philosophical Library 1962. 54 S. $ 2.75.

Smart, l- l- C.: An Outline of a System of Utilirarian Ewes. London: Melbourne Univ. Press 1962. 51 S. 5 s. 6 d,

Soaje Ramos, Guido: Boletin de filosofia moral. Sapientia 1962/17. S. 117–142.

Stace, W. T.: Tbe Coneept of Morals. New York: Maemillan 1962. 307 S, $ 1.75.

Stevens, Gregory: Thomistie Morality and Openness ee Being. The Thomist 1963/26. S. 67-99.

Thielicke, Helmut: Einführung in die christliche Ethik. München: Piper 1963. 268 S. Ln. 9,80 DM; kart. 7,80 DM.

Tbomas, D. A. Lloyd: Same Remarks on the Use of

the Word .Moral•. The Journal of Philosophy 1962. S. 281-293.

Waddington, C. H.: Naturalism in Ethies and Biology. Philosophy 1962/37. S. 357-361.

William, MaTy: The Relationship of the Intelleetual Virtue of Seienee and Moral Virtue. The New Scholastieism. 1962. S. 475-505.

Wood, Robert: Principles and Problems of Ethics, S-, Louis: Herder Book Co. 1962. 184 S. $ 3.50.

Zink, Sidney: Tbe Coneept of Ethics, London: Maemillan 1962. 296 S. 30 s,

2. Recht

Brüggemann, Dieter: Die rechtsprechende Gewalt. Wegmarken des Rechtsstaats in Deutschland. Berlin: de Gruyter 1962. 196 S. 28,- DM.

Calliess, Rudolf Peter: Eigentum als Institution. München: Kaiser 1962. 146 S. 10,- DM.

Caamano Martínez, José: 11 metodo della filosofia dei diritto. Rivista internazionale di Filosofia del Diritto 1962/39. S. 805-807.

Cesarini Sforza, Widar: La filosofia del diritto eome scienza filosofiea. Rivista internazionale di Filosofia del Diritto 1963/40. S. 131–137.

Dei Vecehio, GiOTgio: Eine neue Wissenschaft unserer Zeit: Die universale, vergleichende Rechtswissenschaft. Universitas 1962/10. S. 1113-1119.

Dei Vecehio, GioTgio: Das Naturrecht als Basis für eine Theorie der Weltgesellschaft. Die neue Ordnung 1963/1. S. 1-7.

Dei Vecehio, Giorgio: Grundlagen und Grundfragen des Rechts. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963. 306 S. 36,- DM.

Dombois, Hans: Evangelische Mitverantwortung an der Strafrechtsreform. Lutherische Monatshefte 1963/6. S. 256-263.

d'Entréves, Ale:x:ander P.: Legality and Legitimaey. Review of Metaphysies 1962-1963/16. S. 687-702.

Giese, Friedridu Redrt und Rechtswissenschaft. Wiesbaden: Betriebswirtsch. Verlag Dr, Th. Gabler 1962. 180 S. 12,40 DM.

Goldschmidt, WeTner: Die rechtliche Welt als Aus-, teilungsordnung. Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 1962/48. S. 1–24.

Hart, H. L. A.: Law, Liberty, and Morality. London: Oxford University Press 1963. 88 S. 15 s.

Hommes, Ulridu Das Problem des Rechts und die Philosophie der Subjektivität. Philosophisches Jahrbuch 1963. S. 311-343.

Kantorouiicz, Hermanns Der Begriff des Rechts. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963. 112 S.

Kelsen, Hans: Grundlagen der Naturrechtslehre. Die neue Ordnung 1962/5. S. 321-327.

Kelsen, Hans: Die Selbstbestimmung des Rechts. Universitas 1963/10. S. 1087-1095.

Lange, Richard: Menschenbild und Strafrechtsreform. Zeitwende 1962/9. S. 582-597.

Martin, joseph: Die Dynamik des Naturrechts. Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 1962/9. S. 207–220.

Messner, johannes: Der naturrechtliche Gehalt von Pacem in terris. Die neue Ordnung 1963/5. S. 334-353.

Middendorff, Wolf: Todesstrafe - ja oder nein? Freiburg: Rombach 1962. 80 S. 5,80 DM.

Noll, P.: Die ethische Begründung der Strafe. Tübingen: Mohr 1962. 30 S. 2,40 DM.

Oestreich, GeThaTd: Die Idee der Menschenrechte in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Berlin: Celloquium Verlag 1963. 46 S. 2,80 DM.

Pioueni, Pietro: La filosofia dei diritto eome scienza fiJosofica. MiJano: Giuffrè 1963. *3000* £.

SehlochaueT, Hans-jüTgen (Hg.): Wörterbuch des Völkerrechts. 2., neu bearb. Aufl. Berlin: Oe Gruyter ee Co. Bd. I 1960, 800 S., 180,- DM; Bd. 11 1961, 815 S., 180,- DM; Bd. 11I 1962, 901 S., 220,- DM; Registerband 1962, 141 S., 40,- DM.

Söhngen, G.: Grundfragen einer Rechtstheologie. München: Pustet 1962. 168 S. 10,80 DM.

StTauß, WalteT: Fragen der Strafrechtsreform. Lutherische Monatshefte 1962/11. S. 503-512.

Utz, Arther F.: Probleme des Naturrechts in der positiven Rechtsbildung. Freiburger Zeitschrill: für Philosophie und Theologie 1962/9. S. 129-206.

Utz, ATthur-FTiaolin: Schuld und Strafe. Die neue Ordnung 1962/4. S. 241–252.

Yerdross, Aljred: Der Einfluß der Naturrechtslehre auf Theorie und Praxis der internationalen Beziehung. Die neue Ordnung 1962/6. S. 426–436.

Wolf, Ernst: Artikel .Widerstandsrecht«. RGG VI. 3. Aufl. S. 1681–1692.

Wulf, Hans: Das richtige Recht. Stimmen der Zeit 1963/8. S. 81-96.

Kirche und Sozialarbeit

Ein Beitrag zur Frage einer verantwortlichen Mitarbeit der Christen in der sozialen Arbeit

VON JEAN BOSC

Der Untertitel dieses Aufsatzes spricht von einem *verantwortlichen* Beitrag der Christen zur sozialen Arbeit. Ich möchte vorschlagen, daß wir zunächst bei dieser Verantwortlichkeit einhalten und daß wir zu verstehen suchen, wie sie begründet ist und welchen Inhalt sie hat. Mir scheint, daß dieser Begriff in besonderem Maße die Sache als solche trifft und daß er uns von vornherein ermöglicht, gewisse Mißverständnisse oder gewisse Unstimmigkeiten zu vermeiden. Die Kirche als ganze und die einzelnen Christen haben gemeint – oder wenigstens den Eindruck erweckt, als meinten sie – sie hätten im Bereich der sozialen Arbeit Forderungen zu stellen oder Rechte zur Geltung zu bringen, oder sie könnten andere belehren. Die Liebestätigkeit ist in der christlichen Welt lange Zeit fast ausschließlich von der Kirche ausgeübt worden, und diese hat sie schließlich als überhaupt ihrem Bereich zugehörig angesehen. Natürlich kann man über die Art, in der sie zu anderen Zeiten dieses Monopol verstanden und ausgeübt hat, diskutieren. Gewiß ist jedoch, daß es nicht gut ist für die Kirche, wenn sie einen Bereich des menschlichen Tuns als ihr Eigentum betrachtet. Tut sie das trotzdem, dann kann man wetten, daß sie nicht mehr weiß, welchen Sinn dieses Tun im tiefsten Grunde eigentlich hat.

Von Verantwortung sprechen heißt etwas ganz anderes. Was einen verantwortlich macht, ist eine Gabe oder ein Ruf; und definiert werden Art und Ausmaß dieser Verantwortung durch den Inhalt der Gabe oder des Rufes. Besondere Rechte werden durch diese Gabe oder diesen Ruf nicht verliehen; aber Gabe und Ruf schaffen Freiheit und machen den Weg des Gehorsams möglich. Man kann selbst dann von Veranrwortlichkeit sprechen, wenn die Frage noch völlig offen ist, ob und wie eine Antwort auf Gabe oder Ruf gegeben werden wird, das heißt, ob und wie die Verantwortung angenommen wird. Ich weise auf diese Tatsache hin, damit wir zunächst die Kritik und die Klagen beiseite lassen, die wir offen oder im verborgenen aussprechen könnten, sobald wir die Kirche als Objekt verstehen. Ich kenne sehr gut die Schwächen, das Versagen, die Verständnislosigkeit, die man im Angesicht der Kirche entdecken kann, und wir werden vielleicht gelegentlich auf sie zurückkommen. Aber kann man wirklich von der Kirche sprechen, wenn man den Faden an diesem Ende aufnimmt? Ist die Kirche nicht in erster Linie das Zusammensein der zwei oder drei im Namen Jesu, das die Verheißung der Gegenwart des Herrn hat? Und müssen wir uns nicht die Frage nach der Begründung und der Art unserer Verantwortung als diese zwei oder drei, oder vierzig oder fünfzig, stellen?

Welcher Art sind die Gabe und der Ruf, die diese Verantwortung schaffen? Die Gabe ist die der Gnade Gottes in Jesus Christus oder, wenn man es in dem Sinn ausdrücken will, der uns beschäftigt, der Dienst an uns und für uns, den Jesus Christus auf sich genommen hat. »Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern

daß er diene ...« Bei diesem Dienst müssen wir ansetzen. Der Gebrauch, der so oft vom Gleichnis vom Barmherzigen Samariter gemacht worden ist, ist bekannt; man weiß, wie oft die Christen ermahnt worden sind, diesen hilfsbereiten Menschen nachzuahmen. Die Kirchenväter legten aber diese Stelle des Evangeliums anders aus. Sie alle sahen in dem unter die Räuber Gefallenen den Menschen und im Barmherzigen Samariter Jesus Christus. Das ist auf alle Fälle eine Auslegung, die der Lehre des ganzen Evangeliums entspricht und auf die zu hören in besonderem Maß angezeigt ist.

Wir können hier nicht auf alle verschiedenen Aspekte des Dienstes Jesu Christi für uns eingehen. Trotzdem scheint es mir in unserem Zusammenhang nötig, wenigstens vier dieser Aspekte hervorzuheben.

1. Jesus Christus ist der, der einzig und ganz und gar für uns dagewesen ist. Was er uns und allen Menschen gegeben hat, ist ganz einfach *sein Leben.* Das göttliche Geheimnis der Person Christi und seine Geschichte, sein Wesen und sein Werk sind unabhängig von diesem der Menschheit geleisteten Dienst undenkbar. Der Sinn seines Daseins - das heißt der Sinn seines Kommens auf diese Erde, der Sinn seiner Menschwerdung, der Sinn seiner Lehre, seines Handeinst seines Todes - ist ganz und gar in diesem "für uns«, für die Menschen, enthalten. Es ist geradezu seine Liebe zu uns. Diese völlige, vorbehaltlose, bedingungslose, grenzenlose Gegenwart Jesu Christi unter uns zeigt uns, wie sehr wir geliebt sind.

2. Diese Liebe ist Dienst an der ganzen Menschheit: das bedeutet, daß der Herr Jesus Christus die Verantwortung für die ganze Mensdiheit auf sich nimmt und kommt, um diese Menschheit zu retten; es bedeutet aber auch, daß er den ganzen Menschen rettet: *Geist, Seele* und *Leib,* je nach ihrer Ordnung. Er macht den Gichtbrüchigen frei, indem er zu ihm sagt: "Stehe auf, nimm dein Bett und gehe heim«, aber nicht ohne daß er ihn mit der Vergebung seiner Sünden noch viel grundlegender und entscheidender frei gemacht hat. Er tut dem Blindgeborenen die Augen auf, aber so, daß er ihn damit beruft, seine Augen dem wahren Licht zu öffnen, das jeden Menschen erleuchtet und das er selbst ist. Er speist die Menge mit Brot und Fisch, aber er gibt sich selbst als das Brot des Lebens, das die wahre Speise ist - so daß in ihm der Mensch entsprechend seiner wahren Bestimmung empfängt und die Fülle empfängt. So ist der Dienst Jesu Christi für den Menschen ein alles umfassender, totaler Dienst, der diesem Menschen eine ebenso umfassende Hilfe bringt: die Vergebung seiner Sünden, die Befreiung seines Leibes, das Ende seiner Einsamkeit und eine Speise für alle Tage, die Möglichkeit eines neuen Lebens und die Hoffnung.

3. Diese Gabe und dieser Dienst sind vollkommen und ausreichend, aber sie sind immer ohne Zweideutigkeit. Von Jesus Christus ist uns im Evangelium gesagt, daß er das Menschsein ganz und gar angenommen hat, daß er die Last unserer Verzweiflung, unseres Elends, unserer Sünde auf sich genommen hat, daß er in den Dunkelheiten unseres Lebens vollkommen solidarisch mit uns geworden ist, daß er versucht worden ist in allen Dingen wie wir, daß er unsere Leiden und unseren Tod durchlitten hat. Aber es wird uns auch dauernd die Grenze dieser Solidarität gezeigt: ohne in Sünde zu fallen. Seine Solidarität ist eine volle Solidarität mit unserem Unglück und unseren Ängsten, aber niemals mit

unserer Schuld und unserem Ungehorsam. Er liebt unser Menschsein bis in dessen letzte Schwäche hinab, aber nicht unsere Unmenschlichkeit und unsere Empörung. Man denke an seine Begegnungen mit einzelnen Menschen: mit Nikodemus, mit der Samariterin, 'dem reichen Jüngling, den Pharisäern, dem Apostel Petrus. In allen diesen Fällen ist seine Solidarität ohne weichliches Entgegenkommen. Er vergibt, er richtet auf, er rettet, er ist für jeden Menschen da, aber er entschuldigt nicht im falschen Sinn. Er schließt nicht die Augen vor der Sünde.

4. Dadurch macht er deutlich, daß er die Verantwortlichkeit des Menschen und folglich die Freiheit des Menschen nicht beeinträchtigt. Seine Liebe und seine Vergebung knechten nicht, sondern machen frei, weil sie niemals der Wahrheit zum Alibi dienen, sondern untrennbar mit ihr verbunden sind. Jesus Christus schenkt den Menschen seine vollkommene Gegenwart, er ist bei ihnen mit allem, was er für sie getan hat, aber so, daß kein Mensch diese Gegenwan erkennen und diese Gabe ergreifen kann, ohne daß er von der Wahrheit erleuchtet würde und ohne daß er dadurch zu sich selbst fände, oder ohne daß er dazu aufgerufen würde, in der Freiheit der zu sein, der er seiner wahren Berufung nach sein soll und darf. Jesus Christus gibt sich ganz und gar, aber er respektiert dabei auch den andern ganz und gar.

Das sind Gabe und Dienst Jesu Christi, das ist seine barmherzige Liebe. (Ich verwende hier absichtlich den Begriff der barmherzigen Liebe; seine Geschichte ist zweideutig, aber man sollte für den Augenblick seine Geschichte vergessen und ihm seine wahre Bedeutung wiedergeben.)

So also werden wir geliebt, aufgenommen, getröstet, frei gemacht, so wird uns vergeben: so ist uns durch den Herrn Jesus Christus gedient worden, so wird uns von ihm gedient. Ich werde nochmal darauf zurückkommen, aber es scheint mir nützlich, schon hier zu vermerken: unser Beitrag zur sozialen Arbeit muß zweifellos in erster Linie der sein, daß wir in unserer Arbeit Menschen sind, die ganz einfach, aber entschlossen wissen: sie sind vor allem andern Menschen, denen auf diese umfassende und königliche Art gedient worden ist, Menschen, denen durch und in Jesus Christus vergeben ist, die neu geschaffen sind, frei gemadir sind, geachtet sind von ihm und durch ihn.

Aber mit der Gabe ist der Ruf verbunden, oder, mit anderen Worten, die Gabe ist in sich selbst Forderung nach einer neuen Beziehung zu den Menschen und die Möglichkeit dazu. Man muß sich immer wieder aufs neue daran erinnern: die Gabe ist das erste; sie schafft eine neue Lage, eine andere Struktur der Beziehung zum andern Menschen. Was meine Beziehung zum andern beherrscht, ist ausgesprochenermaßen der Dienst, der an mir getan worden ist, die Liebe, die mir begegnet ist und mich erneuert hat. Jedes Recht, das ich vielleimt über den andern haben könnte, ist in seiner Grundlage unterhöhlt durch die Tatsache, daß ich das, was ich bin, durch die Gnade bin. Meine Beziehung zum andern ist ganz natürlicherweise nur noch die Antwort (und also die Ausübung meiner Verantwortung) auf diese Gnade, ist Dankbarkeit und Bezeugung der Gabe, die Gott mir in Jesus Christus geschenkt hat, in der konkreten Wirklichkeit meines Lebens.

Das ist schon im Alten Testament in aller Klarheit deutlich: die Vorschriften, die die Beziehungen des Israeliten zu den andern Menschen und im besonderen zu all denen

regeln, die typische Träger der menschlichen Not und der menschlichen Einsamkeit sind - zu der Waise, der Witwe, dem Armen, dem Sklaven, dem Fremdling -, diese Vorschriften sind durchgehend mit der Gnade, mit der Befreiung Israels durch Gott begründet: »Du sollst das Recht des Fremdlings nicht beugen und sollst der Witwe nicht das Kleid zum Pfand nehmen. Denn du sollst gedenken, daß du Knecht in Ägypten gewesen bist und der Herr, dein Gott, dich von dort erlöst hat. Darum gebiete ich dir, daß du solches tust« (5 Mose 24,17 f.). Durch das ganze Gesetz geht der Hinweis wie ein roter Faden, wie ein Leitmotiv hindurch: »Ich, der Herr, dein Gott, der dich aus Ägyptenland befreit har.«

In derselben Linie steht das Neue Testament, wenn es die Beziehung des Glaubenden zum andern Menschen unter das Zeichen der Versöhnung, das Zeichen des Dienstes stellt, den Jesus Christus für uns getan hat: »Nehmet einander an, gleichwie uns Christus hat angenommen- (Röm 15,7). »Ein jeglicher sei gesinnt, wie Jesus Christus auch war, welcher '" entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an« (Phil 2,5ff.). Und man erinnere sich, wie oft, wenn von der Beziehung des Mannes zur Frau, der Eltern zu den Kindern, der Herren zu den Knechten und umgekehrt die Rede ist, der Ausdruck »als -dem Herrn«, »gleichwie Jesus Chrisrus« wiederkehrt.

Dabei handelt es sich nicht bloß um eine Nachahmung, obgleich diese auch zu solcher Haltung gehört. Es handelt sich um die Antwort, die ich Christus bringe, wenn ich seine Gabe und seinen Ruf empfange: der andere ist ganz einfach der Bruder, für den Christus gestorben ist. Er ist, wenn wir an Mt 25 denken. Christus selbst. Weil ich Gegenstand der allumfassenden Liebe Christi gewesen bin und weil ich davon lebe, bin ich im Blick auf meine Rechte gegen den andern Menschen einfach entwaffnet. Ich bin in das Reich der Liebe des Sohnes versetzt, in dem durch den Heiligen Geist andere Normen, ein anderer Lebensstil und ein anderer Stil der Beziehungen gelten und in dem sich die Königsherrschafl: Christi im Dienst und in der Liebe bestätigt.

Hier darf natürlich die ganze Tragweite des Ausdrucks »als dem Herrn« - »gleichwie Jesus Christus« nicht übersehen werden; wir sollten vielmehr bedenken, was weiter oben von der Liebe Christi selbst gesagt worden ist, der Liebe Christi, die umfassend ist und die ganze menschliche Wirklichkeit betrifft, der Liebe, die von der Wahrheit nicht zu trennen ist und also keine falsche Weichlichkeit kennt, die endlich den andern in der Ganzheit sieht, zu der er gerufen ist. Natürlich werden wir sagen: »Wann gelingt einem das? Wir sind nicht Jesus Christusl« Tatsächlich sind wir nicht Jesus Christus, und es ist gewiß, daß wir in der gegenwärtigen Ordnung nur Zeichen der neuen Wirklichkeit geben können, in die wir eingetreten sind. Wir werden immer nur von der Wirklichkeit unseres Zustandes aufbrechen zur Verheißung und zu den Gaben des neuen Lebens, die uns geschenkt sind. Aber das können wir. Das Evangelium weiß auch, daß wir uns der Gabe, die uns geschenkt ist, widersetzen können, daß wir sie verderben oder verkümmern lassen können. Aber es sagt uns ebenfalls, daß es damit auch anders sein kann, weil das neue Leben eine Wirklichkeit unseres Lebens ist, die stärker ist als die Sünde. »Seid Täter des Worts«, sagt Jakobus, »und nicht Hörer allein ... Denn so jemand ist ein Hörer des Worts und nicht ein Täter, der ist gleich einem Mann, der sein leiblich Angesicht im Spiegel beschaut. Denn nachdem er sich beschaut hat, geht er davon und vergißt von Srund an, wie er

gestaltet war.« Mein Gesicht, wie ich es im Spiegel des Wortes Gottes betrachte, ist ohne Zweifel mein Gesicht, das durch und mit Jesus Christus gerechtfertigt, geheiligt, auferstanden ist, das Gesicht meiner Freiheit, in Christus das Leben zu haben. Ich kann mich vielleicht anders benehmen als der, der ich bin, aber dann habe ich vergessen, wer ich bin; ich *kann* aber auch es nicht vergessen. Und wenn ich es vergesse, kann ich zum Spiegel zurückkommen und es aufs neue lernen. Da ist das Fundament und die Quelle meines Dienstes, da ist die Erlaubnis zu ihm und die Möglichkeit, ihn überhaupt zu tun: da, in Jesus Christus, sind meine Freiheit und meine Liebe.

Schließlich muß hier noch etwas Wesentliches hinzugefügt werden, von dem wir übrigens ausgegangen sind: Ich lerne die Liebe zu Christus und den Dienst für ihn und alles, was beide erforderlich machen und einschließen, nicht für mich allein, ich erkenne sie und empfange sie nicht für mich allein: der Ort, an dem diese Gabe Christi empfangen und erkannt, ausgegeben und weitergereicht wird, ist die Gemeinschaft der Kirche. Sie ist die Gemeinde der Menschen, die wissen, daß ihnen vergeben ist, daß sie neugeschaffen und geliebt sind, daß für sie der Dienst getan worden ist; sie ist die Gemeinschaft der Menschen, die das erfahren haben und es immer wieder aufs neue erfahren wollen.

Die Kirche ist also die Gemeinschaft der Menschen, die einander »als dem Herrn« dieselben Gefühle entgegenbringen, die einander in der barmherzigen Liebe sehen - in dem Sinn, wie wir diesen Begriff weiter oben definiert haben. Da tritt dann die gegenseitige Hilfe nach den Kategorien des Gottesreiches auf den Plan, das heißt eine gegenseitige Hilfe, in der das, was man gibt, Dankbarkeit für das ist, was man empfangen hat, in der die Herablassung und die Selbstgefälligkeit keinen Raum mehr haben, in der man in einer völligen Freiheit anzunehmen und zu schenken weiß, in der die Liebe in der Wahrheit bleibt und also den andern achtet dadurch, daß sie sich ihm unterordnet und ihm dient.

Auch hier kann man fragen. wo eigentlich diese Kirche ist. Aber sie ist nicht die Kirche, die wir machen, sondern die Kirche, die wir empfangen, die der Herr baut und die mit ihm zu bauen wir also berufen sind, Es ist die Kirche, die verantwortlich in der Welt und für die Welt steht. Welche Kritik wir auch immer an der Kirche üben können, die wir kennen, wir sollten nicht zu schnell sagen, sie sei nicht auch diese Gemeinde. Und daher ist sie auch ganz gewiß charakteristisch für authentische menschliche Beziehungen, für eine wahre, umfassende, aus der Liebe kommende Hilfe, die sie den Menschen bringt, indem sie diese Menschen, vielleicht in aller Zurückhaltung, auf die wahre, umfassende und aus der Liebe kommende Hilfe hinweist, auf den Dienst hinweist, den Jesus Christus ihnen tut.

Es geschieht nun, daß Glieder dieser Gemeinschaft, Menschen also, denen von Jesus Christus gedient worden ist, denen von ihm vergeben ist, die von ihm geliebt sind, oft aus Berufung und Gehorsam, in die Sozialarbeit der Welt gehen. Damit gehen sie *in die Welt,* wie das Neue Testament diese Welt versteht, das heißt in die Welt, die als gute Welt von Gott geschaffen ist, die von Jesus Christus erlöst ist, die aber vollkommen von der Sünde bestimmt ist. Man sollte sich da keiner Illusion hingeben. Gewiß hat die soziale

Arbeit, wie das hier wiederholt unterstrichen worden ist, in mancher Hinsicht christliche Wurzeln; gewiß ist sie durchsetzt von dem, was man »säkularisierte christliche Werte« genannt hat. übrigens kann man dasselbe vom Recht, von der Wissenschaft, von der Philosophie oder sogar vom Marxismus sagen. Die Säkularisation ist aber der Prozeß, durch den eine früher sakralisierte oder, im Falle der abendländischen Welt, eine christianisierte Kultur gegenüber ihrer Vergangenheit und ihrem alten Gott autonom werden will und wird. Die feststehende Voraussetzung einer säkularisierten Welt heißt: Gott ist tot. Ich lasse dabei die Frage ganz beiseite, ob diese Säkularisation nicht eine positive Rolle gespielt hat oder spielen kann, indem sie zum Beispiel Verwirrungen beseitigt und die Kirche zu ihrer eigentlichen Sendung zurückbringt. Wie dem auch sei, so muß doch gesagt werden, daß der Wille des Menschen und der menschlichen Gesellschaft, autonom zu sein, dem merkwürdig ähnlich ist, was die Bibel als die Wurzel der Sünde ansieht. Das erste Gebot, von dem alle andern ihren Sinn erst bekommen, ist immer noch dieses: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, liebhaben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allem Vermögen und sollst ihm allein dienen.« Das bedeutet nicht, daß es in der sozialen Arbeit nicht manches sehr Gute gäbe. Es bedeutet auch nicht; daß diese Arbeit nicht eine nützliche Aufgabe für die Welt wäre. Es bedeutet endlich nicht, daß nicht Christen aus Berufung und Gehorsam in diese Arbeit eintreten könnten. Es bedeutet vielmehr, daß die soziale Arbeit, wie sie in der Welt und oft auch in der Kirche getan wird, zweideutig ist und auf zweideutigen Werten beruht. Dabei gibt es aber ganz offenkundig und zweifellos im Abendland einen Mythos des sozialen Dienstes oder der sozialen Arbeit in der Welt, und es scheint mir ein Hauptgesichtspunkt in der Verantwortung der Kirche zu sein, daß sie die Mythen zurückweist und auf sie hinweist, und das heißt, daß sie gerade die Zweideutigkeit der Werte sichtbar macht, auch wenn manche von diesen Werten für sich in Anspruch nehmen können, daß sie christlichen Ursprungs sind. Aber auch der Sabbat war ein völlig authentischer Wert des Judentums, und wir wissen, wie sehr Jesus ihn in der Form, wie er von den Pharisäern verstanden war, in Frage gestellt hat.

Es wäre übrigens erstaunlich, wenn ein Bereich in der Arbeit der menschlichen Gesellschaft eine Art Insel bliebe, die in dieser Gesellschaft einen besonderen Schutz genießen würde und anderen Normen, anderen Wesensmerkmalen unterworfen wäre als diese Gesellschaft insgesamt. Die soziale Hilfe ist viel zu eng in das Gewebe einer Gesellschaft hineinverwoben, als daß sie den Motiven dieser Gesellschaft nicht gehorsam und nicht ein Zeugnis der Ausrichtung dieser Gesellschaft wäre.

Die soziale Arbeit, wie sie in unserer modemen Kultur aufgefaßt wird, scheint mir in keiner Hinsicht irgendwie eine Ausnahme zu machen. Das möchte ich gerne zu zeigen versuchen, wenn ich mich nun einigen charakteristischen Zügen dieser modernen Kultur zuwende. Aber zuvor scheint es mir wichtig, noch eine Bemerkung zu machen, die uns warnen soll vor einer falschen Deutung der Wesenselemente, die ich nennen will. Ich leugne die Nützlichkeit der sozialen Arbeit und ihrer positiven Aspekte keineswegs. Ich weiß sehr genau, daß in dieser Arbeit Nichtchristen engagiert sind, die, ob sie nun Anhänger einer Ideologie sind oder nicht, einen bewundernswerten Sinn für das Menschliche, für die Achtung des Menschen, für die Solidarität der Menschen untereinander haben.

(Man denke zum Beispiel an gewisse Gestalten in der »Pest« von Camus.) Ihre Existenz ist ausgesprochenermaßen ein Zeichen der anhaltenden Fürsorge Gottes gegenüber der Menschheit, die er trotz allem im Menschlichen erhält und nicht ins Unmenschliche abgleiten läßt. Aber ich wehre mich dagegen, daß diese Menschen gegen ihren Willen für das Christentum in Anspruch genommen werden oder daß man in ihnen Gestalten sieht, die für die Ausrichtung der ganzen sozialen Arbeit typisch wären. Sie sind da, und daß sie da sind, ist wunderbar. Es zeigt, daß die soziale Arbeit etwas Gutes ist. Aber es sagt nicht, daß die soziale Arbeit nicht dem Druck der Determination durch die Welt unterworfen wäre, der mit dem Christentum nur wenig zu tun hat und der gleichzeitig diese soziale Arbeit einer völligen Zweideutigkeit ausliefert.

Und nun also das Srüdc Zeitanalyse, das ich angekündigt habe. Beginnen wir mit dem Problem der politischen Verfassung. Es scheint wirklich, als bedeute das, was wir (mit einem in sich zweideutigen Wort) als »Demokratie« bezeichnen, tatsächlich die Gleichheit der Rechte aller Staatsbürger zum Beispiel in allem, was die soziale Hilfe betriffi. Aber mußten die sozial Entrechteten nicht das, was das Prinzip ihnen als ihr Recht zugestand, mit Gewalt und mit dem Druck ihrer Stimmenzahl durchsetzen, damit diese Rechte nicht bloß ein allgemeines Prinzip blieben? Ebenso muß gesagt werden, daß die Tendenz, vom Allgemeinen, Abstrakten auszugehen, dazu geführt hat, im Menschen mehr ein anonymes Wesen zu sehen als die konkrete Person, und daß, so gut auch die materiellen Bedürfnisse mindestens in relativem Maß befriedigt worden sind, doch die Einsamkeit des Menschen nicht ausgefüllt wurde. Schließlich muß noch gesagt werden, daß unsere Nationen mehr noch als von der Demokratie gekennzeichnet sind vom wachsenden Einfluß des Staates mit allem, was das bedeutet, zumindest - und da spreche ich auf alle Fälle von den Voraussetzungen meines Landes - von einer wachsenden Zentralisation und einer Aufschwellung des Verwaltungsapparates. Der Staat drängt danach, sich an die Stelle der Person oder der lebendigen Gemeinschaften zu setzen, und hat immer mehr das Ziel, den verschiedenen Kategorien der Staatsbürger eine (relative) physische und materielle Sicherheit zu garantieren. Die Rechte des einzelnen werden zwar vielfach geachtet, und das ist zweifellos von großem Wert; aber was ist mit der Verantwortung und mit der Freiheit? Ist die materielle Sicherheit, wenn man sie so versteht, tatsächlich ein christlicher Wert? Ist ein Mensch, für den, was auch immer kommen mag, in allem vorgesorgt ist, noch ein Mensch, der die Verantwortung seines Lebens wahrnimmt? Wird er nicht immer mehr - und vor allem, wenn das System einen immer größer werdenden Verwaltungsapparat notwendig macht - als eine bloße Nummer, eine bloße Sache betrachtet? Und ist es nicht wahr, daß die sozialen Verfügungen manchmal zugleich politische Waffen und also Instrumente der Macht sind und immer mehr dazu werden können? Unsere Kultur - und es erübrigt sich fast, darauf hinzuweisen - ist eine Kultur, in der die Wirtschaft und alles, was mit ihr zusammenhängt, den Vorrang hat. Eines ihrer Grundgesetze ist die Konkurrenz; die Folge ist die zentrale Bewertung von Leistung, Rentabilität und Produktivität. Man kann sich fragen, ob sich die soziale Arbeit in allen ihren Gestalten in den letzten sechzig oder siebzig Jahren auch dann in so außerordentlichem Maß entfaltet hätte, wenn man nicht beobachtet hätte, daß die Erhaltung der menschlichen Produktivkraft mit zu

einer guten wirtschaftlichen Geschäftsverwaltung gehört. In Büchern, die sich ausdrücklich mit der sozialen Arbeit befassen, und nicht anderswo, habe ich die These gefunden: »Soziales Verhalten ist nicht nur ethisch gut, sondern auch ein gutes Geschäft.« Glauben Sie nicht, daß ich das ausspreche, um zu urteilen. Es hat auch ganz gewiß in der sozialen Arbeit bei vielen Menschen guten Willen und wirkliche Großmut, und das heißt einen echten Sinn für das Soziale, gegeben. Aber die Wirklichkeit der Welt ist doch niemals eindeutig, und die vorherrschenden kollektiven Motive sind, zumindest in der Mehrzahl der Fälle, nicht die besten. Es kann sein, und damit gebe ich ein anderes Beispiel, daß viele Menschen in ein Land gehen, das in voller Entwicklung steht, und dort aus persönlichem Antrieb zu helfen beginnen, weil sie von der Verantwortung ihrer eigenen Nation durchdrungen sind; das sagt aber noch keineswegs, daß die wirksamsten Motive dieser Hilfeleistung, aufs allgemeine gesehen, nicht in politischen und wirtschaftlichen Interessen gesucht werden müssen, die übrigens vielleicht durchaus verständlich sind.

Dasselbe müßte man von den Methoden und Mitteln sagen. In dieser Hinsicht leben wir in einer Kultur, die von der Technik beherrscht ist, Das Problem der Technik im allgemeinen steht hier nicht zur Debatte. Aber die soziale Arbeit und im besonderen das case work und das group work wenden Techniken an, die Auswertungen der Resultate der Psychologie, der Psychoanalyse und der Soziologie sind, die sich ihrerseits ebenfalls in voller Entfaltung befinden. Und jedermann weiß genau, daß es sich hier um die Auswertung derselben Wissenschaften und oft um dieselben Techniken handelt, die der Publicity, allen Arten der Propaganda, der Gehirnwäsche und im allgemeinen Sinn überall dort zugrunde liegen, wo Menschen oder Gruppen oder Massen für irgendwelche Ziele eingespannt werden. Das case work scheint mir in einer offenkundigen Verwandtschaft mit der seelsorgerliehen Leitung zu stehen, wie sie in einer Kirche praktiziert werden kann, nur mit dem Unterschied, daß der, dem die seelsorgerliehe Leitung zuteil wird, mit vollem Bedacht um sie bittet, und daß ihr, wenn sie ihren Namen zu Recht trägt, nicht die Psychologie, sondern etwas ganz anderes im Vordergrund steht. Noch einmal sei betont, ich sage nicht, diese Techniken dürften nicht angewendet werden. Ich sage nicht, daß sie nicht nützlich sein können. Ich sage aber zum Beispiel, daß ein Staat, der seine Sozialarbeiter sorgfältig aussuchen, einen Teil von ihnen wieder ausscheiden und die andern verwenden würde, damit eine beträchtliche Macht in den Händen hätte, die aber der Würde des Menschen vollkommen zuwider sein könnte. Vor allem scheint es mir nicht möglich, zu behaupten, die soziale Arbeit sei von ursprünglich christlichen Werten beherrscht. Im Gegenteil, diese Werte scheinen mir alle völlig zweideutig zu sein. Es ist wahrscheinlich, daß wir, wenn wir das nicht wahrhaben wollen, uns weigern, wirklich zuzugeben, was Säkularisation bedeutet. Wir sind im allgemeinen völlig bereit, zu denken, daß die Wohltätigkeit des 19. Jahrhunderts in der Art, wie sich die Besitzenden herabließen, den Allerärmsten zu helfen, weithin eine Verfälschung der christlichen Nächstenliebe war. Aber man erkennt die Zweideutigkeit dessen, was vergangen ist, viel leichter als die des Gegenwärtigen. Auf Grund welcher Tatsache sollte sich die soziale Arbeit heute den Strömungen der heute modernen Welt entziehen können? Auch die mittelalterliche Christenheit war voll von Zweideutigkeiten, und die schwerwiegendste davon war, daß sie

keine Ahnung davon hatte. Es muß weiter gesagt werden, daß auch die Kirche selbst wenigstens bis zu einem gewissen Grad keineswegs vor diesen Zweideutigkeiten geschützt ist. Man sollte zum Beispiel nicht vergessen, daß es ihr in aller Unschuld passiert ist, ihre soziale Arbeit als ein Mittel - ich will nicht sagen der Propaganda, aber doch des Proselytismus zu betrachten. Auch sie ist von der Welt bedroht.

Was bedeutet das für die christliche Gemeinde und ihre Glieder? Sollen sie sich aus dieser Arbeit heraushalten? Gewiß nicht, ich würde sogar sagen, gerade nicht; denn die Daseinsberechtigung der Kirche besteht darin, daß sie in der Nachfolge ihres Herrn und wie er der Welt dient. Das heißt aber, daß die Sozialarbeiter in ihrer Aufgabe nicht auf einer gesicherten Insel einer Halbchristenheit, sondern wirklich in der Welt leben und daß sie in ihrer Berufung wie jeder Christ leben müssen in der dauernden Spannung zwischen ihrem Glauben und dem, was dieser sie lehrt, und andererseits der Welt, in der sie stehen. Sie sind gesendet und nicht Bewohner einer pseudochristlichen Insel.

Diese Lage verlangt, wie mir scheint, dreierlei von den Christen, die in einer sozialen Arbeit stehen:

1. In erster Linie und besonders Verstandesklarheit. Etwas vom Wesentlichsten der Berufung des Christen in der Welt ist die Unterscheidung der Geister. Vergessen wir nicht, daß einer der Vorwürfe, die der Kirche gemacht wurden und vielleicht da und dort noch gemacht werden, der ist, daß sie Autorität in einer Welt haben wollte, die sich schon lange von ihr losgesagt hatte, um ihre eigenen Wege zu gehen. Wenn man vor den Dämonen die Augen verschließen will, gerät man schließlich in ihre Gewalt: man läßt sich, wie Paulus sagt, bewegen und umhertreiben von jeglichem Wind der Lehre durch Bosheit der Menschen und Täuscherei, womit sie uns beschleichen und verführen. Und übrigens ist die Wachsamkeit der Christen, die für sie selbst nötig ist, auch schon ein erster Dienst, den sie der Welt und den Menschen, die in ihr leben, tun können. Denn diese sind, von Ausnahmen abgesehen, nicht dämonisch und stellen sich die Folgen der Wege, die sie gehen, nicht immer deutlich vor. Die Dinge sehen, wie sie sind, ohne sich verführen zu lassen, aber die Wirklichkeit genau und ernst nehmen: das ist schon ein Teil der Wachsamkeit der Christen an dem Platz, an dem jeder von ihnen steht.

2. Weiter muß der Christ, der in der sozialen Arbeit steht, bereit sein, dort, wo er steht, die Spannung zu leben, die dadurch gegeben ist, daß er als Christ in einem Bereich arbeitet, der von Strömungen beherrscht ist, die zur Welt gehören. Hier geht es darum, zu kämpfen, zu streiten dafür, daß man nicht dem Konformismus nachgibt, der unser Jahrhundert prägt. Ich möchte sagen, das Kriterium, an dem man sich dauernd ausrichten sollte, ist die Weigerung, die Freiheit und Unantastbarkeit des Menschen, dem man hilft, dem sozialen System aufzuopfern, das ihn, um ihm zu helfen, mißachtet oder knechtet. Diese Weigerung betrifft übrigens zuallererst die Freiheit des Sozialarbeiters selbst, den das Abgearbeitetsein, die Müdigkeit und die Macht und Schwerfälligkeit der Institutionen zuallererst bedrohen. In diesem Kampf wird es zweifellos nicht ohne Verdruß und ohne daß man sich bloßstellt abgehen. Es ist aber nirgends von uns verlangt, daß wir es immer auf den Bruch ankommen lassen. Und doch ist es nötig, daß man nicht so tut, als wäre die Spannung nicht da. Ohne Zweifel wird der Christ übrigens erstaunt und dankbar erleben,

daß er da und dort und öfter, als er gewagt hatte, es zu glauben, von Menschen, von denen er es vielleicht nicht erwartet hätte, Echo oder Unterstützung findet. Es kann ihm sogar geschehen, daß er einen positiven Einfluß auf die Institutionen selbst ausübt. So wird er in seiner Arbeit da und dort Zeichen der Liebe]esu Christi aufrichten, durch seine Gegenwart Zeichen der Gegenwart des Herrn, durch seine Weigerung Zeichen der Wahrheit der Liebe, durch seine Achtung Zeichen der Achtung]esu Christi vor der Freiheit jedes Menschen,

3. Das dritte besteht darin, daß man seine Kraft nidit überschätzt, Der Kampf, von dem wir gerade gesprochen haben, ist aufreibend und fordert einen dauernd ganz, selbst dann oder vielleicht gerade dann, wenn er erregend ist. Man sollte die Gefahren dieses Kampfes' nicht unterschätzen und sollte wissen, daß man ihn nicht allein führen kann. Deshalb muß man zur Quelle zurückzukommen wissen, zur Kirche, in der]esus Christus immer da ist, um aufs neue zu vergeben, um zu nähren und zu stärken, um zu lieben und zu zeigen, wie man liebt. Es gilt immer wieder aufs neue zu lernen, daß einem selbst zuerst königlich gedient und geholfen worden ist, daß man selbst zuerst getröstet und versöhnt worden ist.

Erschöpft sich die Verantwortung der Kirche darin? Gewiß nicht. Wir haben weiter oben betont, daß die christliche Gemeinde dazu gerufen ist, durch die Liebe und gegenseitige Hilfe ihrer Glieder untereinander innerhalb der Gemeinde deutlich zu machen, was eine Gemeinschaft sein kann, in der man sich gegenseitig so hilft, wie es]esus Christus entspricht. »Wenn ein Bruder oder eine Schwester bloß wäre und Mangel hätte an der täglichen Nahrung und jemand unter euch spräche zu ihnen: Gehet hin in Frieden, wärmet euch und sättiget euch, ihr gäbet ihnen aber nicht, was dem Leibe not ist, was hülfe ihnen das?« Diese gegenseitige Hilfe, für die jedes Glied verantwortlich ist und die, in der wechselseitigen Fürbitte, vom gegenseitigen Trösten bis zur materiellen Hilfe, unter Umständen sogar, sagt uns das Neue Testament, bis hin zum Aufgeben des Privatbesitzes geht, kann nötig machen, daß besondere Ämter - das, was man das Diakonat nennt - geschaffen werden. Das Wesentliche ist, daß diese Hilfe und die Art, in der sie aufgefaßt wird, »als dem Herrn« (in dem Sinn, wie wir diesen Ausdruck gedeutet haben) geschieht in einer authentischen und von der Liebe regierten Nähe zueinander, in gegenseitiger Unterordnung und gegenseitigem Dienst, ohne eine Gegenleistung zu erwarten, in Freiheit und Achtung, daß sie die wirkliche Not zu entdecken und zu beheben versteht. So ist diese Hilfe nicht nur in sich ein Zeugnis der Einheit in der Liebe, sondern sie wird dazu auch für die Welt, entsprechend dem Hohepriesterlichen Gebet des Herrn. übrigens wird sie natürlich niemals bei den Gliedern der Kirche stehenbleiben.

Aber in den Zusammenhängen, in denen wir leben, stellt sich unvermeidlich die Frage, ob diese Hilfe noch in den Einrichtungen und Werken fortgesetzt werden und ihre Gestalt finden kann, wie sie das Christentum seit seinen Anfängen gekannt hat. Es scheint mir, daß diese Frage bejaht werden kann, vorausgesetzt natürlich, daß der Staat den Christen die Möglichkeit dazu läßt. Es handelt sich hier um etwas Sichtbares, durch das die Kirche den Menschen ihre Gegenwart zeigen kann. In einer Kultur, die trunken ist von

leeren Worten, kann ein tätiges Gegenwärtigsein besonders notwendig und besonders bedeutsam werden. Manche Kirchenväter haben die Sakramente verstanden als Akte, die an die Stelle der Wundertaten Christi getreten sind. Könnte eine soziale Einrichtung der Kirche - ein Kinderheim, ein Altersheim, eine Schule - nicht noch mehr in dieser Richtung verstanden werden? Die Frage scheint mir nicht so sehr die zu sein, ob die Kirche eine solche Arbeit tut, sondern wie sie sie tut. Auch hier müssen wir zur Grundlage jeder ehristliehen Aktion zurückkehren. Wenn es darum geht, schlecht und recht oder vielleicht auch sehr gut das nachzuahmen, was Staat und Gesellschaft mit ihren tedmischen Mitteln selbst schon tun, dann ist es besser, von vornherein darauf zu verzichten. Wenn es aber darum geht, Notstände oder wirkliche Bedürfnisse, von denen niemand weiß, zu entdecken und an diesen Stellen zu helfen, oder wenn der Kirche die Möglichkeit gegeben ist, Menschen Aufmerksamkeit, Achtung, Verständnis und ein Mit-ihnen-Sein entgegenzubringen, das sie anderswo trotz der Vervollkommnung der technischen Mittel nicht finden, warum sollte die Kirche diesem Ruf nicht Folge leisten? Wesentlich ist, daß sie dort ist, wo sie wirklich den Menschen dienen kann, und daß sie ihnen *im Herrn* dient, was natürlich nicht bedeutet, daß sie es stümperhaft tun müßte. Es in dem Herrn tun bedeutet außer dem Fachkönnen, daß sie es um der Liebe zu den Menschen willen tut und nicht diese Menschen damit für sich gewinnen will.

Schließlich hat die Kirche im Blick auf diejenigen ihrer Glieder, die in der sozialen Arbeit in der Welt stehen, noch eine andere Verantwortung. Ihre Hauptaufgabe ist ohne Zweifel, ihnen Wort und Sakrament auszuteilen, die Nahrung und das Getränk, den Trost und die Kräfte, die der Heilige Geist schenkt. Aber die Aufgabe der Kirche besteht auch in einer Formung dieser Menschen, die den besonderen Aufgaben entspricht, welche diese Christen übernehmen. Zweifellos können sie die Fachliche Qualifikation, die sie nötig haben, anderswo erwerben. Der Kirche kommt die Aufgabe zu, sie zu der Lauterkeit des Verstandes heranzubilden, mit deren Hilfe es ihnen gelingt, die Augen offen zu haben für das, wodurch die Welt bestimmt ist: ihr kommt die Aufgabe zu, sie zu lehren, was der Mensch ist, dem sie zu dienen haben - nicht der Mensch der Philosophen und der Wissenschaftler, sondern der, der von]esus Christus geschaffen und geliebt worden ist, dem]esus Christus gedient hat und der durch ihn versöhnt ist. Ihr kommt die Aufgabe zu, sie zu lehren, daß die technischen Methoden, die die Welt anbietet, zwar keineswegs zu verachten sind, daß ihr wahrer Gebrauch aber darin besteht, daß sie in der Liebe geübt werden.

Das sind, wie es mir scheint, die Hauptgesichtspunkte zur Frage der Verantwortung der Kirche und der Christen im sozialen Dienst und zur Frage ihres hauptsächlichen Beitrags zu diesem Dienst. In der Gemeinschaft ihres Herrn sind sie dazu berufen, die ganze Last der Not und der Einsamkeit des Menschen zu der ihren zu machen, ohne sich jedoch den Geboten und Konformismen der Welt zu unterwerfen. Und weil sie dadurch wirklich frei werden gegenüber der Welt und ihren Zweideutigkeiten, sind sie auch wirklich frei für den Menschen.

Pro]. J. Bose *55 Ave. du Maine, Paris XIV*

Das Geschichtebewußtsein als Voraussetzung für das Sozialverhalten des Menschen

VON HEINZ-HORST SCHREY

Was meinen wir mit der Behauptung, es bestehe ein Zusammenhang zwischen dem Geschichtsbewußtsein und dem Sozialverhalten? Nichts anderes, als daß der Mensch in seinem Sozialverhalten nicht nur durch die in der Gegenwart an ihn herantretenden Anforderungen bestimmt ist, sondern daß er die Antwort auf diese Anforderungen auf Grund seiner geschichtlichen Bestimmtheit gibt. Damit ist nichts anderes gesagt als daß der Mensch ein geschichtliches Wesen ist, und diese seine Geschichtlichkeit sich auch im gegenwärtigen Sozialverhalten zeigt. Jede Kultur ist nicht nur ein gerade in der Gegenwart stehendes Gebilde, sondern eine Art Speicher, in dem die aus der Geschichte überkommenen Strukturen bereitliegen und immer wieder aktualisiert werden. Zwar ist die Herausforderung der Gegenwart jeweils neu, aber die Art, wie wir darauf antworten, ist weithin bestimmt von dem Grad der Bewußtheit, mit der wir in unserer Kultur drinstehen. Es gibt festgefügte Muster des Verhaltens, die uns überkommen sind, die wir von unseren Vorfahren geerbt haben, Vorentscheidungen über Grundfragen des Lebens, die wir fraglos übernehmen und die wir nicht neu zu begründen brauchen. Wir alle wachsen in eine vorgegebene Kultursituation hinein, in der etwa die monogame Ehe, das Privateigentum, die Schulpflicht als Lebensformen gegeben sind. Fraglos übernehmen wir diese Lebensformen, und sie werden uns erst dann zum Problem, wenn wir in der Begegnung mit anderen Kulturen andere Lebensformen treffen, die in ihrer Verschiedenheit an uns die Frage nach dem Recht und der Gültigkeit unserer eigenen Lebensformen stellen. Zum Problem werden sie uns auch, wenn durch eine geschichtliche Katastrophe die Selbstverständlichkeit altüberlieferter Formen verlorengeht. Hier liegt für unsere Generation ein besonderes Problem: die Klage über die Geschichtsskepsis und das mangelnde Geschichtsbewußtsein ist darin begründet, daß wir alle Zeugen einer tiefen geschichtlichen Erschütterung geworden sind. Die Nationalidee wurde zum Nationalismus und Chauvinismus übersteigert, Idealismus und preußisches Beamtenethos wurden mißbraucht zu verbrecherischen Zwecken, die Ideen von Volk und Vaterland wurden zu weltanschaulichen Ideologien verzerrt, und der berechtigte Stolz der Nation auf ihre Leistungen und großen Männer wurde zum Alleingeltungsanspruch und zur Verachtung der anderen Völker. Das factum brumm der Niederlage von 1945 war gleichsam die Quittung für die Entartung des Geschichtsbewußtseins im Dritten Reich. Darin liegt die große Verhaltensunsicherheit unserer Generation begründet, daß ihr selbstverständliches Geschichtsbewußtsein gestört ist. Hinzu kommt der rapide Wandel der technischen Lebensformen, der einen Prozeß dauemder Umstellung und Anpassung notwendig macht. Gegenüber dieser Anforderung sieht sich vor allem die ältere Generation eindeutig überfordert. Sie steht unter dem Eindruck des Traumas, das die Geschichtskatastrophe ihr beigebracht hat, und findet nur sehr schwer den Weg in die Zukunft. Skepsis und Resignation sind die Folgen.

überlieferung ist Wiederholung einer überkommenen Existenzmöglichkeit. Diese wird uns durch die Erziehung ermöglicht. Erziehung ist nicht in erster Linie Hinführung des Menschen zur Selbstwerdung, sondern Einführung in die vorgegebenen Formen der Kultur. Aus dieser Einführung und Einübung kann dann allerdings die Selbstwerdung sich erheben als das übernehmen der vorgegebenen Möglichkeiten in Freiheit. Primär ist aber immer die Einbürgerung in der geschichtlichen Daseinsgestalt. Man kann hier auch den Begriff des Vor-urteils in seiner eigentlichen ursprünglichen Bedeutung einsetzen: als Urteil, das uns zeitlich vorgegeben ist und zu dem wir im Verhältnis der Übernahme von überlieferung stehen. Mit der übernahme solcher Vor-urteile beginnen wir alle im Leben, indem wir uns zum Beispiel warnen lassen vor bestimmten Gefahren, ehe wir selbst die bittere Erfahrung der Lebensgefährdung machen. Erziehung hat eine bewahrende Aufgabe, denn keine Eltern werden es darauf ankommen lassen, ein Kind erst ausprobieren zu lassen, wie tief das Wasser, wie heiß das Feuer, wie giftig die Tollkirsche ist. Man wird das Urteil über diese lebengefährdenden Objekte dem Kinde mitteilen aus dem Erfahrungsschatz der vergangenen Generationen. So prägen die Geschichte und die überlieferung der Geschichte das gegenwärtige Verhalten von uns allen. Zur Reihe dieser Vorurteile gehört aber auch das Urteil über die Menschen unserer Umwelt. Es werden bestimmte Wertvorstellungen vermittelt, etwa wie man über die Armen zu denken hat oder über die Alten, über die Russen und Amerikaner. Die Wertvorstellungen, die wir hier vermitteln, prägen das Verhalten der Kinder, erwecken in ihnen Syns- und Antipathie, Mitleid oder Haß. Die Erziehung ist das Medium, vermittels dessen das Sozialverhalten der gegenwärtigen Generation durch die Geschichte bestimmt wird. Es bedarf keineswegs nur der schriftlichen oder literarischen Übermittlung, um dieses Verhältnis zur Geschichte zu überliefern, sondern schon lange, ehe ein Kind in der Lage ist zu lesen oder zu schreiben, ist seine Welt geschichtlich geprägt und es lebt aus dieser Prägung, ob ihm dies bewußt ist oder nicht. Um so größer ist freilich die Verantwortung der älteren Generation, der jüngeren einen möglichst ungestörten Zugang zu den Grundlagen ihrer geschichtlichen Existenz zu eröffnen. Wo diese unsicher und erschüttert sind, soll sich kein Mensch wundern, wenn das Sozialverhalten und die Wertorientierung der Jungen ebenfalls unsicher und orientierungslos sind. Die weithin hörbare Klage über den Verfall der Sitten bei den Jungen verfängt hier nicht, sondern sollte zur Selbstanklage der Alten werden, zur Rückfrage nach der Schuld der Alten.

Wenn von Erziehung die Rede ist, dann muß auch davon gesprochen werden, daß wir alle aus dem Verhältnis zu Vor-bildern leben. Auch hier ist der Begriff in seiner Doppelsinnigkeit ernst zu nehmen: als das Bild, das zeitlich uns vorgegeben ist, und als das Beispiel, das uns als Wertorientierung dient. Die Psychologie C. G. *fungs* hat hier wesentliche Zusammenhänge aufgedeckt. Im kollektiven und individuellen Unbewußten wurzeln die Urbilder, die Archetypen, die Verdichtungen von Urerfahrungen der Menschheitsind. •Urbilder sind das Väterliche und Mütterliche, das Weibliche und das Männliche in vielen Aspekten. Urbilder erscheinen, sind wie ein Licht, das über unsere Welt fällt. Sie sind nicht Begriffe, sondern Mächte; sie fordern Gehorsam. Verweigert der Mensch ihnen den Gehorsam, stürzt er in Sinnlosigkeit und Krankheit« *(Fr. Leist:* Der Mensch im Bann

der Bilder, 1962, S. i2). An zwei Stellen wird aber der Gehorsam gegen die archetypischen Vorbilder problematisch: einmal tragen diese Züge archaische Brutalität an sich, die für ein späteres Geschlecht kaum nachvollziehbar sind; sodann sind die Archetypen in sich selbst konfliktha1tig und versetzen den Menschen in eine Spannung, die nicht durch einen einfachen Gehorsamsakt gelöst werden kann, sondern durch eine bewußte Entscheidung überwunden werden muß. Das Väterliche und das Mütterliche stellt als patriarchalische oder matriarchalische Ordnung den Menschen in eine Entscheidungssituation, in der er sich allererst seiner Menschlichkeit als eines zum Selbstsein gerufenen Daseins bewußt wird. Darin liegt gerade das Geheimnis menschlicher Geschichtlichkeit, daß die "Krankheit« solcher Entscheidung riskiert werden muß. Das Leben in den Archetypen kennt nicht die Erweckung menschlichen Seins zum eigentlichen Selbstsein; es steht noch *vor* der Erweckung des Menschen zur Mündigkeit. Es hat geistesgeschichtlich gesprochen den Prozeß der Aufklärung noch vor sich. Darum ist das auch nur die halbe Wahrheit, wenn als Aufgabe der Erziehung die Einführung in die Kultur bezeichnet wurde. Wenn unter Kultur nur das von gestern her überlieferte verstanden wird, dann bleiben Lehrer und Schüler die ewig Gestrigen, und es muß dann die Frage gestellt werden: Erzieht unsere Schule für die Zukunfl:? Meist entzieht sich unsere Schule der Peinlidikeie dieser Frage dadurch, daß sie das Gestrige und das Ewige gleichsetzt und von der Vermittlung »ewig gültiger Werte« redet. Als ob das Ewige nicht in jeder Zeit neu Gestalt gewinnen wollte und müßte '"

Es war davon die Rede, daß die revolutionären Umbrüche der letzten Jahrhunderte und die geschichtlichen Katastrophen der jüngsten Vergangenheit zur Unsicherheit im Verhältnis zur eigenen Geschichte und damit unseres Sozialverhaltens geführt haben. Wenn über Jahrtausende hin das Königtum die Herrschaftsform des Abendlandes war, dann wird mit der Beseitigung der Monarchie nicht nur eine absolut gewordene Herrschaftsform hinweggefegt, sondern auch das gesamte Denkgefüge der Menschen in Hinsicht auf Herrschafl: und Unterordnung erschüttert. Wenn durch die moderne Industrialisierung das alte patriarchalische Denken mit der dazu gehörigen selbstverständlichen Fürsorgepflicht des Feudalherren für seine Untertanen aufhört, dann entsteht ein Vakuum, an dem Generationen gelitten haben und das wir noch nicht ganz überwunden haben. Es muß nun gelernt werden, daß Gesellschafl: und Staat an die Stelle der alten personal gebundenen Fürsorgeträger treten müssen. Diese Wandlungen haben gleichsam zu einer Polarisierung unseres Sozialverhaltens geführt, indem die einen krampfhafl: festhalten wollen an den Formen der »guten alten Zeit«, die anderen aber nicht minder krampfhafl: nach vorne streben und im Neuen das Erstrebenswerte sehen. Die Verständigung zwischen den Konservativen, für die das Altehrwürdige und das Seinsollende zusammenfallen, und den Fortschrittlern, für die das Alte gleichbedeutend mit der Entfremdung ist und das Neue schon durch seine Neuheit gut, ist kaum möglich. Die Blickrichtung ist total verschieden, im einen Falle retrospektiv, an altständischen Modellen orientiert, ohne zu sehen, daß der Wandel der Dinge die Verhältnisse so verändert hat, daß eine einfache Übertragung des Früheren auf die Gegenwart zum Unsinn und zur Plage wird; im anderen Falle prospektiv, an der Utopie einer neuen Gesellschafl: orientiert, in der das

Leiden der alten, nämlich die Entfremdung des Menschen von sich und seiner Arbeit, endlich aufhören wird. Es entsteht nun eine geistige Situation, wie sie in der bisherigen Geschichte kaum jemals in derselben Weise da war. Echte Idee wird zur Ideologie, das heißt aber, es besteht eine Deckungsungleichheit zwischen dem realen Unterbau der sozialen Verhältnisse und der behaupteten Idee. Wenn im Zeitalter des Industrialismus die Fabrikherren nach wie vor die altständischen Ideale des Patriarchalismus vertreten, so wird daraus die Behauptung eines Privilegs, dem keine tatsächliche gesellschaftliche Realität und soziale Leistung entspricht. Und wenn die Theologen die altständischen Verhältnisse als Anschauungsmodell für ihre soziale Verkündigung benutzen, dann leisten sie der Ideologisierung Vorschub. Theologie wird dann zur Rechtfertigungsideologie überholter Wirklichkeiten. Das war weithin das Schicksal der Sozialtheologie des 19. Jahrhunderts. Daher ist heute die Entideologisierung eine vordringliche Aufgabe der Sozialethik.

Zu dem, was *Georg Lukacz* die »Zerstörung der Vernunft« genannt hat, gehört die Polarisierung des Bewußtseins in konservatives und progressistisches Denken. Das konservative Denken entfaltet sich in zwei Weisen: als museales Denken und als ursprungsmythisches Denken. Museales Denken liegt dort vor, wo die eigene künstlerische oder politische Form fehlt und alte Formen imitiert werden, ohne Rücksicht darauf, ob sie dem Geist der Zeit gemäß sind. Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts ist das klassische Zeitalter des Musealen. Man baut in romanischem, gotischem oder Renaissancestil, ohne daß der Geist der Romanik, der Gotik oder der Renaissance der Geist der Zeit wäre. In der bloßen Imitation beweist diese Zeit ihre eigene Leere, ihre Geistlosigkeit. Wie die Architektur zum Museum wird, in dem eigentlich niemand leben mag, so unecht ist die Begeisterung an den heldischen Werten der germanischen Vergangenheit, wie sie im Wagnerschen Musikdrama gepflegt wird. *Nietzsche* hat guten Geschmack bewiesen, als ihm das Wagnersche Musikdrama schließlich verdächtig wurde und er es ablehnte. Er war es auch, der als einer der ersten die Schwäche des reinen Historismus entdeckt hat. Die Historie, wenn wir sie rein antiquarisch oder museal betreiben, ist dem Leben nachteilig, fördert es nicht, sondern hemmt es. In der Bewunderung des Alten kommt es nicht zur Selbstwerdung des Menschen in seiner Gegenwart. Es kann höchstens zu einer gefährlichen Virulenz des Alten in der Gegenwart kommen, wenn die heldischen Werte der germanischen Kampfmoral auf die Verhältnisse der Gegenwart übertragen werden. Leider war Hitler im Unterschied zu Nietzsche unkritisch gegen das WagnerSche Musikdrama und fand in ihm das Vorbild für sein eigenes »heldisches« Ethos.

Das museale Denken wird zum ursprungsmythischen Denken, wenn es die rationale Form verläßt und sich im Irrationalen begründet.

Das konservative Denken wird zur politischen Romantik und identifiziert den Rückgriff auf den Ursprungsmythos mit dem christlichen Schöpfungsglauben. *Paul Tillich* hat in seinem Buch »Die sozialistische Entscheidung« (1932, Neuauflage 1948) gezeigt, daß der Blick auf den Ursprung diesen in bestimmten Ursprungsmächten begründet sieht. Zu diesen Ursprungsmächten gehört die Macht des *Bodens.* Im Boden wurzelt das vegetative Dasein; er läßt aus sich hervorgehen und nimmt in sich zurück alles Sein. Zu ihm gehört

der Kreislauf von Geburt und Tod, aber auch das Bodengefühl des Bauern und das Heimatgefühl des Flüchtlings. In den Kreisen der Flüchtlinge wird der Ursprungsmythos vom Boden und der Gebundenheit an die Scholle zum menschlichen Naturrecht erhoben und es werden daraus politische Folgerungen abgeleitet. Ober der vegetativen Ursprungsschicht des Bodens baut sich die animalische des *Blutes* auf. In der Begegnung mit anderen Völkern und Rassen wacht das Bewußtsein von der Vorzüglichkeit des eigenen Blutes und der eigenen Rasse auf. Der edle Ursprung ist göttlicher Ursprung im Sinne besonderer Erwählung. Je reiner dieser Ursprung bewahrt wurde, um so näher ist der Mensch und das Volk bei seiner Seinsbestimmung, um so größer ist seine Seinsmächtigkeit. Als dritte Ursprungsmacht, die sich dem in die Vergangenheit rückschauenden Blick zeigt, ist der soziale Ursprung aus dem *Volkstum* zu nennen. Hier tritt gleichsam, psychoanalytisch gesprochen, zu den Muttersymbolen in Blut und Boden das Vatersymbol hinzu. Die Bindung an das gute, alte Recht, an das Urgesetz des Stammes, an den mos maierum (Sitte der Vorfahren) ist die Bindung an den Vater. Werden diese Ursprungsmächte zum bestimmenden Moment des Bewußtseins, dann gleicht das Leben einem Kreislauf, für den bezeichnend ist, daß es im Grunde nichts Neues geben kann, sondern nur den Rücklauf zum Woher des Ausgangs. Wo die Herrschaft der Mütter im Blut- und Bodenmythos und die Macht der Väter im Anspruch des Herkommens und der Sitte unangefochten besteht, da gibt es Leben nur als Wiederholung des Gleichen, als ewige Wiederkehr, als Einordnung in das Gewesene als das Normale und Heilige. Das Sein ist hier heilig als Ursprung alles Seienden und als Norm der Wahrheit. Im Grunde ist diese Denkart, die wir vor allem in der Zeit der Hochblüte der politischen Romantik im Dritten Reich und heute noch in einzelnen Nachklängen rechtsradikaler Kreise erleben und erlebt haben, mit einer bestimmten Glaubensform verbunden, nämlich dem Polytheismus. Das Sein ist vielfältig, und dem Nebeneinander verschiedener Ursprungsmächte entspricht auch das Nebeneinander verschiedener Götter. In den Kriegen unseres Jahrhunderts wurde das wieder sichtbar, wenn jede der kriegführenden Nationen im Grunde sich auf ihren Nationalgott berief und sich zum Werkzeug ihres Gottes berufen wußte. Das Sein ist nicht nur vielfältig, sondern auch statisch-normativ, und daraus folgt, daß die vorgefundenen Mächte und Stände, die vorfindlichen Gruppen sozialer Art als solche hingenommen und bejaht werden. Die Mächtigkeit des Vorhandenen wird zur rechtsetzenden Instanz schlechthin, und wer daran zu rütteln wagt, wird mit dem Makel des Vergehens gegen den Ursprung belegt. Das von den Ursprungsmächten her bestimmte Geschichtsbewußtsein führt zu einem konservativen Sozialverhalten.

In einer sogenannten Theologie der Schöpfungsordnungen hat sich diese Denkart ihre theologische Rechtfertigung verschafft. Dabei wird Schöpfung aber einseitig verstanden als naturhafte Stiftung von Dauerordnungen, die unveränderlich allem menschlichen Mitwirken entnommen und vorausgegeben sind. Darin muß ein Verfall des biblischen Schöpfungsgedankens insofern gesehen werden, als Schöpfung in der Bibel kein naturhafter Vorgang ist, sondern Wirken Gottes in der Geschichte. Zur Geschichtlichkeit der Schöpfung gehört aber die Wandelbarkeit und die überwindung des Ursprungsmythischen, die Sprengung der Ursprungsbindung. Gott wie das Volk Gottes ist nicht gebunden an den

heiligen Boden. Fremde Eroberer können die äußere Existenz dieses Volkes vernichten und damit die Ursprungsbindung sprengen, ohne daß dieses Volk als solches zugrunde gehen muß. Die Gerechtigkeitsforderung ist höher als die Bindung des Ursprungs. Nicht nur die Bindung an das heilige Land, auch die an das heilige Königtum kann zerbrechen, und die Berufung auf die Zugehörigkeit zum heiligen Volk des Bundes hilft nichts, wenn es um die unbedingte Forderung Gottes geht. Auch die priesterliche und kultische Tradition kann entwertet werden, wenn es um die Gerechtigkeitsforderung geht (vgl. Am 5,21 ff.: Ich bin euren Feiertagen gram und verachte sie und mag eure Versammlungen nicht riechen ... es soll aber das Recht offenbar werden wie Wasser und die Gerechtigkeit wie ein starker Strom). Es ist die Bedeutung des Prophetischen, daß in ihm die Macht des Ursprungsmythos in Frage gestellt und die Bindung an Blut und Boden und Volk gebrochen wird. Der eigentliche Sinn von Schöpfung wird nun entdeckt: sie ist nicht das ungeschichtlich-naturhafte Hervorrufen von unveränderlichen Seinsstrukturen, sondern der Anfang einer Geschichte, in der ständig Neues auftauchen kann, bis hin zu der Vision eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Schöpfung impliziert also nicht nur das Gegebene, und Schöpfungsethos ist also nicht nur die Verklärung des Seienden als Norm, sondern Erwartung des Neuen, Bereitschaft für das Noch-nicht, das ontologisch nicht fixiert werden kann. Rückblick auf den Ursprung wirkt dann als Korrektiv der Gegenwart, nicht als Rechtfertigung derselben. So können die Täufer der Reformationszeit fragen: Als Adam grub und Eva spann, wo war denn da der Edelmann? Die Feudalordnung der Gegenwart ist nichts an und für sich schon Heiliges, sondern muß auf ihr Recht von der Besinnung auf den Ursprung her befragt werden.

Schöpfung kann nicht abgesehen von ihrem Ziel verstanden, muß ineins gedacht werden mit der Eschatologie. Am Ende wird die entfremdete und gefallene Schöpfung wiederhergestellt, ihr Sinn erfüllt sich nicht in dieser Weltzeit, sondern in der Zukunft. Diese Wende des Blicks ereignet sich »in Christus«. Er als die Mitte der Geschichte ist sowohl die Sinnerfüllung der Schöpfung wie der Bürge der Zukunft. In ihm und seiner Auferstehung ist die neue Welt Gottes bereits im Anbruch. Und wer »in Christus« ist, der gehört nicht nur unter das Gesetz der alten Welt, sondern ist frei geworden für das Neue. Christliches Geschichtsbewußtsein ist also niemals nur retrospektiv, sondern immer prospektiv, auf die Zukunft hin orientiert. Der Kampf zwischen den beiden Blickrichtungen, der retrospektiven, auf den Ursprung hin ausgerichteten, und der prospektiven Spannung nach vorne ist das dramatische Moment in der Entwicklung des christlichen Ethos. Das junge Christentum übernimmt vom Alten Testament den Geist des Prophetismus, aber bald gewinnt der Ursprungsmythos wieder Macht. Das ist ein Prozeß, der einmal im Inneren der Kirche selbst sich vollzieht, indem Priestertum, Sakrament und heilige Tradition die Hinwendung zum Gegebenen bedeuten, zur in sich ruhenden Sakralität der heiligen Institution. Er wird weiter gefördert durch die Verschmelzung des Christentums mit der Völkerwelt und den in ihr herrschenden Formen der Ursprungsmächte. So werden die politischen und sozialen Machtverhältnisse anerkannt und bejaht, aber kaum einmal in Frage gestellt, höchstens dann, wenn die libertas ecclesiae, die Selbständigkeit der Kirche bedroht wird durch die Staaten. Dabei ist aber aus der Kirche im

Grunde schon ein Staat neben anderen geworden, mit derselben Herrsdiaflsstrukeur und denselben Ansprüchen auf weltliche Madre,

Man kann sagen, daß die Zukunfl:swendung, die dem christlichen Oeschiditsbewußtsein eigen ist, sich vor allem in zwei Formen niedergeschlagen hat: einmal innerchristlich als sektiererische Zukunfl:serwartung, die wesentlich apokalyptische Züge trägt, dann säkularisiert in der sozialistischen Erwartung einer neuen Gesellschaft, die durdi Revolution herbeizuführen ist. Beide Formen des utopischen Bewußtseins sind in sich fragwürdig. Die sektiererische insofern, als sie die Dialektik menschlicher Geschiditlichkeit in ihrem Bestimmtsein durch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einseitig zugunsren der Zukunft auflöst. Gegenwart und Vergangenheit werden entleert und verlieren ihren Sinngehalt, und das Leben der Menschen in diesen Dimensionen wird seines Sinnes beraubt. Man erwartet den Anbruch der neuen Welt in der nahen Zukunft und glaubt Zeidien für diesen Anbruch zu sehen. Das hundertfältig eingetretene Enttäusdiungserlebnis in diesen Gruppen wird aufgefangen durch den »Sdieck auf die Zukunfl«, den Hinweis auf das Verziehen des Herrn. Das utopische Bewußtsein in seiner säkularisierten Gestalt dagegen ist zumeist revolutionär, denn nun gilt es, das gesdiiditlidie Schicksal selbst in die Hand zu bekommen und der Zukunft diejenige Gestalt zu geben, von der man glaubt, daß es die endgültige, die ideale Gestalt sei. Dabei ist sowohl für den sektiererisdien wie den säkularen Typus der christlichen Zukunftserwartung bezeichnend, daß man die Dinge nicht einfach auf sich zukommen läßt, sondern sie mit Gewalt herbeizuzwingen versucht. Das Reich Gottes auf Erden muß von Menschen herbeigeführt werden, nicht nur durch Wort und Geist, sondern auch durch die Macht des Schwertes. Die Gewaltanwendung ist auch dem revolutionären Bewußtsein des Kommunismus immanent, und der Umschlag in der Geschichte kommt nicht nur durch friedliche Evolution, sondern durch revolutionäre Aktion. Man kann die auf die Zukunft gerichteten Bewegungen unterm gemeinsamen Nenner des *Apokalyptischen* zusammenfassen. Dem Apokalyptischen ist gemeinsam, daß es in der Erwartung einer nahen Weltkatastrophe lebt, deren Herannahen aus den »Zeidien der Zeit« gedeutet und deren Gestalt genau beschrieben werden kann. Aber das Negative ist nicht das einzige. Der Apokalyptiker ist ergriffen von dem Bewußtsein, daß er Zeuge großer weltgeschichtlicher Umwälzungen ist, die mit eherner Notwendigkeit herbeikommen, ohne Zutun des Menschen, als weltgeschichtlicher Prozeß, als geschichtliches Schicksal, das in seinem Ablauf von Menschen nicht beeinflußt werden kann, gleichgültig, ob diese in passiver Betroffenheit oder als aktive Revolutionäre das Ereignis gewärtigen. Für den Apokalyptiker ist Geschichte ein Es, das unabhängig von Menschen abrollt und sie mitreißt. Der Apokalyptiker ist sicher, daß er zu den Erwählten gehört, daß der Rest der Menschen dagegen in den Untergang hineingerissen wird, denn er gehört zu den Hellsichtigen, den Weisen, die Masse dagegen zu den Verblendeten und Toren. Im säkularen Denken nimmt das Erwählungsbewußtsein die Gestalt des stolzen Wissenschaftsbewußtseins an, das ganz gewiß ist, daß es die Gesetze der Geschichte kennt und nun entsprechend sich einstellen kann. Selbstgewißheit hat immer ein verfügbares und manipulierbares Es zum Gegenüber, kann dagegen in der Ungesichertheit der Du-Begegnung nicht bestehen.

Wir haben oben gesagt, es müßte Schöpfung ineins gesehen werden mit der Esdiatologie, Damit ist jedoch nicht gesagt, daß Eschatologie und Apokalyptik dasselbe seien. Das ist weithin die Meinung, und auch bei Theologen kann man diese Meinung oft genug vertreten finden. Tatsächlich sind die Vermischungen der beiden Strukturen bis ins Neue Testament hinein zu beobachten. Man könnte den Unterschied der beiden kurz so auf eine Formel bringen: Apokalyptik hat ein gegenständliches Geschichtsbild, denkt in Kategorien des Es, wozu die eherne Gesetzlichkeit, die absolute Gewißheit um Erwählung und Verworfenheit und das plastische Vorstellungsmodell der Zukunft gehört; Eschatologie dagegen erfährt die Zukunft als den Anspruch des Du, das midi in meiner Gegenwart fordert und in Frage stellt, zur Verantwortung ruft und keine objektiv fixierbaren Kriterien der Vergewisserung des Heils liefert, sowenig es objektiv fixierbare Kriterien für die Verfallenheit an das Unheil gibt. Man kann sich den Unterschied am besten an der Haltung der Essener zur Zeit Jesu und der Haltung von Jesus selbst klar machen, Für die Essener stand fest, daß die Gruppen der Erwählten und der Verworfenen, der Guten und der Bösen klar umrissen und festgelegt sind; in Jerusalem sitzt der böse Priester und sein Anhang, in der Wüste dagegen die Schar der für das Endheil Ausersehenen. Für Jesus sind die Grenzen des Heils und der zum Heil Ausersehenen nicht in derselben strikten Weise festgelegt. Daher kann er seinen Beruf richten auch an die sozial Verworfenen, an diejenigen Gruppen und Individuen, die nach dem Denkschema der Essener bestimmt nicht zum Heil ausersehen waren, die Zöllner und »Sünder«. Umkehr heißt hier das ganz persönliche Reagieren auf den Anruf Gottes, die rechte Antwort auf die in diesem Anruf enthaltene Du-Begegnung. Hier liegt die Entscheidung über Heil und Unheil nodi in der Sdrwebe dieser Antwort, nicht in einem weltgeschichtlich unabhängig vom Menschen abrollenden Geschehen, einem Es weltgeschichtlicher Gesetzlichkeit. Die Situationsgebundenheit des Heils an den Augenblick der Entscheidung und die Existenzbezogenheit des görtlichen Anrufs unterscheiden die Eschatologie von der Apokalyptik.

Auch hier läßt sich der Zusammenhang zwischen dem Geschichtsbewußtsein und dem Sozialverhalten an einem modernen Beispiel ohne weiteres deutlich machen, Wird die Atomfrage vom Apokalyptiker behandelt, dann sehen die Dinge etwa folgendermaßen aus: man identifiziert den modemen Atompilz mit dem apokalyptischen Weltbrand und kommt zu einer nahen zeitlichen Festlegung dieses Ereignisses. Da alles nach einem festgelegten »Heilsplan« sich vollzieht, müssen die Ereignisse ohne ernsthafte Möglichkeit menschlichen Einwirkens katastrophisch ablaufen, und es gibt höchstens das Gebet der Heiligen um individuelle Errettung. Im ganzen ist die Welt verloren, und es hat keinen Sinn, sich einzusetzen für eine Wendung der Dinge. Ein politischer Fatalismus ist die Folge, verbunden mit einer Abgestumpftheit gegen die Schrecken des Einsatzes dieser Waffen. Warum schließlich soll man sie nicht gebrauchen, wenn doch nichts zu retten ist, bzw. es beschlossene Sache ist, daß die Welt in Flammen aufgehen muß! Der apokalyptisdie Charakter dieser Denkart wird nodi unterstrichen, wenn der Kommunismus mit dem bösen Feind schlechthin gleichgesetzt und der Antikommunismus mit dem Michaelskampf der Endzeit verglichen wird. - Eschatologisches Denken sieht die Dinge anders. Der Ernst der Lage ist nicht darin begründet, daß der Untergang gewiß ist, sondern daß

jeder Zeitgenosse aufgerufen ist, das Schlimme zu verhüten und sich für die Abwendung des Unglücks einzusetzen. Eschatologisches Denken nimmt Verantwortung ernst und sieht im einzelnen einen aktiven Partner in der Entwicklung der Dinge, nicht ein passives Objekt im ehernen Ablauf einer unvermeidlichen Gesetzlichkeit.

Die soeben vollzogene Charakterisierung des Apokalyptischen war notwendig, um eine aus der Zukunftsorientierung des christlichen Geschichtsbewußtseins resultierende Fehlhaltung zu kennzeichnen. Das Fehlerhafte liegt darin, daß an die Stelle des Personalen das Metaphysische getreten ist und die in der großen Geschichtsschau begründete Einsicht in die eherne Gesetzlichkeit des Geschehens die Momente der Entscheidung und der Situationsoffenheit unterdrückt und verfremdet hat. Christlicher Glaube heißt ja nicht: ein Gesamtbild der Weltgeschichte gewinnen, bei dem der individuelle Stellenwert und der Ort des einzelnen im ganzen so genau bestimmbar ist, daß es darüber keinen Zweifel geben kann. Glaube ist ein Haben der Wahrheit, als hätte man sie nicht, eine Gewißheit, die dennoch den Zweifel kennt, darum Gewißheit, weil es der Glaube mit der Treue Gottes zu tun hat, die sich selbst treu ist, auch und gerade dann, wenn uns gesagt wird, wir seien als die eigentlich Unannehmbaren dennoch von Gott angenommen; darum aber zugleich Zweifel, weil der Blick auf uns selbst alles unsicher macht und keinerlei Anhalt für Erwählung und Annahme findet. Wohl hat der Glaube ein intimes Verhältnis zur Geschichte, da er ja auf der Geschichte Gottes mit seiner Welt fundiert ist und in Jesus Christus, dem Wendepunkt der Geschichte, seinen Mittelpunkt und seinen Ausgang nimmt. Er bedeutet aber nicht eine Sicherheit über das nahe Ende der Geschichte oder einen Einblick in die Gestalt der Zukunft; er entwirft nicht objektivierte Bilder, die unsere Phantasie und Vorstellungskraft befriedigen könnten. Er hat nichts zu tun mit unserer Neugier, sondern mit unserer Bereitschaft, Gott den Herrn und Richter sein zu lassen. Das schließt jeden Versuch der Selbstrechtfertigung aus, denrt es muß Gott allein überlassen bleiben, uns zu richten und zu rechtfertigen. Darum gehört zum Glauben die Gelassenheit, die nicht am Eigenen festhalt, sondern es wagt, das Urteil über uns selbst einem anderen zu überlassen. So verleiht Glaube zugleich die Kraft, zu sich selbst zu stehen und dennoch nicht in sich selbst zu verkrampfen. Zu uns selbst können wir stehen, weil wir gewiß sein dürfen, daß Gott uns, die Sünder, nicht vernichten will in seinem Gericht; aber in uns selbst brauchen wir uns nidit zu verkrampfen, weil Krampf und Glaube nichts miteinander zu tun haben. Der eine starrt nur auf sich selbst und sucht sich aus sich selbst zu begründen, der andere blickt auf Gott und findet dort seinen Seinsgrund. Seinen Seinsgrund finden heißt aber nicht: sich selbst bestätigen lassen in seiner geschichtlichen Vorfindlichkeit, als sei diese, so wie sie ist, in Ordnung. Zum Glauben gehört die Buße und die Bereitschaft zur Umkehr, die Verpflichtung nicht nur gegen das Alte, sondern gegen das Neue der Zukunft. Von der Schau oder Ahnung des Neuen her ist sauerteigartig die Sozialstruktur der alten Welt, in die das Christentum eintrat, vetändert worden. Es wäre falsch, die abendländische Sozialgeschichte nur so darzustellen, als sei sie nur ein Prozeß der Anpassung des Christlichen an die vorhandenen Strukturen. Es gibt im Gegenteil Beispiele genug für das Umgekehrte. Das außerchristliche Recht ist zumeist ein Feudalrecht, das eine Gleichheit der Person vor dem Recht nicht kennt, sondern Unterschiede macht, etwa zwi-

schen dem Freien und dem Sklaven. Darum ist eine Tat, die ein Sklave begeht, anders zu bewerten und zu bestrafen, als wenn dieselbe Tat von einem Freien begangen wird. Dieser Unterschied wird hinfällig, sobald vom christlichen Glauben her die Gleichheit der menschlichen Person vor Gott entdeckt wird. Dasselbe Gefälle hat auch die Rechtsstellung von Mann und Frau. Sie wurde über lange Zeiten hin nur unter dem patriarchalischen Gesichtspunkt der Unterordnung der Frau unter den Mann gesehen. Dazu halfen auch gewisse Aussagen des Neuen Testamentes. Aber die Schau des Glaubens, daß in Christus der Unterschied zwischen Mann und Frau ebenso hinfällig wird wie der zwischen Sklaven und Freiem oder zwischen den Rassen, hat doch einen neuen Aspekt eröffnet, dem sich auch die Rechtsstellung erschließen muß. Die Gleichberechtigung der Geschlechter ist das Ziel, auf das hin die Entwicklung tendiert. Auch hier wird der Zusammenhang zwischen Geschichtsbewußtsein und Sozialverhalten sichtbar. Wer zurückschaut, wird sich auf Strukturen der Vergangenheit festlegen und diese mit Wesensstrukturen überhaupt gleichsetzen; wer vorausschaut, wird offen sein für den Wandel der Verhältnisse und Strukturen, wird von der Schau des Neuen her zwar nicht das Reich Gottes in seiner Gänze auf Erden verwirklichen können, aber doch Zeichen stiften für den Sieg Gottes über das Alte. Das ist die Umkehr, die sich im Angesicht des Reiches Gottes vollzieht, daß wir nunmehr nicht mehr auf das Vergangene fixiert sind, weder auf die eigene intakte Natur noch auf die eigene oder fremde Schuld allein zu starren haben, sondern frei werden nach vorne, auf die Zukunft hin. Darum nur wer umkehrt, hat Zukunft und wird auch aus besseren Wurzeln leben können als allein dem Ressentiment. Umkehr kann niemals eine retrospektive Wendung bedeuten, ein Zurück in das Gestern, ein romantisch-wehleidiges Bedauern, daß das Alte, Gute vergangen ist und nun endlich wieder erneuert werden müßte - nein, im Gegenteil: im Neuen Testament steht der Bußruf im Zusammenhang mit dem Ausblick auf das nahe Reich Gottes, also auf die Zukunft, und daher kann Buße, Umkehr niemals etwas anderes sein als Vorblick auf das Kommende.

Daß die Christenheit diese Zusammenhänge erst spät und nur mit Widerstreben gelernt hat, ist die Last der letzten Jahrhunderte auf den Schultern der Kirche, wenn man darin nicht die permanente Last sehen will, welche die Christenheit seit ihrer Amalgamierung mit der Welt der Völker und der Krönung der Caesaren als christlicher Kaiser zu tragen hat. Daß die Maschine die Welt verändert hat und neue Sozialstrukturen heraufgekommen sind; daß die Monarchie nicht die einzig christlich legitime Staatsform ist; daß der Gedanke der Nation nicht Gottes letzter Gedanke mit der Völkerwelt sein könnte - all das war neu für die Christen und stürzte sie in eine Verhaltensunsicherheit, die heute noch nicht ganz überwunden ist. Hier gilt es zu begreifen, daß Schöpfung noch nicht am Ende ist, sondern weitergeht, solange Gott der Herr seiner Welt ist. Hier gilt es weiter zu begreifen, daß der grundsätzliche Verdacht gegen das Neue ein falsches Mißtrauen sein kann, weil er nicht ernst macht damit, daß im Neuen sich Gott ebenso verwirklichen kann wie im Alten, ja mehr noch, daß das Reich Gottes das Reich der Zukunft, das Reich der neuen Welt ist, von der her Kräfte in die alte Welt eingehen wollen und sie aus ihrer Entfremdung reißen. Es geht nicht an, daß die Christen das »Prinzip Hoffnung« allein den Marxisten überlassen, wenngleich sie sich von ihnen immer dadurch unterscheiden werden,

daß sie niemals glauben können, die neue Gesellschaft sei dann erreicht, wenn die Menschen sich und ihr Schicksal völlig in die Hand bekommen und Gott gänzlich ausgeschaltet haben. Der technische Eros wird im Marxismus zur technischen Hybris, zur Illusion, als sei mit der Perfektion der Technik das Ziel der neuen Menschheit erreicht. Hier sind Christen nüchterner als die Marxisten. Gewiß werden auch die Christen ein positives Verhältnis zu den technischen Fortschritten haben können, einfach schon deswegen, weil die Technik ein Teil des Schöpfungsauftrages Gottes ist, sich die Erde untertan zu machen, sodann aber auch deswegen, weil die Beseitigung des Hungers und das menschenwürdige Leben in der heutigen Welt ohne redmischen Einsatz nicht zu haben sind. Aber wir werden als Christen nüchtern die Grenzen des Fortschritts erkennen und nicht redmische Entwicklung mit der Höherentwicklung der Species Mensch und der überwindung von Sünde und Tod gleichsetzen. Das Böse und der Tod - das sind die beiden Mächte, die Menschen nidrt überwinden können, auch wenn die Domestizierung der Menschheit und die ärztliche Kunst gewaltige Portschritte machen, Die überwindung dieser Mächte bleibt an den Sieg Jesu Christi gebunden, nicht an die Maschine und nidre an das Kollektiv.

Christlicher Glaube steht jenseits von Optimismus und Pessimismus. Er wird darum weder illusionär und utopisch in der Annahme, das Reich Gottes sei durch menschlichen Einsatz herbeizuführen, nodi gibt er sich einer Resignation hin, als sei dieses Weltgesmehen nur Werk des Teufels und dämonische Verführung. Illusion wie Resignation sind Verfremdungen des Glaubens. Es gehört zu ihm, daß wir frei werden, unsere eigene Geschidite zu übernehmen, auch da, wo sie eine Geschichte voll Schuld und Greuel ist. Schuld wird nicht dadurch überwunden, daß wir auf die Schuld der anderen hinweisen und uns selbst durch den Hinweis entschuldigen, an uns sei ja noch viel Schlimmeres geschehen, als wir es den anderen zugefügt haben, schließlich seien wir nur die armen Opfer eines Verführers geworden. Der Gott, der uns richtet und rechtfertigt, macht uns auch mutig Zur Übernahme eigener Geschichte in all ihrer Gebrechlichkeit und Fehlsamkeit, Er macht uns frei zur Einsieht in die ständige Gefährdung menschlicher Existenz in der Geschichte, er macht uns aber ebenso frei, das bisher Gewesene in seiner Unvollendetheit und Unvollendbarkeit als neu gestellte Aufgabe ernst zu nehmen, die in jeder Gegenwart neu zu lösen ist. Das Verhältnis der Völker zueinander mag in der Vergangenheit ebenso verfahren gewesen sein wie das Verhältnis der Stände und Klassen zueinander. Aber beides heißt nicht, daß alte Ressentiments und Vorurteile verewigt werden müßten, als gebe es keine Möglichkeit einer Überwindung, Glaube eröffnet uns eben dadurch echte Zukunft, daß er uns die Kraft gibt, miteinander weiterzukommen, neu anzufangen, das Alte vergangen sein zu lassen und auf das Neue hin zu leben. Das mag man das »optirnistisdie« Element im christlichen Glauben nennen, wenn man so will, daß christlidies Geschiditsbewußtsein uns nicht nur auf den einen Aspekt festlegt, in der Geschichte die große Verlegenheit zu sehen, sondern aud; den anderen freigibt: daß Geschichte der Raum der unverwirklichten Möglichkeiten ist, die wahrzunehmen und wahrzumachen unsere Verantwortung ist. Gesdiidiee ist mehr als biologisch oder physikalisch festgelegter Ablauf; sie ist darin echt menschlich, daß sie Raum gibt unserer Verantwortung.

Prof. D. Dr, H.-H. Schrey *Tübingen, Goethestraße 20*

Sind die Menschen besser geworden?*

Zur Frage nach dem moralischen Fortschritt des Menschengeschlechts

VON WILHELM WEISCHEDEL

..... die Hoffnung, unsere Welt sei eine Brücke zu einem Ziel, von dem unser Dasein Sinn empfängt ...«
(Gustav Bally, Anthropologie)

I.

Sind die Menschen besser geworden? - eine absonderliche Frage, heute gestellt, wo uns allerorten Verbrechen und Laster entgegentreten, wo wir uns der Sorge nicht erwehren können, die Menschheitwerde es noch so weit bringen, freventlich sich selber den Untergang zu bereiten, wo wir oftmals geneigt sind, uns in ruhigere und glücklichere Zeiten zurückzurräumen. Und doch: müssen wir nicht an einen Fortschritt im Felde des Sittlichen glauben? Brauchen wir diese Hoffnung nicht, um nicht restlos am Menschen zu verzweifeln? Unablässig haben sich seit Jahrtausenden Theologen, Philosophen, Pädagogen, gelegentlich sogar Staatsmänner darum bemüht, das Verderbliche im Menschen auszuschalten. Sollten denn all diese vielfältigen Anstrengungen vergebens sein? Aber dann wären sie es doch auch in der Zukunft, und uns bliebe nichts übrig, als auf alle Versuche, das Unheil im Menschenund in der menschlichen Gesellschaft zu bekämpfen, müde und resigniert zu verzichten. Wer das nicht will, muß der nicht überzeugt sein, es könne mit dem Menschen besser werden, und es stehe auch schon jetzt, im Vergleich mit früheren Zeiten, besser mit ihm, muß der nicht an einen moralischen Fortschritt des Menschengeschlechts glauben?

Es ist noch nicht lange her, daß man meinte, nicht nur ein solcher Glaube, sondern auch die Tatsachen sprächen dafür, daß es einen sittlichen Fortschritt der Menschheit gebe. Es bedurfte, um das zu begründen, nicht einmal des beliebten Hinweises auf die Abschaffung der Sklaverei. Allein schon die verbesserten Lebensbedingungen, die die Industrialisierung im 19. Jahrhundert geschaffen hat, wurden als Zeichen dessen gedeutet; sie führten, so schien es, zu einer Befriedung und damit auch zu einer moralischen Besserung der menschlichen Gesellschaft, und die lange Friedenszeit in Europa bis zum Ersten Weltkrieg gab dem allem Anschein nach Recht. Es sah so aus, als sei die Barbarei vergangener Zeiten endgültig überwunden, als sei der Welt ein stetiger Gang zu immer umfassenderer Menschlichkeit beschieden, und als sei es nur noch eine Frage der Zeit, bis das, was in Earopa und in Nordamerika bereits Wirklichkeit geworden war, sich auch auf die anderen Kontinente ausdehne. So konnte ein angesehener Historiker im Jahre 1912 schreiben: »Ich bedenke mich nicht, zu behaupten, daß unsere ihrer materiellen Gesinnung wegen gescholtene Gesellschaft hoch über der steht, die das Mittelalter abschloß.« - »Die furchtbaren grausamen Strafen, die Torturen, die Qualen der Gefängnisse sind beseitigt. Auf

* *Gustav Bally zum 70. Geburtstag gewidmet.*

dem Gebiete der sozialen Fürsorge sind erfreuliche Fortschritte zu verzeichnen.« Die Kriege »sind im letzten jahrhundert in Europa menschlicher geführt worden. In der Gegenwart greift der Friedensgedanke, die Überzeugung von der Verwerflichkeit des männermordenden Streites, mehr und mehr um sidi.« - »Trotz aller Schatten, die auf uns liegen, kann man demnach behaupten, die Gesellschaft ist besser geworden und hat sich sittlichen Gefühlen mehr eröffnet. Wenn man erwägt, daß die Menschen in höchstens einem jahrzehntausend so viel vollbracht haben, so muß man dem Geleisteten volle Anerkennung zollen und darf für die unbegrenzte Zukunft auf weitere Großtaten hoffen.«

Gespenstische Sätze! Inzwischen sind zwei Weltkriege über uns hinweggerast. Nach dem ersten konnte man noch glauben, es handle sich nur um einen vorübergehenden Rückfall in eine im Grunde doch schon überwundene Barbarei, und man träumte von einem Völkerbund, der künftige kriegerische Schrecknisse vermeiden ließe. Aber dann verstörte *Spenglers* Wort vom »Untergang des Abendlandes« die Zeitgenossen. Die totalitären Regierungen traten auf den Schauplatz und erneuerten Sklaverei, Mord, Raubgier, Heuchelei, Es kam der Zweite Weltkrieg, mit der Ausrottung ganzer Teile der Bevölkerung, mit der Zerstörung großer Städte. In dieser gewandelten Situation konnte es nicht ausbleiben, daß der Gedanke eines moralischen Fortschreirens der Menschheit aufs äußerste zweifelhaft wurde. Nun schien es, als sei in unserem jahrhundert die Macht des Bösen, in weit schrecklicherem Maße als jemals zuvor, über den Menschen Herr geworden. Der Glaube an eine bessere Zukunft des Menschen, jener schöne Traum geruhsamer Zeiten, zerrann im Lichte der grausigen Wirklichkeit.

Was also hat es in Wahrheit mit dem sittlichen Fortschritt auf sich? Ist jene Zuversicht, es werde mit dem Menschen immer besser, im Recht, oder liegt die Wahrheit in unserer gegenwärtigen tiefen Skepsis? Ist die Geschichte des Menschen ein stetiger Aufstieg im Bereich des Sittlichen, ist sie nur ein unaufhörlicher Wechsel von Aufschwung und Niedergang, oder ist sie gar ein eindeutiger Weg des Verfalls? Denn im Entscheidenden geht es nicht um irgendeinen beliebigen Fortschritt, sondern um den moralischen Fortschritt. Daß es einen technischen, einen wissenschaftlichen Fortschritt gibt - wer wollte das leugnen? ja, auch ein Fortschritt in zivilisatorischer und selbst in kultureller Hinsicht ist offensiditlich. Aber was nützt das alles, wenn der Mensch dabei innerlich zugrunde geht und seinem Wesen untreu wird? So ist denn das eigentliche Problem dies, ob jene technische und wissenschaftliche, jene zivilisatorische und kulturelle Perfektionierung von einem echten Fortschreiten im Menschlichen begleitet ist oder ob gerade im Gegenteil das Weiterkommen in jenen Bereichen mit einem um so erschreckenderen Absturz in sittlicher Hinsicht verbunden ist.

II.

Es gab eine Zeit, in der dieses Problem im Mittelpunkt des öffentlichen Interesses stand und in der man mit voller Zuversicht glaubte, wer nur immer die geschichtlichen Tatsachen betrachte, müsse einsehen, daß sich der Mensch auf dem Wege stetiger Vervollkommnung befinde. Es war das jahrhundert der Aufklärung, in dem *Turgot* und *Condorcet* ihre großen Werke über die Fortschritte des menschlichen Geistes schrieben. *Turgot* stellt fest:

»Reidie entstehen und vergehen, Gesetze und Regierungsformen lösen einander ab, Künste und Wissenschaften werden entdeckt und entwickelt. Interesse, Ehrgeiz und eitler Ruhm verändern unaufhörlich die Bühne der Welt und überschwemmen die Erde mit Blut. Doch inmitten dieser Verheerungen werden die menschlichen Sitten sanfter, der menschliche Geist wird aufgeklärt, und die ganze Menschheit marschiert beständig, wenn auch langsam, größerer Vollkommenheit entgegen.e *Condorcet* ist der gleichen überzeugung: »Die Perfektibilität des Menschen ist faktisch unbegrenzt« und ,.kann niemals rückläufig werdene, Deshalb wird mit Sicherheit der Augenblick kommen, »wo die Sonne auf der Erde nur freie Menschen bescheint, wo Tyrannen und Sklaven nur noch in den Geschichtsbüchern und auf der Bühne verkommene,

Aber nicht alle, die in dieser Zeit über Vergangenheit und Zukunft des Menschen nachdenken, kommen ohne weiteres zu dem gleichen erfreulichen Ergebnis. Als *Voltaire* sich daran macht, in einem umfangreichen Werk »die Sitten und den Geist der Nationen« darzustellen, zeigt ihm die Geschichte ein verzweifeltes Bild. »Man muß gestehen, daß die Geschichte, im ganzen gesehen, ein Haufen von Verbrechen, Dummheiten und Elend ist«; es gibt nur einige wenige ,.glückliche Zeiten«, ,.gleich in der Wüste verstreuten Behausungen«. Und doch bleibt Voltaire nicht bei diesem entmutigenden Bilde stehen. Ohne es freilich den Tatsachen eindeutig entnehmen zu können, kommt er doch zu der Ansicht, es finde sich ein wenn auch langsamer Fortschritt des menschlichen Geistes, und zwar auch und gerade im Bereich des Moralischen. Im Menschen lebe ein moralisches Gesetz, das zwar immer wieder verdunkelt werde, das aber nicht völlig aus den Herzen gerissen werden könne. In allmählichen Schritten, immer wieder unterbrochen durch Zeiten sittlichen Verfalls, komme dieses innere Gesetz zu immer hellerer Bewußtheit. Daher kann Voltaire im Blick auf die Zukunft sagen: »Es ist zu glauben, daß die Vernunft immer neue Fortschritte machen wird.« Aber freilich: das ist »zu glauben«. Die geschichtlichen Fakten als solche geben keine Gewißheit. Der Fortschritt des Menschengeschlechtes ist für Voltaire keine wissenschaftlich erweisbare Tatsache, sondern eine Sache des Glaubens.

Doch was bei Voltaire, trotz aller Ernüchterung angesichts der geschichtlichen Tatbestände, noch festgehalten wird, das zerbricht, als nun, in einem dramatischen Augenblick menschlicher Selbstbesinnung, die Einsicht erwacht, daß eben jener Glaube an den Fortschritt eine höchst problematische Sache ist. Nun wird die Frage gestellt: Ist der wissenschaftliche und kulturelle Fortschritt eindeutig und notwendig mit einer moralischen Vervollkommnung verbunden? Der diese Frage unerbittlich aufwirft, ist *Rousseau.* Es geschieht in der berühmten Antwort auf die Preisfrage der Akademie von Dijon: »Hat die Erneuerung der Wissenschaften und Künste dazu beigetragen, die Sitten zu veredeln?« Rousseau erwidert mit einem leidenschaftlichen Nein, und dieses Nein erregt die Zeitgenossen aufs tiefste, erschreckt und begeistert sie zugleich. Rousseau schreibt: »Es ist ein großes und schönes Schauspiel, zu sehen, wie der Mensch durch eigene Kraft gleichsam aus dem Nichts hervorgeht, wie er durch das Licht seines Verstandes die Finsternis aufhellt, mit der die Natur ihn umhüllt hatte, wie er mit dem Geist bis in die Regionen des Himmels empordringt und mit Riesenschritten, der Sonne gleich, die weite Ausdehnung des Weltalls durchschweift, und wie er dann, was noch viel größer und schwieriger ist, in sich

selbst zurückkehrt, um den Menschen zu erforschen. Alle diese Wunder haben sich seit wenigen Generationen wieder erneuert.« - »Aber unsere Seelen sind im Verhältnis zu der Vervollkommnung unserer Wissenschaften und Künste verdorben worden. Im gleichen Maße, wie deren Licht an unserem Horizont emporstieg, sah man die Tugenden fliehen.«- »Allmächtiger Gott, erlöse uns von den Kenntnissen und den unheilvollen Künsten unserer Väter und gib uns die Unwissenheit, die Unschuld und die Armut zurück, diese einzigen Güter, die unser Glück ausmachen können und die wertvoll sind vor Dir!«

Seltsame Sache! Turgot und Condorcet finden im Blick auf die Geschichte nichts als Fortschritt: nicht nur in Wissenschaften und Künsten, sondern sogar im Bereich der Sittlichkeit. Selbst Voltaire hält daran fest, obwohl ihm die Geschichte ein düstereres Bild zeigt. Und nun, bei Rousseau, das genaue Gegenteil. Der Fortschritt in Wissenschaften und Künsten ist um den Preis eines erschreckenden Rückschrittes erkauft, und zwar auf dem Gebiet, auf das es beim Menschen in Wahrheit ankommt: auf dem Felde der Tugend, des rechten Handelns, Wenn aber der Blick auf die eine und gleiche Geschichte ein so zwiespältiges Bild zeigt, dann heißt das: die Tatsamen des sittlichen Lebens in der Geschichte sind selber zweideutig; sie lassen von sich selber her keine sichere Aussage über Portsdirirr oder Rückschritt zu. Was der Idee des Fortschritts zugrunde liegt, ist nicht nüchterne historische Erkenntnis, sondern ein Glaube.

III.

Das zeigt sich aufs deutlichste da, wo das Problem tiefer und grundsätzlicher gestellt wird, wo also gefragt wird, ob es überhaupt ein Fortschreiten der Menschheit geben könne. Wo diese Frage positiv beantwortet wird - bei *Kant,* bei *Herder,* bei *Fichte,* bei *Hegel* -, da schimmert immer, mehr oder weniger sichtbar, ein Grundgedanke durch, der die Geschichte unter einem dreifachen Gesichtspunkt begreift. Einmal, daß die Menschheit ein bestimmtes Ziel habe, auf das sie, wenn auch mit Rückschlägen, doch in stetigem Fortschritt zugehe, bis hin zu einem Endstadium, der Zeit der vollendeten Sittlichkeit. Zum zweiten, daß die Menschheit von Anbeginn an auf dieses Ziel hin angelegt sei und daß sich darin ihr Wesen verwirkliche. Zum dritten schließlich, daß jenes Ziel dem Menschen von einer höheren Macht gesetzt sei, werde diese nun als Schicksal, als Vorsehung oder als Gott bezeichnet.

Faßt man die drei Gesichtspunkte zusammen, so zeigt sich: im Hintergrund der Fortschrittsidee steht ein eschatologischer Gedanke: der Sinn der Geschichte bestimmt sich von daher, daß sie in einer näheren oder ferneren Zukunft an ihr Ende gelangt. Ursprünglich erwächst dieser Gedanke im späten Judentum und im frühen Christentum. Das erwartete Ende ist dort freilich anders gesehen: es ist die hereinbrechende Katastrophe, die das Gericht über die Menschheit bringt. Das ist in der zur Portschrittsidee gewandelten Eschatologie anders. Das Ende ist nun das immer angestrebte, in langsamen Schritten erreichbare Stadium der Vollkommenheit des Menschen. Aber was den Gedanken des Fortsehrirres mit jener früheren eschatologischen Idee verbindet, ist die Betrachtung der Geschichte als eines sinnhaften Ganges auf ein Ziel zu.

In diesem Sinne schreibt *Kant* in seiner Schrift: »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«: Die Betrachtung der Geschichte zeigt »eine stetig fortgehende, obgleich langsame Entwicklung«, und zwar mit dem Ziel, daß der Mensch »sich so weit hervorarbeite, um sich durch sein Verhalten des Lebens und des Wohlbefindens würdig zu madien«. Die Gegenwart ist allerdings erst auf dem Wege dazu. »Wir sind in hohem Grade durch Kunst und Wissenschaft kultiviert. Wir sind zivilisiert bis zum überlästigen, zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber uns schon für moralisiert zu halten, fehlt noch sehr viel.« Ganz wird das auch niemals erreicht werden; denn »aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts Gerades gezimmert werden«, Doch »die Annäherung zu dieser Idee ist uns auferlegte.

Fragt man nun, woher Kant die Gewißheit erhält, daß ein solcher moralischer Fortschritt geschieht, so erhält man die Antwort: der moralische Fortschritt ist dem Menschen von der Natur, von der Vorsehung, von Gott als dem Schöpfer aufgegeben; eben darum ist der Mensch gehalten, ihn zu verwirklichen. Es waltet »eine Naturabsicht-s in der Geschichte, »diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge«; »rnan kann die Geschichte als die Vollziehung eines verborgenen Planes der Natur ansehen«. Sie ist »eine Rechtfertigung der Natur - oder besser der Vorsehung -«, ein »Teil des großen Schauplatzes der obersten Weisheit«, »die Anordnung eines weisen Sdiöpfers«. Im Hintergrund des Fortschrittsgedankens Kants steht also der Glaube, daß über allem geschichtlichen Geschehen die göttliche Weisheit waltet, die dem Menschen seinen Endzweck gesetzt und sein Dasein auf diesen Endzweck hin geordnet hat. Auch Kant denkt die Geschichte eschatologisch, vom Endzustand einer Vollkommenheit des Menschen her; sie ist im Grunde der Vollzug des göttlichen Willens mit der Menschheit.

Nicht anders denkt *Herder*. In seinen »Briefen zur Beförderung der Humanität« stellt er die Frage: "Wird das menschliche Geschlecht moralisch besser?« Und er antwortet: »Auch moralisch« ist »die Menschheit in ewigem Fortgange und Streben«. »Alle bisherige Tätigkeit des menschlichen Geistes ist kraft ihrer inneren Natur auf nichts anderes als auf Mittel hinausgegangen, die Humanität und Kultur unseres Geschlechts tiefer zu gründen und weiter zu verbreiten.« Und in der Tat sind »rnit dem Wachstum wahrer Humanität auch die zerstörenden Dämonen des Menschengeschlechts weniger geworden«,

Wieder, wie bei Kant, wurzelt diese Zuversicht darin, daß die Geschichte unter dem Aspekt der göttlichen Vorsehung betrachtet wird. »Es geht ein Gang Gottes über die Nationen.« Die »Geschichte aller Völker und Zeiten« ist »ein großes, lebendiges Werk Gottes«, der »Sdiauplatz der Gottheit«. Aber auch Herder behauptet das nicht als Tatsache, die der schlichte Blick auf die Fakten der Geschichte oder gar die historische Wissenschaft unwiderleglich feststellen könnte. Er fügt vielmehr hinzu: »Das ist mein Credo.« Wieder also, nicht anders als bei Kant, ist es ein Glaube, auf dem der Gedanke des Fortschritts beruht.

Man könnte diese Idee des Waltens Gottes in der Geschichte noch an vielen anderen Stellen aufsuchen, etwa in *Lessings* Gedanken der Geschichte als einer Erziehung des Menschengeschlechts, oder in *Fichtes* Versuch, den Plan Gottes mit der Welt als einen Weg des Menschen zu freier Vernünftigkeit in den großen Epochen seiner Verwirklichung nach-

zuzeidmen. Es soll aber genügen, noch auf Hegels Philosophie der Weltgeschichte hinzuweisen. Auch *Hegel* kennt den Gedanken des Fortschritts, und zwar im Sinne eines Fortschreitens zur Freiheit als der höheren Stufe der Sittlichkeit. Die Weltgeschichte ist »der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheic«. Aber auch hier wird der Fortschritt letztlich nicht auf der Ebene menschlicher Taten und Ereignisse gefunden, sondern auf der höheren Ebene des Weltplanes Gottes. Die Weltgeschichte ist »das von der ewigen Weisheit Bezweckte«, der »Plan der Vorsehung«; »ein göttlicher Wille herrscht mächtig in der Welt«.

Selbst die Geschichtstheorie von *Karl Marx* erhält in diesem Zusammenhang ihr Licht. Marx bemüht sich zwar, die klassenlose Gesel1schafl:, das Stadium der aufgehobenen Selbstentfremdung, der Freiheit und Menschlichkeit des Menschen, als die empirisch vorausberechenbare Endphase des geschichtlichen Prozesses darzustellen. Aber daß die Geschichte notwendig zu dem Punkte drängt, an dem die sie bisher treibenden antagonistischen Widersprüche dahinfallen, kann nidlt aus der antagonistischen Geschichte selber entnommen werden. Der Entwurf eines Stadiums der vollendeten Freiheit stellt daher ein eschatologisches Moment im Denken von Marx dar. Er ist die säkularisierte Form der Idee des Reiches Gottes: ein Reich Gottes ohne Gott. Auch das Ideal der kommunistischen Gesellschafl:, als des Zieles der Geschichte und des Endes des in dialektischen Schritten fortschreitenden Ganges der Menschheit, erwächst somit letztlich einem Glauben, der freilich seines religiösen Charakters entkleidet ist.

Aus alledem wird deutlich: der Gedanke des Fortschritts ist nicht das Ergebnis neutraler geschichtlicher Forschung. Er geht dieser vielmehr voraus und gründet letztlich in einem Glauben: daß nämlich das geschichtliche Dasein des Menschen sich sinnhafl: in der Richtung auf ein Ziel zu bewege, das als ein Endstadium vollendeter Sittlichkeit verstanden wird. In seiner tiefsten Wurzel ist dieser Gedanke theologischen Ursprungs: offen ausgesprochen bei Kant und Herder, bei Lessing, Fichte und Hegel, verborgen wirksam bei Marx. Es ist der alte Gedanke eines göttlichen Heilsplanes, wie ihn am großartigsten *Augustinus* in seinem »Gottesstaare entworfen hat. Nur wer eine derartige Voraussetzung, *sei* es ausdrücklich, sei es unausdrücklidi, sei es in theologischer, sei es in säkularisierter Weise, an die Geschichte heranbringt, vermag in ihr die Zeichen eines sittlichen Fortschreitens zu entdecken. Wem sie fehlt, der wird in der Geschichte nichts als ein sinnloses Auf und Ab finden.

IV.

Daher muß, wo diese Voraussetzung fragwürdig wird, auch der Gedanke des Fortschritts verblassen. Zeugnis dessen ist etwa das Geschichtsdenken *Jakob Burckhardts*, des großen Historikers aus der zweiten Hälfl:e des vorigen Jahrhunderts. Er wendet sich aufs schärfste gegen Herder und Hegel, »Dieses kecke Antizipieren eines Weltplanes führt zu Irrtümern, weil es von irrigen Prämissen ausgeht.« - »Die Sittlichkeit steht um nichts höher und ist nicht in reichlicherem Gesamtmaß vorhanden als in den sogenannten rohen Zeiten.« - »Weder Seele noch Gehirn der Menschen haben in historischen Zeiten erweislich zugenommen. Daher ist unsere Präsumption, im Zeitalter des sittlichen Fortschritts zu leben, höchst lächerlich.«

So sieht denn Burckhardt auch mit skeptischem Blick auf die Zukunft. Das drücken erschütternd einige prophetische Stellen aus seinen Briefen aus, geschrieben mitten in einer Zeit, die den Anschein echter Prosperität erwecken mußte. »Ich habe eine Ahnung, die vorerst noch wie Torheit lautet, und die mich doch durchaus nicht loslassen will: der Militärstaat muß Großfabrikant werden. Jene Menschenanhäufungen in den großen Werkstätten dürfen nicht in Ewigkeit ihrer Gier und ihrer Not überlassen bleiben; ein bestimmtes und überwachtes Maß von Misere mit Avancement in Uniform, täglich unter Trommelwirbel begonnen und geschlossen, das ist's, was logisch kommen müßee.« - ,.Für mich ist es schon lange klar, daß die Welt der Alternative zwischen völliger Demokratie und absolutem, rechtlosem Despotismus entgegentreibt, welcher letztere denn freilich nicht mehr von Dynastien betrieben werden möchte, sondern von angeblich republikanischen Militärkommandos.e - »Lange, freiwillige Unterwerfung unter Führer und Usurpatoren steht in Aussicht. Die Leute glauben nicht mehr an Prinzipien, werden aber wahrscheinlich periodisch an Erlöser glauben. Aus diesem Grunde wird die Autorität wieder ihr Haupt erheben, und ein schreckliches Haupt.«

So bestätigt auch Burckhardts Skepsis, was die Untersuchung des Fortschrittsgedankens bei den Denkern von Kant bis Marx zeigte: die Gewißheit eines moralischen Fortschreitens des Menschengeschlechts erwächst nicht aus der Betrachtung der geschichtlichen Tatsachen als solcher. Sie ist keine erweisbare Einsicht, sondern ein Glaube. Können wir uns aber auf diesen Glauben noch so unmittelbar stützen, wie es in früheren Zeiten vielleicht noch möglich war? Zeigt nicht die Erschütterung des Vertrauens auf einen moralischen Fortschritt, wie sie nicht nur die Skepsis von Rousseau und Burckhardt und vielen anderen ihresgleichen, sondern auch der nüchterne Blick auf die Verwirrungen der Gegenwart, gerade im Felde der Sittlichkeit, hervorruft, daß ein solcher Glaube eine höchst fragwürdige Sache ist?

V.

Doch noch ist die Frage nach dem moralischen Fortschritt nicht endgültig beantwortet. Bislang wurden ja erst die Ansichten der Historiker und der Philosophen befragt. Wie aber steht es, wenn man nicht durch die Brille der Gelehrten und Denker blickt, sondern unbefangen und unmittelbar die Sache selber, nämlich die *Geschichte der Moralität,* betrachtet? Läßt sich unter diesem Blickpunkt ein Fortschritt im Felde der Sittlichkeit feststellen? Etwa so, daß unsere ethischen Einsichten früheren Zeiten gegenüber tiefer geworden wären oder daß gar unser tatsächliches sittliches Verhalten sich vervollkommnet hätte?

Was die ethische Einsicht angeht, so ist eines von vornherein deutlich: sie zeigt unübersehbare Differenzierungen, und zwar sowohl im Vergleich der einzelnen Zeitalter untereinander, wie auch innerhalb dieser selber. Die griechische Ethik etwa unterscheidet sich eindeutig von der christlichen. Sind für die Griechen die obersten Tugenden Tapferkeit, Maß und Gerechtigkeit, so ist für die Menschen des christlichen Zeitalters die Nächstenliebe die vornehmste Tugend. Die epikureische Ethik des individuellen Glückes ist verschieden von der stoischen Moral der Pflicht. *Nietzsches* Gedanke des Rechtes der starken Persön-

lichkeit unterscheidet sich von *Kants* Forderung, einem allgemeinen Sittengesetz zu gehorchen. Egoistische und altruistische, tätige und kontemplative, autoritative und freiheitliche Ethik stehen einander gegenüber und treten oftmals feindselig in Streit. Wie soll man in diesem verwirrenden Vielerlei den einheitlichen Nenner finden, von dem her ein Vergleich möglich sein könnte? Wie soll man gar den Versuch wagen können, angesichts einer solchen Vielfalt der historischen und zeitgenössischen Variabilität der Ethiken nach einem Fortschritt zu fragen?

Doch mit diesen Schwierigkeiten eines Vergleiches ist die Problematik der Sache noch keineswegs erschöpft. Die eigentliche Verlegenheit beginnt da, wo man über den Vergleich hinaus zu einer Wertung gelangen will. Eine solche Abschätzung der verschiedenen Werthöhen der sittlichen Einsichten ist jedoch unumgänglich, wenn man die Frage nach dem Fortschritt entscheiden will. Woher aber will man das Kriterium für eine solche Messung der ethischen Ranghöhe nehmen? Die Aufgabe, die sittlichen Einsichten miteinander zu vergleichen und gegeneinander abzuwägen, scheint also in ein unlösbares Dilemma auszumünden.

Vielleicht aber gibt es doch einen Weg, auf dem ein Vergleich und am Ende gar eine Wertung möglich werden könnten. Dadurch nämlich, daß man hinter die mannigfaltigen ethischen Formulierungen zurückgeht und danach forscht, worum es denn eigentlich und letztlich in ihnen geht. Daß man also hinter den ethischen Antworten die ethische Grundfrage aufsucht. Gesetzt, es zeigte sich dabei, daß all die vielfältigen ethischen Entwürfe Antworten auf eine und dieselbe Frage sind, dann wäre die Basis für den Vergleich gefunden. Dann könnte man auch prüfen, ob sich in der Art, wie jeweils die ethische Grundfrage gestellt und gelöst wird, ein geschichtlicher Fortschritt findet.

VI.

Den Ausgangspunkt dieser tiefer dringenden Suche kann die Ethik *Kants* bilden. In ihr geht es um die Gewinnung und Bewahrung der Freiheit des Menschen, um die Autonomie des Selbst. »Autonomie ist der Grund der Würde der menschlichen Natur.« Zur Sittlichkeit gehört es demgemäß, daß die Persönlichkeit niemals als bloßes Mittel für fremde Zwecke, sondern stets als Selbstzweck betrachtet werde. Das besagt: der Mensch hat einen wesensmäßigen Anspruch auf Freiheit.

Die Freiheit nun ist für Kant alles andere als bloße Willkür, als eine schrankenlose Beliebigkein des Tuns. Sie hat vielmehr ihr eigentümliches Wesen darin, daß sie mit einer absoluten Forderung verbunden ist. Wenn nämlich der Mensch sich ernstlich überlegt, nach welchen Grundsätzen er sein Handeln bestimmen solle, dann - so sieht es Kant - begegnet ihm aus ihm selber heraus eine unbedingte Forderung. Kant verknüpft beides aufs engste miteinander. Er behauptet, wir würden unserer Freiheit niemals gewiß, wenn wir nicht ein solches unbedingtes Gebot in uns vernähmen; denn nur, wenn ich weiß: ich soll unbedingt, bin ich auch gewiß, die Freiheit zu besitzen, diesem unbedingt Gesellten gemäß zu handeln.

Für unsere Frage ist nun entscheidend, daß Kant das unbedingte Gebot als ein all-

gemeines, für alle Menschen gültiges Gesetz versteht. So spricht es sich im kategorischen Imperativ aus: "Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich zur Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung dienen könne.« Wenn ich also recht handeln will, dann darf ich nicht nur auf mich selber sehen, sondern muß auch auf die andern blicken. Nicht nur die eigene Freiheit darf mir angelegen sein, sondern ebenso die der Mitmenschen, So lautet denn auch eine zweite Formulierung des kategorischen Imperativs: "Handle so, daß du die Menschheit (das heißt das Mensdisein) sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst..

Damit ist die ethische Grundfrage sichtbar geworden, die der kantisdien Antwort zugrunde liegt. Der Mensch steht unter einer doppelten Verpflichtung: die eine betrifft ihn selber, die andere sein Verhältnis zu den Mitmenschen. Die ethische Grundfrage ist demgemäß, wie man den Anspruch der eigenen Persönlichkeit mit dem der andern Menschen ins rechte Verhältnis setzen könne. Kant hat diese Frage aufs deutlichste gesehen. Es ist das Bedeutsame seiner Ethik, daß er zwischen jenen beiden Momenten eine enge Verbindung geschaffen hat. Er sieht: wenn der Begriff der Freiheit recht verstanden wird, dann geht es in der Sorge um die eigene Freiheit zugleich um die der anderen.

Von dieser Frage wird nicht nur die kantische Ethik geleitet. Sie ist die ethische Grundfrage schlechthin. Denn sie erwächst aus einer zwiefachen Bestimmung im Wesen des Menschen. Dieser ist einmal er selber, ein Mensch mit seiner je individuellen Eigenart, und als solcher trägt er seinen Wert in sich selber. Zugleich aber ist er, was er ist, nur im Miteinander mit anderen Menschen, die ihrerseits ihren Wert in sich selber haben. Die eehisdie Aufgabe des Menschen besteht demgemäß darin, die beiden Seiten seines Wesens ins rechte Verhältnis zueinander zu bringen, die Verantwortung für sich selber und die Verantwortung für den Mitmenschen miteinander zu verbinden.

Die Antworten freilich, die die einzelnen Denker auf diese ethische Grundfrage geben, sind von reidier Mannigfaltigkeit, ja oftmals von großer Gegensätzlichkeit. Und doch kommen sie darin überein, daß sie allesamt Versuche sind, jene große Grundfrage zu beantworten und dabei irgendwie beiden Momenten gerecht zu werden. Das sei an einem zweiten Beispiel aus der neuesten Zeit gezeigt.

Man pflegt in der philosophischen Diskussion der Gegenwart als den durchgreifendsten Gegensatz im Felde der Ethik den Widerstreit zwischen der Sittenlehre *Kants* auf der einen und *Max Schelers* auf der anderen Seite zu bezeichnen. Kant begründet die Sittlichkeit auf ein allgemeines Gebot, das aus sich heraus keine konkreten Anweisungen gibt. Scheler dagegen versucht zu zeigen, daß es eine Fülle an sich selber seiender Werte gebe, in deren Verwirklichung ein konkretes sittliches Tun sich entfalten könne. Der Gegensatz ist freilich, wenn man tiefer nachforscht, nicht so groß, wie er auf den ersten Anblick erscheint. Beide ethischen Entwürfe gehen nämlich auf den gleichen theologischen Grundgedanken zurück. Kam zeigt, daß der Mensch, wenn er sich unter den unbedingten Anspruch des Sittengesetzes stellt, sich als Glied eines Reiches der Geister verstehen muß, dessen »Oberherrscher« Gott ist; das Sittengesetz ist das Grundgesetz in diesem Reiche. Entsprechend deutet Scheler die absolute Verbindlichkeit der Werte letztlich von daher, daß sie die Gedanken Gottes mit der Welt sind. Beide Male steht also hinter der Behaup-

tung der unbedingten Gültigkeit der ethischen Forderung die Sicht auf den Menschen als von Gott beansprucht.

Wie sich die beiden Philosophen in der Wurzel ihres Denkens berühren, so audi in der jetzt zur Erörterung stehenden Grundfrage. Denn jener Anspruch Gottes richtet sich an den Menschen in der Doppelheit seines Wesens: als Individuum und als Mitmenschen. So kennt denn auch Scheler eine zweifache Aufgabe des Menschen. Einmal ist er Person, und seine Personhaftigkeit ist, wie Scheler ausdrücklich sagt, der höchste Wert. Zum andern aber ist der Mensch auch Mitmensch, und als solcher „Mitverantwortlicher«. Beides ist aufs engste miteinander verbunden. »Die Mitverantwortlimkeit ist mit der Selbstverantwortlichkeit ohne weiteres gegeben.e Auch Scheler also, nicht anders als Kant, sieht die Lösung der ethischen Grundfrage in einer Verbindung von Verantwortlichkeit für sich selbst und Verantwortlichkeit für die anderen. Der Gegensatz zwischen den beiden Denkern liegt somit an der Oberfläche; in der Tiefe der ethischen Grundproblematik sind sie sich einig.

Es gibt in der Gegenwart allerdings auch andere Antworten auf die ethische Grundfrage, in denen je eines der beiden Momente der Doppelaufgabe des Menschen einseitig betont wird. Doch geht auch ihre Radikalität nicht so weit, daß sie das andere Moment völlig übersehen. Als Beispiele seien die Ethik *Nietzsches* und die des Kollektivismus genannt.

Es könnte freilich verwegen erscheinen, von einer Ethik Nietzsches zu sprechen; hat er sich doch selber als den überwinder der Moral verstanden. Doch auch er ist leidenschaftlich von der Frage bewegt, was aus dem Menschen werden soll, und steht damit selber vor dem Grundproblem der Ethik. Seine Lösung dieses Problems scheint allerdings nur das eine Extrem einer möglichen Antwort zu sein. Was die vergangene Zeit als die sittliche Aufgabe verstanden hat, muß zerstört werden. »Ich verneine einen Typus Mensch, der bisher als der höchste galt: die Guten, die Wohlwollenden, Wohltätigen.« - »Man muß daher die Moral vernichten.e Demgegenüber gilt nur noch der Mensch, der, frei von überkommenen Werten, sich auf sich selber stellt: der freie Geist. Er ist es, der in der Zerstörung aller überlieferten Moral den künftigen Menschen heraufführt. Man muß »die Entwicklung der Menschheit opfern, um einer höheren Art, als der Mensch ist, zum Dasein zu belfen«, Nicht um die andern also geht es Nietzsche, sondern allein um den Starken, die Zukunft Wollenden. Doch eben darin stecke noch ein Rest jenes anderen, auf den Mitmenschen gerichteten Momentes. Denn der Schaffende gestaltet die Zukunft aus seiner Verantwortlichkeit für das kommende Schicksal des Menschen heraus. Auch Nietzsche also geht es letztlieh um die Menschheit, freilich weder um die bisherige noch um die gegenwärtige, sondern um die zukünftige. »Meine Aufgabe ist: die Menschheit zu Entschlüssen zu drängen, die über alle Zukunft entscheiden.« So lebe ich »mit einer Verantwortlichkeit für Jahrtausende nach mir«,

Das andere Extrem innerhalb des modernen ethischen Denkens findet seinen charakteristischen Ausdruck in der Moral des Kollektivismus. Diese setzt bei der Verpflichtung des Menschen zur Verantwortlichkeit für die anderen ein. Aber nun treibt sie diesen Gedanken auf die Spitze. Am Ende steht nicht mehr der Mensch mit seiner sozialen Ver-

antwortlichkeit im Zentrum, sondern das eigenständig gewordene Ganze, und dieses wird so selbstherrlich, daß der Mensch und seine Freiheit in ihm untergehen. Man kennt die schrecklichen Folgen eines solchen kollektivistischen und totalitären Denkens. Doch bleibt immer zu bedenken, wie es kommen mag, daß es auf weite Teile unseres Planeten eine so ungeheure Anziehungskraft ausübt. Das mag daran liegen, daß es am Ende doch wieder auf den Menschen zurücklenkt. Der Kollektivismus versteht ja die Unterdrückung der Freiheit als eine bloße Zwischenperiode. Er glaubt daran, daß die »Diktatur des Proletariats« mit ihrer Knechtung der Individuen von einer neuen Zeit abgelöst werde, in der es, in der dann bestehenden ,.klassenlosen Gesellschaft«, keine Unterdrückung mehr geben wird, sondern bloß noch die freie Hingabe des freien Menschen an das Miteinander.

Mag dieses Ideal auch eine bloße Utopie sein, mag es höchst fraglich sein, ob der Mensch, wenn erst einmal die Unfreiheit total geworden ist, je wieder zur Freiheit wird finden können - für unsere Frage ist doch charakteristisch: selbst die extreme Vereinseitigung des Vorranges des Ganzen vor dem Einzelnen kommt nicht darum herum, die ethische Grundfrage als ganze zu stellen, und sie erhält ihr verführerisches Gewicht gerade von daher, daß sie sich in der Praxis zwar bloß auf das eine Moment, die Hingabe an das Ganze, stützt, daß sie aber doch, wenn auch nur in der Gestalt eines blassen Ideals und einer eschatologischen Zukunftsprophetie, auch auf das andere Moment, die Freiheit und Humanität des Menschen, blickt.

Sdion dieser flüchtige' Blick auf die gegenwärtigen Bestrebungen im Felde der Ethik zeigt: es geht überall um die gleiche Grundfrage: wie nämlich der Anspruch des Einzelnen mit dem der Gemeinschaft ins rechte Verhältnis gebracht werden könne. In einigen Fällen - bei Kant, bei Scheler - gelingt eine ausgewogene Verknüpfurig der beiden Momente. Andere - Nietzsche, der Kollektivismus - verlegen sich je auf das eine Extrem und wollen die andere Seite abweisen; doch auch diese radikalen Lösungen können nicht umhin, auch auf die ihnen entgegengesetzte Möglichkeit zu blicken.

VII.

Der Hinweis auf die zeitgenössischen ethischen Tendenzen sollte dazu dienen, die Basis für einen Vergleich der ethischen Einsichten zu schaffen. Es hat sich gezeigt: die Möglichkeit eines solchen Vergleichs beruht darin, daß sie alle vor dem gleichen Grundproblem stehen. Nun gilt es, die leitende Frage wiederaufzunehmen: kann man, wenn man die ethische Einsicht der Gegenwart im ganzen und im Blick auf ihre einheitliche Grundfrage betrachtet, von einem Fortschritt gegenüber früheren ethischen Entwürfen sprechen?

Man könnte zunächst die christliche Ethik, so wie sie sich in ihren Anfängen ausgesprochen hat, zum Vergleich heranziehen. Ihr Grundgebot lautet: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst«. Hier scheint der Ton eindeutig auf der Beziehung zum Mitmenschen zu liegen. So hat man denn auch die christliche Ethik weithin verstanden, insbesondere in der Theologie des späteren 19. Jahrhunderts. Aber es bleibt das Merkwürdige, daß das frühe Christentum andererseits so entscheidenden Wert darauf legt, daß der Mensch sich um das individuelle Heil seiner Seele bekümmere. "Schaffet, daß

ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern.« Die Sorge gilt also nicht nur den andern, sie gilt gleichermaßen auch dem Einzelnen selber und seiner Suche nach dem Heil als seiner eigensten Möglichkeit. Das ist auch in jenem zuerst angeführten Spruche gemeint. Er stellt die Liebe zum Nächsten ausdrücklich in Parallele zur Liebe zu sich selber, die damit implicite bejaht wird: »Du sollst deinen Nächsten lieben *wie* dich selbst«. Nun lautet freilich ein anderer Spruch: "SO jemand zu mir kommt und haßt nicht sein eigenes Leben, der kann nicht mein Jünger sein«. Aber das bedeutet nicht, daß der Mensch sein eigenes Leben darum hassen solle, damit er ausschließlich das des anderen Menschen lebe. Denn der Spruch heißt vollständig: »So jemand zu mir kommt und haßt nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kind, Bruder, Schwester, auch dazu sein eigenes Leben, der kann nicht mein Jünger sein«. Wiederum also werden die Sorge für sich selbst und die Sorge für den Mitmenschen miteinander verknüpft, freilich so, daß beide, und damit alles Verhalten in der Welt, angesidits des absoluten Rufes zur Nachfolge unwesentlich werden. Doch dieser Ruf gehört einer anderen Ebene an als der des Ethischen. Wo dagegen kein soleher unbedingter Ruf den Menschen aus aller konkreten Situation herausruft, wo es also um die Praxis des christlichen Daseins geht, da stehen Verantwortlichkeit für sich selber und Verantwortlichkeit für die anderen auf der gleichen Stufe der Dringlichkeit.

So wird also auch im frühen Christentum jene ethische Grundfrage nicht anders gestellt als bei den gegenwärtigen Denkern. Die Antwort, die dort gegeben wird, ist im Grunde die gleiche, die auch Kant und Scheler gefunden haben. Kann man angesidits dessen noch von einem Fortschritt in der moralischen Einsicht spredienj Wenn es im Neuen Testament, ebenso wie bei Kant und Sdieler, bei Nietzsche und dem Kollektivismus, dabei bleibt, daß der Mensch vor die Aufgabe gestellt wird, selber die rechte Lösung der ethischen Grundfrage zu finden, wenn uns weder dort noch hier die Mühe abgenommen wird, im konkreten Leben selbst zu entscheiden, wie wir diese Forderung verwirklichen, wie wir also die Sorge für uns selber mit der Sorge für die andern ins richtige Verhältnis bringen können — sind wir dann wirklich im Felde des Sittlichen weitergekommen als die Menschen der frühen Christenheit?

VIII.

Hat aber nicht das Christentum selber einen entscheidenden Schritt im Felde der ethischen Einsicht getan, und wird das nicht offenkundig, wenn man das christliche Zeitalter mit der ihm vorhergehenden Zeit, also etwa mit dem Griechentum, vergleidit] Doch schon ein flüchtiger Blick zeigt, daß die ethischen Bemühungen des Griechentums von der gleichen Grundfrage bewegt sind, wie sie auch im frühen Christentum und in der Gegenwart gestellt ist. Immer geht es letztlich darum, den Anspruch des Einzelnen mit den Forderungen des Ganzen zu verbinden. Das zeigen am großartigsten die Auseinandersetzungen des *Solerates* mit den Sophisten, in denen um das Wesen der Gerechtigkeit gerungen wird. Auf der einen Seite stehen Manncr wie *Kallikles* und *Thrasymachos*, Skeptiker aus Leidenschaft, für die es im Zerfall der überlieferten Sitten nichts anderes mehr gibt als das Recht des Stärkeren. Aber indem damit das Prinzip der souveränen Individualität überspannt wird, tritt ihnen Sokrates entgegen und weist darauf hin, daß der wahrhaft Gerechte

nicht auf sich selber sieht, sondern den anderen bedenkt und ihm das Seine zukommen läßt. Daran knüpft *Platon* an und entwirft den Grundriß des rechten Staates aus dem Gedanken der Verpflichtung zum verantwortlichen Miteinander; er verbindet die beiden Gesichtspunkte grundlegend, indem er zeigt, daß der Mensch gerade im echten Miteinander erst sich als Mensch wahrhaft entfalten kann. Das ist auch der leitende Gedanke der *aristotelischen* Ethik: wo der Mensch zu seiner eigentlichen Aufgabe findet und darin sein Wesen verwirklicht, da weiß er sich zugleich für die anderen und mit den anderen verantwortlich.

In der späteren Antike treten die beiden Momente der ethischen Grundproblematik wieder stärker auseinander. Auf der einen Seite steht die Lehre *Epikurs*, in der alles auf das Glück des Einzelnen ankommt. Auf der andern Seite sehen die *Stoiker* den Menschen wesenhaft in seiner Verpflichtung an das Ganze, den Staat, die Menschheit. Doch auch hier wieder zeigt sich, daß selbst die extremen Lösungen nicht ohne den Blick auf die entgegenstehende Möglichkeit auskommen. Auch der Epikureer ist nicht schlechthin der Einzelne; auch er kennt die Verpflichtung zum Miteinander, wenn auch nur in der verborgenen Form der individuellen Freundschaft. Und auch der Stoiker versteht sich so, daß er, indem er seine Pflicht in der Gemeinschaft erfüllt, damit zugleich für das Sorge trägt, was das Innerste seiner Persönlichkeit ausmacht: für den göttlichen Samen im Menschen.

Auch der Zeit des Griechentums gegenüber ist also das christliche Zeitalter und damit auch die davon immer noch geprägte Gegenwart auf dem Felde der sittlichen Einsicht im Entscheidenden nicht weitergekommen. Nicht nur, daß sich die ethische Grundfrage damals ebenso stellte wie heute: auch die Lösungen sind in großen Zügen den unsrigen verwandt. Im einzelnen freilich gibt es Unterschiede, die in der Verschiedenheit der historischen Situation begründet sind. Aber in allem Wandel der Situationen wird die eine und selbe ethische Forderung laut: daß man die Sorge für sich selbst mit der Sorge für die anderen ins rechte Verhältnis bringe. Mag diese Grundforderung in den Zeiten des Sokrates eine andere Konkretisierung erfahren haben als zur Zeit des frühen Christentums, mag sie dort zu anderen Einzelgeboten geführt haben als im Zeitalter der Maschinentechnik: immer und zu allen Zeiten wußte und weiß sich der Mensch doch unter dem gleichen sittlichen Anspruch.

IX.

Noch aber bleibt die letzte und unmittelbarste Frage. Mögen die Historiker und Philosophen sich nicht über einen moralischen Fortschritt des Mensdiengesdiledits einig werden können, mag überdies der Blick auf die Geschichte der sittlichen Einsicht zeigen, daß wir auf diesem Felde im Entscheidenden nicht weitergekommen sind: vielleicht ist der Mensch der Gegenwart wenigstens in seinem praktischen Verhalten besser geworden. Doch wer wollte wagen, mit Gewißheit zu behaupten, wir seien heute weniger geneigt als die Menschen früherer Zeiten, wider unsere bessere Einsicht zu handeln? Wenn man das Tun der Menschen der Gegenwart ansieht - ist es soviel anders als das vergangener Jahrhunderte? Zugegeben: unser Leben ist im ganzen zivilisierter und friedlicher geworden. Wir

existieren nicht mehr unter der Drohung, schutzlos räuberischen Angriffen ausgesetzt zu sein. Eine geordnete Rechtspflege, eine organisierte Polizei sorgen dafür, daß die Verbrechen geahndet werden, daß wir ruhig in unseren Häusern wohnen und auf unseren Straßen gehen können. Aber wie lange ist es her, daß wir, wenn es des Nachts klingelte, erschrocken auffuhren? Und wie lange ist es her, daß ein großer Teil unseres Volkes für rechtlos erklärt und schließlich hingemordet wurde? Und wenn man meint, daß heute weniger Verbrechen begangen werden als ehedem: - ist es nicht vielleicht nur so, daß sie raffinierter geplant und sorgsamer durchgeführt werden und daß sie sich subtilerer Methoden bedienen? So kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, als sei die Friedlichkeit unseres geordneten Lebens nur eine trügerische Oberfläche, unter der die alten feindseligen Leidenschaften, der alte Verrat am Menschsein, weiter schwelen. Denn wer wollte behaupten, der unerbittliche Konkurrenzkampf der modernen Wirtschaft vollziehe sich im Zeichen einer höheren Sittlichkeit, als es die der Wegelagerer und Räuber des Mittelalters war? Die Methoden freilich haben sich verfeinert. Aber man kann den andern nicht nur dadurch zerstören, daß man ihn physisch totschlägt. Man denke nur an die raffinierten Künste des Rufmordes, wie sie selbst in den zivilisiertesten Staaten fast schon zur Alltäglichkeit geworden sind.

Überblicke man die Geschichte im ganzen, dann zeigt sich, daß zwar der Umfang des äußerlich befriedeten Daseins gewachsen ist: erst war es die Familie, dann der Stamm, dann die Stadt, dann der Staat, und vielleicht wird es in irgendwelcher Zukunft das Ganze unseres Erdballes sein. Aber hat die Ausweitung der Befriedung dazu geführt, daß der Mensch dem Menschen menschlicher begegnet? Wo liegt der wesentliche Unterschied zwischen der Bombardierung Coventrys und Dresdens, der Zerstörung Magdeburgs und Karthagos, den Greueln Attilas und Dschingis' Khans? Wodurch unterscheiden sich die Vernichtung der Juden in Deutschland, der Bürgerlichen in Rußland, der Indianer in Nordamerika, der Ungläubigen und Ketzer im Mittelalter, der Kanaaniten durch das Volk Israel? Nur ein Blinder könnte schließlich behaupten, die Aussicht, daß ein dritter und nun alles zerstörender Weltkrieg vermieden werden könne, sei dem Wachstum der Moralität oder der Achtung vor den Menschenrechten zuzuschreiben. Ist es nicht vielmehr nur die nackte Furcht vor der auch den Angreifer bedrohenden Vernichtung, was die Politiker – und auch dies nur vielleicht - eines Tages zur Vernunft bringen wird?

Sieht man also auf die Beständigkeit des Schrecklichen in der Geschichte, dann wird die Frage nach einem sittlichen Fortschritt zur Absurdität. Zu allen Zeiten war es so, daß die ethische Einsicht nur mühsam das Böse daran hindern konnte, mit all seiner Gewalt ans Licht zu treten. Es gibt keine Zeichen eines moralischen Fortschrittes, und zwar darum nicht, weil der Mensch der gleiche geblieben ist. Immer und zu allen Zeiten stand er vor der gleichen Aufgabe: sich selber zum Menschen zu gestalten und den Menschen im andern zu achten. Immer und zu allen Zeiten hat er in seinen besten Augenblicken versucht, sich diese tiefe Verantwortung klarzumachen. Immer und zu allen Zeiten hat er hier und da etwas davon verwirklicht. Immer und zu allen Zeiten aber auch hat er diese seine Aufgabe versäumt und verraten.

Müssen wir aber angesichts dessen nicht am Menschen verzweifeln? Lohnt es sich denn, sich für eine Entwiddung einzusetzen, die so fragwürdig ist? Wenn der Mensch auf dem Felde der Sittlichkeit doch immer derselbe bleibt, soll man sich dann noch um seine moralische Verbesserung mühen?

Doch was geschähe, wenn der Mensch davon ablieẞe, danach zu fragen, was für ihn das Rechte ist, und mit aller Kraft daran zu arbeiten, es zu verwirklichen? Dann kämen auch die letzten Bemühungen zum Stillstand, den Menschen in seine Menschlichkeit zu bringen. Sie aber sind es doch eigentlich, die es in der Geschichte verhindert haben, daß der Mensch völlig unter sein Menschsein hinabgesunken ist. Wie groß diese Gefahr ist. zeigt der Blick auf die Gegenwart. Gleichgültigkeit gegenüber der Verpflichtung, im echten Sinne Mensch zu sein, bedenkenloses Sidigehenlassen, Uninteressiertheit am Mitmenschen, bloße Neugier auf Sensationen - das ist es doch, was den heutigen Menschen weithin kennzeichnet. Und die Gefahr solcher schlaffen Inhumanität ist um so größer, je mehr im Laufe der letzten Jahrhunderte die ehrwürdigen und schützenden Bindungen kraftlos geworden sind, die bis dahin Halt gaben.

Gerade in einem solchen Augenblick höchster Gefährdung des Menschen muß es die Aufgabe sein, trotz aller Resignation im Blick auf die Geschichte und trotz aller Absage an den naiven Glauben an einen moralischen Fortschritt immer wieder jene doppelte Verantwortlichkeit für sich selber und für die anderen auf sich zu nehmen. Und das heißt in unserer konkreten geschichtlichen Situation: weder im Stolz auf den Besitz der Freiheit den Mitmenschen und seine Not zu vergessen, noch in der Hingabe an das Ganze sich selbst aufzugeben. Vor allem aber tut not, sich immer wieder ernstlich darauf zu besinnen, was es bedeutet, Mensch zu sein, und wie die Menschlichkeit des Menschen vor der ständigen Drohung des Untergangs bewahrt werden kann.

Wir müssen freilich auf den Glauben verzichten, damit einen sichtbaren Schritt auf dem Wege zu einem vollkommenen Zustande der Menschheit zu tun. Wir müssen uns damit abfinden, daß der Gang *des Menschen* durdt die Gesdtidtte ein ständiges Experiment, bald gelingend, bald scheiternd, ist und bleiben wird. Aber genug, wenn wir der kommenden Generation die Aufgabe übergeben können, im Bewußtsein: wir haben uns um sie gemüht, und wir haben an ihr gelitten.

Prof. Dr. W. Wetschedel *1 Berlin 38, Dubrowstraße 39*

Die Rechtsordnung der Landwirtschaft aus der Sicht evangelischer Rechtstheologie"

VON KARL KROESCHELL

I. DIE MODERNE EVANGELISCHE SOZIALETHIK UND RECHTSTHEOLOGIE

1. Den Problemen einer *Theologie des Rechtes* wendet sich in Deutschland eine immer größere Anzahl evangelischer Juristen mit lebhafl:em Interesse zu. Dem Außenstehenden mag Freilich der Begriff einer evangelischen Rechtstheologie fremdartig erscheinen, scheint doch das theologische Denken des Protestantismus dadurch gekennzeichnet zu sein, daß es den Fragen einer gerechten Ordnung des gesellschaftlichen Lebens mit großer Distanz gegenübersteht. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen schien es dem Protestantismus zu verbieten, sich zu Fragen der sozialen Ordnung theologisch zu äußern, so daß im ehristliehen Bereich der katholischen Naturrechtslehre das Feld überlassen bliebt, Doch hat sich diese Lage in den letzten Jahrzehnten geändert. Es gibt mannigfache Ansätze zu einer evangelischen Sozialethik, und insbesondere das Recht als Träger einer richtigen Ordnung des gesellschaftlichen Lebens hat viele theologische Denker angezogen.

Bis heute sucht man dabei freilich gegenüber der katholischen Naturrechtslehre kritische Distanz zu halten. Allzu vieles am katholischen Begriff des Naturrechtes- ist vom Grundverständnis reformatorischer Theologie her unannehmbar. Daß das in der menschlichen Natur gegründete Naturrecht der göttlichen Seinsordnung zugehöre, daß der Mensch als vernünftiges Wesen durch sittliche Freiheit und durch eine gewisse Verwandtschaft mit dem Göttlichen ausgezeichnet sei, vermag die evangelische Theologie nicht mit der gleichen Zuversicht auszusprechen>. Zwar haben die Reformatoren die Sätze des Naturrechts als Prinzipien vernünftiger Billigkeit und praktischen Rechtsverstandes geschätzt, aber ihre neue Anthropologie, die sie den Menschen als das Wesen verstehen ließ, das einer Rechtfertigung durch den Glauben bedürfe (hominern iustificari fide), verwehrte es ihnen, dem Naturrecht weiterhin metaphysische Qualitäten beizumessen. Die spätere Säkularisierung des Naturrechtes, bei der man seiner Begründung im göttlidien Gesetz entbehren zu können glaubte (sersi deus non daretur«), gab ihnen darin redir'. Freilich ist gerade die Entwicklung dieses profanen Naturrechtes ein Werk evangelischer Rechtsdenker gewesen: auf

---

* Nach einem Referat, das für die II. Generalversammlung des »Istituto di Diritro Agrario Internazionale é Comparato« in Florenz vom 30. September bis 4. Oktober 1963 erstattet wurde. Der Text wurde für diesen Abdruck erweitert und umgearbeitet.

1. Der Vorsprung des Katholizismus auf sozialethischem Gebiet wurde im 19. Jahrhundert erst durch die Rezeption der thomistischen Sozialphilosophie begründet, vgl, *W. Sdnseuzer*, Sozialethik, RGG VI, Sp. 159 ff.
2. Vgl. dazu etwa *H. Rammen:* Die ewige Wiederkehr des Naturrechts, 2. Aufl. 1947, oder *J. Messner:* Das Naturrecht, 3. Aufl. 1959. Ferner *Ernst Wolf,* Christliches Naturrecht, RGG IV, Sp. 1359 ff.
3. *Ernst Wolf:* Narurredrr und Gerechtigkeit, in: Naturrecht oder Rechtspositivismus, hg. von *W. Ma.hofer,* 1961, S. 65 f.
4. Zur Entstehung des profanen Naturrechts vgl. vor allem F. *Wie ackers* Darlegungen über das Zeitalter des Vernunfl:rechts: Privatrechtsgeschichte der Neuzeit, 1952, S. 133 ff., bes, S. 146 ff.

ihrer vernunftrechtlichen Grundlegung erwuchs die Naturrechtslehre als eine systematische Sozialphilosophie, die das 17. und 18. Jahrhundert beherrschte und unter deren geschichtlichen Folgen die Lehre von der natürlichen Freiheit des Menschen und der Begründung des Staates durch einen Gesellschaftsvertrag besonders bedeutsam geworden ist. Selbst als man sich im Zeichen der historischen Schule zu Beginn des 19. Jahrhunderts vom Naturrechtsgedanken abwandte, blieben insgeheim doch manche naturrechtlichen Vorstellungen wirksam[5].

Zu einem neuen kritischen Ansatz gegenüber dem Naturrechtsbegriff gelangte erst die dialektische Theologie des 20. Jahrhunderts. An die Stelle der ontologischen Begründung des Naturrechts aus der göttlichen Schöpfungsordnung, die der vernünftigen menschlichen Erkenntnis zugänglich ist, trat eine christologische Begründung, oder richtiger gesagt: Neubegründung des Rednss. Das Recht, das der Welt des gefallenen Menschen zugehört, wird erst durch die erlösende Tat Christi wieder auf Gottes Gerechtigkeit hingewendet. Allein die Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben an Christus kann das Recht christlich begründen, indem sie es unter das göttliche Gericht und die göttliche Gnade stellt. Alles Recht bleibt also seinem Wesen nach weltlich; es ist die vorläufige und wandelbare Ordnung, die der Mensch im Schatten des kommenden Gerichtes immer neu zu schaffen hat. Ein Naturrecht als Anwendung ewiger Prinzipien, gegründet in der unwandelbaren göttlichen Schöpfungsordnung, kann es daher nicht geben.

" Mit dieser Denkrichtung berührt sich eine andere, deren sozialethische Konsequenzen im Begriff der »verantwortlichen Gesellschaft« ihren Niederschlag gefunden haben. Hierunter wird nicht etwa das Leitbild einer »christlichen Gesellschaft« verstanden, sondern eine Gesellschaft, die sich in ihrem Streben nach Gerechtigkeit und Ordnung ihrer Verantwortung vor Gott bewußt ist und sich gerade dadurch zu echter We1tlichkeit befreit weiß. Auch hier sind die zeitlosen Ordnungsvorstellungen des Naturrechts unanwendbar. Es können nur gewisse »rnittlere Axiome«? gelten, und zwar als »provisorische Definitionen der Art des Verhaltens, das von Christus zu einer gegebenen Zeit und unter gegebenen Umständen gefordert ist«,

Andererseits gibt es im evangelischen Bereich allerdings auch ein Denken in gottgewollten Ordnungen", das als spezifisch lutherisch gelten darf - freilich nicht so sehr wegen

---

5. *Wieacker,* a.a.O. S. 228 ff.

6. *K. Barth:* Rechtfertigung und Recht, 1938;]. *Ellul:* Die theologische Begründung des Rechts, 1948; *Ernst Wolf,* oben Anm. 3; *Erik Wolf:* Reche des Nächsten, 1958. Vgl. ferner *Ernst Wolf,* Redir (ethisch), RGG V, Sp. 815 ff.; *Erik Wolf,* Redrtsphilosophie, RGG V, bes. Sp. 854 f. (Rechtstheologie), Allgemein
1 zum Problem auch *H. H. Schrey:* Kennt der Protestantismus ein Naturrecht? ZEE 1961, S. 339 ff.

7. Dieser Begriff wurde ebenso wie der der »veranrwcrelichen Gesellschafl«, den die Weltkirch.enkonferenzen von Amsterdam 1948 und Evanston 1954 aufgriffen, von]. *H. Oldham* geprägt. Der bemerkenswerteste Versuch, diesen Begriff für die sozialethische Diskussion in Deutschland fruchtbar zu machen - sachlich in großer Nähe zu dem eben geschilderten »christologischen« Ansatz -, ist der Ausschußbericht .Soziale Verantwortung in der säkularisierten Gesellschafte mit den grundlegenden Thesen von W. *Schweitzer,* ZEE 1963, S. 65 ff.

8. Vgl. *P. Althaus:* Theologie der Ordnungen, 1934. Ähnlich auf reformierter Seite *E. Brunner:* Das Gebot und die Ordnungen, 1932; in *Brunners* späterem Budn Gerechtigkeie, 1943, entwickelte sich hieraus ein evangelischer Versuch der Erneuerung des Naturrechts, Im ganzen wird das reformierte Denken jedoch eher durch *K. Barths* christologisdien Ansatz repräsentiert.

seiner Verwurzelung in der Theologie Luthers, sondern eher wegen seiner engen Beziehungen zum lutherischen Kirchenturn und Konfessionalismus der Gegenwart. Ehe und Familie, Arbeit, Eigentum und Staat werden als göttliche Schöpfungen verstanden, in denen dem Menschen bei aller Wandelbarkeit das unverrückbare göttliche Gebot entgegentritt. Es ist offenbar, daß hier die Gefahr des Konservativismus, nämlich einer theologischen Legitimierung des Bestehenden, naheliegt".

In der neuesten Zeit ist man sich dieser Gefahr bewußt geworden und sucht ihr zu begegnen; statt von den Schöpfungsordnungen spricht man jetzt von Institutionen'P, um damit zum Ausdruck zu bringen, daß es weniger auf den Ursprung dieser Ordnungen in Gottes Anordnung ankomme, als vielmehr darauf, daß Gottes Wort die Menschen stets in solchen irdischen Ordnungen antrifft und daß es seinem Willen entspricht, daß sie ihr Zusammenleben auf solche Weise ordnen. Es wird dabei betont, daß die Institutionen nur in ihrem Grundriß vorgegeben, sonst aber einer Gestaltung durch die Menschen bedürftig sind. Dabei bleibt allerdings die Abgrenzung dessen, was unmittelbar göttliche Stiftung ist, von dem, was menschlicher Gestaltung überlassen bleibt, ebenso wie im katholischen Naturrecht im Grunde undardiführbar», und die Gefahr einer »christlidien Weltanschauung«, die Gott für die Legitimierung ihrer Ideale in Anspruch nimmt, wird noch immer nicht leicht zu bannen sein.

2. Alle diese Strömungen evangelischen Sozial- und Rechtsdenkens stehen vor dem Hintergrund eines seit Jahren immer lebhafter werdenden *rechtsphilosophischen Streites* um Naturrecht und Rechtspositivismus. Waren die ersten Jahre nach dem Zweiten Welt· krieg zunächst von einer Wiederkehr des Naturrechts bestimmtt-, von dem man nach

---

9. Besonders deutlich wurde diese Schwäche der Lehre von den Schöpfungsordnungen im Kirchenkampf seit 1933, der sie in gefährlicher Nähe zum Nationalsozialismus sah. Nicht zuletzt an ihre Adresse richtete sich daher die Theologische Erklärung von Barmen, vor allem ihre Thesen I und 11; vgl. *Ernst Wolf:* Barmen, 1957, S. 92 ff., 113 ff.

10. Dieser Begriff erlangte seit dem Göttinger Gespräch über .Kirche und Recht. von 1949 zentrale Bedeutung. Vor allem die Schriften von *H. Dombois* sind hier zu nennen: Naturrecht und christliche Existenz, 1952; Das Problem des Naturrechts, Naturrecht oder Rechtspositivismus (oben Anm. 3), S. 444 ff., und die von ihm herausgegebene Sammlung: Recht und Institution, 1956. Eine starke Annäherung an die christologische Rechtsbegründung ist dabei unverkennbar, spielt doch der Begriff der Institution bereits bei *EII"/* eine Rolle, Allerdings scheint doch die Verwandtschaft mit der Ordnungstheologie enger zu sein. Main wird freilich die Veröffendichung der neueren Verhandlungen der .Institutionen-Kommission. des Christophorus-Snfls abzuwarten haben, um hier endgültig zu urteilen; vgl. *H. Dombois.* ZEE 1963, S.320ff.

11. Ein Beispiel dafür ist das Buch von *R.-P. Calliess:* Eigentum als Institution, 1962, das sich von dem historisch überkommenen Eigentumsbild auch angesichts einer ganz andersartigen Wirklichkeit nicht zu lösen vermag. Selbst in *Ernst Wolfs* Ausführungen zum gleichen Thema (Eigentum und Existenz, ZEE 1962, S. 1 ff.) wird das moderne Vorverständnis vom Eigentum spürbar, obgleich er folgerichtiger als *Calliess* den Begriff der Institution (den er nur versuchsweise übernimmt) christologisch begründet. Gefordert ist in dieser Lage, wie *H. Dombois,* ZEE 1963, S. 316 ff., mit Recht hervorhebt, eine rechtsgeschichtliche Kritik der verwendeten Begriffe, die freilich mit seinem Rückgriff auf die »statusrechtlichen« oder .Gabestrukturenc noch nicht vollendet sein kann. Dombois verkennt hier wohl doch die äußerst komplizierte Methodenproblematik moderner Rechtsgeschichte, obgleich er sich in seiner Kontroverse mit *W. Dantine* überrasdtenderweise als .gelernter Reditshistoriker« vorstellt (ZEE 1963, S. 319).

12. Vgl. hieräber die Berichte von *Tb. WiirtenbergeT,* Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 1949,

den bösen Erfahrungen mit dem gesetzlichen Unrecht eine Erneuerung der Gerechtigkeit im Rechte erwartete, so melden sich nun seit geraumer Zeit Bedenken zum Wort[13]. Es gibt Symptome einer Mißachtung des positiven Rechts, einer Negierung wohlerwogener gesetzgeberischer Entscheidungen durch naturrechtlich motivierte Gerichtsurteile, die daran erinnern, daß eine glatte Unterwerfung des Rechtes unter die allenfalls sittlich verpflichtenden Sätze des Naturrechts für eine Rechtsordnung ebenso zerstörerisch sein kann wie der Verlust jeder Orientierung an der Gerechtigkeitt". Aber auch die in der Gesetzgebung hervortretende Tendenz zur Positivierung naturrechtlicher Postulatet! trifft!:auf Bedenken, da sie in einem Staat, dessen Bevölkerung zum größeren Teil dem Gedanken des Naturrechts fremd gegenübersteht, notwendig zu Konflikten führen muß. Hier taucht von weitem die Gefahr einer im Namen des Naturrechts geübten"Tyrannei der Tugend« auf, der gegenüber auf die auch sittlich gebotene Selbstbesdieidung des positiven Rechtes in einem freiheitlichen Rechtsstaat hingewiesen werden muß. Das Recht setzt hier zwar die äußere Befolgung gewisser Gebote elementarer Sittlichkeit durch, muß aber auf die Erzwingung einer auf bestimmte absolute Werte verpflichteten Gesinnung notwendig verzichten.

Daß man von einem Rechtsdenken, das so sehr um seine eigenen Grundlagen bemüht ist, nicht wohl handfeste Ratschläge für die Gestaltung der Wirklichkeit erwarten kann, scheint offenkundig. Dennoch ist es begreiflich, daß man in den tiefgreifenden Wandlungen der Gegenwart auf Weisungen der Rechtsphilosophie und Rechtstheologie hoff!:; ein solches Bedürfnis tritt auch im Recht der Landwirtschaft hervor.

11. DIE HEUTIGE SITUATION DES DEUTSCHEN AGRARRECHTS

t. Jm deutschen Landwirtschaftsrecht der Gegenwart[16] vollziehen sich tiefgreifende Wandlungen. Dabei handelt es sich allerdings um Veränderungen, die vorerst innerhalb der überkommenen Rechtsinstitute vor sich gehen und diese in ihrem äußeren Bilde weithin unverändert lassen; sie sind daher oft nur schwer zu diagnostizieren. Im einzelnen sind sie Ausdruck der tiefgreifenden Umschichtungen, die gegenwärtig im sozialen Gefüge der Landbevölkerung vor sich gehen.

Schon die Entstehung des neueren deutschen Agrarrechts selbst ist ja ein solches Symptom

S. 98 ff. und 1953, S. 576 ff. Besondere Beachtung fand das Buch von *H. Coing:* Die obersten Grundsätze des Rechts, 1947.

13. Schon im Jahre 1951 trat *E. Riezler* für den .Totgesagten Positivismus« ein (Naturrecht oder Rechtspositivismus, oben Anm. 3, S. 23911'.).

14. Vgl. *H.-V. Eoers:* Zum unkritischen Naturrechtsbewußtsein in der Rechtsprechung der Gegenwart, JZ 1961, S. 241 ff., und vor allem *F. Wie"deer:* Rechtsprechung und Sittengesetz, JZ 1961, S. 337 ff Beide Aufsätze sind Entgegnungen auf die Ausführungen von *H. Weinkau!!:* Der Naturrechtsgedanke in der Rechtsprechung des Bundesgerichtshofs, in: Naturrecht oder Rechtspositivismus (oben Anm. 3), S. 554 ff. Vor einer Verwischung der Grenzen von Recht und Ethik warnte schon W. *Weischedel:* Recht und Ethik, 1956.

15. Vgl. hierzu - mit stark konfessionellem Akzent - *H. Simon:* Katholisierung des Rechtes?, 1962. Freilich wird hier ebenso wie in *Simons* späterer Studie im Radius 1963, Heft 3, S. 42 ff, für den aufmerksamen Leser deutlich, daß eine solche Kritik nicht nur gegenüber dem Katholizismus begründet ist.

16. Zum folgenden vgl. *K. Kroeschell:* Landwirtschaftsrecht, 1963.

einschneidenden sozialen Wandels gewesen. Die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts entstandenen Institutionen unseres Landwirtschaftsrechts tragen bis heute unverkennbar das Signum dieser ihrer Entstehungszeit, und es wäre unrichtig, sie ohne weiteres als dauerhafte Ordnung unwandelbarer sachlicher Gegebenheiten ansehen zu wollen. Unter bestimmten Voraussetzungen entstanden, könnten sie mit deren Wegfall auch wieder verschwinden oder sich doch jedenfalls gründlich verändern.

Das 19. Jahrhundert glaubte ja seit der Bauernbefreiung zunächst auf besondere rechtliche Regeln für die Landwirtschaft verzichten zu können. Noch das BGB, das im Jahre 1900 in Kraft trat, nahm auf besondere bäuerliche Rechtsverhältnisse kaum Rücksicht. Dem bürgerlichen Recht wurde zwar ein besonderes Handelsrecht, aber kein Landwirtschaftsrecht zur Seite gestellt. Die speziellen Gesetzgebungen agrarischen Charakters blieben landesrechtlicher Zersplitterung überlassen.

Freilich hatten sid; 1900 in diesen wenig beachteten Gesetzen wichtige neue Entwicklungen angebahnt, und die Bedeutung des Landwirtschaftsrechts trat dann in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts offen zutage. Die Anpassungsschwierigkeiten der Landwirtschaft in der Entwicklung der industriellen Gesellschaft fanden in den verschiedenartigsten Gesetzgebungswerken ihren Ausdruck, die zum Teil auf ältere Rechtsformen zurückgriffen, zum Teil aber auch völlige Neuschöpfungen darstellten. Aus oft unsdreinbaren Anfängen entstand seither das heutige deutsdie Agrarrecht. Vom bürgerlich-Iiberalen Eigentumsdenken des BGB unterschieden sich die neuen Institute vor allem durch ihre gestaltenden, bisweilen sogar planenden Eingriffe in das Eigentum. Dabei war ihnen allen jedoch trotz aller Unterschiedlidikeit ihrer unmittelbaren rechtspolitischen Ziele eine deutliche konservative Tendenz gemeinsam. Ihr Streben war es, das Bauerntum vor den Gefahren zu bewahren, die sich als Konsequenz seiner Integration in die bürgerliche Gesellschaft des 19. Jahrhunderts erhoben hatten. Eben das ist aber auch der Grund dafür, daß diesen Rechtsinstituten durch die rasdien Veränderungen in der jüngsten Zeit weithin der Boden entzogen wurde.

So hat etwa das gesetzliche *Anerbenrecht,* das sich schon in den Jahrzehnten vor Erlaß des BGB im Landesrecht Preußens und Norddeutschlands durchgesetzt hatte und in der Folge weiter ausbreitete, vor allem den Zweck verfolgt, die bäuerlichen Höfe im Erbgang ungeteilt zu erhalten. Darüber hinaus hat es aber dazu beigetragen, die patriarchalische Familienverfassung des Bauerntums zu konservieren. Nach überwindung der ideologisdien überhöhung des Anerbengedankens im nationalsozialistischen Erbhofrecht tritt heute deutlich zutage, daß diese Familienverfassung sich überlebt hat. Der erfolgreiche Kampf der Bauerntöchter gegen den Sohnesvorzug ist dafür ein Beispiel. Ein anderes sind die Konflikte zwischen den Bauern und ihren künftigen Nachfolgern, die etwa beim Problem der "formlosen Hofübergabe« zutage traten. In einer Zeit, da der Weg eines Bauernkindes in die Fabrik kein sozialer Abstieg mehr ist, da vielmehr selbst für den Hoferben der Entsdiluß, Bauer zu werden, ein wirtschaftliches Opfer bedeutet, reicht das Anerbenrecht nicht mehr aus, um die Beziehungen von alt und jung auf dem Hofe rechtlich zu ordnen.

Das Recht des landwirtschaftlichen *Grundstücksverkehrs,* seit dem Ende des Ersten

Weltkriegs fester Bestandteil unserer Rechtsordnung, diente zunächst der Erhaltung der landwirtschaftlich nutzbaren Grundfläche, deren eine auf Autarkie bedachte Ernährungswirtschaft bedurfte. Die überwindung des Autarkiestrebens entzog diesem Bemühen die Grundlage; der zwangsläufige Vorrang der baulichen Nutzung des Bodens in unserem übervölkerten und hochindustrialisierten Lande wurde im Bundesbaugesetz von 1960 sogar gesetzlich festgelegt. Die ihm sinnvollerweise verbleibende Aufgabe, einer ziellosen „Zersiedelung« der landwirtschaftlichen Nutzfläche entgegenzuwirken, vermag das Grundstücksverkehrsrecht jedoch nicht zu lösen, da es nicht auf einer geplanten Raumordnung aufbaut, sondern eine behördliche oder richterliche Entscheidung nur jeweils im Einzelfall ermöglicht. Zu der Wanderung der Bodennutzung von den kleineren zu den mittleren und größeren bäuerlichen Betrieben, die sich gegenwärtig in großem Maßstab vollzieht und die für die Existenz der Landwirtschaft entscheidend ist, trägt das Grundstücksverkehrsrecht vollends nichts bei. Die Bildung einer »Sozialbradie« schließlich steht zu seiner Tendenz, den Boden möglichst der landwirtschaftlichen Nutzung zu erhalten, im klaren Gegensatz und zeigt, daß das Gesetz nicht mehr die Wirklichkeit trifft.

Von der *Flurbereinigung,* einem schon jahrhundertealten Rechtsinstitut, erhoffte man noch lange eine endgültige Sanierung der landwirtschaftlichen Betriebsstruktur. Weil sie die Flächen des einzelnen Eigentümers aber nur zusammenlegt und an der Eigentumsstruktur selbst nichts ändert, reicht sie nicht aus, um die heute nötigen Betriebsgrößen zu schaffen. Da in Gegenden eingewurzelter Realteilungssitte, aber auch sonst bei häufigem Eigentümerwechsel, die Flurbereinigung periodisch wiederholt werden muß, wird gelegentlich schon erwogen, ob die für den Einsatz moderner Landmaschinen erforderlichen größeren Betriebsflächen nicht einfacher, billiger und wirkungsvoller auf andere Weise zu schaffen seien, nämlich durch Verpachtungen oder genossenschaftliche Zusammenschlüsse.

Das besondere landwirtschaftliche *Siedlungsrecht* hat seit dem Ersten Weltkrieg die Schaffung vieler neuer Bauernstellen ermöglicht, die aus ernährungspolitischen oder standespolitischen Gründen erwünscht waren, während in der Frühzeit der Siedlung volkstumspolitische Gründe eine Rolle spielten. Der Größenzuschnitt dieser Stellen war allerdings oft schon nach kurzer Zeit von der Entwicklung überholt. In der Gegenwart, da die Auflösung zahlreicher kleiner selbständiger Landwirtschaftsbetriebe unaufhaltsam scheint und offenbar allein den verbleibenden Landwirten ein ausreichendes Einkommen sichert, ist die Frage nach der Berechtigung solcher Neusiedlung grundsätzlich neu gestellt.

Die Rechtsordnung der *Agrarmärkte* schließlich, aus der Schutzzollgesetzgebung des ausgehenden 19. Jahrhunderts erwachsen und als reglementierende Marktordnung ein Fremdkörper in unserer freien Marktwirtschafb'", half zwar jeweils die bestehenden Procluktionsverhältnisse zu konservieren, verzögerte aber eben dadurch die notwendige Anpassung an die veränderte wirtschaftliche Gesamtsituation. Das Zurückbleiben der landwirtschaftlichen hinter den industriellen Einkünften, bei unveränderter Betriebsstruktur der Landwirtschaft unvermeidlich, wurde so zwar verlangsamt; dafür wurden aber zugleich der nichtlandwirtschaftlichen Bevölkerung steigende Subventionslasten aufge-

17. Zu den landwirtschafUichen Marktordnungen neuerdings G. *Rinck:* Wirtschaftsrecht, 1963, S. 121 tf.

bürdet. Das im Landwirtschaftsgesetz vom 5. 9. 1955 aufgestellte Ziel einer Angleichung der landwirtschaftlichen Einkommen an diejenigen vergleichbarer gewerblicher Berufsgruppen wurde bisher nicht erreicht. Die anscheinend - wenn auch nur notdürftig - erhaltene wirtschaftliche Unabhängigkeit der Bauern erweist sich obendrein als bloßer Schein. In Wahrheit entstand eine weitgehende Abhängigkeit vom Staat. Die Eingehung weiterer einschneidender Bindungen in der sogenannten »vertikalen Integration« wurde den Bauern dadurch gleichwohl nicht erspart.

2. Die gesamte seit dem späten 19. Jahrhundert erwachsene umfangreiche Sonderrechtsordnung der Landwirtschaft vermag also gegenüber den wichtigsten Veränderungen der Gegenwart nichts mehr auszurichten. Ihr reiches juristisches Instrumentarium, vom Gesetzgeber geschaffen und von der Verwaltungspraxis und Rechtsprechung verfeinert, beginnt sich weithin als wirkungslos zu erweisen. Die[l] Rechtsformen, deren es bedarf, um der neuen Wirklichkeit Herr zu werden, mußten daher mühsam von den Betroffenen selbst entwickelt und erprobt werden; der Rechtswissenschaft sind sie bisher kaum bekannt und bedürfen gewiß noch mancher Verbesserung.

So entsprechen den gewandelten Verhältnissen in den *bäuerlichen Familien* besonders ausgestaltete Pachtverträge oder sogenannte »Wirtschaftsüberlassungen« vom Vater an den Sohn, wenn es nicht gar zu einer regelrechten Teilhaberschaft des Sohnes in der Rechtsform der Gesellschaft kommr'". Diese Rechtsfiguren könnten in Zukunft die älteren Formen des Generationswechsels wie Hofübergabe und Anerbenfolge vielleicht einmal ganz ersetzen. Auch von diesen Fällen abgesehen haben sich aber innerhalb der bäuerlichen Familienstruktur Veränderungen ergeben, die rechtlich bedeutsam sind. Die ständige Abnahme der familienfremden Arbeitskräfte in der Landwirtschaft hat nämlich nicht etwa zu einer Wiederbelebung patriarchalischer, in familienrechtlichen Formen ablaufender Beziehungen geführt, sondern im Gegenteil eine Versachlichung der Zusammenarbeit innerhalb der bäuerlichen Familie bewirkt, die dazu nötigt, sie rechtlich als entgeltliches Arbeitsverhältnis zu behandeln";

Soweit sich *vergrößerte Betriebe* nicht durch das Mittel des Pachtvertrages schaffen lassen, bieten sich unter besonderen Voraussetzungen Zusammenschlüsse an, wie sie in der Form von Genossenschaften oder Betriebsgemeinschaften schon hie und da erprobt werden. Die Zusammenarbeit in einem wichtigen Teilbereich, dem Maschineneinsatz, hat in den Maschinenringen, Maschinengemeinschaften und ähnlichen Gebilden schon eine vielfältige Form gefundenw, Bisweilen versuchen mehrere Landwirte, sich durch einen gemeinsam angestellten Betriebshelfer einen Jahresurlaub zu ermöglichen.

18. *U. Planck:* Die Verbreitung von Familiengesellschaften in den westdeutschen land- und forstwirtschaftlichen Betrieben, Berichte über Landwirtschaft, 1959, S. 501ff.; G. *Neumann:* Gesellschaftsverträge zur Hofbewirtschaftung, RdL 1962, S. 9ff.

19. Die deutsche Rechtswissenschaft widmete diesen Fragen wenig Aufmerksamkeit; vgl. bisher nur *K. Kroestbellr* Rechtsprobleme der bäuerlichen Hofübergabe, Göttinger Festschrift für das Oberlandesgericht Celle, 1961, S. 99ff. In Frankreich dagegen ist das Problem in Gestalt des .salaire différé« gesetzlidi geregelt und wird in den Niederlanden unter dem Namen des »t'huis-bestwerken« viel erörtert.

20. G. *Neumann:* Landwirtschaftliche Produktivgenossenschaften in Westdeutschland, RdL 1962, S. 197; *F. W. Henning:* Landmaschinengemeinschaften, RdL 1962, S. 249ff.

Schließlich sind von besonderer Bedeutung die Vereinbarungen zur besseren Vermarktung und *Vereinheitlichung der landwirtschafllichen Produktion*[21]. Größtenteils handelt es sich um Anbau- und Lieferungsverträge, die von mächtigen Industrien entworfen wurden und die die einzelnen Landwirte akzeptieren müssen, ohne auf ihre Gestaltung Einfluß zu haben. Aber auch wo diese »Integration« von bäuerlichen Genossenschaften durchgeführt wird, ist die Einbuße an Unabhängigkeit kaum geringer. Auch hier wird noch abzuwarten sein, wieweit die gefundenen Rechtsformen tauglich sind.

So erwachsen jedenfalls alle Ansätze zu einer neuen rechtlichen Ordnung der Landwirtschaft außerhalb des vom Gesetzgeber geschaffenen Landwirtschaftsrechts. Nicht nur die staatliche Gesetzgebungspolitik ignoriert sie aber bisher; das gleiche gilt vielmehr auch von den Forderungen der bäuerlichen Standespolitik. Sowohl der hier erhobene Ruf sBauernland in Bauemhand« wie die Forderung nach staatlichen Eingriffen zur Sicherung eines dem »Vergleidislohn« entsprechenden Einkommens sind durch die Möglichkeiten, die in den neuen Rechtsgebilden Gestalt gewinnen, im Grunde schon überholt.

3. Diese Krisis des Agrarrechts tritt besonders deutlich in der Widersprüchlichkeit seiner Grundgedanken zutage. Einerseits spielt bei allen gesetzespolitischen Erörterungen der Gedanke der Sicherung des bäuerlichen Eigentums eine große Rolle, andererseits aber werden, wie die eben zitierten Schlagworte zeigen, lenkende Eingriffe des Staates verlangt. Gewiß ist beides nicht grundsätzlich unvereinbar; die Frage einer Entscheidung für schrankenlose Freiheit auf der einen oder staatliche Lenkung auf der anderen Seite ist sicherlich heute nicht mehr gestellt. Vielmehr geht es im Recht der Landwirtschaft genau wie anderswo um die rechte Zuordnung beider Gesichtspunkte. Wer grundsätzlich eine freiheitliche Ordnung bejaht, wird planende und lenkende Eingriffe des Staates dort (und nur dortl) für nötig halten, wo Vorgänge, die für die künftige Struktur unserer gesamten Gesellschaft grundlegend sind, im allgemeinen Interesse einer Kontrolle bedürfen. Einer solchen rein sachlichen Abwägung stehen jedoch bei uns bisweilen ideologische Hindernisse im Wege; sowohl der beliebte Appell an den Eigentumsgedanken wie der Ruf nach staatlicher Intervention tragen derart ideologische Züge.

Es ist eine Eigentümlichkeit der Rechtslage der deutschen Bauern, daß sie durchweg Eigentümer des Bodens sind, den sie bebauen, während in den benachbarten westeuropäischen Ländern ein großer Teil oder gar die Mehrheit aller Bauern ihren Hof nur pachtweise innehat[22]. In Deutschland hat sich unter diesen Umständen eine ausgeprägte bäuerliche Eigentumsideologie-' entwickelt, welche dazu führt, daß alle wirtschaftlichen

21. Vg!. hierzu die Sammlung: Bäuerliche Unabhängigkeit durch Zusammenarbeit, Schriftenreihe für ländliche Sozialfragen, Heft 36, 1962.

22. Vg!. die statistische Übersicht bei *W. Abel:* Agrarpolitik, 2. Aull. 1958, S. 170.

23. Sie findet ihren Ausdruck vor allem im sogenannten bäuerlichen -Hofdenken« sowie überhaupt in dem besonderen Begriff des _Bauern« im Gegensatz zum Landwirt oder gar Farmer; vg!. dazu bes. *P.* e. *Blandeenburg:* Einführung in die Agrarsoziologie, 1962, S. 108ff. Der Begriff des _Fanners. wird in der Tagesdiskussion vielfach geradezu in herabsetzendem Sinne gebraucht. Zur ideologischen überbetonung des Begriffs des »Bauern« hat die literarische Formulierung des bürgerlichen Unbehagens an der modernen

Bedrohungen als Gefährdungen des Eigentumsrechts angesehen werden. Dabei ist eine solche Besorgnis gerade in der Gegenwart ganz unbegründet, denn kaum jemals war das Eigentum durch verfassungsrechtliche Garantien gründlicher gesichert als heute, da jeder Eingriff in die »Privamützigkeir« des Eigentums einen Anspruch auf Geldentschädigung auslöst[24]. Zwar hat sich in den vergangenen Jahrzehnten eine Reihe von besonderen landwirtschaftlichen Pflichtbindungen des Eigentums entwickelt, und die absolute Herrschaftsposition, die den Eigentümer nach dem Recht des Bürgerlichen Gesetzbuches von 1900 zukam, ist dadurch ein wenig eingeschränkt worden. Dennoch hat die ideologische Schlüsselstellung des Eigentumsrechts in der westdeutschen Rechtsordnung eher eine Verstärkung erfahren[25], wozu die Bedrohung des Eigentums in den kommunistischen Ländern, die man gerade im geteilten Deutschland deutlich vor Augen hat, nicht wenig beigetragen haben mag. Dabei tritt freilich gegenüber dem juristischen Begriff des Sacheigenturns die Auffassung vom Eigentum als Vermögen und damit als Grundlage für die Unabhängigkeit und freie Entfaltung der Einzelpersönlichkeit mehr und mehr in den Vordergrund.

Blickt man ein wenig tiefer, so scheinen sich allerdings doch gewisse Wandlungen anzudeuten. Ungeachtet der zentralen ideologischen Position und des weitreichenden Schutzes des Eigentums, scheint als Element der wirtschaftlichen und sozialen Struktur doch der Begriff des Betriebes eine immer größere Rolle zu spielen-s, Im Bereich der industriellen Wirtschaft ist diese Entwicklung durch das Vordringen der Unternehmensform der Kapitalgesellschaft und durch mannigfache Verflechtungen schon sehr weit vorangetrieben worden und hat zur Entstehung anonymen Kollektiveigentums geführt-", In der Landwirtschaft ist mit Veränderungen solcher Tragweite gewiß nicht zu rechnen; bisher sind hier ohnedies nur gewisse Anfänge zu beobachten, die außerdem in denjenigen Ländern deutlicher zutage treten, wo nicht - wie in Deutschland – das Eigentum die wichtigste Grundlage der landwirtschaftlichen Unternehmertätigkeit bildet. Immerhin sind aber doch gewisse Anzeichen nicht zu übersehen. Insbesondere die schon erwähnten Formen gemeinschaftlicher Wirtschaft gehören hierher. Die grundsätzliche Bedeutung dieser Erscheinungen wurde jedoch durch die ideologische überbetonung des Eigentumsschutzes verdeckt.

Der Schutz des Eigentums nun dient paradoxerweise zugleich als Motivierung der

---

Zivilisation und Tedmik Entscheidendes beigetragen; man denke nur an die Gattung des »Bauernromans« und seine wenig erfreuliche Rolle. Vgl. *F. Schonauer:* Deutsdie Literatur im Dritten Reich, 1961, S. 82 ff. und die Persiflage in der satirischen Zeitschrift »Pardon«, Nr. 11/1963, S. 8 ff.

24. Zur heutigen Rechtslage vgl. *W. Weber:* Eigentum und Enteignung, in: Die Grundrechte, Bd. H, 1954, S. 331 ff.; *W. Geiger:* Die Eigentumsgarantie des Artikels 14 des Grundgesetzes usw., in: Eigentum und Eigentümer in unserer Gesellschaftsordnung, 1960, S. 185 ff.

25. Die vielen grundsätzlichen Beiträge des in Anm. 24 zitierten Sammelwerkes »Eigentum und Eigentümer in unserer Gesellsdiaflsordnung« und die Lebhaftigkeit der Diskussion über Eigentum und Eigentumsverteilung sind dafür Beleg.

26. Vgl, dazu *K. Kroeschell:* Bodenordnung in der modernen Gesellschaft, Sdiriflenreihe für ländliche Sozialfragen, Heft 34, 1961, S. 42 ff., und: Eigentumsprobleme im heutigen Agrarrecht. Luth, Monatshefte 1963, S. 604 ff.

27. *R. Herzog:* Kollektiveigentum im sozialen Rechtsstaat, in: Eigentum und Eigentumsverteilung, hg. von *Tb. Heckel*, 1961, S. 63 ff.

Forderung »Bauernland in Bauernhand« wie des Verlangens nach gerechtem Preis unter Orientierung am »Vergleichslohn«. Die im Grundstücksverkehrsrecht wie in der Marktordnung erforderlichen staatlichen Eingriffe werden von den Betroffenen selbst geradezu verlangt, und zwar zum Schutze des sozialständischen "Status quo« der Landwirtschaft; die jüngst erhobene Forderung nach einer unmittelbaren Einkommensgarantie zeigt das besonders deutlich, Dabei kann es keinen Zweifel mehr daran geben, daß die entscheidenden sozialen und rechtlichen Veränderungen gleichwohl immer weitergehen, und zwar gewissermaßen am Eigentum vorbei, und daß sie auch durch alles staatliche Lenken und Ordnen nicht zum Stehen gebracht werden. Wie schutzlos die Landwirte im Bereich der ,.vertikalen Integration- bisher im Grunde trotz aller Marktordnungen sind und wie wenig die Regelung des Grundstücksverkehrs die Auflösung der kleinen Landwirtschaftsbetriebe zu lenken vermag, wurde bereits angedeutet. So wirken sich die staatlichen Eingriffe im Landwirtschaftsrecht bisher vor allem dahin aus, daß einer einzelnen Bevölkerungsgruppe im Zeichen des Sozialstaats diejenige Sicherheit gewährt wird, die sie selbst augenblicklich für wünschenswert hält. Darin offenbart sich der ideologische Charakter der hinter ihnen stehenden rechtspolitischen Postulate.

III. DIE EVANGELISCHE SOZIAL- UND RECHTSTHEOLOGIE UND DAS AGRARRECHT

Mit den konkreten Problemen der Landwirtschaft und ihres Rechtes hat sich bisher vor allem die katholische Soziallehre beschäftigt; in der Enzyklika "Mater er Magistra« ist der Landwirtschaft ein umfangreicher Abschnitt gewidmet, in dem unter anderem die Fragen des landwirtsdtaftlichen Eigentums und der Märkte und Preise behandelt werden[28]. Es ist für die allgemeine Ratlosigkeit bezeichnend, daß man auch von der evangelischen Kirche ähnliche Weisungen erwartete und daß die Kirche diesem Wunsche auch entgegenkam. Die Denkschrift »Eigenrumsbildung in sozialer Verantwortung«, die im Jahre 1962 von der Kammer für soziale Ordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland veröffentlicht worden ist[29], klammert zwar die Probleme der Landwirtschaft ausdrücklieh aus, kündigt aber zugleich eine eigene Stellungnahme zu diesen Problemen an, an der gegenwärtig gearbeitet wird. Bei diesem Stand der Dinge mag es erlaubt sein, darüber nachzudenken, wie eine evangelische Stellungnahme überhaupt aussehen könnee";

1. Am leichtesten würde es sicherlich ein Votum haben, das von den Institutionen im Sinne *göttlicher Schöpjungsordnungen* ausginge. Es würde eine solche göttliche Ordnung zunächst im Eigentum und vor allem in der Ursprünglichkeit des bäuerlichen Eigentums

28. Mater et Magistra, 123 ff., zum Eigentum 104 ff. Vgl. hierzu den gründlichen deutschen Kommentar von *E. Welty,* O. P. (2. Auf!. 1962) und den Vortrag von O. *K. Kaufmann:* Die Stellung der Landwirtsdiafl auf Grund der Sozialenzyklika »Mater et Magistrac (abgedruckt in: Katholischer Schweizerbauer, 1962).
29. Eigentumsbildung in sozialer Verantwortung. Erläutert von *Eb. Müller, 1962.*
30. Mit dieser Frage befaßte sich aus agrarpolitischer Sicht zuerst C. *v. Dietze:* Nationalökonomie und Theologie. Dieser Aufsatz aus dem Jahre 1950 ist jetzt abgedruckt in C. *v. Dietze:* Gedanken und Bekenntnisse eines Agrarpolitikers, 1962, S. 198 ff.

vorfindenu. Es läge dann allzu nahe, im bäuerlichen Eigentum eine von Gott gewollte Grundlage für die Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit zu sehen und sich damit eines der zentralen Motive heutiger bäuerlicher Ideologie zu eigen zu machen, ohne daß eine reale Gefährdung des Eigentums zu derartigen Postulaten nötigte. Es hat sich bereits gezeigt, daß ein solches Denken den Wandlungen in der rechtlichen Unternehmensstruktur, die in der Industrie zu einem Verblassen des Eigentumsbegriffs geführt haben, verständnislos gegenübersteht. Da diese Sehweise ein persönliches Verhältnis des Eigentümers zu seiner Sache im Sinne einer Treuhänderschaft als gottgewollt postuliert, könnte sie auch in den sich anbahnenden Veränderungen der landwirtschafblichen Betriebsstruktur nur Verfallserscheinungen sehen, denen gegenüber sie (wie es selbst für die Industrie geschahl) eine Rückkehr zu den weniger sambezogenen und stärker persönlich bestimmten Beziehungen älterer Zeiten proklamieren würde[32]. Im Ergebnis würde ein soldies ordnungstheologisdies Denken also lediglich die Thesen einer konservativen Ideologie übernehmen und theologisch zu begründen suchen. Hinsiditlich der Rechtsordnung der landwirtschaftlichen Märkte würde sich ein ganz ähnliches Bild ergeben wie im Bereich des Eigentums. Der alte naturrechtliche Gedanke des gerechten Preises und Lohnes würde auftaumen[33]; die Sicherung einer auskömmlichen Nahrung würde für die gerechte Entlohnung der bäuerlichen Arbeit den Maßstab abgebenr', zumal man dem Wirken des Bauern leicht eine besondere Nähe zur Wirksamkeit Gottes in der Natur und damit eine besondere Würde attestieren könnte[35]. Abermals wäre das Ergebnis eine theologische Untermauerung von tagespolitischen Forderungen des Bauerntums, die ebenso wie diese Forderungen selbst an entscheidenden Veränderungen der Gegenwart vorbeiginge und sie gar nidit zur Kenntnis nähme. Daß dabei auch die seelsorgerische Funktion eines ehrist-Iidien Zuspruches viel zu kurz käme, ist offenbar.

2. Ein Rechtsdenken aus *christologischem Ansatz* würde es sich in mancher Hinsicht sdrwe-

31. So sagt zwar die evangelisdte Eigentumsdenksdtrift, nachdem sie zunächst deutlich auf die Sdtöpfungsordnung Gottes abstellte (Nr. 1 und 2), unter Nr, 3: .Der Mensch ist mit oder ohne Eigentum berufen, in der Freiheit der Kinder Gottes zu stehen«, und verbindet damit einen Hinweis auf die Erlösung durch Christus. Unter Nr. 4 heißt es dann aber gleichwohl: »Der Mensch soll -mein- sagen können, um frei zu sein.• Die Differenz ist nur gering zu dem katholisch-naturrechtlichen Satz: .Das Recht auf Eigentum bildet in der Tat eine Stütze und zugleich einen Ansporn für die Ausubung der Freiheit. (Mater et Magistra, Nr. 109). Auf evangelisdter Seite begegnet dieses naturrechtliche Motiv bereits bei *E. Brunner:* Gerechtigkeit, 1943, S. 70f., und ähnlich bei *P. Althaus*, vgl, heute auch *H.-D. Wendland:* Eigentum für alle), 1960, S. 10f.
32. Diese Konsequenz tritt selbst bei G. *W. Locher,* Eigentum (sozialethisch), RGG H, Sp. 375, deutlich zutage. Dagegen *H.-D. Wendland,* ZEE 1963, S. 99.
33. Dazu *F. Wieacker:* Privatrechtsgeschichte der Neuzeit, S. 172, 185; *F. Fürstenberg,* Löhne und Lohnsystem (sozialethisch), RGG IV, Sp. 444. Die evangelische Eigentumsdenkschrift scheint in Nr, 14ff, einen Maßstab für die .Gerechtigkeit. der Entlohnung als gegeben vorauszusetzen.
34. So in Mater et Magistra, Nr. 139: …. das zu einer ehrbaren Lebenshaltung Benötigte•.
35. Mater et Magistra, Nr. 149: »In der Arbeit des Bauern findet sich alles vereint, was der Würde, der Entfaltung und vollkommenen Bildung der menschlichen Person dient. Darum muß sie als eine gottgegebene Sendung und Berufung aufgefaßt werden …. Hiermit berühren sich die Gedanken des (evangelischen) Präsidenten des Deutschen Bauernverbandes, die *P. v. Blandeenburg* in seiner Agrarsoziologie S. 124, Anm. 24 zitiert.

rer machen müssen. Es würde vor allem darauf verzichten müssen, die Institutionen, wie sie der Christ in dieser Welt vorfindet, unmittelbar als göttliches Mandat zu verstehen und auf göttliche Stiftung zurückzuführen. Sie würden ihm nur als Ort der diesseitigen Bewährung des Christen gelten können, die wie alles menschliche Werk dem göttlichen Gericht unterworfen sind. Allerdings wäre mit Nachdruck zu betonen, daß sich der Christ im Vertrauen auf seine Rechtfertigung durch die göttliche Gnade dazu ermutigt fühlen darf, an der rechtlichen Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens mitzuarbeiten - nicht im Sinne ihrer Verchristlichung, sondern im Sinne sachgerechter Zweckmäßigkeit. Nicht um eine dogmatische Rechtfertigung der Institutionen kann es also gehen, sondern um ihre Kritik und ständige Neugestaltung. Gerade zu solchen säkularen, sachlichen, die Interessen ausgleichenden Ratschlägen weiß sich der Christ durch die Gnade Gottes in Christus befreit; in ihnen besteht sein verborgener und selbstloser Dienst an der Welt.

Für die gegenwärtige Situation des deutschen Agrarrechts bedeutet das, daß man sich zur Begründung der planenden Eingriffe des Staates nicht darauf berufen kann, es gelte den Schutz gottgewollter Ordnungen. Vielmehr ist demgegenüber an die Freiheit zu rein sachlich begründeten Entscheidungen zu erinnern, die den Interessen der Gesamheit entsprechen müssen. So lassen sich auch die Prinzipien der Planung oder der freien Wirtschaft nicht als solche christlich begründen, sondern unterliegen einer sachlichen Abwägung. Dabei wird es allein von nüchterner Analyse der Wirklichkeit abhängen dürfen, wo das Recht um der Solidarität aller willen eine planende Gestaltung gebietet oder wo es um der Personalität des einzelnen willen freie Entfaltung gewährt[36]. Niemand wird dabei mit gutem Gewissen natürliche Rechte oder von Gott gewährte Ansprüche ins Spiel bringen können, um sidi das Seine zu sichern[37]. Insbesondere kann man sidi weder für die herkömmliche Eigentumsordnung oder die Maßnahmen zum Schutze bäuerlichen Einkommens auf Sätze des göttlichen Naturrechts berufen, noch müssen die allmählich entstehenden neuen Strukturen in Familie und Betrieb zu einer Gefährdung gottgewollter rechtlicher Ordnung führen. Vielmehr darf der Christ getrost das Wagnis einer Entscheidung zum Neuen[38] eingehen, die er in Verantwortung vor Gott und in der Solidarität mit seinen Mirmenschen zu treffen hat. Im einzelnen wird dabei eine Orientierung an der »Naeur der Sadie« hilfreich sein - jenem Prinzip also, das sich auch in der rechtsphilosophischen Diskussion um Naturrecht und Positivismus als der eigentliche Kern praktischer Rechtsvemunft bewährt hat[39]. Gerade eine solche „ernüchternde Sachlich-

36. Die beiden .sozialtheologischen Grundphänomenes der Personalität und Solidarität nach *Erik Wolf:* Recht des Nächsten, S. 15 ff.

37. *Erik Wolf,* a.a.O. S. 26f.

38. Ober die Problematik des Verhältnisses evangelischer Sozialethik zum sozialen Fortschritt vgl. die treffenden Ausführungen von *K. v. Bismarck,* ZEE 1963, S. 87 ff., der die Gefahr betont, daß besonders kirchlich verwurzelte Schichten dazu neigen, das Interesse ihrer Gruppe mit .der. christlichen Sache zu identifizieren.

39. Zur neueren Diskussion über die .Natur der Sache. oder die .sachlogischen Strukturen. (oft mißverständlich als .wandelbares. oder .geschichtliches. oder .empirisches« Naturrecht bezeichnet) vgl. *Enle Wolf:* Das Problem der Naturrechtslehre, 2. Aull. 1959, S. 79 ff., bes. S. 86 f. Eine gewisse Strukturverwandtschaft mit dem Begriff der .mittleren Axiome. (oben bei Anm. 7) ist unverkennbar.

keit«40 wird aber den Christen davor bewahren, liberalen, sozialistischen oder konservativen Ideologien zu verfallen, und ihn in den Stand setzen, im Vertrauen auf Gottes Gnade seinen Dienst für die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens recht zu tun.

Prof. Dr. K. Kroeschell *34 Göttingen, Düstere Eichen-Weg 39*

Epikrisen von zwei Fällen legalen Schwangerschaftsabbruches

Von

GISELA HEINZE, GEB. BRENNECKE

In der evangelischen Beratungsarbeit hatte ich mich kürzlid; mit zwei ratsuchenden Frauen zu beschäfligen, bei denen die schwere Ehe- und Familienproblematik, um derentwillen sie zur Beratung kamen, auf nidit verarbeitete Schwangerschaflsabbrüdie zurückzuführen waren. In beiden Fällen lag der Eingriff viele Jahre zurück und war *nicht* gesetzwidrig.

Der erste Fall betrifft eine 49jährige Ratsuchende, Mutter von vier Kindern. Ihr Mann war 1945 als Besitzer eines Bauernhofes in Mitteldeutschland durch die Bodenreform in der sowjetischen Zone seiner Existenz beraubt worden. Die Familie mit damals drei kleinen Kindern litt unter einem ausgesprochenen sozialen Notstand. Die jetzt eingetretene Schwangersdiafl wurde damals sicher von beiden Ehepartnern als unerträgliche Härte empfunden. In jenen Jahren galt in der Sowjetzone vorübergehend die »ethische Indikation« zum Sdiwangerschaflsabbruch; bei Nadrweis einer Vergewaltigung durch einen russischen Soldaten konnte durch gerichtlichen Beschluß die Schwangerschaft zum Abbruch durch den ärztlicherseits vorgenommenen Eingriff freigegeben werden. So gab diese Frau in ihrer schweren familiären Notlage denn an, vergewaltigt worden zu sein. Der »Nadrweise war leicht zu führen; von dieser »Rettung aus der Not« machten damals viele Frauen Gebrauch, So bekam sie die Genehmigung zum Schwangerschaftsabbruch, der in einer Klinik vorgenommen wurde.

Ich selbst habe in jenen Jahren in der Universitäts-Frauenklinik in Halle an der Saale gearbeitet und kann mich sehr gut erinnern an die vielen entsprechenden Fälle dort. Die Frauen waren damals dankbar für diese Hilfe, denn sie lebten zum größten Teil nadi Flucht, Entrechtung, Bombardierung, Hungersnot, Wohnungselend usw, mit ihren Familien weit unter dem Existenzminimum. Daß die Angabe und der »Nachweis« einer Vergewaltigung häufig, wie auch hier, nicht wahrheitsgemäß war, mag die betroffenen Frauen im Augenblick nicht skrupelhafl: berührt haben: Sie fühlten sich durch das furdubare Kriegsgeschehen in anderem Sinne "vergewaltigee und sahen deshalb ihre Handlungsweise als gerechtfertigt an.

Was aber wurde aus diesem Fall, als im Laufe der Jahre, in denen die Frau Abstand gewann von ihrer damaligen Notlage, die Schuldproblematik sich auszuwirken begann? Sie wurde so von ihrem Schuldgefühl erdrückt, daß sie versuchte, ihren Mann zunächst als Mit·schuldigen, später allmählich als »Alleinschuldigen« zu betrachten, Nun begann die systemarisehe Zersetzung des Familienlebens: Bei allen, zunächst vielleicht kleinen, belanglosen Anlässen zu Auseinandersetzungen warf sie ihrem Mann vor: *»Du* bist der Mörder unseres Kindes! - Ich habe den Eingriff *nur* auf *dein* Verlangen machen lassen!e

Der Mann, der - weniger unmittelbar betroffen als die Frau - den Tatbestand objektiv besser übersehen konnte, wies mit zunehmender Härte die mit Reche als ungerechtfertigt empfundenen Vorwürfe zurück, Die so beginnende Zerrüttung der Elle schritt begreiflicher-

40. *K. v. Bismarck,* ZEE 1963, S. 91.

weise unaufhaltsam fort. Sie führte zu so heftigen Haßimpulsen der Frau dem Mann gegenüber, daß schließlich ein normales Eheleben unmöglich wurde: die Frau bekam einen Vaginismus. Bei der Gelegenheit einer gynäkologischen Operation wurde ein beginnender Gebärmutterkrebs festgestellt und behandelt. Die Frau brachte den - objektiv überaus günstigen - Operationsbefund, den sie sich heimlich verschafft und abgeschrieben hatte, mit zur Beratung. Sie war ganz geprägt von Krebsfurcht, der aber eine Todessehnsucht mit Bestrafungstendenz zugrunde lag: »*Ich* bekomme die gerechte Strafe - und an meinem Tode ist auch *mein Mann* schuldig!«

Die Ratsuchende hatte 17 Jahre lang die Ursache der Problematik ängstlich verschwiegen. Sie nahm unangenehmste gynäkologische Behandlungen in Kauf, die erfolglos waren, da die Ursache ja nicht behoben werden konnte. Die Frau hatte nach dem traumatisierenden Eingriff 1945 im Jahre 1946 unter nur wenig günstigeren sozialen Bedingungen ein viertes Kind ausgetragen. Nach der Flucht in die Bundesrepublik 1951 war es im Jahre 1953 bei einer sechsten Schwangerschaft zu einem Spontanabort nach heftigsten Auseinandersetzungen mit dem Ehemann gekommen, der - nach Angaben der Frau-wiederum die Schwangerschaft ablehnte; er stand nach der Flucht im Aufbau einer neuen Existenz als Kaufmann!

Diese bedauernswerte Frau war einer behutsamen Beratung durchaus zugänglich. Sie kam zur Erkenntnis ihrer Schuldproblematik und zu dankbarer Annahme wirksamer seelsorgerlicher Hilfe.

Der zweite Fall ist in vielem ähnlich gelagert: Bei der 48jährigen Ratsuchenden wurde der Schwangerschaftsabbruch auf medizinische Indikation hin vorgenommen; der Eingriff lag zehn Jahre zurück, Die Frau hatte in der Vorgeschichte zwei große Bauchoperationen gehabt, eine davon wegen »Baudihöhlensdiwangerschaft«, so daß die medizinische Indikation von seiten des behandelnden Arztes dem Gutachtergremium gegenüber vertreten werden konnte. Die Frau sieht aber in der Erinnerung *nUT,* daß ihr Mann die Schwangerschaft abgelehnt und sie zur Annahme der medizinischen Indikation gezwungen hätte. Sie gibt folgenden Wortwechsel mit ihrem behandelnden Arzt an: »Herr Doktor, Sie wissen doch genauso gut wie ich, daß ich das Kind austragen könntel« - »Machen Sie es sich doch nicht so schwer, gute Frau. Wir haben die Möglichkeit, Ihnen das Kind zu nehmen; dann haben Sie Ruhe, und Ihr Mann ist zufrieden!« Ob diese Version der Wahrheit entspricht, oder - ähnlich wie im ersten Falle - im Gedächtnis subjektiv verändert worden ist, um die erdrückende Last der Schuld abzuwälzen, kann nicht mehr nachgewiesen werden. Der Mann geriet durch die heftigen Vorwürfe und die damit verbundene Ehezerrüttung in völlig ablehnende Haltung und brachte schließlich die Scheidungsklage ein. Die Situation der unglücklichen Frau ist für die richterliche Entscheidung dadurch extrem ungünstig geworden, daß sie ihre »Mordvorwürfee dem Mann gegenüber in stärkster Erregung vor Zeugen geäußert hat. Der Mann kann durch das Gutachten des seinerzeit für die medizinische Indikation zuständigen Gremiums den Nachweis führen, daß er völlig ungerechtfertigten Vorwürfen von seiten seiner Frau ausgesetzt ist, die eine »dem Wesen der Ehe entsprechende Gemeinschaft« unmöglich machen! Eine »Eingierung« des Gutachtens, die - nach der Äußerung der Frau - hier wahrscheinlich *ist* und dem Manne dann bekannt sein dürfte, ist natürlich nicht zu beweisen. So kommt zur tragischen Lebensgeschichte dieser Frau nun noch die zu erwartende unmenschliche Härte im Scheidungsurteil!

Die in diesen beiden Fällen entstandene Schuldproblematik und der verfehlte Versuch der betroffenen Frauen, die unerträgliche Last der Schuld auf den Mann abzuwälzen, *ist* uns allgemein bekannt als Nachgeschichte der allzu häufigen "kriminellen Abortes, der Abtreibungen. Auch die krisenhafte "Entladung« im Klimakterium ist in diesen beiden Fällen entsprechend der geradezu üblichen Gegebenheit bei den anderen "Abortneurotikerinnen«. Die Erfahrung aus diesen Fällen zeigt aber, daß eine Legalisierung des Schwangerschaftsabbruches auf weite Sicht hin die Schuldproblematik der betroffenen Frauen *nicht* beseitigen kann. Dazu greift dieser Vorgang zu tief in die Intimsphäre der Frau ein und wirkt, je weiter er zurückliegt, um so erdrückender und zersetzender. An diesen Fällen ist besonders eindrucksvoll, daß die Legalisierung bei beiden

als fingiert erscheint. Es ist gut, zu wissen, daß heute in den meisten Fällen von medizinischer Indikation diese Gefahr naheliegt und nie auszuschalten ist. Das gilt - wie die Erfahrung aus den Nachkriegsjahren in der Sowjetzone lehrt - in noch weitaus stärkerem Maße für die »ethische« Indikation. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß im Laufe der Jahre nach diesem derart traumatisierenden Eingriff sich auch die Einstellung der betroffenen Frauen grundlegend ändert, so daß ihnen dann auch eine objektiv durchaus gerechtfertigte Indikationsstellung subjektiv als ,.fingierte erscheinen kann.

Ich möchte die Lebensgeschichten dieser beiden Frauen, die von tiefgreifender Schuldproblematik geprägt sind, gerade jetzt zur Diskussion stellen, wo man beabsichtigt, durch eine ,.ethische Indikation zum Schwangerschafuabbruch nach Notzuchtverbrechene die Legalisierung zu erweitern. Es ist bekannt und durch Vergleiche mit der Situation in anderen Ländern - mit anderer Gesetzgebung auf diesem Gebiet - nachgewiesen, daß mit einem noch weiteren Ansteigen der Zahl der Abtreibungen zu rechnen ist, falls eine derartige Lockerung der Indikation zustande kommt. Das Argument, man brauche die ,.ethische Indikatione, um die betroffenen Frauen vor dem verzweifelten Entschluß zum gefahrvolleren ,.kriminellen Aborte zu bewahren, ist durch diese Erfahrungen widerlegtl Woran sollte sich auch die breite Masse des Volkes orientieren, wenn sie sieht, daß selbst der von - durch den hippokratischen Eid gebundenenl - Ärzten, von Theologen und von erfahrenen Juristen beratene Gesetzgeber es mit der ,.Ehrfurcht vor dem Lebene nicht so ganz ernst meint?

Dr. med. G. *Heinze, geb. Brennecke* *Bad Godesberg, Teutonenstraße 81*

Literatur

Franz Büchner: Von der Größe und Gefährdung der modernen Medizin. Freiburg i. Br.: Verlag Herder 1961. 188 S., 12,80 DM.

Der bekannte Freiburger Ordinarius für Pathologie gibt uns in diesem kleinen, aber höchst fesselnden Büchlein einen Einblick in sein ärztliches Glaubensbekenntnis und in seine Haltung gegenüber den verschiedensten Fragen der modernen Medizin. In wortgetreuer Wiedergabe sind acht Vorträge aus den Jahren 1957-1961 sowie ein Vortrag aus dem Jahr 1941 abgedruckt. Die meisten Vorträge sind nicht nur vor ärztlichen Hörern, sondern vor einem Auditorium akademisch gebildeter Laien gehalten und in diesem Sinne allgemeinverständlich. Der Bogen der Themen ist weit gespannt und behandelt vor allem Grundsatzfragen ärztlicher Ethik aus christlicher Sicht. Aber auch so wichtige Probleme wie die Stellung des Arztes zu den Möglichkeiten und den Gefahren der Technik, die Bedeutung der Morphologie, also der Lehre vom Greifbaren und Sichtbaren, für die moderne Krankheitslehre und eine Auseinandersetzung mit der geplanten Hochschulreform gehören zum Inhalt des Buches. Wegen ihrer Vielfältigkeit ist ein alle Vorträge umfassendes Referat nicht möglich, zumal sich die Aussagen der verschiedenen Vorträge teilweise überschneiden. Einige der wichtigsten Gedankengänge Büchners seien aber wiedergegeben, und zwar zunächst an Hand des Vortrages über das Wesen der Krankheit (1960).

Aufgabe der Patho-logie ist es, den Logos des Pathos, also das Wesen der Krankheit bis auf den Grund zu bedenken und zu deuten. Die Gesundheit ist die harmonische, sinnvoll auf das Ganze des Organismus ausgerichtete Zusammenordnung spielend ablaufender Funktionen, und das Zeichen der Gesundheit ist die Wohlgefügtheit in dem fließenden Spiel unserer Leiblichkeit. Demgegenüber ist Krankheit StÖrung des harmonischen Spiels unserer Funktionen und unseres Stoffwechsels. Für den griechischen Arzt war die Krankheit noch eine peinliche Störung der geforderten Harmonie und ein unheilbares Leiden gar ein Ärgernis. Für die moderne Medizin ist - schon ganz unabhängig

vom christlichen Gedankengut - ein solches Denken unmöglich, denn sie weiß, daß sich im Organismus Aufbau und Zerfall stets die Waage halten. Durdi Strukturzerstörung und -erneuerung gewinnen wir das Leben, wagen wir zugleich aber Krankheit und Tod, und der unverbildete Arzt, der seinen Beruf immer in Tumfühlung mit dem Tode ausübt, weiß, daß die Gesundheit wohl eines der höchsten Güter der Mensdiheir ist, daß aber der Sinn für das Leiden und den Tod zu einem voll gelebten Mensmenleben naturnotwendig gehört.

Es geht nidie an, wie materialistisches Denken es zur Folge hat, den Arzt gewissermaßen als Mechaniker zu betrachten, der abgenutzte oder schadhafte Organe auswechselt oder „generalüberholt«. Auch die psychosomatische Medizin, die die Krankheit als Ergebnis unserer Fehlentwicklungen, Leidenschaften und Süchte betrachtet, hilft über eine soldie Medianisierung nicht hinweg. Gerade *Freua,* der die Bedeutung der personalen Existenz des Kranken und der Inhalte seiner Tiefenpsyche erkannte, war - auf der Suche nach einem exakten Ursache-Wirkungs-Verhältnis in der Leibsphäre - dem rein biologischen Denken tief verhaftet, und sein philosophischer Materalismus machte ihn blind für die Bereiche höherer Ordnung: Herz, Geist und Religion. Wahres Arzttum ist aber nidit nur angewandte Biologie und Psydiologie. Vielmehr stellt der im Christentum verwurzelte Arzt fest, daß schwere Krankheit eine Herauslösung des Menschen aus der hergebrachten Ordnung bedeutet, über die er scheinbar so souverän verfügte. In der schweren Krankheit steht der Mensch nicht mehr in der Dimension der vermeintlich Gesicherten, sondern in der der Preisgegebenen - er geht aus der Scheingeborgenheit des Gesichertseins hinüber in die wahre Geborgenheit des Preisgegebenseins, und zwar des Preisgegebenseins nicht in das Nidits, sondern in die Gnade. Die Gesunden aber, die die biologisch Bedrohten und Verlorenen nicht verstoßen, sondern ihnen einen Ehrenplatz in der menschlichen Gesellschaft einräumen, werden dadurch an ihrer Begnadung durch die Krankheit teilnehmen.

Eng verbunden mit diesen Gedankengängen Büchners ist der Inhalt seines Vortrages über den Eid des Hippokrates, den er 1941 unter erheblicher persönlicher Gefährdung öffentlich in der Freiburger Universität hielt. Er befaßte sich darin vor allem mit dem Problem der Euthanasie, die er entgegen den damals in Deutsdiland vertretenen politischen Grundsätzen entschieden verurteilte. Schon Hippokrates setzte sich, im Gegensatz etwa zu Platon oder Plinius, für die Erhaltung jeden Lebens ein. Der Arzt soll, wenn möglich, heilen, und wo er nicht heilen kann, eine Zufluchtsstätte sein. Der einzige Herr, dem der Arzt zu dienen hat, ist das Leben, und ein Paktieren mit dem Tode ist unsittlidi, Für Hippokrates, den Verfasser des Eides, war der wesentliche Grund zur Verwerfung der Tötung sicherlich religiös: Was die Götter senden, hat einen Sinn, so sinnlos es auch erscheinen mag. Der Schmerz war für den Griechen nicht etwas Negatives, sondern die geheimnisreichste Gabe der Götter an den Menschen - nicht nur ein übel, sondern eine Aufgabe. Bei seiner ausführlichen Würdigung des Hippokrates als überragender ärztlicher Persönlidikeit weist Büchner unter anderem audi auf sein Werk: „über Luft, Wasser und Ortslage«, das heißt über den krankheitsauslösenden Einfluß der Umweltsfaktoren als entscheidende europäische Leistung des Hippokrates hin und auf das „Corpus Hippocraticume, die erste Sammlung prägnanter Krankengeschichten als Grundlage einer gezielten ätiologischen Forschung.

In einem Vortrag über „Die Medizin im Dritten Reich« aus dem Jahre 1961 setzt sich Büdmer mit dem Versagen eines kleinen Teils der deutsdien Ärzteschaft auseinander. Er will sidr dabei um die Wahrheit über die Vergangenheit bemühen. Davon kann man sich, so sagt Büchner, keine Bewältigung der Vergangenheit erwarten, wie das heute hochtrabend genannt wird. Nach seiner überzeugung ist es dem Menschen überhaupt nidit gegeben, die Vergangenheit zu bewältigen. Vielmehr soll er im Rückschauen Wahr und Palsch zu ergründen suchen, sich für die Wahrheit entscheiden und sich dadurch das Wertvolle dienstbar machen, das von früheren Generationen auf ihn gekommen ist. Im übrigen sollten besonders die jungen Menschen in erster Linie in die Zukunft vorausschauen und voranschreiten.

Büchner leugnet entschieden eine Kollektivschuld der deutsdien Ärzte und erst recht eine Verstrickung der Studentengeneration von 1961

in die Schuld der Väter. Von 90000 Ärzten haben sich etwa 350 schwer verfehlt, während auch in den Jahren 1933 bis 1945 und besonders im Kriege die überwiegende Mehrzahl der Ärzte beste ärztliche Haltung bewies. Daß die Vergehen von Ärzten bei der Durchführung der Massenvernichtung von Irren, der sogenannten Euthanasie, und bei den medizinischen Versuchen an Gefangenen von Konzentrationslagern überhaupt möglich waren, hatte außer der besonderen politischen Situation mit Hitler und Himmler als persönlichen Initiatoren dieser Ungeheuerlichkeiten seine Wurzel auch in der materialistischen Geisteshaltung des 19. Jahrhunderts und den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts. Schon in den zwanziger Jahren wurde der Mordbegriff gelockert: *Roche* und *Mitscherlich* setzten sich1920 für die Euthanasie an unheilbar Geisteskranken ein, und 1922/23 wurden im Ausland Versuche mit Gift an verurteilten Mördern vorgenommen. Zur Erklärung sagt von Weizsäcker 1947, die moralische Anästhesie gegenüber den Leidenden sei begünstigt durch die Denkweise der rein naturwissenschaftlichen Medizin, die den Menschen wie einen Frosch oder ein Versuchskaninchen betrachte. Büchner vertritt aber die Ansicht, daß auch die vornehmlich von von Weizsäcker begründete psychosomatische Medizin vor ähnlichen Fehlschlägen nicht bewahrt hat. Auch sie kann zu schweren Unmenschlichkeiten führen, die zwar vielfach sublimierter, in ihrer Auswirkung aber nicht weniger mächtig sind als die des naturwissenschaftlich-biologischen Denkens, Das letztere braucht auch keineswegs zwangsläufig zu einer Verkümmerung der Menschlichkeit des Arztes im Umgang mit dem Kranken zu führen, wie viele menschlich hervorragende Ärzte bewiesen haben, die gleichzeitig große Naturforscher und Humanisten waren und in dieser Synthese vorbildliche Ärzte. Entscheidend ist eben nicht die Denkrichtung, sondern die menschliche Haltung des Arztes.

Die Ärzte, die sich verfehlt haben, haben im Katastrophenfall versagt, weil sie in sich selbst keine Mitte hatten zur Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch, Recht und Unrecht. Das Auf-sich-selbst-Stehen kann aber nicht erst im Ernstfall improvisiert werden, sondern muß in geordneten Zeiten gewachsen sein. Der Vortrag schließt deshalb mit dem Appell an seine studentischen Hörer, den Geist weit über die Bereiche der eigenen Fakultät hinauszuspannen, allen Anwandlungen zu widerstehen, die Schwierigkeiten durch autoritäre oder zentralistische Methoden beseitigen möchten, akademische Probleme nicht mit unakademischen Mitteln zu lösen, sondern darum zu ringen, sich in Sitte und Sittlichkeit für harte Auseinandersetzungen zu rüsten, in denen „wir aus klaren ethischen Grundsätzen denken, handeln oder unterlassen müssen«, Dieses Ringen um eine uns alle verbindende Sittlichkeit kann aber für uns in Europa nur in einer Auseinandersetzung mit der christlichen Ethik bestehen, ob wir uns zum Christentum bekennen oder nicht.

Ein Vortrag von grundsätzlicher Bedeutung gilt schließlich dem so aktuellen Problem „Arzt und Tedmike, gehalten 1960.

Das Problem Arzt und Technik ist nur ein Teil des umfassenden Problems Mensch und Technik. Kann der Mensch heil bleiben unter der Macht der Technik? Bedeutet die Technik eine moderne Abwandlung der alten biblischen Ordnung (sim Schweiße deines Angesichts...«},oder ist sie das große Ausweichen des Menschen von diesem Fluch, der Versuch, die nachparadiesische Ordnung durch eine radikal vom Menschen geschaffene Welt zu ersetzen? Kann die Technik den Menschen, abgesehen von der Bedrohung mit der physischen Vernichtung mittels atomarer Energie, dadurch vernichten, daß sie aus ihm ein Wesen macht, das sein Leben nur noch mit einem immer raffinierter werdenden Intellekt organisiert, ein Wesen, das nicht mehr zu lachen, zu weinen, zu spielen, zu singen und zu beten vermag? Was soll der Christ auf die Technik, die ihn längst umzingelt hat, antworten? 5011 er versuchen, die Technik aus seinem religiösen Bewußtsein auszuklammern, oder soll er die Bürde der Technik auf sich nehmen? Gerade der Arzt, der sich die Segnungen der Technik zugunsten seiner Kranken zunutze machen muß, ist berufen, allgemeingültige Antworten auf diese Fragen zu geben. Das Thema lautet aber bewußt nicht »Medizin und Technik«, sondern »Arzt; und Technik«, Es stellt die Frage nach dem Segen der Technik im Wirken des Arztes, nach der Gefährdung des Arzttums durch die Technik, nach der Gefährdung der Haltung des Kranken zu seinem Arzt durch die Technik und nach den Grenzen der Technik

im Denken des Arztes und in der ärztlichen Hilfe.

Es ist kein Zweifel, daß die Technik das Heilen des Arztes ungeheuer erleichtert; denken wir nur an die Behandlung des Herzinfarktes auf Grund der elektrokardiographisch gestellten Diagnose, an die Operation angeborener Herzfehler mit Hilfe der Herz-Lungen-Maschine,an den zeitweiligen Ersatz der funktionsunfähigen Nieren durch die künstliche Niere und vieles andere mehr! Denken wir aber auch an die Seuchenbekämpfung, an die erleichterte Gewinnung und Verteilung der Nahrung, an die Minderung der Frühsterblichkeit und des Hungers bei den jungen Völkern! Auch die Dezentralisation der Wohnungen als Folge der Technik des Verkehrs ist gewiß ein Segen und ebenso der übergang des menschlichen Rhythmus vom Zwei-Takt (Arbeit und Schlaf) zum Drei-Takt (Arbeit, Freizeit, Schlaf). Dabei müssen wir uns aber darüber klar sein, daß die Muße, die erst das ganze Heilwerden und Heilbleiben des Menschen ausmacht, nur aus der Geborgenheit des Menschen im Kult erwächst (}. Pieper).

Ein tüchtiger Bastler kann auch ohne Herzensbildung ein anerkannter Arzt werden. Der gute Arzt wird aber aus beiden Dimensionen gefordert: er soll die apparativ faßbaren Phänomene und die beredte Zwiesprache mit dem Kranken in gleicher Meisterschaft beherrschen und anwenden und aus ihnen eine Synthese statt einer Spannung schaffen. Die falsche Einstellung manches Patienten unter dem Einfluß der Technik, daß er nämlich sein Getriebe möglidise schnell in Gang gebracht wissen möchte, statt daß er das Geleit des Arztes, *seines* Arztes als verbindlich anerkennt, rührt weitgehend daher, daß der tedmisch ausgerichtete Mensch sich weigert, seine Krankheit als Fügung anzunehmen. Die Vernunft des Herzens soll aber neben dem Denken des Verstandes ebenbürtige Quelle der Erkenntnis sein. Auch auf dem Feld der Technik streiten sich Tugenden und Laster. Wieviel Klugheit, Fleiß, Sorgfalt und Zuverlässigkeit des Menschen wird bei der Herstellung der Gebilde der Technik aufgewendet! Der Mensch ist aber eben begnadet, wie alles, so auch die Technik mit seiner auf Gott hingeordneten Liebeskraft zu durchdringen und durch das Medium der Technik brüderliche Hilfe und Liebe auszustrahlen.

Auch die restlichen Vorträge befassen sich vor allem mit Grundfragen ärztlicher Ethik, so die Vorträge über »Der Mensch in der modernen Medizin« und über sDas kosmische Denken und seine Grenzen in der Heilkunde«. Auch der evangelische Leser wird dieser ethischen Sicht der modernen Medizin vorbehaltlos zustimmen können, obgleich Büchner, der sich übrigens wiederholt auf Karl Barth bezieht, überzeugter Katholik ist, ein Beweis mehr dafür, daß es keinen Unterschied zwischen katholischer und evangelischer ärztlicher Ethik gibt.

Zum Abschluß sei noch ein Wort Büchners zitiert: »Die Mitwirkung an der uns auferlegten Heimholung der Natur in den Raum der Frömmigkeit und damit der Menschlichkeit möge in der Zukunft nicht der geringste Beitrag der modernen Medizin zu einem Bilde vom Menschen sein!«

Prof. Dr. med. H. v. Hasselbach *Bethel*

Badi, Joseph: Religion und Staat in Israel. Deutsch von Dr, Helmut Lindemann. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1961. 176 S. Leinen 12,80 DM.

Das Interesse für den neuen Staat Israel ist überall erfreulich groß, nur ist es nicht leicht, einen klaren Einblick in die internen Verhältnisse dieses Staates zu gewinnen, in welchem religiöse Autoritäten einen großen Einfluß auch auf das politische Leben ausüben. Die oben erwähnte Schrift leistet nun einen vortrefflichen Dienst, indem sie ein anschauliches Bild über die verschiedenen religiösen und politischen Strömungen bietet. Der Verfasser ist ein junger israelischer Soziologe, der die inneren Spannungen innerhalb des Staates Israel nidir zu harmonisieren sudn, sondern diese aufzeigt. In wenigen knappen Zügen wird erst der geschichtliche Hintergrund umrissen: die jüdische Religion im Altertum, die mit Recht als ein Bollwerk des jüdischen Volkes in seiner Verbannung eingeschätzt wird, dann die neuen Strömungen, die seit der Aufklärung aufgekommen sind, wobei die Reformbewegungen und der Zionismus besonders im Vordergrund stehen, schließlich die religiöse Lage während der britischen Mandatszeit Palästinas, eine Periode, welche schon den späteren Konflikt zwischen Säkularismus und Orthodoxie antizipiert. »Es gab kei-

nen Mittelpunkt, um den sich alle religiösen Richtungen und Behörden sammeln konnten« (S. 20). Rabbi Jehuda Maimon setzte sich zwar für die Erneuerung einer zentralen Behörde oder Sanhedrin ein, die in allen Fragen des religiösen Rechts maßgeblich sein sollte; aber die Meinungsversdtiedenheiten ließen die Bildung eines solchen zentralen Gremiums nicht zu. Badi zeigt, daß die englische Gesetzgebung während der Mandatszeit, namentlich »The Order in Council« (1922), immer noch die Grundstruktur der israelischen Gesetzgebung bildet: eine Doppelstruktur von Rabbinatsgerichten und staatlichen Bezirksgeridtten, von denen jene die ausschließliche Jurisdiktion in allen Fragen ausüben, die mit Eheschließung, Scheidung, Unterhalt und Bestätigung von Testamenten zu tun haben, soweit ein Rechtsstreit zwischen Angehörigen der jüdischen Gemeinschaft entsteht, die entweder palästinensische Bürger oder Staatenlose waren. Für die Personenstandsangelegenheiten anderer Personen waren die staatlichen Gerichte zuständig. Der neue Staat Israel hat diese Trennung übernommen; sie gibt die Personenstandsangelegenheiten auch nicht-orthodoxer Juden in die Hände der orthodoxen Rabbinate, die nach den Vorschriften der Thora und der rabbinischen Tradition Recht sprechen. Hier taudien schwerwiegende Differenzen in einem demokratischen Staat auf, der grundsätzlich jedem Bürger gleiche Rechte garantieren möchte.

Das zweite Kapitel geht dann näher auf die religiöse Lage im heutigen Israel ein, wobei nun das englische Erbe aus der Mandatszeit in seiner Auswirkung auf die Machtbefugnisse der Rabbiner in Einzelheiten aufgezeigt wird. Demzufolge sieht das Recht keine Zivilehe vor, es verhindert damit Mischehen und läßt nach der gegenwärtigen Anwendung bloß Eheschließungen bei Mitwirkung eines vom Oberrabbinat ermächtigten orthodoxen Rabbiners zu. Aus soldien Phänomenen könnte man freilich den falschen Schluß ziehen, Israel sei ein geistlicher Staat. Dabei zeigt die Statistik auf, daß 85 Prozent der Bevölkerung nicht religiös sind, eine Situation, die allerdings keineswegs etwa Gleichgültigkeit gegenüber den religiösen Ansprüchen gläubiger Juden bedeutet. Daher ist es begreiflich, daß nicht-orthodoxe Kreise bei gesetzlichen Vorlagen immer wieder den Gläubigen große Konzessionen machten, außerdem bildete im Kampf der parlamentarischen Parteien gerade die Fusion der religiösen Gruppen im _Vereinigten religiösen Block« das Zünglein an der Waage. Unter diesen Umständen ist es nicht verwunderlidt, wenn der Verfasser meint, daß die orthodoxen Gruppen in Israel, obwohl sie nur 15 Prozent der Bevölkerung ausmachen, »das bürgerliche Leben des ganzen Gemeinwesen von der Wiege bis zum Grabe beherrschen« (S. 63/64). Der Verfasser gibt kurze Angaben über die politischen Programme der vielen Parteien, wobei die Differenzen auf religiösem Gebiet sich namentlich auf die Sabbatheiligung, die Anwendung des Wehrpflichtgesetzes für Frauen, die Problematik um die Frage der konfessionellen-staatlichen Erziehung, die Schwierigkeiten, die mit dem Fleischmangel zusammenhängen (Schweinezucht) beziehen. So kann man nicht umhin, festzustellen, daß die Interpretation der jüdischen Religion die Bevölkerung Israels in zwei Lager teilt; die Grenze verläuft weniger zwischen Religion und Weltlichkeit als zwischen Orthodoxie und einem weniger intransigenten modernen Judentum (S. 86). An einer Reihe teils sdtwerwiegender Tatsachen zeigt Badi auf, wie wenig es dem orthodoxen Judentum gelingt, mit den Problemen des modernen Staates fertig zu werden, Tatsachen, die manchmal zu sehr verschiedener Behandlung von _Gläubigen« und _Ungläubigen« Anlaß geben und deshalb Ärger erregen. Es wird dabei klar, daß die _Gläubigkeit« eine Verführung sein kann, sich Pflichten zu entziehen, die der Staat den Bürgern auferlegt. Gelegentlich drängt sich dem Leser der Gedanke auf, ob der Verfasser bestimmte Zustände nicht zu einseitig schildert, so wenn er auf S. 89 unter 7. feststellt, daß die orthodoxen Frauen nidie in der Armee dienen wollen, und dann folgert: »Damit aber diese Frauen freigestelk werden können, müssen andere für sie Dienst tun.e Es ist aber doch nicht so, daß Frauen, die sonst *nicht* herangezogen würden, jetzt stellvertretend für die orthodoxen Frauen Dienst tun müßten. Die nichtgläubigen Frauen werden ohnehin herangezogen, nicht jedoch, um eigens für die gläubigen den Militärdienst zu verriditen, wie es vom Verfasser dargestellt wird.

Deutlich zeigt der Verfasser, daß die gegnerisdien Fronten es beide nicht zum Kultur-

kampf kommen lassen wollen, obwohl dieser immer wieder droht. Es bleibt das große Problem: Wie soll ein Staat gleichzeitig nach der Thora *und* nach den Erfordernissen der Gegenwart regiert werden, wenn bestimmte Gruppen nidit für tiefgreifende Veränderungen aufgeschlossen sind. Das Buch Badis (das im 3. Kapitel in 21 Paragraphen die wichtigsten Gesetze und Verordnungen mitteilt) gibt zweifellos einen vorzüglichen Einblick in die schwierige geistige und politische Situation des Staates Israel; der Verfasser befleißigt sich einer schätzenswerten Objektivität, läßt aber zu gleicher Zeit beim Leser den bedrückenden Eindruck entstehen, daß sidr alle diese Streitigkeiten um ein großes Fragezeichen herum abspielen: die Frage, was ein Jude ist (S. 94).

Prof. Dr. H. van Oyen *Basel*

Schrage, Walfgang: Die konkreten Einzelgebote in der paulinisdien Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1961. 320 S. 9,80 DM.

Diese Untersuchung zur Ethik des Paulus enthält mehr, als der Titel andeutet, da fast alle Probleme zur Sprache kommen, vor die uns die Paränese der Paulusbriefe stellt, und alle irgendwie belangreimen Aussagen der Texte samt der großen Paulus-Literatur sorgfältig verarbeitet sind. Da sich die Ethik des Neuen Testamentes in der deutsdien Theologie - anders steht es in der angelsächsischen - nur geringer Aufmerksamkeit erfreut, so ist das Erscheinen dieser umsichtigen Arbeit besonders erfreulich, und man schuldet der Carl-Bertelsmann-Stiftung Dank dafür, daß sie diesem Budr ans Lidit verholfen hat.

Methodisch ist besonders lehrreich, daß die verschiedenen paulinisdien Texte in vielfältiger Beleuchtung erscheinen, weil der Verf. mit Problemstellungen arbeitet, die sowohl exegetisch-historisch wie systematisch fruchtbar sind. So fragt er nach der Verbindlichkeit, der Allgemeingültigkeit und den Grenzen der Verbind-Iidikeie der apostolischen Forderungen. Er beobadreee die Konkretisierung des göttlichen Willens in der Paränese des Apostels und analysiert zuletzt die inhaltlichen Normen wie Schöpfung (,.Natur«, Sitte, Ordnung), Gesetz (Altes Testament) und die hödisre aller Normen, das Liebesgebot, das jedoch die anderen Gebote nicht verdrängt oder ersetzt. - Theologisch gesehen ergibt sich, daß man die Ethik des Paulus weder mit Hilfe des idealistischen Autonomieprinzips noch mit Hilfe einer enthusiastisehen Geistvorstellung, noch existenrialisrisch als neues Selbstverständnis des Menschen vom Glauben her wirklich erfassen kann. Im Gegensatz dazu versucht Schrage, der eigentümlichen »Dialektik« von Freiheit und Gehorsam, Geist und Gebot, Glaube und Werk, göttlicher Herrschaft und menschlicher Entscheidung gereehe zu werden, die für Paulus diarakteristisch ist. In behutsam abwägender Exegese, in vielseitiger Auseinandersetzung mit der bisherigen Forsdiung geht der Verf. dieser Dialektik nadi. Er macht aus Paulus nicht einen modemen Systematiker, aber er läßt die inneren Zusammenhänge der Eschatologie, Christologie oder Pneumatologie mit den Einzelgeboten der Paränese klar hervortreten; er rollt von den Einzelgeboten her die Probleme der ganzen paulinisehen Ethik neu auf und zeigt die Unerlaßlichkeit der Paränese wie der einzelnen Gebote vom Evangelium her, in ständiger Abgrenzung des Paulus gegen die Gnosis und den jüdischen Legaismus, in Würdigung der Traditionen, die Paulus kritisch aufgenommen hat. Daß und wie Paulus auswählt und korrigiert, hat der Verf. überzeugend herausgearbeitet. Allen Extremen in der Interpretation ist Schrage durchweg abhold. Wichtig ist ihm vor allem die Untersdreidung der Motive und der Normen der pauliaisdien Ethik. Das Pneuma und die »neue Schöpfung« in Christus sind zwar Grund und Kraft des diristliehen Wandels, doch ersetzen sie keineswegs die Gebote Gottes und die Konkretisierung der Gebote durch die apostolische Paränese, sondern bedürfen dieser für die inhaltliehe Bestimmung und Ausrimtung des Handelns. Denn Paulus ist weder ein Schwarmer noch ein idealistischer Gesinnungsethiker, noch ein Pharisäer, der nur das Gesetz hat. Die diristlidie Freiheit in Fragen der Lebensführung (vgl. etwa Röm 14-15; 1 Kor 8-10: die Starken und die Schwachen) wird sorgfaltig umgrenzt: Freiheit zur **πορνεία** gibt es nicht, das heißt keine Freiheit gegen die fundamentalen Anordnungen Gottes. Auch gegen die „51-tuarionsethik« sichert Schrage die Ethik des

Paulus ab: Gewiß gibt er Rat und Entscheidung in Einzelsituationen und -fällen (1 Kor 5 und 7), aoer er prägt auch durchgehend gültige Regeln für alle Gemeinden, die nicht situationsbedingt sind.

Die Stellung des Paulus zur Frau, zu Ehe und Ehelosigkeit, zur polirisdien Gewalt, zur Arbeit und zur Sklaverei wird mit Hilfe der versdiiedenen, oben angedeuteten Fragestellungen erfaßt und so jede einseitige Systematisi;rung von einem theologischen Prinzip her vermieden. Auch die Liebe - so nahe dies nadi 1 Kor 13 oder Röm 12 liegen möchte - wird (mit Rechtl) nicht zu einem soldien allein dirigierenden Prinzip erhoben. Sie hat zwar den Primat, bedarf aber ihrerseits der konkreten Einzelnormen zur Bestimmung des »Was« des diristliehen Handelns, Auch das kritische und doch sbejahendee Verhältnis der Agape zu vorgefundenen Sozialgefügen (Ehe und Haus, politische Gewalt) hat der Verf. nach beiden Seiten hin glücklid; formuliert.

Es zeigt sich, daß der systematisch verfahrende Ethiker seine heutigen Fragen, zum Beispiel nadi Auslegung und der Anwendung der Paränese des Neuen Testamentes in der Gemeinde der Gegenwart, an die Exegese Schrages anschließen kann. Nicht die Historie, sondern der Historismus ist es, der diese Fortführung der Exegese bzw. die Anknüpfung an die biblischen Texte und ihre Probleme unmöglidi macht. So hat die Arbeit Sdirages auch für den heutigen Ethiker großes Gewicht,

Schwierige und ungelöste Fragen bleiben gewiß audi nach dieser vortrefflichen Darstellung der Paränese des Paulus übrig; zum guten Teil ist dies im Fragmentarischen Charakter der Quellen begründet, zum Teil auch in der Struktur des paulinischen Denkens oder im Reichtum seiner Motive. Die historische Einordnung der Ethik des Paulus hat der Verf. zwar an einzelnen Punkten, zum Beispiel den von Paulus zitierten Herrenworten oder der Rezeption hellenistischer Moral, beleuchtet, aber er hat hierüber keine neue Konzeption entwickelt; auch ist von einer Untersuchung der Einzelgebote in der Paränese des Paulus die Lösung dieses großen historischen Problems gerechterweise nicht zu erwarten.

Prof. D. H.-D. Wendland *Münster {Westf.}*

Wolf, Ernst: Ordnung und Freiheit. Zur politisdien Ethik des Christen. »unterwegs«, Heft 19. Berlin: Käthe Vogt Verlag 1962. 1005.

Zwei Vorträge, »Die politische Ethik des Christen« und „Bilanz des Protestantismus«, die Ernst Wolf vor evangelischen Studentengemeinden in Berlin gehalten hat, sind in diesem Budi scheinbar beziehungslos zusammengefaßt. Und doch besteht ein enger Zusammenhang zwischen beiden, insofern Wolf im zweiten Teil, der den Untertitel »Kritischer Rückblick von 1945 bis 1961« trägt, darzulegen versucht, auf welche Weise die Nachkriegsgeschichte der Evangelisehen Kirche in Deutschland den vorher aufgezeigten Forderungen der politischen Ethik Rechnung getragen hat. Das äußere Zeichen dieser Bezogenheit ist der Hinweis, der das Buch einleitet und abschließt, daß »die Gegenüberstellung der Zwei-Reime-Lehre und der These von der Königsherrschaft Christi als Alternative Falsch ist« (5. 5); jene kann nur innerhalb der Klammer der letzteren angenommen werden (5. 87).

Damit will der Verf. deutlich machen, daß er von vornherein die Gefahr eines kirchlichen Rückzuges auf den Bereich einer „Individualethik persönlicher Heiligung« (5. 7) vermeiden will, die in dem Schema der Zwei-Reiche-Lehre beschlossen liegt. Ausgehend von Kar! Barths Definition der Ethik, betont er, daß audi die menschlichen Antwortversuche auf die Frage nach »Würde, Richtigkeit und Güte des mensdliehen Handelns« (Barth) für die Gestaltung der christlichen Ethik bedeutsam sein können (5. 8f.).

Dieses Fruchtbare Gespräch mit der Welt verbietet dem Christen, der Salz und Licht der Welt ist (5. 10), auch im politischen Bereich, sein Christsein als eine private oder einseitig kirchliche Angelegenheit zu betrachten (5. 13L). Sehr zu Recht weist Wolf darauf hin, was auch heute noch nidit allgemein beherzigt wird, daß mit dem Christsein »die Verantwortung für die Erde, für die Welt« verbunden ist (5. 14). Leider unterläßt er es, an dieser Stelle hervorzuheben, daß diese Verantwortung nicht ohne Sachkunde übernommen werden kann und daß eben politische Ethik als besonderer Teil der allgemeinen Ethik die spezifische Forderung

nach politischer Bildung stellen muß und nicht die allgemeine nach Liebe und Gehorsam (Seite 14).

Als Gegenüber der Kirche. das heißt der Gemeinde, sieht Wolf im Bereich der politischen Ethik die Gesellschaft oder-anders formuliert-die öffentlichkeit (S. 19). Ihr Verhältnis zueinander ist auf seiten der Kirche durch Unsicherheit gekennzeichnet. die herrührt einmal aus der Last des kirchlichen Erbes in Gestalt des Staatskirchentums und der Privatisierung des Christentums, zum anderen aus der Durchbruchs- und Anfangssituation der evangelischen Kirche und zum dritten aus dem neuen Gefragtsein der Kirche (S. 20). Letzteres deutet darauf hin, »daß die Verantwortung der Christenheit für die Welt eine ihr auferlegte. nicht eine von ihr usurpierte ist« (S. 28 f.). So ist - wie der Verfasser in dankenswerter Weise deutlich macht - die politische Ethik heute bestimmt durch den Begriff »veranrwortlidie Gesellsdiafl«, Maßstab und zugleich Richtlinie für die sozialen Ordnungen und als solche eng mit der politischen Form der Demokratie verknüpft (S. 30).

Den ersten Teil des Buches beschließen zwei bemerkenswerte Hinweise. die bisher in theologischen Stellungnahmen selten vertreten und deshalb ganz besonders zu unterstreichen sind.

Die mitverantwortliche Solidarität der Kirche mit den Nöten des gesellschaftlichen Daseins (S. 31) führt dazu. daß sie sich den »Grundsatzproblernen der sozialen Rechtsordnung« zuwenden muß (S. 40). Die politische Ethik des Christen umschließt also die Erziehung zur »absoluten Veranrwortung« (S. 42), absolut. »weil die sogenannten politischen Ermessensfragen nicht Sache des Gutdünkens sind oder gar einer bestimmten -Konzeption- ...• sondern Sache der auslotenden Erforschung des real Möglichen und Erreichbaren zur Sicherung von Frieden und Freiheir« (S. 43).

Bei der Darstellung des zweiten Teiles. der vom Thema her nicht die Tiefe besitzt wie der voraufgehende. mögen einige kurze Hinweise genügen. Ausgehend von einer kurzen Erläuterung der kirchlichen Situation in der Weimarer Republik (S. 49 f.) und einer ausführlicheren des Kirchenkampfes im Dritten Reich (S. 50 bis 58). fragt der Verf. nach dem Ertrag des Kirchenkampfes für die Kirche. Er sieht das Ergebnis nicht so sehr in der Wiederentdeckung der reformatorischen Bekenntnisschriften und der Bekenntnisbestimmtheit der Kirchenordnungen (S. 57) oder in der liturgischen Erneuerung. dem Gemeindeaufbau (S. 58) und dem neuen Verhältnis zwischen Gemeinde und Theologie (S. 59). sondern darin, daß die Kirche zur Selbstkritik und damit in eine vielleicht heilsame Krise des Protestantismus geführt worden ist (S. 55).

Im folgenden (S. 60-67) gibt der Verf. eine kurze Darstellung des Wiederaufbaus und der Neuordnung der Kirche. die durch die Frage »Restauration oder Neubauj-e charakterisiert waren (S. 61). Daß er zur näheren Erläuterung der Spannungen zwischen diesen beiden Tendenzen die Botschaft von Treysa (S. 68-71), das Stuttgarrer Schuldbekenntnis und das Darmstädter Wort (S. 72-75) auszugsweise zitiert, ist vor allem im Hinblick auf junge Leser zu begrüßen.

Die unterschiedlichen Positionen innerhalb der EKD zum öffentlichkeitsauftrag der Kirche werden an Hand eines Überblicks über die Synoden (S. 78-84) aufgezeigt und die theologischen Hintergründe kurz analysiert (S. 84 f.). Wolf schließt seine wirklich lesenswerten Ausführungen, indem er die theologische Ethik des Politischen, die unter dem »Leirgedanken der Königsherrschaft Christi« steht. als eine Ethik der Nachfolge (S. 86) und der Bewährung dessen kennzeichnet. »daß die Jünger Jesu Salz und Licht der Welt sind« (S. 87).

Dipl-Kjm. H. Zillessen *Velbert*

Die Frauenfrage in Deutschland 1790-1930. Strömungen und Gegenströmungen. Sachlich geordnete und erläuterte Quellenkunde. Hg. von *Hans Sveistrup* und *Agnes von Zahn-Harnack.* Tübingen: Hopfer-Verlag. 2. Auf!. 1961. 800 S.

Das Vorwort der ersten Auflage dieses umfassenden Werkes ist im Jahre 1934 geschrieben und nennt als Herausgeber *Hans Svetstrup* und *Agnes von Zahn-Harnack,* deren Name seit Jahrzehnten verbunden ist mit der Frauenfrage. Als Vorsitzende des Bundes Deutscher Frauenvereine war sie für diese Aufgabe besonders vorbereitet. Sie war sich klar darüber, daß die Frage nach Beruf und Stellung der Frau neben der Arbeiterfrage eines der brennendsten Pro-

bleme war, die mit dem Aufbruch in das industrielle Zeitalter eine Lösung verlangte. Eine Veröffentlichung einer so umfassenden Quellenkunde, die auf 800 Seiten von 1790 bis 1930 im weitesten Sinne umfaßt, was zu dem Problem gedacht und geschrieben worden ist, kann nicht übersehen werden, wenn Agnes von Zahn-Harnack mit ihrem Namen für den Inhalt einsteht. 1930 ist ein erster Abschluß der Quellenkunde vollzogen worden. Während des Dritten Reiches war eine solche Quellenkunde unerwünscht. Das Thema »Frauenfrage« im umfassenden Begriff dessen, was dazu in Jahrzehnten erarbeitet war, interessierte nur insofern, wie man sie in einer Diktatur verwenden konnte. Agnes von Zahn-Harnack löste zur rechten Zeit in eigener Initiative den von ihr geleiteten umfassenden Bund Deutscher Frauenvereine auf und trat damit dann in den Hintergrund.

Daß man diese Quellenkunde neu aufgelegt hat, nachdem das Dritte Reich einen so unrühmlichen Ausklang hatte, ist eine Leistung, von der man nur hoffen kann, daß das Buch nicht nur in Bibliotheken zu finden sein wird. Es sind zwei Gruppen, denen man wünschen würde, daß sie das Buch zur Kenntnis nehmen, nicht nur als Quellenkunde, sondern auch als Beweis, daß das Frauenproblem bis in die neueste Zeit hinein zur Auseinandersetzung gefordert ist. Ich denke an die junge Generation, um ihren Blick zu schärfen, daß das, was ihnen als Partnerschaft und »Gleichberechtigung« heute so selbstverständlich zufällt, eine Geschichte hat, in der durch unerhörte Anstrengungen, durch Anfeindungen jeder Art die Frauen hindurch mußten, um, von wenigen Männern verstanden, ein Ziel nach dem anderen zu erreichen. Jedenfalls standen 1930 die Tore offen in der Erreichung eines gesetzten Zieles, das der Frau ermöglichte, ihre Intelligenz, ihre Kräfte im Leben von Staat und Kirche einzusetzen, wenn nicht immer wieder bis in die jüngste Zeit hinein alte restaurative Elemente versuchten, diesen Weg zu sabotieren.

Die andere Gruppe, der ich empfehlen möchte, diese Quellenkunde in die Hand zu nehmen, sind die Männer, von denen auch heute, 1963, manche meinen, diese Entwicklung aufhalten zu können, obgleich sie längst sehen sollten, daß eine solche Bemühung heute kaum ankommt. Auch in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts hat der Versuch, diese Entwicklung im Raum der Kirche aufzuhalten, nur dazu geführt, daß die Führungsschicht der Frauen, da sie in der Kirche kein Verständnis fanden, neben der Kirche ihre Ziele verfolgte. Es könnte scheinen, daß zur Zeit wieder ein neuer Abschnitt gesehen werden muß. Die theologischen Argumente mancher Professoren gegen den vollen Dienst der Pastorin in der Kirche führt dazu, daß das theologische Studium der Frau bereits nach verheißungsvollen Anfängen abnimmt.

Die Quellenkunde sollte in ihrem weitgespannten Bogen für den heutigen Menschen erneut erweisen, daß man sich in einer guten Position befindet, wenn man dem Studium der Frauenfrage sich mit dem Ernst zuwendet, den diese Frage erfordert. Seit 1930 hat sich die Wett gewandelt, die ökumenische Sicht über den eigenen Zaun hinweg stand noch nicht im Vordergrunde. Im Weltkirchenrat ist eine Abteilung entstanden »Cooperation on Men and Women in Church, Family and Society«. Eine spätere Neuauflage sollte diesen Bereich einbeziehen. Hier ist eine Arbeit aufgebaut worden, die aus der Erkenntnis kommt, daß eine Frauenfrage immer eine Frage ist, die Frau und Mann in Partnerschaft zu lösen haben.

Vielleicht ist eine Erweiterung des vorliegenden Werkes möglich. Agnes von Zahn-Harnack, deren früher Heimgang nach dem Zweiten Weltkrieg wir sehr bedauern, würde eine solche Erweiterung bestimmt angegriffen haben, weil sie ihre Bedeutung erkannt hat.

Hildegard Ellenbede *Bad Pyrmont*

Bedemann, Joachim: Im Kampf für die Kirche des Evangeliums. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1961. 398 S. 19,80 DM.

»Eine Auswahl von Reden und Aufsätzen aus drei jahrzehnten« ist der Untertitel dieses Sammelbandes. Wer beobachtet, wie sehr sich diese Buchform in unseren Tagen ausbreitet, schlägt ein weiteres Exemplar der Gattung mit kritischer Zurückhaltung auf. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß mancher auf billige Weise ein Buch unter seinem Verfassernamen auf den Markt bringt, indem er aneinanderreiht, was jeweils zur Stunde und beim Anlaß Gewicht hatte, aber zusammengestellt

eher ein Sammelsurium als ein Mosaik darstellt. Wer mit solchem skeptischen Zögern zur "Festgabe« greifl:, die Freunde des rheinischen Präses zu seinem 60. Geburtstag herausgegeben haben, wird zu seiner Freude überrascht. Dies Buch mit seinen vier Predigten und 24 Aufsätzen ist ein eindrucksvolles Ganzes. Man wird beim Lesen mit festem Zugriff hineingezogen in das Nachdenken und Stellungnehmen eines Mannes, dem die Bezeichnung Kirchenführer wahrhafl:ig zusteht und der entschlossen Gebrauch macht von der Verantwortung eines wachen Zeitgenossen im "personalen Zeitalter«, seine Meinung deutlich und nicht selten herausfordernd kundzutun. Man weiß, woran man ist mit dem Bischof einer unserer großen evangelischen Landeskirchen, wenn man diesen Sammelband gelesen hat. Das eilfertige und bequeme Rufen nach dem "Wort der Kirche« verliert sein Recht, wenn leitende Männer der Kirche derart lesbar, durchdacht und griffig ihre Meinung kundtun.

Zunächst fällt dem Leser der Mut auf, mit dem heiße Eisen aufgegriffen werden: Die historisch-kritischeSchrifl:forschung;was die Theologie zum verwirrend schwierig gewordenen Fragenkomplex der Ehescheidung zu sagen hat; wie es um die Freiheit des Menschen in unserer Zeit steht; das Streitthema Obrigkeit; die Reformbedürftigkeit der Volkskirche; die politische Verantwortung der Kirche; die harten Entscheidungen der Kirchenkampfzeit - um einige der Themen zu nennen. Aber Beckmann hat ein Gespür dafür, daß neben den vordergründigen und vieldiskutierten Fragen andere ein verstecktes Dasein leben und angesprochen werden müssen, wenn sie sich nicht zu Tabus auswachsen sollen, die sich jederzeit als lebenbedrohend erweisen können. "Der Heilige Geist und die Heiligung« heißt eines der Themen, von dem man vermuten könnte, es sei dem Theologieprofessor im Rahmen einer Dogmatik-Vorlesung unter die Feder geraten. Weit gefehlt! Wer Einblick hat in die kirdiengeschichtliche Entwicklung ganzer Gebiete im nordrhein-westfälischen Raum, weiß, welchen Sprengstoff dieses Stichwort "Heiligung« bei sich trägt, seitdem Pietismus und Neupietismus auf die Reformation folgten, seitdem Aufklarung und Erweckung einander gegenüberstanden und sidi zugleich ineinander verflochten. So macht sich bei der Behandlung des Themas der Kirchenführer das theologie- und dogmengeschichtliche Wissen des Theologieprofessors in der gleichen Person zunutze, und ein landeskirdilidres Hirtenwort kommt zustande. Ähnliches gilt von den Themen "Recht und Grenze der Konfessionen«, ,.die Taufee (in zwei Aufsätzen, die nach ihrer »Heilsnotwendigkeir« und ihrer »Ordnung« fragen), "die Einheit der Kirche«, ,.der Gottesdiensr« und seine liturgische Ordnung (in mehreren Aufsätzen) und anderen. Selbst die abgedruckten Predigten sind geprägt von einem kämpferischen Ton, der den Titel einer vor über zwanzig Jahren von Joachim Beckmann herausgegebenen Zusammenstellung von "Predigt-Grundrissen« in Erinnerung bringt: "Ruf zum Gehorsame (Gütersloh 1940). ,.Das Bekenntnis zu Jesus ist kein Satz des Verstandes, keine Lehre der Lippen. Bekenntnis ist Gehorsame (S. 14). Es mag bei einer ,.Auswahl von Reden und Aufsätzen« nach Willkür aussehen, dennoch ist es nicht uninteressant, zu fragen: Welche heiße Eisen sind es, die einen Mann in kirchenleitender Position zum Reden zwingen? Er entdeckt sie nidit nur - aber freilich auch! - im Bereich ethischer Wegweisung, sondern ebenso in der scheinbar überholten Dogmatik und - siehe da! - in den Agenden.

Zwei weitere Beobachtungen zeichnen das Buch aus. Es ist der Zeitabschnitt zwischen 1931 bis 1961, dem die Aufsätze entstammen. Die Kirdie hat in diesen drei Jahrzehnten einen Weg voller Entscheidungen, Wagnisse, Bewährung und Versagen, Zerbruch und Aufbau gehen müssen. Die Stationen dieses Weges werden von Seite zu Seite sichtbar wie die wemseinden Dekorationen auf der Theaterbühne. Manchmal expressis verbis angesprochen, manchmal ohne Namensnennung anwesend, ist Kirdiengeschichre aus einem spannungsgeladenen Abschnitt der Hintergrund von Aufsatz zu Aufsatz. Dazu kommt, daß hier ein Mann schreibt und spricht, der sich doppelt engagiert hat: im wissenschaftlieh-theologischen Denken und bei der oikodomae von Kirche und Gemeinde in dieser unserer heutigen Welt. Diese durchgehaltene Verbindung ist wahrhafl:ig ein beachtlichesExempel. Das Buch gibt davon beredte und murmachende Kunde.

Pf. A. Funke *Witten*

Laßt sie Menschen bleiben im Betrieb. Neue Wege der Gemeinsamen Sozialarbeit der Konfessionen. Hg. von *Gilbert Cormann* und *Werner Lottmann*. Stuttgart: Kreuz-Verlag, Essen: Ludgerus-Verlag 1960. 232 S. Ln. 12,80 DM.

Das Buch ist eine Sammlung von Vorträgen führender christlicher Persönlichkeiten - gehalten im Rahmen der Gemeinsamen Sozialarbeit der Konfessionen im Bergbau. Die Vorträge, die hier nicht einmal vollzählig aufgeführt, geschweige denn auch nur annähernd umrissen werden können, gehen allerdings weit über die speziellen Probleme des Bergbaus hinaus. Es werden auch nicht nur betriebssoziologische Fragen behandelt. Vielmehr wird versucht, vom Standpunkt christlicher Anthropologie zu wichtigen Problemen der modernen Gesellschaft Stellung zu nehmen. Es ist dabei erstaunlich, wie wenig sich die konfessionellen Unterschiede hierbei auswirken. In der praktischen Sozialarbeit scheinen die anthropologischen Differenzen zwischen den Konfessionen zurückzutreten hinter dem gemeinsamen Anliegen, dem Menschen im Betrieb die Situation der modernen Gesellschaft aus der Sicht des christlichen Glaubens zu verdeutlichen. Es ist, so gesehen, nicht weiter verwunderlich, daß sich in diesem Buch auch Beiträge befinden, die sich sehr gründlich mit den gesellschaftlichen und geistigen Unterschieden in Ost und West beschäftigen. Genannt seien vor allem: Helmut Gollwitzer: sErfahrungen in Rußland und Folgerungen für die sozialpolitische Aufgabe der Christen im Westen«; Gustav A. Wetter: »Der dialektische Marxismus, Darstellung - Kritik - Konsequenzen«; Hanns Lilje: »Unsere Aufgabe in der gesellschaftspolitischen Problematik des Westens«; Heinz Zahmt: »Der Preis der Freiheit«, Geben diese Referate eine Analyse der Situation in Ost und West, so wird derjenige enttäuscht sein, der die Darstellung einer christlichen Globalantwort erwartet. Da der christliche Glaube aber kein christliches Gesellschaftssystern impliziert, kann er eine solche Globalantwort nicht geben. Vielmehr ist es Aufgabe des christlichen Glaubens, den Weg dafür frei zu machen, so nüchtern und sachlich wie möglich konkrete Einzelfragen zu lösen. Dabei kann es dann im einzelnen zu Positionen kommen, die so weder im Westen noch im Osten vertreten werden. Heinz-Dietrich Wendland stellt der Klassengesellschaft den ökumenischen Begriff der verantwortlichen Gesellschaft gegenüber und inrerpretiert ihn, Friedrich Dessauer setzt an die Stelle von Klassenkampf auch im Betrieb die kooperative Wirtschaft, Johannes Doehring fordert in der Massengesellschaft die Gruppenethik, Karl Abraham sieht den Betrieb nicht nur als Produktionsstätte, sondern audi als Erziehungsfaktor an, Oswald *v,* Nell-Breuning weist die Bedeutsamkeit des Subsidiaritäts- und Solidaritätsprinzips für den Betrieb in einer Weise nach, daß der evangelische Christ, der nicht auf dem Boden des scholastischen Naturrechts steht, hier zustimmen kann.

Der Titel des Buches klingt allerdings so, als richreten die Theologen hier mahnende Worte an Betriebspatriarchen, als ob es eine Mitbestimmung überhaupt noch nicht gäbe, die ja gerade beide Kirchen gefordert haben - nicht zuletzt durch führende Sozialtheologen, die in diesem Buche zu Wort kommen.

Dr. H. Weber *Münster*

Bibliographie: Politische Ethik

1. Allgemein

Andriessen, J, E.: Wending in de politiek? Wending 1963/11. S. 722-728.

Bader, Hans Heinz: Staat - Wirtschaft - Gesellschaft. Grundlagen der Staats- und Rechtslehre, Gesellsdiafls- und Wirtsmall:slehre. Hamburg: R. v. Deckers Verlag 1963. 420 S. kart, 15,80DM.

Batehelder, Robert C.: The Irreversible Decision. Boston: Houghton 1962. 306 S.

Bayer-Katte, Wanda von u, a. (Hg.): Polirisdie Psydiologie als Aufgabe unserer Zeit. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1963. 108 S. 16,- DM.

Bohm, Anton: Staat und Presse. Die neue Ordnung 1963/4. S. 249-262.

Brinkmann, Karl: Freiheit und Verfassung. Das Wesen der Freiheit und Unfreiheit und ihre Berücksichtigung in einer Verfassung. Bonn: Bouvier 1963. 426 S. Kart. 45,- DM; Ln. 55,- DM.

Burns, Edward McNal/: Ideas in Confliet. The Politieal Theories of the Contemporary World. London: Mathuen 1963. 587 S. 18 s,

Catlin, G. E. G.: Systematie Polities. Allen & Unwin 1963. 480 S. 60 s.

Dabin,]ean: Der Staat. Versuch einer Definition. Neuwied: Luditerhand 1963. 226 S. 25,- DM.

Demp], Alois, Hannab Arendt und Friedrich Engel-Janosi (Hg.): Politische Ordnung und menschliche Existenz, München: Beek 1962. 634 S. Geh. 52,- DM; Ln. 58,- DM.

Dürrenmatt, Peter: Das Verhältnis der Deutschen zur Wirklichkeit der Politik. Zeitwende 1963/10. S. 655-666.

Ellwein, Tbomas: Das Regierungssystem der Bundesrepublik Deutschland. Köln: Westdeutscher Verlag 1963. 630 S. Kart. 44,50 DM; Ln. 49,- DM.

Foy, Edward: The Value of Idealism for Politieal Philosophy. Philos. Studies 1961-62/11. S. 147 bis 157.

Gilpin, Robert: Ameriean Seienrists and Nuc1ear Weapons Poliey. New *Jersey:* Princeton 1962. 352 S. $ 6.95.

Heer, Fnedridu Die Zukunft des Kommunismus. Frankfurter Hefte 1963/1. S. 41–48.

Hinsley, F. H.: Power and the Pursuit of Peace, Theory and Praetiee in the History of Relations between Stares. Camhridge: UniversityPress 1963. 416 S. 40 s,

Hook, Sidney- Politieal Power and Personal Freedom, New York: Collier 1962. 539 S. $ 1.50.

Jaide, Walter: Das Verhältnis der Jugend zur Politik. Neuwied: Luchterhand 1963. 174 S. 14,50 DM.

Kircbbeimer, Otto: Politieal Justiee. The Use of Legal Proeedure for Politieal Ends, New Jersey: Princeton Univ, Press 1962. 452 S. $ 8.50.

Lange, H. M. de, und l- M. van Veen: Wending in de politiek. Wending 1963/2. S. 90-102.

Lenm, W. I.: Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution. Berlm: Dietz 1963. 173 S. 2,- DM-Ost.

Lübbe, Hermanns Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte. Basel und Stuttgart: Schwabe 1963. 242 S. 24,- DM.

Mikat, Paul: Staat und Kultur in verfassungsrechtlicher Sicht. Gewerkschafll. Monatshefte 1963/12. S.705-709.

Möbus, Gerbard: Europäische Humanität als politische Formkraft. Osnabrück: Fromm 1963. 143 S. 7,40 DM.

Oberndorfer, Dieter (Hg.): Wissenschaftliche Politik. Freiburg i, Br.: Rombach Verlag 1962. 428 S. 45,- DM.

Rabl, Kurt: Das Selbstbestimmungsrecht der Völker. Geschichtliche Grundlagen. Umriß der gegenwärtigen Bedeutung. München: Bergstadt 1963. 276 S. Ln. 15,40 DM; kart. 14,20 DM.

Rasker, A.].: Politiek ethos, Nijkerk: Callenbach 1963. 80 S. 6,50 hfl.

Robbins, Lord: Polities and Eeonomies. London: Maemillan 1963. 231 S. 25 s,

Ruge, Friedrich: Politik, Militär, Bündnis. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1963. 160 S. 7,80 DM.

Schlette, Heinz Robert: Der Anspruch der Freiheit. München: Kösel 1963. 134 S. Kart. 6,80 DM; Ln. 8,80 DM.

Schmitt, Carl: Der Begriff des Politischen. Berlin: Duncker & Humblot 1963. 124 S. 12,60 DM.

Sel1now, Werner: Gesellschaft, Staat, Recht. Von der bürgerlichen Aufklärung bis zum deutschen Positivismus des 19. Jahrhunderts. Berlin: Rütten & Loening 1963. 876 S. 35,- DM-Ost.

Spinelli, Altiero: Europa zwischen atomarer und konventioneller Bewaffnung. Frankfurter Hell:e 1963/3. S. 151-156.

Steel, Christopber: Die gegenwärtigen politischen Ereignisse und die Wirklichkeit unserer Zeit. Universitas 1962/11. S. 1169-1174.

Stein, Erwin: Philosophische Grundlagen der politischen Bildung und Erziehung. Frankfurt: Hirschgraben-Verlag 1962. 23 S. 1,20 DM.

Stern, Fritz: Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland. Stuttgart: Scherz 1963. 420 S. 29,50 DM.

Talmon,]. L.: Politischer Messianismus. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1963. 546 S. 59,- DM.

Weil, Eric: Le particulier et l'universel en politique, Christianisme Soeial 1963/1-2. S. 13-28.

Wlttfogel, Karl A.: Die orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1962. 624 S. 48,- DM.

2. *Christentum und Politik*

Calvez, Jean-Yves: Problemes aetuels des rapports de l'Eglise et de l'Etat. Revue de l'Action Populaire 1963. S. 567-580.

Farner, Konrad: Le diretien et le marxiste aujourd'hui: une »conversation sur l'edielle«. Christianisme Soeial 1962/11-12. S. 728-771.

Grundmann, Siegjried: Das Verhältnis von Staat und Kirchen auf der Grundlage des Vertragskirdienrechts. Osrerr, Archiv für Kirchenrecht 1962/4. S.281-300.

Hillerdal, Gunnar: Römer 13 und Luthers Lehre

von den zwei Regimenten. Lutherische Rundschau 1963/1. S. 17-34.

Hornus, fean-Muhel: Vie des chrétiens dans le pays eommunistes d'Europe. Christianisme Social 1962/11-12. S. 772-779.

lnstinsky, Hans Ulrich: Die alte Kirche und das Heil des Staates. München: Kösel-Verlag 1963. 77 S. Kart. 4,80 DM; Ln. 6,80 DM.

LasswelI, Harold D., und Harlan Cleveland (Hg.): Tbe Ethie of Power: the Interplay of Religion, Philosophy and Politics, NewYork: Harper 1962. 509 S. $ 7.50.

Lillich, Henry: Wert und Erfolg kirchlicber Äußerungen zur Politik. Die Mitarbeit 1963/10. S. 442 bis 446.

Meier, Hans: Kirche und Politik. Hochland 1963/4. S. 320-337.

Müller, Hans: Katholische Kirche und Nationalsozialismus. München: Nymphenburger Verlagshandlung 1963. 432 S. 28,- DM.

Philip, André: Le chrétien, la société et l'Etat. Cbristianisme Social 1963/3-4. S. 156--175.

Rödl, Peter: Kirche und Politik. Die neue Ordnung 1963/6. S. 434–441.

Sebmölz, Franz-Martin: Kirche und Demokratie. Die neue Ordnung *1963/6.* S. 401–415.

Wilkens, Erwin: Theologie und Politik. Berlin und Hamburg: Lutherisdies Verlagshaus 1962. 52 S. 3,40 DM.

3. Demokratie, Parteien, Verbände

Barley, Delbert: Spielregeln der Demokratie. Die Mitarbeit 1963/2. S. 53–61.

Brie/s, Götz: Eredirs del marxismo: tra demoerazia e demoeratieismo. Rivista Internazionale de Scienze Sociali 1962/6. S. 549–562.

Buebheim, Karl: Die Frage nach der katholischen Partei. Zeitschrift für Politik 1963/1. S. 63-77.

Friedrich, Man/red: Opposition ohne Alternative? Köln: Verlag Wissenschaft und Politik 1962. 109 S. 9,80 DM.

Geiger, Tbeodor: Demokratie ohne Dogma. Die Gesellschaft zwischen Pathos und Nüchternheit. München: Szezesny 1963. 376 S. 19,80 DM.

Geiger, Willi: Zum Bild der christlichen Partei. Stimmen der Zeit 1962/2. S. 187-199.

Lipset, Seymour Martin: Soziologie der Demokratie. Berlin: Luditerhand 1963. 388 S. 29,- DM.

Litt, Tbeodor: Freiheit und Lebensordnung. Zur Philosophie und Pädagogik der Demokratie. Heidelberg: Quelle & Meyer 1962. 171 S. 12,- DM.

Lutz, Heinrich: Demokratie im Zwielicht. Der Weg der deutschen Katholiken aus dem Kaiserreich in die Republik 1914 bis 1925. München: Kösel-Verlag 1963. 143 S. Kart. 6,80 DM; Ln. 8,80 DM.

Nemitz, Man/red (Hg.): Notstandsrecht und Demokratie - Notwendigkeit oder Gefahr? Stuttgart: Kreuz-Verlag 1963. 128 S. 6,80 DM.

Schreeb, Gerhard: Das Verhältnis von Kirche und diristliehen Parteien. Die neue Ordnung 1963/6. S. 416–424.

Schulz, Gerbard: Zwischen Demokratie und Diktatur. Verfassungspolitik und Reichsreform in der Weimarer Republik. Band I: Die Periode der Konsolidierung und der Revision des Bismarcksehen Reichsaufbaus, 1919-1930. Berlin: Walter de Gruyter 1963. 678 S. 56,- DM.

Walter, Wilhelm: Die sozialethische Definition der Demokratie. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1962. 167 S. 20 Fr.

Wittkämper, Gerhard W.: Grundgesetz und Interessenverbände. Die verfassungsrechtliche Stellung der Interessenverbände nach dem Grundgesetz. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1963. Staat und Politik, Band 5. 248 S. 24,50 DM.

Wünsch, Georg: Zwischen allen Fronten. Der Marxismus in soziologischer und christlicher Kritik. Hamburg: Reich 1962. 286 S. Kart. 20,- DM; Ln. 24,– DM.

Die Frau in der heutigen Familie!

Von

HERMANN RINGELING

Die Familie ist bisher, das lehrt ihre Geschichte, stets das Spiegelbild der sie umgebenden Gesellschaft gewesen. über die Frau in der heutigen Familie zu sprechen, ist daher nicht anders möglich, als daß man über die Wechselbeziehung zwischen heutiger Familie und heutiger Gesellschaft redet. Gerade nun, wenn man sich vornimmt, danach zu fragen, wie sich das Bild denn in den letzten zehn Jahren verändert habe, stößt man auf einen eigentümlichen Umbruch der gesamten gesellschaftlichen Konzeption in der Bundesrepublik. Er ist in seiner Bedeutung für die soziale Rolle der Frau oder vielmehr vor allem, wie sich zeigen wird, für ihr Selbstverständnis, noch kaum gewürdigt worden.

Was ich mit diesem Umbruch, eher wohl einem schleichenden übergang in eine neue Gesellschaftsepoche, meine, deckt sich nun allerdings nicht oder lediglich zufällig mit dem bislang gesetzlichen Abschluß, den die Frauenemanzipation in der Gleichberechtigungsgesetzgebung und Familienrechtsform erreicht hat. Setzen wir diesen Rechtsbestand vielmehr als ein Faktum voraus, das der weiteren Entwicklung überhaupt erst die Wege eröffnet hat, so ist nun doch die Frage, wie diese Wege denn von den Frauen begangen werden, wie die Frauen ihr zugestandenes Recht auf gleiche Chancen ausschöpfen, wie sie sich im Schutze ihres Freibriefs gleichsam den Einlaß in die schwer zugänglichen Institutionen unserer Gesellschaft erzwingen. Für diese tatsächliche Entwicklung indessen dürfte die schnelle Umwandlung der Bundesrepublik in eine überflußgesellschaft, wie sie bisher nur in den USA und in Schweden erreicht worden ist, von außerordentlich großer, wenn nicht sogar maßgeblicher Bedeutung sein.

Sehen wir einmal zurück, unter welchen Vorzeichen die Gleichberechtigung erkämpft worden ist. In der Gründungserklärung des Leipziger Allgemeinen deutschen Frauenvereins von 1865 - mitunterzeichnet von *Louise Otto-Peters*, die 1848 die deutsche Frauenbewegung ins Leben rief -, heißt es im ersten Satz: „Die erste deutsche Frauenkonferenz erklärt die Arbeit, welche die Grundlage der ganzen neuen Gesellschaft sein soll, für eine Pflicht und Ehre des weiblichen Geschlechts; sie nimmt dagegen das Recht der Arbeit in Anspruch und hält es für notwendig, daß alle der weiblichen Arbeit im Wege stehenden Hindernisse entfernt werden."

In der Tat: Die Arbeit war die Grundlage der damaligen neuen Gesellschaft. Es ist die Zeit der frühindustriellen und kapitalistischen Expansion, der Produktionsausweitung. des entschlossenen Fortschritts zu besseren Lebensbedingungen. Nachdem einmal der

---

1. Das Thema wurde als Referat auf einer Tagung behandelt, zu der das Ev, Frauenpfarramt in Lübec1< in Verbindung mit der Ev. Akademie Schleswig-Holstein eingeladen hatte, um der Frage nachzugehen, wie es sich nach zehn Jahren Gleichberechtigung in der Bundesrepublik Deutschland mit der Rolle der Frau in der Gesellschaft verhält. Gemäß Art. 117 GG trat die Gleichberechtigung am 1. 4. 1953 in Kraft. – Die Form des Vortrags wurde unverändert beibehalten. Anmerkungen sind nur hinzugefügt worden, um Belege zu geben und gelegentlich auf ausführlichere Darstellungen hinzuweisen.
2. Zitiert von *E/sbetb Krukenberg:* Die Frauenbewegung, ihre Ziele und ihre Bedeutung, Tübingen 1905.

grundlegende Gedanke konzipiert worden war, daß es möglich sei, die Welt zu verändern, und nachdem sich der Wille zur Dauerveränderung einmal institutionell eingespielt hatte, habituell geworden war, mußte die Arbeit zum selektiven Wert jener Zeit werden. Und zwar die Arbeit im Sinne eben der verändernden, zukunftgerichteten, Neues schaffenden Arbeit.

Die Arbeit als selektiver Wert, das heißt: die Gesellschaft, deren Lebenselement die Produktion war, begünstigte - ohne daß man sich dies als einen allzu bewußten, etwa gar dirigistischen Vorgang denken dürfte - Geisteshaltungen, Gesinnungen, Ideologien, Philosophien, religiöse Systeme, die den Bürger dieser seiner nach vorn entschlossenen Gesellschaft anpaßten, ihn selbst nach vorn spannten.

Es ist ein gleichsam selektives Klima, das über den jeweiligen Epochen der Gesellschaft liegt. Und ein flüchtiger Blick in das 19. Jahrhundert zeigt, wie einig man sich auf allen Fronten war. Ob *Hegel,* ob *Marx,* ob *Ritschl:* Arbeit und Pflicht rücken an die Spitze der Wertskala, und der reformatorische Berufsgedanke, ursprünglich nur aus der Antithese zu mönchischen und klerikalen Sonderberufungen, Vokationen höheren Anspruchs, verständlich, gewinnt hier erst sein modernes Pathos: Menschlichkeit verwirklicht sich im Beruf, durch Arbeit.

Wie sieht es währenddessen in der Familie aus? Es ist die Zeit des sogenannten Tertiärpatriarchalismus. Man versteht darunter eine patriarchalische »Dberorganisiertheit« der Familie. Der vorindustrielle Patriarchalismus lebte davon, daß die Familie ein autarkes Versorgungsgebilde war. Dem Vater wuchs Autorität zu auf Grund seiner Schutzpflicht gegenüber denen, die der Familie angehören wie auch ihrer Ordnung und Tradition selbst; er ist ihr Rechtswahrer. Nachdem er aber seinerseits in die vielfältigen Abhängigkeitsbeziehungen des neuzeitlichen Staates verflochten ist und nachdem die Familie auf dem Weg in das komplexe und konvergierend wirkende soziale System dieses Staatswesens eine Funktion nach der anderen verloren hat, verliert auch die Vatergewalt in der Familie ihre natürliche Basis>.

Das bedeutet indessen nicht, daß sie nun, als der Gesellschaft nicht mehr entsprechend, aufgegeben würde. Man wird auch für die Erörterung der heutigen Problematik immer im Auge behalten müssen, daß der traditionelle Anspruch des Mannes auf die Führungsrolle in der Familie überaus zäh durchgehalten wird. Er verfügt geradezu über die »List der Idee«. Jener Tertiärpatriarchalismus entwickelt, wie die Schwedin *Alva Myrdal* es dargestellt hat, seine eigene Familienideologie. Sie besagt, daß der Mann gegenüber den Familienangehörigen die Unterhaltspflicht habe".

---

3. *Helmut Schelsky:* Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart, 3. Aufl. Stattgart 1955, informiert uber die Familiaren Autoritätstypen. Dabei wird deutlich, daß die Familie das Spiegelbild der Gesellschaft, ihrer Herrschaftsformen, auch als Zerrspiegel sein 'kann. - Schelskys Untersuchung hat die Wiederaufstiegsmentalität der Nachkriegszeit vor Augen.

4. *Alva Myrdal, Viola Klein:* Die Doppelrolle der Frau in Familie und Beruf, 2. Aufl. Köln und Berlin 1962. Während die deutsche Geschichte der Familie und der Frau in vieler Hinsicht anders verlaufen ist als in Schweden, kann die Analyse A. Myrdals in der hier vorgenommenen, begrenzenden Auswahl als auch für Deutschland zutreffend übernommen werden. Die oben angeführten Bemerkungen A. Myrdals sind dem Buch der Verfasserin: Nation and Family, The Swedish Experiment in Demoeratie Family and Population Poliey, London 1945, entnommen (Kap.: One Sex a Social Problem).

Alva Myrdal sagt mit Recht, daß das historische Gedächtnis erstaunlich schwach gewesen sein muß, wenn man bedenkt, wie schnell diese Ideologie sich durchsetzen konnte. Tatsächlich war die Vorstellung, daß die Ehefrau unterstützt, unterhalten und von produktiver Arbeit befreit werden müsse, ganz neu. Und sie konnte sich wohl auch nur so schnell einbürgern, weil sie einen zwar neuen, aber doch schon gewohnt und lieb gewordenen Zustand legitimierte. Der Preis hingegen, den die Frau für diesen bequemen Zustand zahlen mußte, war sehr hoch. Der patriarchalische Anspruch des Mannes wurde nun - um so mehr eben, als er auf schwankendem Grund stand - maßlos übersteigert vertreten, in eifersüchtigem Pochen auf das Recht des Verdieners, des Ernährers und nicht zuletzt mit dem Prestige dessen, der im Sinne des Berufsgedankens produktive Arbeit leistet. Die Familienideologie wird also überformt von der Gesellschaftsideologie, die um den Begriff der Arbeit verläuft.

Die Drucksituation ist deutlich. Eine überzogene Vormachtstellung des Mannes und Vaters, die sich nur durch den Entzug der weiblichen Arbeit behaupten kann; eine überzogene Wertschätzung der produktiven Arbeit andererseits, der gegenüber die Hausfrau nichts aufzuweisen und also nichts zu gelten hatte. Die starke Betonung der Familie und daß sie erhalten bleiben müsse, daß die Frauen deshalb in ihr zu verharren hätten und den Männern die Unterhaltspflicht belassen sollten - diese bis heute vorgetragene Argumentation unter dem Motto »Rettet die Pamilie« wirkt wie pure Heuchelei angesidirs der Tatsache, daß die Familie unter dem Vorrang der Berufsarbeit für den Mann zunehmend den sekundären Wert einer Erholungsstätte bekommen mußte, eines Ortes, an dem man sich bedienen und wieder für die Arbeit fit machen läßt. In der Familie hat der Mann Pause, eine Pause allerdings, die atmosphärisch mit Erziehungs- und Gehorsamsansprüchen erfüllt ist, mittels derer er die geltenden Maßstäbe der Gesellschaft repräsentiert.

Der Protest gegen diese unmögliche Situation ist das Gesetz, nach dem die Frauenbewegung - und auch die Jugendbewegung - angetreten ist. »Der Aufbruch der Frauenbewegung«, sagt *Gertrud von Le Fort,* »war geistig durch die Dumpfheit und Enge der bürgerlichen Familie bestimmt.« Sie nimmt ihr Pathos - wenngleich es der Frauenbewegung selbstverständlich zuerst um die unverheirateten Töchter zu tun war - nach einer Formulierung von *Agnes von Zahn-Harnack* aus der bewegten Klage über das nichtsnutzige Dasein der Mütter, die um einen großen Kinderspielplatz sitzend »ihre Jahre verbringen wie ein Geschwätze",

Das nichtsnutzige Dasein der Mütter, die ihre Jahre verbringen wie ein Geschwätz -; das ist der Effekt der Wertselektion, die der Vorrang des Begriffs Arbeit für das Selbstverständnis der Frauen geleistet hat. Sie streben hinaus aus der Familie, um den Sinn ihres Lebens zu gewinnen. Dabei wissen sie sich durchaus als Reformatoren. Sie wollen, das wird wichtig zu beachten sein, gar nichts Neues. Sie wollen die Gesellschaft nicht

---

5. Gertrud von Le Fort: Die ewige Frau, München 1934; *Agnes von Zahn-Harnacle:* Die Frauenbewegung, Berlin 1928. Eine differenziertere und ausführlichere Darstellung der Emanzipationsgesduchte findet sich in meiner Dissertation (Maschinenschrift): Menschenbild und Rechtsordnung. Ein Beitrag zur Frage der Gleichberechtigung von Mann und Frau, Hamburg 1959.

eigentlich verändern, sie wollen, wie ja auch jener erste Satz aus der Gründungserklärung des Allgemeinen deutschen Frauenvereins aussprach, weibliche Arbeit, das also, was ihnen früher an Fertigungs- und Erziehungsaufgaben in der autarken Familie zukam.

Und sie verbanden damit, auch das ist wichtig zu beachten, die Hoffnung, daß die kompensatorische Ausbildung der weiblichen Eigenart in den Bereichen des öffentlichen Lebens zur »Verrnenschlidiung der Arbeit, der Wissenschaft, des Verkehrs unter den Menschen« beitragen werde. Unter der Herrsdiafl des Mannes, so meinte man, sei es zu einer Verkümmerung, Vergröberung, Mechanisierung und Sterilisierung der Menschheit gekommens,

Mit anderen Worten: die Emanzipation der Frau folgte für das Selbstverständnis der bürgerlichen Frauen durchaus dem Leitbild der Familie. Nur wurde nach dem Funktionsverlust der Familie selbst die Gesellschaft im ganzen als der Raum einer potentiellen Familie vorgestellt, in der Mann und Frau ihren Gaben und ihrer durchgehenden Versdiiedenheit zufolge ergänzend aufeinander bezogen sein würden. Die romantisch-idealistische Persönlichkeitskultur stand bei diesem Gedanken Pate. Sie lieferte die heute noch prägenden Klischees für das angeblich polar auf das jeweils andere Bild - animus und anima -, gerichtete Wesen von Mann und Frau. Jeder hat seine eigenen Aufgaben, nicht nur in der äußeren Arbeitsteilung, sondem bis in die letzten Tiefen der Persönlichkeit".

Es ist deshalb weder ein Widersprum noch verwunderlich, wenn kein Frauenverband, wie wieder Agnes von Zahn-Hamack sagt, je geleugnet hat, daß der natürliche Beruf und Wirkungskreis der Frau in der Ehe und Muttersdiafl; liege. Noch deutlicher hat *Ellen Key* ausgesprochen, daß die Bestimmung der Frau, ob sie nun Mutter sei oder nidir, in der Mutterschaft gesucht werden müsse. Und *Helene Lange* konnte die Explosivsituation, aus der die Frauenemanzipation hervorbrach, in der Weise positiv werten, daß sie sagte: die Muttersdiafl sei eine uneinnehmbare Festung, auf welche die Frau wohl zurückgeworfen werden könne - wie es ja eben geschehen war -, in der sie aber unter allen Umständen ganz bei sich selber sei und von der ihr Befreiungsprozeß auszugehen habe. Das erinnert an heutige Spekulationen über die stabile und intakte Familie, wir werden darauf noch stoßens.

---

6. *Agnes 'Ijon Zahn-Harnack,* a.a.O, So auch *Gertrud Bäumer:* Die Frau in der Krisis der Kultur, 2. Auß. Berlin 1927, und *Rosa Mayreder:* Zur Kritik der Weiblichkeit, Jena und Leipzig 1905.
7. Die Auswirkung des romantisch-lebensphilosophischen Frauenbildes auf soziale, auch theologische Konzeption wird in meinem Buch: Die Frau zwischen gestern und morgen, Studien zur Evangelischen Sozialtheologie und Sozialethik, Bd. X, Hamburg 1962, erörtert, ausführlicher noch in der maschinenschriftlichen Dissertation.
8. *Ellen Key:* Mißbrauchte Frauenkraft, Paris, Leipzig, München 1898; *Helene Lange:* Die Frauenbewegung in ihren modernen Problemen, 2. Auß. Leipzig 1914. Besonders aufschlußreich ist in seiner Programmatik der Vortrag von *Elisabeth Gnauck-Kühne:* Die soziale Lage der Frau, gehalten auf dem evangelisch-sozialen Kongreß in Erfurt 1895, Berlin 1895. *E. Gnauck-Kühne* wollte, ausgehend von der wirtschaftlichen Unentbehrlichkeit der Frau im Haus, die ihr bester Schutz sei, die der Hauswirtschaft entfremdeten Berufe, die der Erziehung, des Nahrungs- und Genußmitteigewerbes, die Schneider- und Friseurberufe usw., der Frau zurückgewinnen. Ober *Helene Langes* Vortrag »Inrellektuelle Grenzlinien« von 1897, in welchem sie ausfuhrt, daß die Konturen des geistigen Wesens der Frau andere als die des Mannes seien, berichtet *Gertrud Bäumer:* Die Frau im neuen Lebensraum, Berlin 1931. Mit diesem Vortrag, in welchem die in der Romantik gewonnene Vorstellung von einer durchgehenden Andersartigkeit der Frau mehr als

Nun, die Entwicklung ist nicht nach dem Wunschbild verlaufen. Es war schon ein Paradox, daß man zur gleichen Zeit, in der die zitierte Erklärung des Leipziger Allgemeinen deutschen Frauenvereins abgegeben wurde, allen Grund gehabt hätte, die Arbeiterfrau zu schützen. Sie war schon über Gebühr in den Arbeitsprozeß der Fabriken hineingezogen worden. Für sie war es nicht die geistige Not, die den Ausbruch aus der Familie erzwang, sondern der Hunger". Für sie ist Arbeit bittere Notwendigkeit und drückende Last. Andererseits zeigt sich hier der für den tatsächlichen Verlauf der Emanzipation entscheidende Faktor: der unersättliche Bedarf an Menschen, an Leistung, den die Industriegesellschaft hat. Es sind die wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen der auf expansive Produktion gestellten Großgesellschaft, die den Frauen den Weg in die bisher verschlossenen Reservate des Mannes aufreißen.

Schufen die geistige und die wirtschaftliche Not die Explosivsituation, aus der die Gleichberechtigung hervorbrach, so wurde sie durch die nationale Notlage beschleunigt. Den letzten Schub brachte in der Bundesrepublik der Nachkriegsaufbau mit seiner Vollbeschäftigung, dem sogenannten Frauenüberschuß und - hier taucht dieses Stichwort zum erstenmal auf - dem Konsumwillen der Familien. überdies waren auf die Masse der Bevölkerung gesehen die Familien von jeder Kapitalbildung und damit von der Versorgungsbasis für eine große Familie abgeschnitten. Die kleine Familie wird zur Norm. Mann und Frau müssen verdienen, zuerst auch in den jungen Ehen aus purer Notwendigkeit, dann um den Anschluß an den Lebensstandard nicht zu verlieren, der durch Konsumwerbung und die Lohn-Preis-Politik in die Höhe getrieben wird. Gleichzeitig ermöglichen technische und organisatorische Neuerungen, die Hausarbeit zu verringern, die Kinder abzugeben.

Die Frau in der heutigen Familie: Daran, daß sie die ihr nun auch rechtens zugebilligte Gleichberechtigung erlangt hat, scheint auf den ersten Blick gar kein Zweifel zu sein. Die Autorität in der Familie ist neu verteilt worden, in einem selbstverständlichen, reibungslosen Übergang von der letzten Form eines hausväterlichen Regiments zur Partnerschaft. Die Autorität in der Familie wird nicht mehr durch außerfamiliäre Institutionen und Prestigeansprüche gestützt. Sie ist wieder natürliche Autorität in dem Sinn, daß' ihre partnerschaftliche Verfassung jedem Mitglied die Chance gibt, sie auszubben'P.

Dabei wird gelegentlich von einem Matriarchat oder Quasi-Matriarchat gesprochen, das zumindest in der Großstadt aufkommeü. Wenn mit Matriarchat ein Autoritätsüberhang auf seiten der Frau gemeint sein soll in Familien, in denen der Mann durch außerordentliche Arbeitsanspannung, weite Wege zum Arbeitsplatz und vieles mehr nicht länger in der Lage ist, die Erziehung der Kinder und die gesamte häusliche Verwaltung zu über-

ein in die Emanzipationsbestrebungen eingewebtes Muster, vielmehr selbst das Grundmotiv wurde, begann eine neue Etappe in der Geschichte der deutsdien Frauenbewegung.

9. Erst 1881 besdäfligte sich der Allgemeine deutsdie Frauenverein mit der Lage der Arbeiterinnen und verlangte gleichen Lohn für gleiche Arbeit. Näheres bei *Lily Braun:* Die Frauenfrage, ihre geschidirlidie Entwicklung und wirtschafbliche Seite, Leipzig 1901.

10. Helmut Begemann: Strukturwandel *der* Familie, Studien zur Evangelischen Sozialtheologie und Sozialethik, Bd. 6, Hamburg 1960.

11. Dazu *Elisabeth Pjeil:* Soziologie der Großstadt, in: Lehr- und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde, hg. von A. Gehlen und H. Schelsky, Dusseldorf und Köln 1955.

wachen, so ist das bis zu einem gewissen Grad richtig. Hingegen bahnt sich hier durch die Verkürzung der Arbeitszeit und das lange Wochenende ein Wandel an. Wichtig ist zunächst, daß die Autorität in der Familie nicht mehr institutionell an eine Person gebunden ist, sondern der Familie selbst eignet, so daß Mann, Frau und Kind an ihr teilhaben, je nach dem Maß ihres Einflusses, ihrer Durchsetzungskrafl, ihrer vernünftigen Absprache oder auch nicht zuletzt der Geltung und Beharrungskraft traditioneller Vorstellungen davon, wer »der Herr im Hause ist.

Diese Verhältnisse sind so oft besprochen und beschrieben worden, daß die wenigen Andeutungen zur Verständigung genügen. Interessanter ist es dagegen, der Frage nachzugehen, wieso es eigentlich möglich war, nach all dem Pathos und Elan, mit dem die Emanzipation begonnen hatte, daß sich unmittelbar nach dem Abschluß, den sie im Bonner Grundgesetz fand, ja fast gleichzeitig eine gegenläufige Tendenz zu erkennen gab, ein Zurückstreben der Frau in die Familie. »Gebr die Frauen ihrer Familie wieder«, kann es nun heißen, und es kann gefragt werden, ob die Frau nicht ein Opfer des Fortschritts geworden sei[12].

Erinnern wir uns an die Hoffnung der deutschen Frauenbewegung, die Frauen könnten ihre weibliche Eigenart in der Gesellschaft kompensatorisch ausprägen und sie so gleichsam in die Familie zurückholen, Das hat sich als Illusion erwiesen. Die moderne Gesellschaft ist nicht ein Produkt des männlichen Geistes, sondern folgt sachlichen Gesetzen, die für den Mann wie für die Frau verpflichtend und gleichsind. Das wird kaum noch bezweifelt. Und das hat ja überdies, nachdem die Frauen in sämtliche Arbeitsprozesse einbezogen worden sind, die befreiende empirische Erkenntnis mit sich gebracht, daß die Erfindungen des Mannes als Werke des Menschen von der Frau nachgedacht, verwaltet, weitergedacht werden können, daß also, anders gesagt, die typisierende Rede von der weiblichen Natur als Verabsolutierung eines geschichtlichen, nichts weniger als ewigen Zustands entlarvt wurde. Es gibt »die« Frau sowenig, wie es »den« Mann und »den« Menschen gibt: bildeten die spezifischen Anforderungen der Intimgruppe das geläufige Bild des Weiblichen aus, so erwies sich die Plastizität menschlicher Anlagen auch für die Frau als so groß, daß sie unter den Anforderungen der außerfamiliären Gesellschaft neue Verhaltensweisen entwickelt. Dennoch: enttäuschte Hoffnungen wiegen schwer, besonders dann, wenn sie sich auf zählebige Klischees stützen.

Erinnern wir uns deshalb weiter, daß Mutterschaft und Ehe als normierend für das Wesen der Frau gelten sollten. Im Grunde sehnte man sich ja gerade nach einer ganzen, die Produktivkräfte der Frau einschließenden Familie. Vergessen wir auch nicht, daß der Nationalsozialismus bei aller Ausbeutung der weiblichen Arbeitskraft das Klischee von der Primärberufung der Frau zur Mütterlichkeit unterstützt hat. Und so lange ist es seitdem ja noch nicht her!

Die Normvorstellung hingegen mußte im Selbstverständnis der Frauen ein zumindest latentes Mißtrauen erregen gegen solche Frauenarbeit, die ihr nicht entsprach, nicht ent-

---

12. Anton Böhm: Die Frau in der modernen Gesellschaft, Auswertung der Ergebnisse einer Rundfrage, in: Wort und Wahrheit, Jg. IX, Heft 9-11, Freiburg i. B.; *Hanna Walz:* Die Frau als Opfer des Fortschritts, Zeitwende, Mai 1955.

sprechen konnte, weil sie den Sachforderungen und Tätigkeitsmerkmalen der modernen Arbeitswelt angepaßt sein mußte. Der Verdacht des »Unweiblidien«, des Entfremdeten- er richtet sich dann aber leicht auch gegen die nicht verheiratete berufstätige Frau überhaupt. Die verheiratete Frau hat im allgemeinen Bewußtsein auch heute noch einen Prestigevorsprung. Er ist um so schwerer aufzuholen, als auch die Berufsausbildung der Mädchen häufig nur einen übergangsberuf intendiert, der irgendwann von der Ehe abgelöst werden soll.

Am Problem der berufstätigen Ehefrau indessen spitzen die Dinge sich zu. Sie ist durch ihre »Doppelrolle« stark belastet. Sie hat ihrer häuslichen Pflicht zu genügen - die weiblichen Hausangestellten sind in die Industrie abgewandert oder unerschwinglich -, und sie soll einen Beruf ausüben. Dabei ist die Geschichte ihrer Anpassung an die nichtfamiliäre Tätigkeit noch so kurz, daß die Umstellung von einem Bereich auf den anderen die Frau mehr psychische Kraft und Konzentration kostet als den Mann. Auch die Kinder fordern von der Mutter mehr Einsatz als vom Vater, ohne daß man hier schon von lediglich traditionellen Verhaltensmustern sprechen dürfte. Und doch stimmt da etwas nicht, wenn man so betont von der »Doppelrolle« der Frau spricht. Es ist nicht nur naiv, wenn man fragt, ob denn der Mann, der sich doch auch in Beruf und Familie bewegt, so ganz um die Doppelrolle herumkomme.

Hier haben wir es offensichtlich wieder mit der "List der männlichen Idee« zu tun. Weil während der ganzen Geschichte der Emanzipation die Primärberufung der Frau zur Familienrolle behauptet wurde, bekommt ihre Arbeit in der Gesellschaft, und zwar um so mehr, je weniger familienmäßig sie ist, den Charakter des Zusätzlichen. Der Beruf kommt hinzu - und kommt insofern auch dem Mann zustatten; der aber betrachtet die Hausarbeit der Frau eben als ihre primäre Verpflichtung, bei der er nur sekundär unterstützend anzupacken hat. Im Gegensatz zu den anders entstandenen Verhältnissen in den USA ist bei uns für das Selbstverständnis *beider* Geschlechter die Klischeevorstellung, daß die Arbeit im Haus »nun einmal« Sache der Frau sei, nach wie vor tief eingewurzelt.

Im übrigen kann auch daran kein Zweifel sein, daß der Verdacht der Frauenbewegung, unsere Gesellschaft sei von männlicher Art geprägt, ein wesentliches Wahrheitsmoment enthält. Zwar ist sie ihren eigentlichen sachlichen Anforderungen nach beiden Geschlechtern gleichermaßen zugänglich. In ihrem Vollzug aber dominiert der männliche Lebensrhythmus, den man sich am besten im Bild der ununterbroch.enen Berufskarriere veranschaulich.t. »Die Mehrzahl der Frauen« dagegen, sagt *Elisabeth Schwarzhaupt*, "hat keinen ununterbrochenen Berufsweg von der Ausbildungszeit über die Berufsausübung, über den Aufstieg in qualifizierte Stellen bis zum Ruhestand oder zur Invalidität.« Die Fami.li.e kommt dazwischen, »und nur eine Minderheit der verheirateten Frauen nimmt in höherem Alter die Berufsarbeit wieder auf, sei es, um zu einer kostspieligen Berufsausbildung der älteren Kinder beizutragen, sei es, weil sie verwitwet oder gesch.ieden sind«!'.

Dem weiblichen Lebens- und Berufsrhythmus wird zuwenig Rechnung getragen; die Frau ist der Gesellschaft angepaßt worden, der bestehenden Gesellschaft mitsamt ihren traditionellen Vorstellungen, die Gesellsch.aft aber nicht der Frau. Das ist, von den ge-

13. Elisabeth Schwarzhaupt, Arr.: Frauenarbeit, Evangelisches Kirchenlexikon, 2. Aufl. Göttingen 1961.

schidirlieh unabänderlichen und zwingenden Prozessen einmal abgesehen, nicht zuletzt die Folge dessen, daß die Frauenbewegung eine wirksame Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse nicht beabsichtigte, sondern nur eine weibliche Ergänzung.

Indessen würde das alles nicht hinreichen, um die gegenwärtige Rückbesinnung auf den Selbstwert der Familie zu erklären, wenn ihr nicht ein neues gesellschaftliches »Klima« zu Hilfe käme. Es ist dies, wie *Riesman* für die amerikanischen Verhältnisse als weitgehend schon vorhanden festgestellt hat, die bei uns mit dem Wohlstand der fünfziger Jahre aufkommende neue Gesinnungsstruktur. Wir leben in einer Gesellschaft, in der die Produktionsausweitung an ihre Grenzen gekommen ist, vielmehr, deren Produktion die Grenzen einer, wenn man so will, »natürlichen« Bedürfniskapazität längst überschritten hat. Sie lebt davon, daß sie Bedürfnisse schafft, durch eine hochorganisierte Werbung, und sie würde zugrunde gehen, wenn ihr nicht eine konsumwillige Bevölkerung entsprechen würde. Sie braucht eine Konsumgesinnung. Und sie begünstigt Ideale, Ideologien, Geisteshaltungen, die dem Konsum aufgeschlossen sind.

Das bedeutet also umgekehrt: Die Arbeitsgesinnung der frühindustriellen Epoche, die den Menschen nach vom auf ein weitgestecktes Ziel spannte, die seine Pflicht und seine Askese in Anspruch nahm und für die im äußersten Fall, mit einer von *Hans Freyer* gebrauchten Redeweise gesagt, die Gegenwart nur das Nadelöhr der Geschichte ist, das Nadelöhr, in das die Zukunft eingefädelt wird - diese Arbeitsgesinnung beginnt, auf das Gros gesehen, zu einer Außenseiterhaltung besonders traditionell verhafteter Schichten zu werden. Gelegentlich, wenn es etwa um die Beamtenbesoldung geht, zeigt sich noch ein ideologisches Interesse, das alte asketische Pflichtbewußtsein zu kultivieren, die Loyalität gegen den Staat - aber bekanntlich scheitert auch an diesem noch stärksten Punkt der alten Gesinnungsstruktur jede restaurative Bestrebung an der Gegenwirkung des Konsumwillens.

Für unser Thema ist dagegen wichtig: wie der Produktionsausweitung von damals die Konsumausweitung von heute entspricht, so tritt an die Stelle des selektiven Wertes »Arbeit« der ebenfalls selektive Wert »Freizeit«, Noch anders gesagt, statt der Zukunft wird die Gegenwart betont. Und entscheidend eben: statt der Gesellschaft im Sinne von öffentlichem Leben - die Familie.

Die Familie ist der gegebene Ort des Konsums, an sie appelliert die Werbung. Und weil die merkantile Werbung ein machtvolles Instrument der Gesinnungsbildung ist, können sich auch die politischen Gruppen kaum noch in der Form des unverdeckten Appells, der Beanspruchung, äußern, sondern ebenfalls vorwiegend, indem sie versprechen und den verwöhnten Verbraucher umwerben. Was sie aber zu versprechen haben, ist Ruhe, Sicherheit, Gegenwart also, in der das Leben genutzt werden kann. Auch sie mithin wenden sich an die Familie.

Und nun eben erfährt die Stellung der Frau in der Familie eine ungeheure Aufwertung. Das alte Klischee, daß sie ins Haus gehöre, bekommt neuen Sinn. Alle Arbeit, die der Mann leistet und die, notgedrungen und als Last, wie wir gesehen haben, auch sie leisten muß, hat ja nun ihren Bezugspunkt in der Ermöglichung von Freizeit, von Familie. Die Familie ist nun, jedenfalls auf das Ideal gesehen, nicht mehr nur die Stätte der Arbeitspause, sondern der eigentliche Raum des Lehens, der immer mehr Zeit und Intensität be-

ansprucht. Und die Frau ist es, die diesen Raum ihrer angeblichen Primärberufung nach als erste beherrscht. Daß sie es ist, die faktisch auch den Konsum der Familie regiert, als die meist Umworbene, kommt dieser Position zu Hilfe.

Es kommt noch mehr zu Hilfe. Wir sprachen von der Äußerung Helene Langes, daß die Mutterschaft eine uneinnehmbare Stellung bedeute und die Befreiung der Frau von dort kommen werde. Das hat seine Entsprechung in einer neuen Familienideologie. Sie geht von einem Faktum aus, das von den Soziologen allgemein bestätigt wird, daß sich nämlich in den Krisen und Wirren der jüngeren Vergangenheit die Kleinfamilie als eine sehr stabile Institution bewährt, neue personale Tugenden - Vertrauen, Treue, Liebe und Aditung - entwickele habe, während andererseits das Streben nach sozialer Sicherheit und nach Wohlstand eine feste Klammer sei. Darauf stützt sidi die von den verschiedensten gesellschaftlichen Gruppen, Parteien wie Kirchen, vertretene Behauptung, die Familie sei ein natürliches Bollwerk, auch heute noch, gegen den Zugriff aus totalitären Tendenzen. Von einer in sich gefestigten Familie könne in einen gefährdeten Gesellsdtaftskörper wieder Gesundheit und Stabilität ausstrahlen. Mitgesetzt sind selbstverständlich die alten Klischees: Die Frau sollte im Haus sein, sich der Kinder und des Mannes annehmen und ihre Kraft einsetzen, um eine familienmäßige, menschlich aufeinander bezogene Gesinnung zu erzeugen, eine urbildliehe und vorbildliche Wir-Gruppe. In der Bundesrepublik wird diese Erwartung einer familienmäßigen Gesinnung vornehmlich von der katholischen Kirche propagiert, aber nicht nur von ihr, sondern auch von evangelisdten Gruppen, die einen familienmäßigen Aufbau der Gesellschaft wünschen>, Diese Haltung entspricht indessen ganz allgemein einem propagandistisdten Wunschbild, man denke nur an die Springer-Presse.

Die Frau in der Familie wird also wieder sehr hoch gewertet. Und die an ihre familiäre Rolle geknüpften Erwartungen korrespondieren den Enttäuschungen, die sie bei ihrer Arbeit in der Öffentlichkeit erfahren hat. Stößt sie dort auf das traditionelle Mißbehagen, so wird dies reidilidi kompensiert durch die Hochschätzung im Haus und die Hoffnung, ihr eigentlicher Beitrag werde von dort aus die Gesellschaft durchsäuern können.

Man kann diese Erwartung hingegen nicht scharf genug zurückweisen, Es ist einfach falsch, zu glauben, eine in der Familie gehegte Charakterhaltung im Sinne von Menschlichkeit und Wir-Bezogenheit könne die Probleme unserer Gesellschaft lösen. Diese Hoffnung ist auf eine Ordnung projiziert, die wir nicht mehr haben, eine Ordnung, in der die Rollen feststanden, eine eben »ständische« Gesellschaft. Ein stabiles Gehäuse von scheinbar zeitlosen Institutionen mußte nur mehr mit Leben gefüllt werden, mit Gesinnung, zu der man erzogen und die in der Familie eingeübt werden konnte.

Heute dagegen steht nichts mehr fest. Man kann auf die Gesellschaft nur Einfluß nehmen, indem man politisch in ihr handelt, um die in ihr wirkenden Interessen am Unrecht zu hindern und zum Recht zu nutzen. Eine menschliche Gesinnung kann in gelegte Kanäle fließen, aber die Kanäle sind eben nicht fest verlegt, sie müssen nach den Erfordernissen der Sachen ständig neu gelegt und überprüft werden. Menschliehe Gesinnung kann also nicht primär im Sinne von Fügsamkeit und offener Bereitschaft für den Willen und die

14. Zum Ganzen und zum Folgenden: Die Frau zwischen gestern und morgen, a.a.O.

Meinung anderer verstanden werden. Sie hat vor allem in wacher, kritischer Verantwortung und Handlungsbereitschaft zu bestehen, in politischer Kampfbereitschaft, so unpopulär dieser Ausdruck unter dem selektiven Wert der Konsumgesinnung klingen mag.

Tatsächlich ist es so, daß die angeblich geschlossene Familie dem werbenden Zugriff der interessierten Mächte weit geöffnet ist. Sie konkurrieren um die Zustimmung zu ihrer Weise, Gesellschaft zu verstehen und zu gestalten. Und wenn die Familienmitglieder sich lediglich mit Informationen versorgen lassen, sich in der Familie in Sicherheit wiegen und dem ihre Stimme geben, der diese Wiege am besten zu schaukeln versteht, dann sind sie in Wahrheit auf das höchste gefährdet, ein Spielball in der Hand der öffentlichen Meinungsmacher, Sie handeln unverantwortlich, weil sie eben das Handeln anderen überlassen, deren Geschäft es ist. Die propagierte »Geschlossenheit« der Familie dient nicht der Gesundung der Gesellschaft, als »Zelle«, sondern sie dient nur der Erziehung zur Passivität, zur Gleichgültigkeit, zur falschen Sicherheit. Die Familie wird, wie der Modeausdruck lautet, manipuliert.

In Wirklichkeit ist sie genau so ihrer sämtlichen Funktionen beraubt wie in der Zeit des Tertiärpatriardialismus. Und die Frau, die sich auf die Familie zurückzieht, hat genau so wenig Einfluß wie damals. Genau so wenig, eum grano salis: natürlich ist sie ein Machtfaktor als Wählerin, und sie wird umworben. Aber wenn ihr die Stimme gleichsam abgekauft und abgeschmeichelt wird, delegiert sie ihre Macht wie eh und je an andere, die zu ihrer Ausübung berufener zu sein scheinen. Die familiäre Rolle der Frau ist heute lediglich deshalb so befriedigend, weil die Familie in den Vordergrund des öffentlichen Bewußtseins gerückt ist; es bemüht sidi ja sogar ein Familienministerium um sie.

Im übrigen ist die Praxis unserer Kirdie an dieser illusionären Aufwertung der Hausfrau nicht unschuldig. Sie hat sich seit langem in ihrer ortsgemeindlichen Arbeit ganz auf den Bereich der Familie eingestellt, auf die Privatexistenz, und »erfaßt«, wenn mir der Ausdruck erlaubt ist, vornehmlich die nichtberufstätige Frau. Auf deren Lebensrhythmus ist sie eingestellt, deren Mitarbeit und Beteiligung in den Gemeindekreisen provoziert sie, und ihr eben fällt, wiederum gestärkt durdi die traditionellen Klischees, ein Prestigeübergewicht zu. Das ist die Kehrseite dessen, daß die Kirchgemeinde - nicht so die übergemeindlichen Werke der kirchlichen Arbeit - sich aus der Berufswelt und öffentlichkeit zurückgezogen hat. Sie ist selbst privatisiert worden.

Daß ich nidrt mißverstanden werde: Ich habe die beiden Gesellschaftsformen akzentuiert nebeneinander gestellt, um das für sie Typische sichtbar werden zu lassen. Tatsächlich vermischen sie sich, befinden sich in einem gleitenden übergang. Die Konsumgesellschafl: zeichnet sich bei uns gerade in ihren ersten, noch unscharfen Konturen ab. In ihrem Horizont aber wird unsere zukünftige Verantwortung stehen. Und damit eine zweite Kautele: Es kann nicht darum gehen, eine der beiden Gesellschafl:sformenabzuwerten. Es geht lediglich darum, auf ihre Gefahren aufmerksam zu machen und nicht in die anbrechende Epoche so naiv hineinzuschliddern wie in die zu Ende gehende. Es ist die Sache einer diristliehen Verantwortung, sich über den Einseitigkeiten zu halten und nicht dem selektiven Wert einer Gesellschaftsordnung unkritisch Tribut zu zahlen.

Das heißt also: wenn wir es als falsch erkannt haben, daß auch die Kirche damals das

ihre dazu beitrug, um Arbeit, Pflicht und Beruf ideologisch zu überhöhen, im Beruf *die* vermenschlichende Berufung zu sehen, so werden wir nun aufpassen müssen, daß wir nicht in eine Ideologisierung der Freizeit geraten. Das wird um so schwerer sein, als wir die Freiheit und also auch die Frei-zeit, die Gegenwärtigkeit des Lebens gar nicht hoch genug schätzen können. Sie darf nur nicht aus berechtigter Skepsis gegen politische Beanspruchungen zu verantwortungsloser Gleichgültigkeit werden. Sie darf nicht im privativen Sinn verstanden werden, indem man seine Pflichten abgibt, um entlastet zu sein, eingelulli: von schönen Worten über die intakte Familie und Vertrauen in bewährte Autoritäten. Wer seine Freiheit bewahren will und wem es überhaupt um Freiheit geht, der muß in unserer Zeit dafür sorgen, daß die Autoritäten und interessierten, rivalisierenden und werbenden Mächte kontrolliert werden, der muß also, mag er es mögen oder nicht, Macht ausüben.

An diesem Punkt müssen wir die Frage nach der Frau in der heutigen Familie wieder neu aufnehmen. Wir sahen sie noch immer gleichsam angeschmiedet an die traditionelle Vorstellung, ihr Wesen sei zur Mutterschaft bestimmt. Wir sahen, daß sie unter dem Einfluß der jetzt zu Ende gehenden Gesellschaftsform dazu neigte, die Arbeit, den Beruf also, insoweit für ihre Berufung zu halten, als es sich in ihm um eine Rekapitulation der ursprünglich in der Familie beheimateten Arbeit auf der Ebene des öffentlichen Lebens handeln sollte. Wir sprachen weirer davon, daß sie auf Grund ihrer illusionistischen Hoffnung auf Komplementarität nicht beabsichtigte, die Gesellschaft so zu verändern, daß sie ihrem Lebensrhythmus angepaßt würde. Sie geriet deshalb in die Zwickmühle der »Doppelrolle«, Zusätzlich zu ihrer herkömmlichen Hausarbeit nahm sie einen Beruf auf sich, in dem sie – jedenfalls, was wesentliche Berufsarten angeht - nicht in der gleichen Weise wie der Mann zum Zuge kommen konnte. Das liegt nicht in der Sache der Arbeit begründet, sondern darin, daß sie strukturell den Bedingungen des männlichen Lebensrhythmus entspricht. Wir sahen schließlich, wie sich nach der Ernüchterung durch die Notstandsarbeit der Kriegs- und Nachkriegsjahre und schließlich unter dem Einfluß der Konsumgesinnung ein erhöhtes Prestige der Hausfrau zeigt, wie aber gerade dieses Prestige von gefährlichen ideologischen und illusionistischen Vorstellungen gestützt wird.

Wozu ist die Frau denn nun überhaupt »berufen«? Das Entscheidende am biblischen Begriff der Berufung scheint mir zu sein, daß die von Gott Berufenen gezwungen sind, in ihrer Zeit das zu tun und das zu sagen, was dieser ihrer Zeit nach Gottes Willen zukommt, was das in ihr Notwendige ist, dasjenige gleichsam, was die Not wendet. Die christliche Gemeinde ist berufen, der Welt das zu sagen und das zu geben, was ihr nach dem Maß der Liebe ihres Herrn zukommt, ein für allemal zukommt und jeweils zukommt. Für den Christen, das muß man auf jeden Fall ganz klar festhalten, gibt es keine andere Berufung, als eben Christ zu sein.

Das ist er gewiß nun auch in seiner geschichtlichen Bedingtheit. Auch die biblischen Berufungen werden schnell institutionalisiert, in bestimmter Weise aufgefächert und habitualisiert. Es gibt dann einige »Ämter«, einige christliche Tätigkeiten, solche der Verkündigung und solche der Diakonie; oder es gibt im reformatorischen Umschlag die bereitstehenden Fächer der weltlichen Berufe - das Wort Beruf kommt durch Luther bekannt-

lich erst in den deutschen Sprachschatz -, in welche der Geist der Berufung eingegossen wird.

Das ist indessen nicht das Entscheidende. Für die biblische Berufung ist die Einweisung in das Auftragsfeld der Geschichte das erste. Gerade dazu aber ist der Berufene der Herausgerufene, der - und hier kommt ihm legitim ein Stück Prophetie zu - die Geschichte auf das anzusprechen hat, was ihr als notwendig vor Gott zukommt. Er hat zu deuten, und er hat sich im zwingenden Einsatz seinem Auftrag hinzugeben. Und in der Ausführung des Auftrags, die dem Berufenen selbst oft unmöglich zu sein scheint, erkennt er seine Möglichkeiten. Der Berufene transzendiert sowohl seine geschichtliche Situation als auch sich selbst; er ist auf keine anthropologische und soziologische Struktur festgelegt. Der Auftrag überdehnt ihn immer; er fordert immer mehr, als er geben kann, und doch geht es so vorwärts. Der Berufene transzendiert sich und seine Geschichte, aber es ist ein überschreiten nach vorn. Indem er handelt, fallen seine geschichtlich bedingten Sichtschranken.

Für die Rolle der Frau heißt das: Sie hat durch ihre Geschichte gesehen, was ihr möglich ist. Sie hat ihr Wesen überdehnt, sogar gegen ihre anfängliche Absicht ihr Wesen überdehnen müssen, indem sie dem Auftrag nachkam - ob es sich dabei um Christen handelte oder nicht, ist belanglos -, sich die Verantwortung für das Notwendige in der Welt mit dem Mann zu teilen, seine Partnerin zu sein. Hinter die Erkenntnis ihrer Möglichkeiten kann sie nicht zurück, ohne ungehorsam zu sein.

Sie hat aber weiterhin an einer allgemeinen Entwicklung teilgehabt, in deren Verlauf der Mensch gleichsam aus allen institutionellen Vorformungen extrapoliert worden ist. Für unser geschichtliches Bewußtsein ist heute deutlich, daß es keine absoluten, zeitlosen Gesellschaftsformen gibt. Man kann sich in der Angst vor der Relativität und der Verhaltensunsicherheit auch nicht in eine angeblich in allem Wandel doch stabil gebliebene Familienordnung retten. Von der Heiligkeit der Familie zu reden, ist unmöglich geworden.

Man fällt nicht in ein ungesdiiditliches, rationalistisches Vertragsdenken, das von den Vereinbarungen einzelner ausgeht, zurück, wenn man feststellt, daß *alle* Ordnungen, welche Menschen auf sich verpflichten, wandelbar sind und den jeweiligen Lebensbedingungen angepaßt. Und wenn solche Anpassung in der Vergangenheit weitgehend unbewußt geschah, so ist sie uns bewußt möglich. Wir planen unsere Ordnungen, wir planen unsere Familie. Es gibt nichts, was unserem planenden Verstand entzogen wäre. Und wieder muß gesagt werden: Wer auf die bewußte Planung und Steuerung seines Lebens, auch seines Leibes, auf den bewußten Einsatz seiner selbst verzichtet, ist nicht nur unvernünftig, er ist schon gar nicht besonders fromm, sondern er ist auch vor Gott verantwortungslos. Denn wir sind durch die Erfahrungen unserer Geschichte auf Christus zurückgestoßen. Er ist es, der sich weder durch eine konventionelle Berufungsrolle, ein Amt, noch durch Gesetze und Tabus, noch durch seine Familie festlegen ließ. Er tat das notwendig Neue. Er wendete die Not, die vor ihm lag. Er steht nicht »in« der Welt, sondern ist ihr voraus, um sie in seine Zukunft hinein, gewiß in seiner geschichtlichen Situation anders als wir, zu verwandeln und zu verändern.

Was bedeutet das jetzt für die Frau in der heutigen Familie? Sie muß wissen, daß sie nicht auf Grund einer angeblich generellen Primärberufung das Modell des Frauenberufes

repräsentiert. Das »Weibliche« ist sowenig eine Berufungsinstanz wie das »Männlidie«. Andererseits sollte der Begriff der Berufung auch von seiner asketischen Nebenbedeutung, die er aus der Epoche der Pflicht und der Arbeit mitgebracht hat, entlastet werden. Nicht da erst ist echte Berufung, wo sie den Verzicht auf Familie einschließt. So undifferenziert kann man eben nicht mehr urteilen. Gottes Ruf macht mich verantwortlich für das, was ich als meinen Weg und meine Aufgabe gesehen habe. Und auch meine eigene Not will und soll ja gewendet werden, wenn das möglich ist, ohne daß anderen dadurch Schaden entsteht. Es kann zwingend sein, daß eine Frau nicht heiratet, weil sie sonst einen Beruf, der ihr zum einzigen Ausdruck der Berufung geworden ist, vernachlässigen und so Schaden anrichten könnte. Es kann zwingend sein, daß eine verheiratete Frau nichts außer ihren häuslichen Pflichten tut, über eine gewisse Periode der Kinderaufzucht ist es in der Regel zwingend. Aber es ist mir sehr fraglich, ob beides, beide scheinbar so zwingenden Pannen einer Berufung, die jeweils wesentliche Lebensbereiche ausklammern, nicht durch bessere Planung seinen zwingenden und exklusiven Charakter verlieren könnte. Ich würde das auch etwa im Blick auf den Beruf der Pastorin fragen.

Planung der Gesellschaft und Planung der Familie, darauf konzentriert sich die Frage, was nun nach den Erkenntnissen, die gerade das letzte Jahrzehnt gebracht hat, zu tun ist, die Frage nach dem jetzt Notwendigen.

Planung der Gesellschaft: Wir haben gesehen, daß die Frau mehr schlecht als recht dem männlichen Lebensrhythmus angepaßt worden ist. Hier müßte nun, unter der Erkenntnis, daß den Frauen auch die scheinbar männlichen Berufe möglich geworden sind, der Kampf der Frauenbewegung wiederaufgenommen werden. Es muß die Möglichkeit erkämpft werden, daß die Frau ihrem Lebensrhythmus entsprechend mit der gleichen Chance wie der Mann sie hat, in den Berufsweg und gegebenenfalls die Karriere eingegliedert werden kann. Die Gleichberechtigungsgesetzgebung gibt durchaus Handhaben, um in dieser Richtung zu wirken, und der Leistungsbedarf unserer Gesellschaft ist von vornherein ein Ansatzpunkt für Kompromisse.

Was den Lebensrhythmus der Frau angeht, so schreibt etwa Elisabeth Schwarzhaupt: »Bei den Frauen, die unverheiratet bleiben, entsteht oft im Alter von 30 bis 35 Jahren der Wunsch, aus dem übergangsberuf in einen anderen Beruf überzugehen, der für sie als Lebensberuf Aufstiegsmöglichkeiten und Befriedigung gibt. Diesen typischen Besonderheiten des weiblichen Berufswegs wird die Gestaltung des Berufslebens, der Arbeitsvermittlung und der Sozialversicherung nicht gerecht.« Und *Rosenstock-Huessy* schreibt in seiner Soziologie, in der er auf den Lebensrhythmus von Mann und Frau eingeht, auch eine Tabelle angibt: »Eine Frau von 45 jahren«, und damit meint er eine Frau, die verheiratet ist oder war und die Kinder groß hat, »braucht das -Studium-, nicht aber die Braut mit 18.«15

Man setze diese beiden Voten zueinander in Beziehung, und es zeigt sich sehr deutlich, woraufhin nun gearbeitet werden muß. Eine solche Anpassung der Gesellschaft an den weiblichen Lebensrhythmus aber wird man nicht anders als durch organisierten Druck erreichen, so peinlich das für evangelische Ohren offenbar zu hören ist. Kommt hinzu, daß

15. Elisabetb Schwarzhaupt, a.a.O.'; *Eugen Rosenstoce-Huessy* Soziologie I, Stuttgart 1956.

sich, wie *Gabriele Bremme* in ihrer bis in die Zeit der Bundesrepublik reichenden Untersuchung über die politische Rolle der Frau in Deutschland sagt, nur ein geringes Organisationsbedürfnis der Frauen erkennen läßt[16]. Gabriele Bremme hält es übrigens für dringend erforderlich, daß die politische Aktivität der Frauen sich nicht neben den Parteien abspielt, im sogenannten vorpolitischen Raum, in gemischten Verbänden oder reinen Frauenorganisationen oder Frauenparteien. Hier aber spielt die Frage der Anpassung auf die Parteien selbst über. Gabriele Bremme sagt, daß die mangelnde politische Aktivität der Frauen in den Parteien nicht zuletzt daraus zu erklären sei, daß die soziale und öffentliche Stellung der Frau wesentliche Strukturwandlungen erfahren hat, die institutionellen Formen der politischen Teilnahme jedoch im wesentlichen unverändert geblieben sind. Gerade deshalb aber scheint mir notwendig zu sein, daß die Frauen vordringlich und den speziellen Frauen- und Berufsfragen gemäß - denn eine allgemeine Frauenfrage gibt es nicht mehr - in Interessenverbänden tätig werden.

Planung der Familie: Es sei vorab gesagt, daß es nicht darum zu gehen hat, auf Kosten familiärer Bindungen und Verantwortlichkeiten unnötiges Doppelverdienerturn zu fördern. Familienplanung darf gerade nicht zum Freibrief für Egoismus und Bequemlichkeit werden. Wohl aber muß aus der Erkenntnis geplant werden, daß die Verantwortung der Frau, nach dem, was sie geschichtlich geworden ist, über die Grenzen ihrer Familie hinausreicht. Genauer noch war ja darauf hinzuweisen, daß es diese Grenze in einem strengen Sinne des Wortes nicht mehr gibt. Die Familie ist offen und gefährdet geworden. Wer nur, das mag das einfachste Beispiel sein, seine Kinder erziehen will, muß die Autorität der Schule kontrollieren, also Verantwortung über die Familie hinaus wahrnehmen.

Ich glaube aber, daß die verheiratete Frau heute ganz andere Chancen hat, Chancen, die ihr im Sinne des Notwendigen zur Berufung werden könnten. Wenn es nun so ist, daß sie in relativ größerer Freiheit leben kann, als der in seinem Beruf von vielfältigen Instanzen abhängige Mann, wenn ihr also in der Tat mehr vom Raum der Freizeit zukommen sollte – wäre es dann nicht gut, wenn sie von ihrer Freiheit Gebrauch machte, etwa um ehrenamtlich tätig zu werden? In Verbraucherverbänden, kommunalpolitisch, parteipolitisch, gewiß nicht nur *in* den konventionellen Aufgabenkreisen von Gemeinde und Schule. Hier könnte man die Wirksamkeit der amerikanischen Frauenverbände genauer und kritisch studieren. Diese Verantwortung wäre eine mögliche Komplementarität zur Verantwortung des berufstätigen Mannes, der immer in der Gefahr steht, daß ihm gleichsam der Schneid abgekauft wird.

Planung der Familie würde dann so heißen, die Familie für solchen Einsatz offenzuhalten, für den ehrenamtlichen oder für den beruflichen Einsatz und in welchem Stadium der Ehe auch immer. Diese Fragen müssen in der Familie ausgehandelt werden. Dabei kann es durchaus sein, daß man um des Ehepartners oder der Kinder und ihrer Bedürfnisse willen seine eigenen weitergehenden Fähigkeiten ungenutzt lassen muß. Das kann sein. Aber die Möglichkeit muß da sein, daß die Familie, die Zahl der Kinder und der

---

16. Gabriele Bremme: Die politische Rolle der Frau in Deutschland, Göttingen 1956.

17. Die Frau im Beruf, hg. von *Heinrich Greeven* im Auftrag der Studiengemeinschafl der Evangelischen Akademien, Harnburg 1954.

Vollzug des Familienlebens bewußt besprochen und geplant werden. Die Zahl der Kinder etwa könnte, ohne daß hier den Absprachen in der Ehe selbst etwas vorweggenommen werden dürfte, so gesteuert werden, daß die Lebensplanung der verheirateten Frau sich in sinnvolle Abschnitte gliedern läßt, daß sie also zu einer bestimmten Zeit für anderes frei wird. Demgegenüber ist die Frage, ob viele oder wenige Kinder, sekundär, eine wesentlich wirtschaftliche und politische Frage, wie der gegenwärtige »babyboom« in Amerika zeigt.

Auch der Vollzug des Familienlebens schließlich muß geplant werden. Es ist eine Frage der Erziehung und der Aufklärung, ob der Mann die Arbeit in der Familie auch als sein Teil betrachtet. Er muß dazu beitragen, daß die traditionelle Doppelrolle der Frau überwunden wird.

Es liegt auf der Hand, dies abschließend gesagt, daß der Kirche in dem ganzen Komplex der Fragen, die wir angedeutet haben, eine wesentliche Aufgabe zukommt. Sie leistet in den Eheseminaren und dergleichen Veranstaltungen schon viel Aufklärungsarbeit. Sie wird sich noch mehr auf die Problematik der unteilbaren Verantwortung der Frau, nämlich für Familie und Gesellschaft, die beide ineinander verschränkt sind, einlassen müssen. Sie darf "die Frau im Beruf« nicht - wie in dem so betitelten Sammelband der Evangelischen Akademien von 1954 - nur trösten, ihr zwar ein gutes Gewissen machen, sie dann aber doch wieder auf ihre Hauptaufgabe als Gattin und Mutter ansprechen!", Sie muß anerkennen, daß die Frau mehr ist als Ehefrau und daß sie nicht weniger gilt, wenn sie keine Ehefrau ist. Sie muß die Klischees abtragen und so auch den Prestigevorsprung, den die verheiratete Frau vor der unverheirateten hat. Das aber ist letzten Endes eine Frage an die gesamte Konzeption der kirchlichen Arbeit.

Dr, theol. H. Ringeling *Münster (Westf.), Warendorfer Str. 13-15*

Die Barmherzigkeit im System einer christlichen Ethik

VON HERBERT KRIMM

Im Jahre 1960 erschien bei J. G. Oncken in Kassel ein Buch, das nicht mehr und nicht weniger als eine"Weltgeschichte der Barmherzigkeit« enthalten wollte'. Für eine Weltgeschichte fehlt dem Werk wohl der Zusammenhang; auch handelt es sich nicht um eine Darstellung, sondern mehr um eine mit Zwischentexten versehene Quellensammlung. Aber der Ausblick, den diese Sammlung eröffnet, ist ergreifend und schön. Ist es nicht ein wunderbarer Gedanke, die von Blut und Tränen gezeichnete Weltgeschichte einmal nach den Spuren des menschlichen Erbarmens, der Hilfsbereitschaft und Opferkraft hin zu untersuchen? Wenn es eine politische, eine Wirtschafts-, eine Kultur-, eine Kunst-, eine

1. *Heinz Vonhoff:* Herzen gegen die Not, Kassel *1960.*

Musik-, eine Literaturgeschichte gibt, wie wollte man nicht einmal auch eine Geschichte der Barmherzigkeit schreiben, jene oft so verborgene Unterströmung in ihrem Fleiß durch die Jahrhunderte verfolgen? Eine Geschichte der Unbarmherzigkeit zu schreiben wäre gewiß um vieles leichter. Ihre Erscheinungen überstürzen sich, die Schreie der Gefolterten klingen aus allen Zeiten und Erdteilen, und bei wechselnden Argumenten und abgewandelten Methoden enthüllt sich überall dieselbe Bestialität. Aber es wäre ungerecht, neben der aufdringlichen Fratze nicht auch die stille Gestalt der Barmherzigkeit als einer ebenso treuen Begleiterin der Menschheitsgeschichte zu sehen. Manchmal wie eine stille, leidende Schwester, manchmal wie eine tapfere und resolute Mutter begleitet sie den wilden Haufen der lärmenden, streitenden, raubenden und plündernden Menschheit. Vielleidir gehört sie nicht zu den großen, formenden und gestaltenden Grundkräften der Geschichte. Keine eindrucksvollen Kunstwerke zeugen von ihrem Formwillen. Aber Heilung und Versöhnung bedürfen solcher steinernen Zeugnisse nicht, und es ist noch lange nicht ausgemacht, wer vor der obersten Instanz, nach dem letzten Wertmaßstab größer ist: *Johann Daniel Falk,* der auf dem Schlachtfeld von Jena und Auerstedt die weinenden und verstörten Waisenkinder sammelte, oder Seine Exzellenz der großherzoglich sadisenweimarische Minister in dem Haus am Frauenplan, der vor den einbrechenden französischen Marodeuren die Nerven verlor und von seiner tapferen Christiane herausgepaukt werden mußte.

Vonhoffs Buch ist auch eine bedeutende Erweiterung des Gesichtskreises zu danken. Eine Geschichte der Diakonie müßte naturgemäß immer im christlichen Umkreis bleiben. Vonhoff fragt nur nach der Tat und nach den Auswirkungen der Gesinnung, er wertet nicht nach der Verschiedenheit der Motive. Er verzeichnet Anweisungen für Wohltätigkeit aus dem alten Ägypten ebenso wie aus der Ethik des Aristoteles und aus dem Koran. Daß dann im großen Mittelstück doch die christlichen Zeugnisse und Berichte stehen, liegt an des Verfassers Zugehörigkeit zum christlichen Kulturkreis, bedeutet aber gewiß nicht, daß er die Kräfte des tätigen Erbarmens als ein Privileg des christlichen Glaubens betrachten will. Daher auch keine Einschränkung dort, wo man, vor allem nach 1789, kaum mehr von einer Alleingeltung christlicher Motive sprechen kann. Der deutsche Leser erlebt, was er vielleicht nicht so deutlich im Bewußtsein gehabt hat, den tapferen Kampf gegen die Sklaverei sowohl im englischen Parlament wie auf dem Boden der neuen Welt. Er sieht die Urkunden der großen Leidenschaft, die Männer im Kampf gegen den Tod zu ihren großen Entdeckungen geführt hat: *Semmelweis, Pasteur, Robert Koch.* Der Leidenschaft dieses Kampfes war zu Lebzeiten des Mannes gar nicht immer ein sichtbarer Erfolg beschieden; das minderte die Rückhaltlosigkeit nicht, mit der hier das Leben in die Schanze geschlagen wurde. Man liest von *Henri Dunant* und der Gründung des Roten Kreuzes, von *Gandhi,* von *Fridtjo/ Namen,* von *Elsa Brandström,* bis am Ende der Kampf gegen die Unmenschlichkeit in den gesteigerten Formen der letzten beiden Jahrzehnte, die Hilfe für rassisch Verfolgte, der Kampf gegen die Euthanasie die ergreifende Übersicht abschließt.

Für den christlichen Denker ist damit freilich noch mehr gegeben als bloß die respektvolle Anerkennung von selbstlosem Mannesmut und leidenschaftlicher Opferkraft gerade

in den Bereichen, in denen es gar nicht um kriegerische Selbstbehauptung und Machtgewinn geht. Er steht zunächst vor der Tatsache, daß es das Phänomen der Barmherzigkeit als einer das Handeln des Menschen tief bestimmenden Lebensmacht durchaus auch außerhalb des christlichen Kulturkreises gibt, daß es sich also bei jenen Triebkräften, die den Menschen im Kampf gegen die Lebensnot des Nächsten oder im Einsatz zur Linderung dieser Not in Erscheinung treten lassen, keinesfalls um ein christliches Monopol handeln kann. Das Phänomen des tätigen Erbarmens ist nicht erst mit dem christlichen Glauben erschienen und ist bis zum heutigen Tage auch dort anzutreffen, wo der christliche Glaube ohne Zweifel nicht das Motiv der entscheidenden Handlungen war. Es wäre der reine Pharisäismus, die reine Überheblichkeit, wollte man das nicht wahrhaben. Der christliche Denker, der die spontane menschliche Hilfsbereitschaft in ihren geschichtlichen Formen am Werke sieht, wird sich von der Frage angesprochen fühlen, ob nicht doch, wenigstens an diesem einen Punkt, die menschliche Seele »von Natur aus gut« sei, ja, ob sie nicht hier, wo es sich um die Leidenschaft des Einsatzes für andere handelt, den vielgerühmten göttlichen Funken in sich selber trüge. Das ist die Frage des theologischen Liberalismus von einst. Er hätte keine Mühe gescheut, die Hingabefähigkeit und Opferkraft, die aus der Barmherzigkeit strömt, mit aller Liebe psychologisch zu analysieren: den Blick, der eben gerade die Not sieht, an der Tausende achtlos vorbeigegangen waren; die Beharrlichkeit, ihren Ursachen nachzugehen, sie aufzuspüren, sie zu stellen wie der Jagdhund das Wild; der Kampf gegen die tödlichen Plagegeister und zugleich die linde Hand gehen alle, die von ihnen befallen sind; Erfindungskraft und Einfallsreichtum; Herabneigung, aber keine Herablassung; und zuletzt der harte zehrende Kampf, der das eigene Leben kosten kann - das alles ist dem christlichen Glauben so artverwandt, ist so sehr Bein von seinem Beine und Fleisch von seinem Fleische, daß man auch dort, wo es sich keineswegs um christliche Grundkräfte handelt, mindestens von einer Möglichkeit der Anknüpfung an Vorhandenes, Schönes und Gutes sprechen könnte. Gibt es aber eine Anknüpfung an einen seelischen Habitus, der doch von der Erbsünde geprägt ist und sich, um den christlichen Glauben in sich aufnehmen zu können, zunächst einmal in diesem Zustand erkennen müßte? Mindestens müßte der christliche Denker dann warnend auf die Vielfalt der entgegengesetzten Kräfte hinweisen, die doch nicht minder unmittelbar aus der Tiefe des Herzens aufsteigen: auf die Erscheinungen der Unmenschlichkeit, deren Geschichte sich vermutlich noch viel anschaulicher, eindrucksvoller, farbenreicher schildern ließe als die ihres lichten Gegenteils. Dann bliebe dem christlichen Glauben - im Denkgefüge des Liberalismus - immer noch die eine, die helle Seite des menschlichen Wesens, an die er anzuknüpfen, die er zu unterstreichen, die er zu stärken hätte. Auch bliebe ihm die Funktion der Scheidung und Klärung, die Erhellung eines rätsel- und grauenhaften Gegensatzes im Menschen, der einerseits nicht zu erklären, andererseits aber auch durch keinen Kompromiß, keine Synthese zu überwinden ist. Wenigstens ein Teil der menschlichen Natur käme damit zu seinem Recht; der andere würde erst recht in seiner Verwerflichkeit erkannt und durchschaut. Das Gute wäre gestärkt, das Böse grell und scharf beleuchtet.

So würde der Liberalismus die Frage beantwortet und sich selbst in seiner Position sogar noch bestärkt gesehen haben. Für uns freilich, die wir damit die Tiefendimensionen

der vollen Wahrheit bloß verflacht und versandet sehen, beginnt hier die eigentliche Fragestellung. Sie möchte das Phänomen der Barmherzigkeit, das sich in seinen geschichtlichen Erscheinungen so eindrucksvoll präsentiert, in das Gesamtsystem des christlichen Denkens und, sofern es sich bei der Barmherzigkeit um eine »Tugend« handelt, diese insbesondere in das System einer christlichen Ethik eingeordnet sehen. Wohin gehörte sie sonst? Der Versuch, sie im Rahmen einer Anthropologie unter die natürliche Ausstattung des Menschen mit guten Kräften einzuordnen, kann nur im Zwielicht jeder natürlichen Theologie enden. Aber auch sonst hätte die Einordnung in eine Lehre vom christlichen Handeln ihre Schwierigkeit insofern, als hier wie an manchem anderen Ort die Tat doch in einer Gesinnung ihre Wurzel haben soll, und die Herzenskräfte, die sich am Ende mit feinstem Wurzelwerk in der Tiefe des Unbewußten verlieren, kaum ohne Verletzung des Taktgefühls und ohne Überschreitung gesetzter Grenzen in ein System der Ethik einzuordnen sind. Aber trotzdem sollte man diese Einordnung versuchen. Daß die Tat nur die Außenseite einer ihr vorausgehenden Innerlichkeit ist, das hatte gerade die Reformation in jedem Zusammenhang mit Leidenschaft unterstrichen. Um so weniger dürfte man eine Aktivität nur deshalb aus dem Bereich der Ethik ausklammern, weil sie ihren Anstoß und Sinn von einer Innerlichkeit her erhält. Am Ende dürften dann die Seligpreisungen überhaupt keinen Platz in einer Ethik finden, sofern sie doch jedenfalls kein ausgesprochenes Tatgebot enthalten. Unter ihnen aber befindet sich auch unsere Barmherzigkeit und zeigt schon damit an, daß sie aus der majestätischen Proklamierung der neuen Gottesherrschaft gar nicht wegzudenken ist: Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen.

Das ist eine hervorragende, eine zentrale Stelle. Der Herr spricht in königlicher Vollmacht Menschen, die in einer bestimmten Seinsweise den Sinn ihres Lebens erkennen, die Seligkeit zu. Diese Seinsweise hat in seinem eigenen Verhalten Fleisch und Blut gewonnen, und die Teilnahme muß nun wieder im praktischen Verhalten derer, die sie auf sich nehmen wollen, sichtbar werden. Die Barmherzigkeit als eine Ausstrahlung und ihre Ausübung als deren tätige Entfaltung ist nicht die einzige Stätte, an der dies geschieht. Das Tragen des Leides, der Hunger nach der Gerechtigkeit Gottes, die Sanftmut und Friedfertigkeit kommen dazu. Sieht man aber hier die Barmherzigkeit in der Reihe der acht Seligkeiten, dann meint man ihre Besonderheit in einem Doppelten zu erkennen: wie nirgend anders verlangt hier das personale Sein, daß es in die Tat umgesetzt wird, und wie nirgend anders ist diese Tat ganz eng, ganz nahe, ganz unausweichlich auf den Menschen gerichtet, den Nächsten, und zwar auf den Nächsten in der besonderen Lage des Elends und der Hilfsbedürftigkeit,

Diese beiden Besonderheiten rechtfertigen vollends den Einschluß der Barmherzigkeit in eine durchdachte Lehre vom christlichen Handeln, ja, sie verlangen diesen Einschluß an hervorragender Stelle. Indessen ergibt ein Blick in die verschiedenen Darstellungen, daß dieser Forderung keineswegs entsprochen worden ist.

Emil Brunner etwa gebraucht den Begrift Barmherzigkeit überhaupt nicht. Er behandelt im Grundsatzkapitel[2] die Liebe als »unbedingte Hingabe«. In diesen Rahmen würde

2. Emil Brenner: Das Gebot und die Ordnungen, Tübingen 1932.

die Barmherzigkeit als der Sonderfall der Liebe im Angesicht des Elends wohl etwa hineingehören, wird aber von Brunner nicht eigens erwähnt. Damit entfällt auch das ihr eigene charakteristische Moment, nämlich der unstillbare Drang, sich selbst unablässig in die Tat umzusetzen. Brunner unterscheidet das Gutsein vom Tun des Guten, läßt aber das letztere ohne praktische Anweisungen. Seine Polemik geht gegen den antiken Begriff der Tugend als eines menschlichen Besitzes>. Das ist eine Frage der Herkunft und der Bestimmtheit - eine Zentralfrage in der Dogmatik, eine theoretische Randfrage in der Ethik. Ehe die Barmherzigkeit sich belehren läßt, woher sie eigentlich stammt, hat sie schon zehnmal getan, was vor ihr ihrer wartete. Bei Brunner folgen dann die Ordnungen im üblichen Aufbau: der einzelne, die Familie, Arbeit, Wirtschaft, Volk, Staat, Kultur, Glaubensgemeinschaft - aber von Absatz zu Absatz, von Kapitel zu Kapitel sucht man die Barmherzigkeit und fragt vergeblich, wohin sie nun eigentlich gehört? Will man sie in die Grundlegung setzen, dann fehlt vollständig das Element der tätigen Praxis, ohne das sie selbst doch wieder zur tönenden Schelle, zur billigen Gipsfigur des sentimentalen Gefühls erniedrigt wird. Tut man sie in die Individualethik, dann fehlt ihr jene totale Wendung zur Not der elenden Menschheit, ganz zu schweigen davon, daß die Gefahr der Selbstbespiegelung, die ihrem Wesen doch so völlig zuwiderläuft, dann nahezu unausweichlich wird. Bliebe schließlich nur noch die Sozialethik übrig. Aber hier ist das Reich der Gesetze, denen sie sich entzieht. Und wollte man sie selbst zur Grundlage eines Sozialgesetzes machen, so würde sie klagend ihre Ohnmacht zu solchem Geschäft eingestehen. Hier liegt in der Tat gar nicht ihre Zuständigkeit. Sie ist die Tochter des Evangeliums, nicht die des Gesetzes. Wer sie in das Reich der Sozialgesetze zu verpflanzen sucht, zwingt sie unter ein fremdes Joch, endet aber selber bald in der Schwärmerei. Dort, wo die Gesetze herrschen, dort, wo die Kosten überschlagen, Ansprüche abgewogen, Zuständigkeiten geschaffen werden, dort geht sie wie ein neues Aschenbrödel von Tür zu Tür, um überall abgewiesen zu werden. Ihre königliche Herkunft, ihre majestätische Hoheit muß sich erst später zeigen.

Nicht viel anders geht es uns bei *de Quervains* mehrbändigem Werk[4]. Dort finden sich unter dem großen Abschnitt der »Heiligung« die Zehn Gebote als die Wegemarken unserer irdischen Wanderschaft. Aber wie sollte die Barmherzigkeit hier unterzubringen sein? überall, wo der Satz mit »Du sollsr« anfängt, ist sie schon geflohen. Höchstens beim sechsten Gebot wäre sie denkbar, namentlich in der großartigen positiven Wendung, die Luther den Verboten gegeben hat: »... ihm helfen und fördern in allen Leibesnöten.« Aber Hilfe und Förderung sind Taten, und die Temperatur des Herzens wird dabei nicht gemessen. Die Barmherzigkeit erfüllt ihr Wesen in dem einen wie in dem anderen.

Im vierten Band von *Barths* Dogmatik behandelt der dritte Teil den »Dienst der Gemeinde«, Die Gemeinde selbst wird ihrem Wesen nach als Diakonie bestimmt. Darin liegt eine große Hilfe gegen alle jene Trägheit, die so gerne das Prinzip der Delegation anführt, um sich selbst von aller unmittelbaren Verantwortung zu entbinden. Das ist eine Grundlage, auf der sich in der Tat eine Gemeindediakonie auch im engeren, fach-

3. Vgl, bes, Kap. 16, 4. Absdmitt, S. 148ff.

4. *Al/red de Quervain:* Die Heiligeng. Ethik, Erster Teil, 2. Aufl., Zolhkon-Züridi 1946.

lichen Sinne in die Kirchenverfassung einbauen läßt. Bloß eine Gesinnung läßt sich damit noch nicht entzünden. Die Pflege der Kranken, die Versorgung der Armen wären damit geregelt, entsprechende Ämter wären geschaffen und die Gemeinde belehrt, daß ohne die Diakonie die Merkmale einer christlichen Existenz dieser Gemeinde nicht vollständig gegeben sind. Aber mit dem Vollgefühl erfüllter Pflicht oder gar mit finsterem Gesicht läßt sich ein Kranker schlecht pflegen. Hier erwächst auch noch lange nicht der suchende, kundige, umfassende Blick für das Elend. überhaupt läßt sich - und so will es Barth wohl auch verstanden wissen – das ganze Leben des einzelnen Christen wie das der Gemeinde als ein »Dienst« betrachten. Aber damit ist noch nicht der feste Blick auf das einzige Objekt gegeben, dem sich die Barmherzigkeit gegenüber weiß, nämlich das Elend, der Jammer, alles das, was auch Ihn einst »gejammert« hat. »Ich kenne den Menschen in seiner tiefsten Gestalt ...« *(Morgenstern).* Diese Kenntnis gehört zum Wesen unserer scheuen Magd Gottes, wie sollte man sie aber in einer Verfassung fassen können?

Adol] Schlatters Einteilung- scheint unserer Frage sehr entgegenzukommen. Das dritte seiner vier großen Kapitel behandelt nach Wahrheit und Gerechtigkeit die Seligkeit. Da sollte doch auch unsere Seligpreisung ihren Platz finden können. Aber wovon ist die Rede? Von der Freudigkeit des Gehorsams, vom Schmerz über die Unreinheit und Unvollkommenheit des eigenen Dienstes, von der Bewunderung gegenüber der Natur und der Geschichte. Wenn die Barmherzigkeit sich hier einfügen sollte, dann müßte mindestens die Bewunderung vollständig wegfallen. Sie liegt ihr gar nicht, sie wüßte nicht, was einer solchen wert wäre. Im vierten Abschnitt, der von der »Krafl:« handelt, ist unter B 49 von der »Hilfe für die Kranken« die Rede, doch erfährt man bald, daß hier vor allem an die Berufsausübung des christlichen Arztes gedacht ist. Der Kranke selbst bildet nicht den Gegenstand der Überlegung, Damit aber auch nicht der Hungrige, der Gefangene, der Süchtige, der Verlassene, der Körperbehinderte. Die Barmherzigkeit ist so stark auf diese Welt der Menschheit im Schatten ausgerichtet, daß sich ihr Wesen unabhängig davon überhaupt nicht erklären läßt. Und deshalb sucht man auch bei *Trillhaas*[6] vergeblich nach einem Platz für sie. Weder in seine Ethik der Person noch in seine Ethik der Gemeinschafl: könnte sie sich einfügen. Denn wo von Wahrheit, Ehe, Eigentum, Beruf und Politik die Rede ist, brauchen Hunger, Krankheit, Unglück, Sucht und Tod noch nicht ohne weiteres sichtbar zu werden, so unausweichlich sie bei allem auch mit angelegt sind. Hier allein aber öffnen sich die Ausblicke, auf die das Auge der Barmherzigkeit gerichtet ist.

Mit *Dietrich Bonhoeffer* mag die Umschau beschlossen werden", Schon die überschriften seiner Kapitel fallen aus dem Schema und zeigen, wie stark die Darstellung bestimmt ist von dem Lebenskampf, der ihm verordnet war. Bonhoeffer umschreibt die Liebe als die »Versöhnung des Menschen mit Gott in Jesus Christus«. Dies ist ohne Zweifel der Anstoß, die ursächliche Bewegung, die causa prima dessen, was die Christenheit Liebe nennt. Aber dem primären Anstoß muß doch gewiß die sekundäre Bewegung folgen, die den gleichen Namen trägt und jene Bewegung muß sich nach Gegenstand und Ziel weiter gliedern lassen. Liebe ist gewiß der umfassende Begriff, aber Barmherzigkeit ist ein Teil

5. *Adol] Schlatter:* Die christliche Ethik, 2. Aufl., Stuttgart 1924.
6. *Wolfgang Trillhaas:* Ethik, Berlin 1959. 7. *Dietrich Bonhoeffer:* Ethik, München 1958.

davon, und zwar ein sehr bestimmt geprägter Teil, der durch seine Zielrichtung auf die Not und das Elend diese Prägung erhalten hat. Man meint Bonhoeffer die zögernde Hemmung abzuspüren, wenn er Liebe gegen Gerechtigkeit abzugrenzen versucht, Er möchte sagen, daß beide ihrer Herkunft wie ihrem Ziel nach untrennbar zusammengehören; aber er kennt die Einwände zu gut, die hier gerade im Kampf um soziale Geredrtigkeir mit Emphase und teilweise mit Empörung gernacht worden sind. Der Arbeiter, vor allem aber sein politischer Vertreter wollte eben gerade kein Mitleid, keine Herablassung, man stieß sie von sich als eine unwürdige Vertröstung und wollte nichts anderes als einen wohlbegründeten Anspruch erheben. Der Ruf, ja der Schrei ging nach Gerechtigkeit - mit Recht ging er dahin. Hier durfte und konnte es nicht um milde Gaben gehen. Es ist nicht die Rede davon, daß im Stil der Wohltätigkeit, die das Bürgertum im letzten Jahrhundert geübt hat, wirklich manchmal eine Herablassung lag, die etwas Kränkendes an sich haben mußte und die schon deshalb den Abstand dieses Bürgertums vom Neuen Testament deutlich verriet.

Aber damit wäre die stolze Ablehnung der Arbeiterschaft im sozialen Kampf zu billig erklärt und zu rasch abgetan. Ohne Zweifel liegt in der Barmherzigkeit auch so, wie sie in der Schrifl gemeint ist, ein Ausdruck zwar nicht der Herablassung, aber sicherlich der Herabneigung. Ohne Zweifel ist hier *nicht* die Rede von einem wohlbegründeten Ansprudi und noch viel weniger davon, daß ein Akt der Barmherzigkeit als eine Ersatzleistung für einen solchen angesehen werden dürfte. Auch ist nicht daran gedacht, daß die Aufforderung, selbst Barmherzigkeit zu üben, an ein Mitglied der sogenannten Arbeiterklasse weniger gerichtet wäre als an einen sogenannten Kapitalisten. Es bedeutet eine gewaltige Verkleinerung des Horizontes, eine armselige Schrumpfung der Vorstellungskraft, wenn bloß in der sozialen Zurücksetzung allein die Ursache menschlicher Not gesehen wird. Die Nöte, bei deren Anblick die Barmherzigkeit hell erwacht, sind gewiß sehr mannigfacher Art; ihre Gemeinsamkeit mag man darin erkennen, daß hier das Subjektsein des Menschen gefährdet ist. Alle Gefährdung des Subjektseins erwartet – nicht das billige Mitleid, das sowohl kränkend wie hilflos ist, aber das Mit-Leiden, den Vorgang der Identifizierung mit dem gefährdeten anderen. Aus der Aktivität, die dieses Mit-Leiden zur Folge hat, entspringt unsere, die fünfte Seligkeit der Bergpredigt. Man kann nicht behaupten, daß sie das einzige denkbare Medium einer tatkräftigen Hilfe wäre. Eine solche Hilfe gibt es auch aus kühl-rationellen Gründen ohne jedes persönliche Engagement. Aber welche dürftige Argumentation bleibt dafür übrig? Der größere Nutzen, den der Geheilte oder Rehabilitierte für die Gesellschaft abwirft, die Belastung eines Staates durch allzu krasse Elendsbilder oder gar die Gefahr seiner Unterminierung durch das revolutionäre Aufbrechen gärender Verzweiflung, die Verantwortung gegenüber dem gesunden Teil der Familie - man friert schon bei der Aufzählung.

Aber genug der Beckmesserei, die sonst den genannten Werken gegenüber wirklich nicht am Platz ist. Sie alle hätten ja einen, sogar sehr beachtlichen Einwand zur Verfügung, falls sie sich gegen den Vorwurf, die Barmherzigkeit in ihrem System der Ethik übersehen zu haben, verteidigen wollten: daß nämlich zuerst und vor allem diese Barmherzigkeit eine Eigenschaft, ja ein Wesensmerkmal Gottes ist und schon deshalb zunächst

in die Dogmatik und nicht in die Ethik gehöre. Schon der Psalmist wußte, daß der Herr »barmherzig und gnädig ist, geduldig und von großer Güte« (Ps 103,8), und im Neuen Bunde trat diese Eigenschaft Gottes geradezu als die zentrale Bestimmung seines Wesens in den Mittelpunkt aller Aussagen, die über sein Wesen überhaupt möglich sind. Dieses Wesen aber »ward Fleische und verkörperte sich in der Gestalt Jesu in makelloser Reinheit, so daß in den Berichten über seine irdische Wirksamkeit vom Erbarmen Gottes in immer neuen Modulationen die Rede ist und damit die Stellung der Barmherzigkeit sowohl im System einer Theologie wie in dem einer Christologie zentral gesichert wäre, ehe man sie auch für die Ethik reklamieren dürfte. Dem ist in der Tat von keiner Seite zu widersprechen. Nur müßten dann auch wirklich die großen Linien und Kräfte, die vom Herzen Gottes ausgehen, bis in die menschlichen Niederungen ausgezogen werden, wofür denn auch im Neuen Testament alle Voraussetzungen gegeben sind. Daß zunächst die vom Menschen geübte Barmherzigkeit ihr Vor- und Urbild in der Barmherzigkeit Gottes zu finden und daß nach diesem Maßstab die menschliche Unbarmherzigkeit ihr Urteil zu gewärtigen hat, geht aus dem Gleichnis vom Schalksknecht mit aller Klarheit hervor (Mt 18,33). Nicht minder deutlich wird die umfassende soteriologische Füllung des Begriffes, seine Spannweite sowohl nach der heilsgeschichtlichen wie nach der menschlichen Seite: der Herr erbarmt sich der heillosen Menschheit, aber auch der kinderlosen Mütter und des Kranken. Die verwendeten griechischen Worte ermöglichen weitere gewichtige Differenzierungen, die in der Vulgata verlorengegangen sind, nachdem dort die Worte eleos, oiktirmos und splangchna gleichmäßig mit misericordia wiedergeben werden. Splangchna aber ist ein emotional bestimmter Begriff, der eine Gemütserregung bezeichnet, aber noch kein tätiges Eingreifen beinhalten muß. Wie auch in dem deutschen Wort »Mitleid« mehr ein passiver Zug liegt, während in der Barmherzigkeit, dem Herzen für die Armen (althochdeutsch armaherz) die tätige Hilfsbereitschaft schon mit eingeschlossen ist. Nicht als ob das Mitleid, besser das Mitleiden fehlen dürfte! Hilfe ohne Herz könnte eine kalte Sache sein, und der göttliche überschwang läßt beides, die »herzliche Barmherzigkeit« von Lk 1,78 durchaus zu. Immerhin hat es den Hebräerbrief die besondere überlegung gekostet, daß erst der hohepriesterliche Mittlerdienst Christi diesen zum Mitleid befähigt hat (Hebr 4,15), nachdem dieses doch die eigene Leidensfähigkeit voraussetzt, diese aber von einem himmlischen Wesen oder gar von Gott selbst kaum angenommen werden kann. Aufs Ganze gesehen rangiert das Mitleid unter den menschlichen Eigenschaften, während die Barmherzigkeit auf eine andere Ebene verweist. So kommt jenes selbst bei den Kirchenvätern nicht immer gut weg; *Thomas* kann es sogar als defectus (30,2), als eine Art Schwäche bezeichnen, und wir Heutigen meinen wohl ungefähr dasselbe wie er, wenn wir von einem »bloßen Mitleid« sprechen und damit eine sentimentale Gefühligkeit meinen, die sich vor der Tat scheut", Dieser Zug untätiger Weichheit fällt bei der Barmherzigkeit völlig weg. Sie zeigt sich als ein Stück vom Herzen Gottes, ein Stück seiner agape, und zwar in ihrer besonderen Hinwendung zur Not und zum Elend, tapfer, unermüdlich, kräftig zum Einsatz und Opfer, ausgerichtet auf das Reich

8. Ober »Barmherzigkeit und Mitleid. hat sich *Richard Volkl* in der Zeitschnft Caritas, Heft 1/1963. zusammenfassend geäußert.

Gottes, bestimmend hier für das Leben des Christen unter seinen Mitgeschöpfen wie einmal für ihn selbst beim jüngsten Gericht, als Eigenschaft Gottes, der er vertraut.

Der Kreis der Erwägungen, die hier anzustellen sind, ist damit umschrieben. Die Abgrenzungen sind vollzogen, die Fragen sind sichtbar geworden. Es kann jetzt nicht mehr schwer sein, das Ergebnis zusammenzufassen. Ausgangspunkt ist die Gestalt des Gottessohnes. Er ist in eine Welt eingetreten, in der es zwar auch Barmherzigkeit, aber mindestens ebenso auch das vollendete, brutale Gegenteil von ihr gab und gibt. Wie er selbst ohne jedes Zwielicht nur das eine, nur die reine Barmherzigkeit in sich trug, so ist auch in seiner großen Proklamation der Gottesherrschaft eindeutig und ohne Kompromiß dieselbe personale Bestimmtheit für seine Anhänger und Nachfolger vorgesehen. Diese Bestimmtheit wird durch die Seligpreisungen umschrieben. Unter ihnen stellt die fünfte die stärkste Ballung aktiver Kräfte nach einer bestimmten Seite hin dar. Die geistliche Armut und das reine Herz bestimmen beide die innere Seite. Die Sanftmut, das Leidtragen, das Erleiden der Verfolgung sind durch Züge der Passivität geprägt. Auch die Barmherzigkeit ist eine Seinsbestimmung; aber sie setzt sich aus eigenem Drang unablässig in die Tat um und bleibt ohne sie wertlos. Bestimmt aber ist die Barmherzigkeit sowohl nach ihrer seelischen Innen- wie nach ihrer tätigen Außenseite durch den Gegenstand, auf den sie sich richtet: auf den Menschen in Not, im Elend, in Gefahr, kurz auf jenen Teil der Menschheit, der im Schatten *leben* muß und der heute sehr *viel* mehr als früher dem Anblick der öffentlichkeit, wenigstens in unseren Breitengraden, entzogen wird oder auch sich selbst entzieht. Es handelt sich, so verschieden die Erscheinungsformen der Not sein mögen, stets um einen ganzen oder teilweisen Verlust des Subjektcharakters, mindestens aber um seine Gefährdung. Der Mann, den die Räuber im Straßengraben liegen ließen, war zum hilflosen Objekt geworden; der Samariter trat ihm als Subjekt gegenüber. Es handelt sich zugleich um die beiden Masken, deren sich der Gottessohn zur Verhüllung und zugleich zur Enthüllung seiner Sendung bedient hat. In der einen ist er der geschundene, erniedrigte Mensch, der wehr- und hilflose, auf den die Schläge niedergehen, durch dessen Hände sich die Kreuzesnägel bohren; in der anderen ist er der furchtlos und spontan Zugreifende, der das Nötige tut und kein Wort darüber verliert. In dieselbe Richtung weist schließlich das Gleichnis vom jüngsten Gericht, nur daß hier die beiden Masken auf die Herrschaft Christi im Diesseits und im jenseits verteilt sind. *Hier* ist es der Hunger, der Durst, die Nacktheit, die Krankheit, die Gefangenschaft, die Heimatlosigkeit, in die der Herr sich und seine Niedrigkeit hüllt in der Absicht, uns in dieser Niedrigkeit zu begegnen und dabei die Flamme der Barmherzigkeit als seiner ureigensten Seelenkraft in uns zu entzünden. *Dort* aber ist es der königliche Richter, vor dessen Antlitz das Verborgene ans Licht muß und dem Menschen mit Entsetzen klar wird, wie wenig er vorher die erste Maske durchschaut hatte.

So bliebe uns, die wir auf einen Lebensweg des uns umgebenden jammers angewiesen sind, am Ende nur das Gebet, daß wir schon hier den Herrn der Barmherzigkeit hinter den Masken, deren er sich bedient, erkennen mögen, um dort, wo er sie fallen läßt, der unverhüllten Begegnung um so froher werden zu können.

Prof. Dr. H. Krimm *Heidelberg, Hauptstraße 126II/*

Die auctoritas des Vaters in heutiger Zeit

Von

JOCHEN FISCHER

I.

Im »Nathan« findet sich der schöne Satz: »Das Blut, das Blut allein macht lange noch den Vater nicht! '" gibt zum Höchsten das erste Recht, sich diesen Namen zu erwerben.«

Die Mutter scheint es da leichter zu haben. Durch Schwangerschaft und Geburt wird ihr Anteil an der leiblichen Urheberschaft ihr selber und dem Kind tief eingeprägt; dieser sinnfällige Zusammenhang wird im Stillvorgang und in der Pflege des Kindes unmittelbar fortgesetzt und stiftet das Gefühl der Urgeborgenheit des Kindes. Und trotzdem ist die Anthropologie mehr und mehr davon überzeugt, daß beim Menschen auch die »kreatürliche Mütterlichkeit« nicht ausreicht. Die Erfahrung lehrt, daß aus Gebärerinnen keineswegs immer Mütter werden. Auch Mütterlichkeit ist ebenso Ergebnis eines Reifungsprozesses über das Kreatürliche hinaus.

Aber in anderer Weise hat die Frau es leichter, ihren Reifungsauftrag auf die Mütterlichkeit hin zu erfüllen, als der Mann gegenüber der Väterlichkeit.'

Mütterlichkeit und Väterlichkeit, also Elternschaft, bedeutet Inpflichtnahme durch das Kind und fordert von beiden verläßliche, schützende Zuwendung zum Kind; fordert die Eltern auf, dem Kind das Du zu sein. Die Frau aber ist du-befähigter als der Mann. Sie ist dazu geschaffen und somit beschaffen, »Hilfe im Gegenüber« zu sein, ein Gegenüber, das zu dem Hilfebedürftigen »paßt«, das sich also auch anpaßt, einfühlt, versteht, verzeiht, gelten läßt. Gott gestaltete diese mitmenschlichen Fähigkeiten in der Frau derart, daß sie ihr so zu Gebote stehen wie zunächst dem Mann nicht. Man wird sich allerdings davor hüten müssen, diese Fähigkeiten, diese Du-Begabung der Frau als etwas ihr allein Dazugegebenes zu verstehen. Davon steht in dieser Genesisstelle nichts, Der Stoff bleibt vom Manne und damit also von Erde genommen. Aber diesem Stoff wurde nach dem Ebenbilde Gottes eine letzte Prägung zuteil. Damit wurde die Richtung gewiesen, in die das Kreatürliche zur Menschlichkeit, zur Mit-Menschlichkeit verwirklicht werden soll. Mit dieser richtungweisenden Befähigung ist die Frau »Hilfe im Gegenüber«. Von hier aus hat sie ihre Würde und ihre Verantwortung. »So wie die Frau vom Manne genommen wurde, wird wiederum der Mann durch die Frau geboren- (1 Kor 11,12). Paulus dürfte damit kaum die biologische Geburt gemeint haben; dafür geht es im Kontext um zu grundsätzlidre Dinge. Andererseits geht es auch nicht im Goethisdien oder Wagnerschen Sinne um so etwas wie eine Erlösung durch die Frau; dagegen spricht der gemeinsame irdische Grundstoff ebenso wie der gemeinsame Fall. Und Paulus schließt seinen Satz mit dem Wort »Alles aber kommt von Gott«.

Es geht um nichts mehr, aber auch um nichts weniger als um die Autorität der Frau, um die ihr von Gott gegebene auctoritas, um ihre »Kraft des Hervorbringens«.

Um die Vaterproblematik in heutiger Zeit aufzuhellen, scheint es erforderlich, den Be-

griff und Gehalt der Autorität von dieser unmittelbaren Wortbedeutung her richtig zu sehen. Wir knüpfen sonst immer wieder falsch an und billigen dem Mann als Vater eine voraussetzungslose Annektion der Autorität zu, die noch dazu als eine Macht der Gültigkeit, Geltung, eine ethische Allmacht mißverstanden wird.

Die Kraft des Hervorbringens hätte nach obigem zunächst viel eher die Frau; sowohl im unmittelbaren Sinne der Geburt als auch im mittelbaren Sinne der Mütterlichkeit und der Du-Befähigung und Du-Entfaltung des Mannes. Die Ehe ist der Ort, wo diese doppelte Geburt erfolgt. In diesem doppelten Vorgang entfaltet sich sowohl die Mütterlichkeit der Frau als auch die Väterlichkeit des Mannes. Im bloß kreatürlichen Sinne gebiert die Frau das Kind. Aber wir wissen heute längst, daß diese biologische Tragezeit und Geburt durch die Frau für den Menschen nur ein Teil seines eigentlichen Geborenwerdens ist. Das Kind gelangt aus dem Schoß der Frau in den Schoß der Ehe und bleibt auf dessen Geborgenheit noch Jahre hindurch angewiesen. Weder wird die Väterlichkeit irgendwie durch die Zeugung erworben, noch wird die Autorität des Vaters irgendwann einmal von außen oder oben dem Mann deligiert. Sondern indem der Mann als Gatte Teil der Ehe, indem er Organ der »Person Ehe« ist und aus der partnerschafl:lichen Kommunikation mit der Frau sich zum Du, zur Liebe, zum Dienst, zum Verzicht, zum Opfer gegenüber der Frau und dem Kind befähigen läßt und indem er durch die Verwirklichung dieser nun auch aus ihm erschlossenen »Kräfte des Hervorbringens« an der auetoriras der ehelichen Elternschaft teilhat, darin gewinnt er auch väterliche Autorität. Sehr viele unfruchtbare Mißverständnisse könnten vermieden werden, wenn in diesem Sinne Autorität als Delegation des Creators an die *Ehe* verstanden wird, an der dann Vater *und* Mutter partnerschafl:lichen, verschiedenartigen, aber gleichwertigen Anteil haben.

H.

Das Kind bedarf fundamental dieser die Menschlichkeit hervorbringenden Kraft der Ehe *und des väterlichen Anteils daran* vom ersten Lebenstag an in dreifacher Hinsicht:

Einmal, um später ein Mensch mit anderen Menschen sein zu können; zum andern, um ein Mensch als Mann und Frau sein zu können; zum dritten, um Mann oder Frau im Gegenüber zu andern Frauen und Männern sein zu können.

Diese drei Grundaufgaben des Menschen setzen Fähigkeiten voraus, die ihm als »Anlagen« schon als Kind eingeboren sind: die Anlage zur Sozietät (Kontaktfähigkeit, Zutrauen, Vertrauen, Offenheit, Verantwortung), die Anlage zur Geschlechtlichkeit (was mehr ist als die Sexualanlage) und die Anlage zur geschlechtlichen Partnerschafl: (was mehr ist, als die Anlage zur Fortpflanzungsfunktion). Alles, was in den Psalmen und bei den Propheten über das »Im-Mutterleib-bereitet-Sein« gesagt ist (Hiob 31,15; Ps 22,11; 139, 13; Jes 49,1), wird auch in dieser Richtung zu verstehen sein. Die entscheidenden Grundlagen sind dort gegeben; was später geschieht, kann nichts Neues mehr bringen, sondern nur die Gegebenheiten »verwirklidien«,

Erziehung wurde definiert als die »bewußte und unbewußte Einflußnahme der subjektiven und objektiven Umwelt zur Verwirklichung der Anlagen« *(lust)*. Je lebenswichtiger

Anlagen sind, desto früher wirken sich die Umweltwirkungen im Sinne einer Prägung dieser Anlagen aus. Denn jeder Anlage steht eine gewisse Spielbreite für ihre spätere Auswirkung zur Verfügung. Sie kann später so oder auch ein wenig anders in Erscheinung treten, ja, sie kann unter bestimmter Wirkung später sogar ganz ausbleiben. Man spricht von den »sensiblen Phasen« jeder Anlage, die also jahrelang vor der Verwirklichung der lebenswichtigsten Anlagen liegen. Die Erbwissenschaft und die Tiefenpsychologie sind nun, auf völlig verschiedenen Wegen, zu derselben Feststellung gekommen, daß die »sensiblen Phasen« der Anlagen zur Sozietät, Geschlechtlichkeit und geschlechtlichen Partnerschaft in den *ersten* Lebensjahren liegen.

Aus diesem menschenkundliehen Tatbestand bietet sich auch ein tieferes Verständnis derjenigen Stellen der Schrift an, die vom Heimsuchen der Missetat der Väter an den Kindern sprechen (2 Mos 20,5; 27,21; u.a.rn.). Gerade weil die hier wirkenden Erziehungsversäumnisse so früh und an so entscheidender Stelle den Persönlichkeitskern der Kinder falsch prägen, werden diese als Erwachsene und wieder als Väter aus ihren so früh erworbenen Verbiegungen wiederum neues Unheil an ihren Kindern bewirken. Aber was hier so bedrückend klar wird, findet seine Entsprechung in dem verheißenen Unterschied zwischen der Dauer der Nachwirkung der bösen und der guten Taten! In einer Zeit, in der die üblichen Erziehungseinflüsse sehr ungünstig beurteilt werden, ist es gut, sich zu erinnern, daß die positiven Einflüsse nach dem Zeugnis der Schrift tausendmal nachhaltiger sind, wenn sie nur überhaupt und zur richtigen Zeit zum Zuge kommen.

III.

Durch *Felix Sc:hottländer* ist das Wort von der »Mutter als Schicksal« bekannt und viel beachtet worden. Diese Aussage wird auch ihre Berechtigung gegenüber denjenigen Schäden behalten, bei denen Ungeborgenheit seitens der Mutter die allerschwersten Störungen der Lebensbewältigung verursachen. Wir müssen heute aber den Vater insofern in solche Aussage einbeziehen, als es nötig ist, von der "Ehe als Schicksal« zu sprechen.

Damit kommen wir auf die obengenannten drei Grundleistungen des Menschen und die Vorprägung ihrer Anlagen zurück. Was wir Anlage bzw. Aufgabe zur Sozietät, zu menschlicher Partnerschaft, nannten, heißt in der Genesis, es ist nicht gut für den Menschen, daß er allein sei. Zum Menschsein gehört der Mitmensch. *Karl Barth* nennt die Ehe das *exemplum* der Mitmenschlichkeit und trifft damit genau unser Anliegen. Mitmenschlichkeit kann nicht abstrakt gelernt, sondern muß beispielhaft erfahren werden, muß anschaulich werden, um später nachvollzogen, »verwirklicht« werden zu können. Diese Erfahrung aus der Anschaulichkeit ist nun – da es sich um lebenswichtigste Grundlagen der Persönlichkeit handelt – nicht ein Akt bewußter Erziehung im späteren Kindes- oder Jugendalter, sondern typischer Bestandteil der unbewußten Prägung der Kinderseele vom ersten Lebenstage an.

Eine Zeitlang meinte man, dieser Vorgang der unbewußten Beispielerfahrung mitmenschlicher Partnerschaft spiele sich in jener wichtigen Mutter-Kind-Beziehung ab. Hierbei handelt es sich aber gar nidn um ebenbürtige Partnerschaft von Mensch zu Mensch,

,ondern um Pflegezuwendung vom Du der Mutter zum Es des Kindes, das ja eben erst die ersten Schritte zum Menschwerden tut und dabei allerdings dieser mütterlichen Urgeborgenheit bedarf. Nein, die exemplarische, unbewußt prägende Erfahrung der Kinderseele basiert auf der »Anschaulichkeit« der Ehe. Hier erfährt das Kind »den« Menschen in der Zweizahl. Hier erfährt seine eigene Anlage zur Mitmenschlichkeit den unauslöschlichen ersten Ein-Druck der PartnerschafI:, einer zueinander passenden Verschiedenartigkeit, einer Hilfe im Gegenüber. Hier wird der Grund gelegt für alle spätere Einsicht, daß wir füreinander geschaffen sind, uns gegenseitig brauchen und gebraucht werden. Trotz aller Verdunkelung dieses Schöpfungsangebotes durch den Fall ist christliche Ehe dazu von neuem befähigt durch die Nachfolge in dem Herrn. In Christo *sind* sie eins (Gal 3,28). Und gerade das so ofl: im Sinne angemaßter, maskuliner Autorität mißbrauchte Wort, daß der Mann das Haupt der Frau sein solle, bekräfl:igt diese Delegation der Autorität durch den Herrn in die *Ehe* hinein. Denn in Eph, 5,25 ff. ist kein Zweifel daran gelassen, daß Mann und Frau nicht in ein menschliches Unterjochungsverhältnis, sondern in ein eheliches Zuordnungsverhältnis nach dem Maß der Opferliebe Christi gestellt sind. Und erst auf das Fundament *dieser* Sinngebung der *Ehe* wird dann in Eph 6,1 die Autorität der *Eltern,* die Autorität von Vater *und* Mutter bekräfl:igt.

Die obengenannte zweite Lebensaufgabe des Menschen ist die Verwirklichung seiner Geschlechtlichkeit, die er aus der zweigeschlechtlichen Anlage heraus differenzieren und entfalten muß. Diese differenzierende Entfaltung stellt später das Hauptproblern der Jugendreifung dar. In den ersten zehn bis zwölf Jahren *davor* werden bei allen Kindern, Knaben und Mädchen, diese zweigeschlechtlichen Anlagen durch Mutter *und* Vater als Mann und Frau vorbildend geprägt.

Der Mann als Vater prägt nicht nur die zukünfl:ige Männlichkeit des Knaben, sondern ebenso die gegengeschlechtliche Anlage des Mädchens, die damit für später das Innenbild, den In-Begriff, den Maßstab für Männlichkeit gewinnt (oder nicht).

Die mangelnde Verfügbarkeit des Vaters in heutiger Zeit ist aber auch für den Knaben in den ersten zehn bis zwölf Lebensjahren deshalb so nachteilig, weil der Knabe durch die primär-kreatürliche Nähe zur Mutter an sich schon einen weiteren Weg zur Differenzierung und Verwirklichung seines männlichen Geschlechtes hat und deshalb eines kräftigen, richtungweisenden, männlichen Vorbilds durch den Vater bedürftig ist (hier liegt o. a. ein Faktor für die Entstehung der Homosexualität).

Die Rolle der Väterlichkeit während des Jugendalters unterscheidet sich nicht grundsatzlieh von dieser fundamentalen Aufgabe in der Kindheitsphase. Zum Ende der Kindbeitsphase führt der Vorgang der Identifikation sogar noch einmal zu einer zunehmend aktiven Inanspruchnahme des Vaters. Der Junge will wie der Vater sein; das Mädchen wird später nur den Vater heiraten. Die mit Beginn der Jugendreifung einsetzende Verselbständigung und Elternablösung sorgt, wenn sie nicht behindert wird, für die nötige Begrenzung dieses Identifikationsvorganges.

Die »Krafl: des Hervorbringens« der Väterlichkeit muß sich dann noch einmal insofern bewähren, als der Vater bereit sein muß, zurückzutreten und die »zweite Geburt« dieser Verselbständigung bei Jungen und Mädchen vor sich gehen zu lassen. Dasselbe gilt sinn-

gemäß für die Mutter. Diese hatte aber den Akt des Hergebens und Freilassens in der ersten Geburt bereits erfahren und im Entwöhnen geübt. Der Väterlichkeit fällt deshalb jener zweite ,.Geburts- und Entwöhnungsvorgang« während des Jugendalters schwerer.

Aus alledem ergibt sich, daß auch die dritte obengenannte Lebensleistung, die Fähigkeit zur geschlechtlichen Partnerschaft, in ihren Anlagen beim Kind geprägt wird. Es handelt sich dabei weithin um ein Zusammenwirken der zuvor beschriebenen Prägungseinflüsse und verdient doch, gesondert erwähnt zu werden.

Rosenstock-Huessy unterscheidet vier Ausdrudcsgestalten des Geschlechts, die aufeinander bezogen sind: der Mann als Werbender (der Freier) und die Braut; der Mann als Besitzender (Ehemann) und die Mutter. Auch er meint, als Gattungswesen gäbe es den »Vater« nicht, und der entscheidende Unterschied zwischen dieser und jener Ausdrucssgestalt werde nicht physiologisch gebildet. *Ernst Michel* greift diesen Gedanken auf und meint, das Geschlechtliche in uns leide dort, wo die Spannung vom Werbenden zum Ehemann, von der Braut zur Mutter *in uns* nachläßt, fehlt, und ebenso dort, wo diese 'Spannung nicht mehr dem Mann *in* der Frau, der Frau *im* Manne entgegenkommt. Man wird Rosenstock zustimmen, wenn er meint, der Männlichkeit des Mannes drohe heute die Verkümmerung der werbenden Kraft, die Freierseite (der Frau in geringerem Maß die bräutliche Seite). Darunter muß aber das *ganze* Bezugssystem, die Zu-Ordnung der männlichen Geschlechtlichkeit in der Ehe leiden; es leidet auch das Mutter-Sein der Fau und schließlich auch das Vater-Werden des Mannes darunter. Aber auf dies prägende Bild, Vor-Bild dieser Vier-Gestaltigkeit des menschlichen Geschlechtes und damit also der Geschlechtsanlage beim Kind, kommt es an, damit es den Reichtum dieser Gestaltung und Zuordnung später selbst verwirklichen kann. Dazu aber ist nötig, daß in der ehelichen Partnerschaft der Eltern der besitzende Ehemann immer *auch* der werbende Freier bleibt - woran es heute besonders fehlt -; allerdings auch darauf kommt es an, daß die Mutter immer *auch* Geliebte dieses Freiers bleibt - woran es heute nicht selten auch fehlt.

IV.

Die beklagte Verkümmerung der »Freierseite« des Mannes als Strukturbestandteil seiner ,.Menschlichkeit« als Ehemann und Vater geht auf die für den Mann typische Verteilung der seelischen Grundkräfte im seelischen Gesamtgefüge zurück. Wir hatten uns eingangs schon gegen das auf den Hellenismus zurückgehende Mißverständnis verwahrt, die Gesamtausstattung der Geschlechter sei unterschiedlich, sei gar irgendwie gegensätzlich beschaffen. Die anthropologische Aussage über die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen hatte das klargestellt. Die Ambivalenz im Kindesalter und ihre modifizierte Entsprechung im Greisenalter sind überdies anschaulich genug, um dieses Sowohl-als-auch-sein-Können zu demonstrieren. Und dennoch macht es die für das Erwachsenenalter des Mannes *zunächst* gegebene innerseelische Struktur diesem Mann so schwer, Liebender, Freier und Vater zu sein. In der Vordergrundstellung des Strebens nach Besitz, Geltung und Liebe muß er zunächst ich-bezogen und auf nach außen gerichtete Leistung bedacht sein; sein sachbezogenes Handeln ist umwelt- und weltgestaltend in die Zukunft gerichtet; er ist

stark im Erlebnisverbrauch und beschränkt in der Erlebnisverarbeitung. Und wir erinnerten uns daran, daß auch die leibliche Urheberschaft am Kind für den Mann daran zunächst gar nichts ändert; auch dies läßt ihn »draußen«, Draußen ist die Primärwelt des Mannes. (Weil die Struktur der Frau anders ist, weil bei ihr das Streben zu schenken, zu lieben, gelten zu lassen, »obenauf« liegt, ist sie soviel eher und leichter du-bezogen, auf nach innen gerichtete Leistung bedacht, und ihr Handeln gilt dem Drinnen mitmenschlicher Bezüge, also vor allem der Ehe und Familie.)

Um Vater und damit »der andere Mann« zu werden, muß der Mann eine Brücke bauen und begehen vom Draußen seiner Welt zum Drinnen der Ehe und Elternschaft. Und er kann sie immer nur beginnen zu bauen in der Wandlung, ja Verwandlung vom Eroberer zum Werbenden, vom Liebe-Fordernden zum Liebenden. Indem er sie begeht, erschließt er zugleich sein eigenes ,.Drinnen« und erschließt die auch in ihm vorhandenen Kräfte des Schenkens, Gelten-Lassens und eben des Liebens selbst. Diese »Bauzeit« ist nicht kurz und der zurückzulegende Weg ebenfalls nicht. Dafür kommt die Frau ihm auf halbem Wege entgegen, wenn sie recht liebt. (Ja, die moderne Frau hat selbst eine Brücke von ihrem ,.Drinnen-Sein« zum heutigen Draußen gebaut; nur ist es seltener als man meint, daß solche zwei Brücken sich treffen und verbinden lassen.) Als Vater wird er später auf dieser Brücke, deren Spannungsbogen Ehe und Elternschaft heißt, die Kinder und Heranwachsenden vom Drinnen zum Draußen zurückgeleiten. Und er selber wird diesen Weg jederzeit wiederholen müssen, immer wieder vom Draußen zum Drinnen und zurück.

Im Draußen liegt für den Mann nun aber nicht nur das Feld der materiellen und ich-bezogenen Welt- und Besitzeroberung, sondern auch für ihn ein Betätigungsfeld der »Kraft des Hervorbringens«: in der Verwirklichung geistig-sittlicher Werte. Diese seine primäre auetoriras im Draußen ist sein Äquivalent zur primären auetoriras der Frau im Drinnen.

V.

Wie ist es mit alledem aber in heutiger Zeit bestellt? Das »tedmisdre Bewußtsein des Mannes von heute« *(Bodamer)* fixiert den Mann auf seine Sachbezogenheit, verhaftet ihn im Draußen und erschwert den Brückenbau ins Innen der Ehe, Elternschaft und Familie.

Der Mann von heute erkennt über sich keine andere Instanz als die der Sache, der Zweckmäßigkeit, des Nutzens, der Leistung.

Der äußerliche Leistungsmaßstab der heutigen Zeit fixiert den Mann auf die Strebungen nach Geltung, Besitz und Liebe und erschwert ihm die Verwandlung dieser Strebungen in die Fähigkeit, gelten zu lassen, zu schenken und zu lieben, die für diese Verwirklichung der Menschlichkeit ebenso wie der Väterlichkeir so unerlaßlidi sind. Diese Erschwerung wird dadurch verstärkt, daß viele Frauen der heutigen Zeit, nicht zuletzt die eigenen Ehefrauen, den Mann nur nach beruflichen, finanziellen, sportlichen, politischen und sexuellen Leistungen und Erfolgen werten.

Diese Zeit und ihr rationell durchorganisierter Lebensstil, in dem man sich an statistisch ermittelten Pseudonormen orientiert, läßt keinen Raum für eine Kraft des Hervorbringens geistig-sittlicher Werte.

In der heutigen Zeit ist außerdem die Arbeitswelt, die Welt des Mannes, das Draußen des Mannes weit von Ehe und Familie entfernt. Die männliche Bewährung des Vaters im Draußen ist der Frau und den Kindern weithin unbekannt. Der Vater von heute glaubt sich deshalb genötigt, wirkungsvollere Demonstrationen seiner Männlichkeit und Väterlichkeit zeigen zu müssen. Das ist einerseits Anlaß zu anachronistischen Restaurationsversuchen einer pseudopatriarchalischen Autorität, andererseits zu meist kostspieligen Aufwendungen (Spielzeug, Reisen, Motorrad, Auto, Alkohol, Abenteuer).

Die heutige Zeit verbraucht zudem vielfach durch den strapaziösen Arbeitsstil des technischen Zeitalters alle Kräfte des Mannes im Draußen, so daß ihm keine oder ungenügende Kräfte übrigbleiben zur Bewältigung seiner Aufgaben im Drinnen der Ehe und Familie.

Diese Binnenkräfte kommen nicht erst bei der Berufsbewältigung zu kurz, sondern schon bei der Berufsausbildung und zum Teil bereits in der Schule, sofern sie meint, ebenfalls vornehmlich dem von außen kommenden Leistungserfordernis und dem nach außen gerichteten Leistungsstreben entsprechen zu sollen. Relativ hoher Verdienst in relativ jungen Jahren scheint dem Mann der heutigen Zeit diesen nach außen gerichteten Lebensstil zu honorieren. Schwierigkeiten in der Partnerwahl und in der jungen Ehe zeigen dann bald, daß inzwischen innere Kräfte vernachlässigt worden waren. Der Mann schafft!: das Werben und Lieben oft nicht mehr. Für den Zugang zur Väterlichkeit bleibt die innere Basis vollends zu schmal.

Da dieser Entwicklungsprozeß schon seit Generationen abläuft und auctoritäre Väterlichkeit zu einer Mangelerscheinung gemacht hat, fehlt der jeweils nachwachsenden jungen Generation das prägende Vorbild überzeugender partnerschaftlicher Väterlichkeit. Die Beziehungen zwischen Vätern und Söhnen werden ersatzweise auf kameradschaftlicher Basis versucht. Kameradschaft ist aber dem Wesen nach sachbegrenzt und reicht nicht aus für die innere Kommunikation, die für das Verhältnis zwischen Vätern und Söhnen entscheidend ist.

Die Väterlichkeit des modernen Mannes wird nochmals problematisch durch das fehlverarbeitete Klimakterium virile. Die dadurch bedingten Versagungszustände des 40 bis 55jährigen Mannes belasten zusätzlich sein Verhältnis als Vater zu den heranwachsenden oder herangewachsenen Söhnen und Töchtern.

Der jetzt endgültige Wandelumbau seiner Persönlichkeit, der »Auftrag zu aktiver Innerlichkeit« *(R. Guardini)* setzt Kräfte voraus, die dem Mann in heutiger Zeit selten zur Verfügung stehen. Er empfindet nur den Leistungsknick gegenüber den von außen bestehenden Forderungen. Die hier drohenden Nachteile im »Draußen« zusammen mit dem mißverstandenen inneren Wandelumbau führen eine Selbstwertkrisis herauf, der er als Mann und Vater durch vorgetäuschte Sicherheit, Überheblichkeit, Ungerechtigkeit und wiederum mit Pseudoautorität zu begegnen sucht.

Es ist das gesetzlich Recht-behalten-Wollen kraft eines Amtes, dem man aus Flucht vor den inneren Pflichten und Verpflichtungen dieses Amtes selbst längst nicht mehr gewachsen ist. Und Autorität wird pervertiert zur Macht der Zurücksetzung, der Verurteilung, wird zur Zerstörung, wird zum Un-Recht, nicht nur bei solchen »Vätern auf der Flucht«,

sondern auch überall dort, wo dieselben Männer von Anfang an oder im Laufe dieses unbewältigten »Auftrags nach Innen« als Lehrer, Richter, Ärzte, Pfarrer, Vorgesetzte nicht die »Väterlichkeit« ihres männlichen Berufs erworben haben und autoritär geworden sind, statt Sachwalter der auctoritas, der ordnenden *und* ausgleichenden, urteilenden *und* verstehenden, richtenden *und* vergebenden Kraft des Hervorbringens nach dem Bilde Gottes des ersten und zweiten Artikels zu sein oder doch zu werden.

VI.

Die auetoriras des Vaters in heutiger Zeit, in unserem »personalen Zeitalter« *(v. Oppen),* dessen gesellschaftliche Grundstruktur die Partnerschaft geworden ist, kann nicht durch Restauration eines irgendwie modifizierten Patriarchats glaubwürdig gemacht werden, sondern dadurch, daß der Mann und Vater personale Partnerschaftlichkeit verwirklicht. Und dies in Ehe, Elternschaft, Familie und Beruf.

Dazu braucht es den Widerstand gegen die Suggestion anonymer Meinungen, gegen den Konsumterror ebenso wie gegen den Konformismus. Es braucht die Überwindung der kollektiven »Außensteuerung«. Es braucht massive Gegengewichte gegenüber einem Leistungsmaßstab, der nur zählt und gelten läßt, was sich in Zahlen, letzten Endes in Geld ausdrücken läßt.

Personale, partnerschaftliche Väterlichkeit braucht Person. Die »persona«, die Maske, die äußere, festgefügte Gestalt des Vaters bleibt indessen leer, wenn sie nicht von dem eigenen Innen, von seelischem Gehalt erfüllt ist.

Dieser Gehalt sei menschlicher Inhalt und kein bloß maskuliner; er sei darin väterlicher Inhalt, daß er mehr und mehr aus liebender, schenkender, gelten-lassender Menschlichkeit gespeist wird.

Solche männlich-väterliche Personalität sei aber nochmals Selbständigkeit und nicht Abklatsch oder Nachahmung vorgefertigter Klischees; sie setzt eigenes Urteil, eigenen Geschmack, Kritik und Selbstkritik voraus.

Väterliche Persönlichkeit setzt Herz, Gemüt, Seele voraus. Die Seele ist nicht etwas dem Manne Fremdes, sondern von ihm für Außenstehende nur schwerer spürbar zu machen. Der Frau und den Kindern gegenüber sollte der Mann und Vater es sich leisten und darin üben, diese innere Seite seines Wesens spürbar werden zu lassen. Da dies dem Mann in der heutigen Zeit, im Draußen sowieso schwer gemacht wird und ihm hier die Verkümmerung seelischer Werte droht, wird die Ehe und Familie dem Mann heute zum unentbehrlichen Betätigungsfeld der Seele, wenn sie nicht im Mann an »schleichender Inaktivitätsatrophie« zugrunde gehen soll.

In solchem Verhalten wagt väterliche Männlichkeit gegen den Strom zu schwimmen und läßt sich den Innenraum der Ehe, Elternschaft und Familie durch niemanden schmälern oder in Mißkredit bringen.

Solche »beherzte«, mutige Väterlichkeit bringt auch das Draußen lebendig in das Drinnen der Familie herein, damit es dort im Gespräch, in Kritik, aber auch in Bereitwilligkeit fruchtbar verarbeitet werden kann. Das heißt: Auseinandersetzung über den

Inhalt von Zeitungen, Zeitschriften, Rundfunk- und Fernsehsendungen, Film, Theater, Berufsereignisse und politische Ereignisse in der Familie.

Starke, männliche Väterlichkeit wird es in partnerschaftlichem Zusammenwirken mit der Frau auch heute noch fertigbringen, den dazu nötigen Raum, die dazu nötige Zeit zu schaffen. Dazu muß sie die Grundlage jeder Partnerschaftlichkeit erwerben und ausbauen: das Gespräch. Dem Mann fällt das partnerschaftliche Gespräch in der Ehe und in der Elternschaft soviel schwerer als der Frau, weil ihm das Geltenlassen und also auch das Zuhören soviel schwerer fällt.

Väterlichkeit übt und bewährt sich im Spiel mit dem kleinen Kind, im Hören auf seine ersten Wortversuche, im Zuhören seiner ersten Reden, im Antworten und im Gespräch mit dem heranwachsenden Kind, das seiner Väterlichkeit genauso anvertraut ist wie der Mütterlichkeit der Frau.

Väterlichkeit bewährt sich in Pünktlichkeit, Ausgeglichenheit und Treue; genauso aber auch in innerer *und* äußerer Sauberkeit. Väterliche Autorität als Kraft des Hervorbringens des kindlichen Gewissens bewährt sich in Aufrichtigkeit und Gerechtigkeit. Es passiert dem Vater leichter als der Mutter, daß er das Kind einmal ungerecht bestraft. Das ist nur dann ein tragischer Fehler, wenn der Vater es versäumt, seinen Fehler dem Kind gegenüber einzugestehen und wiedergutzumachen.

Väterlichkeit wird schließlich darin am »glaubwürdigsten«, indem der Mann das »Unser Vater« sprechen und glauben kann, indem er sich vergeben läßt, so wie er selber vergibt. Personale Väterlichkeit hat auf diesem Hintergrund, zusammen mit der Frau und Mutter, ihre letzte Legitimation und Autorität von dem personare dei,

t». med J. *Fischer* *Stuttgart, Wagenburgstrape 9*

Begegnung zwischen Christentum und Kommunismus heute

VON ALBERT RASKER

EINLEITUNG

Anfang dieses Jahrhunderts hat der Leiter der Christlichen Studentenbewegung und Missionsmann *John Matt* die Losung ausgegeben: Evangelisierung der Welt in dieser Generation. Wie weit sind wir jetzt von dieser Losung entfernt! Wie sind wir aus diesem Optimismus zu einer Resignation gekommen, vom Aufmarsch zum Stillstand, von der Aggression in die defensive Haltung geraten! Das Evangelium ist in unseren Tagen nicht mehr im Aufmarsch. 1952 schrieb Hoekendijk": »Das Wachstum der Kirche ist faktisch

1. *J.* C *Hoekendijk·* Rondom her Apostolaat, Wending, 1952, S 547.

ein Wachstum in Richtung einer relativ kleiner werdenden Minoritar, denn jährlich ist die Zunahme der Zahl der Nicht-Christen das 25fache von der Zunahme der Christen.« Wir sind in Westeuropa und Nordamerika mehr oder weniger Inseln der Ruhe, aber draußen ist alles in Bewegung - da sind große geistige Strömungen im Aufmarsch, und dieser Aufmarsch ist nicht der des Evangeliums. In Afrika macht seit dem ersten Weltkrieg der Islam rasche Fortschritte; seine Ausbreitungsgeschwindigkeit verhält sich zu der des Christentums wie 50:2. In Asien findet ein Wieder-Erwachen und erneutes Selbstbewußtsein der alten asiatischen Religionen (Hinduismus und Buddhismus) statt. Und darüber hinaus werden wir mit dem konfrontiert, was Alfred Weber die neue soziale Religion des Kommunismus nennt, welche ihre Gläubigen zu Hunderten von Millionen zählt, und welche eine neue - säkulare - Theokratie gegründet hat über mehr als 1000 Millionen Untertanen, ein Drittel der ganzen Menschheit, in 45 Jahren!

Dieser Kommunismus versteht sich als eine säkulare Theokrarie-, wenn er dieses Wort auch nicht gebraucht. Er will nicht nur ein neues soziales und ökonomisches System sein, sondern ein Ganzes an Weltanschauung, Kultur, politischer Macht und Heilslehre. Und er wird getragen von der Überzeugung, daß er mit seinem neuen Lebenssystem das System, welches wir das unsere nennen, und das für uns eng verbunden ist mit unserer christlichen Tradition, ablösen wird.

Wie stellen wir uns zu der Herausforderung dieser neuen Geistesmacht - wie wird unsere Christlichkeit, unser Glaube und unsere christliche Kultur sie überleben?

Eine fünffache Warnung dagegen, diese Herausforderung zu leicht zu nehmen, möge vorausgeschickt werden:

1. Die Tatsache, daß der Kommunismus in dem Teil der Welt, in dem wir wohnen, nur relativ wenig Anhang hat, soll uns nicht täuschen! Wir leben eigentlich auf einer Insel eines Lebenssystems, an dem nur ein relativ kleiner Teil der Menschheit Anteil hat und das dem größten Teil sogar nicht als das wünschenswerteste erscheint.

2. Die offensichtlichen Härten und Fehler des Kommunismus sollen uns nicht Anlaß sein, ihn zu unterschätzen. Er findet schließlich seinen Ursprung in einem Aufstand gegen Verfehlungen unseres Lebenssystems, welche wir keinesfalls alle überwunden haben.

3. Die heutige Spaltungskrise im Weltkommunismus soll uns kein Anlaß sein zu meinen, daß seine Krafl: gebrochen ist, oder zu hoffen, daß wir zum Beispiel seinen russischen Teil zum »Westen« herüberlocken könnten.

4. Wir sollen uns von unserem Lebenssystem keine ideale Vorstellung machen und nicht unser Ideal der weniger guten Praxis des Kommunismus entgegenstellen. Es sind ja gerade der innere Verfall unseres Lebenssystems, die moralische Sdiwädie, die geistige Unsicherheit, der Verfall unseres Christentums und unseres Humanismus, die uns der Krafl: des Kommunismus gegenüber so ängstlich machen.

5. Es ist ein Fehler, zu meinen, die Drohung des Kommunismus sei vor allem militärisdier Art, und wir könnten uns mit Waffen dagegen wehren. Wenn wir aus Mangel

---

2. Leszek Kolakowsk. Der Mensdi ohne Alternative, Munmen 1960, hat unter anderem in dem Aufsatz .Oer Priester und der Narr« allerlei zusammengetragen, was zur Erlauterung dieser audi sonst Viel vertretenen These dienen konnte

an geistiger Kraft zu Mitteln der äußeren Macht greifen wollten, hätten wir schon längst verloren.

THESE I. EIN WENIG GESCHICHTSPHILOSOPHIE

Die Russische Revolution von 1917 *bedeutet einen nicht geringeren Wendepunkt in der Geschichte als die Französische Revolution von 1789.*

Die Parallele zwischen den beiden Revolutionen von 1789 und von 1917, welche in dieser ersten These anvisiert wird, ist außerordentlich lehrreich. Mit welcher gewaltigen Abwehr hat man sich kirchlicherseits gegen die Französische Revolution gekehrt: wegen ihrer Umwälzung der überkommenen Gesellschaftsordnung, der Besitzverhältnisse, wegen ihrer Antikirchlichkeit, ihres Atheismus und den Auswüchsen an Unmenschlichkeit in ihrer Praxis. Und man gab die Losung aus: gegen die Revolution das Evangelium - ich brauche nur den deutschen Rechtsphilosophen *Friedrich Julius Stahl* und den holländischen Politiker *Guillaume Groen van Prinsterert* zu nennen -, wobei zwischen Restauration und Evangelium bestimmt Kurzschlüsse zustande kamen, auf die man aber zu spät aufmerksam wurde. In meinem Lande ist eine nicht unansehnliche politische Partei danach noch immer Antirevolutionaire Partij genannt, welche sich, wenigstens theoretisch, noch immer gegen die Gedanken der Französischen Revolution kehrt. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts haben dann doch die Mehrzahl der Christen, zugestandenermaßen oder nicht, ein nicht geringes Maß an überzeugungen aus dieser Französischen Revolution übernommen, und dasjenige, was heutzutage unter dem Namen christlicher Freiheitsgedanken und Demokratie hochgehalten wird, stammt weitgehend aus jener Quelle. Es ist bemerkenswert, daß es diese christlich-bürgerliche Gesellschaftsordnung ist, welche man heutzutage als das höchste Gut der Menschheit der Russischen Revolution entgegenzusetzen pflegt. In den meisten westeuropäischen Ländern hat diese bürgerliche Gesellsdiaflsordnun, zum Teil nach hartem Kampf, sich in sozialer Hinsicht progressiv gezeigt und darin einige Linien, die in der Französischen Revolution angedeutet waren, zeitgemäß ausgezogen. Das macht jetzt die westeuropäische bürgerlich-soziale Ordnung auf ihrem eigenen Gebiet den Forderungen des radikalen Marxismus gegenüber relativ immun - kann ihr aber im Weltmaßstab wenig nützen, weil sie dann doch zu egozentrisch und egoistisch gegenüber den sozialen Nöten in der ganzen Menschheit erscheint.

Wenn wir also in unserer eigenen Umgebung wieder Anlaß genug für eine selbstgenügsame, rechthaberische, fromm redende Abwehr des Kommunismus zu haben scheinen und auch kaum vor einem schnellen Anwachsen der kommunistischen Bewegung zu Hause Angst zu haben brauchen - so können wir als Bewohner und verantwortliche Bürger und Nutznießer einer ganzen Welt (unermeßlich viel größer und bedrohlicher als das Europa in der Zeit der Französischen Revolution) uns nicht auf unsere Insel zurückziehen und diese wie eine adlige Burg im 18. Jahrhundert gegen das aufrührerische Weltproletariat zu verteidigen suchen. Und wenn das Weltproletariat dann unter atheistischen antichristliehen Parolen aufsteht, wenn es die Besitzer zu enteignen und seine Revolution

3. Mr. Guillaume Groen van Prinsterer: Ongeloof en Revolutie, 1. Aufl. 1847, 2. Aufl. 1868 und spätere Auflagen,

auszubreiten droht, dann kann eine entrüstete Defensive nicht die zukunftverheißende Haltung sein.

Innerhalb dieser sich defensiv verhaltenden westlichen Welt ist die Kirche oder ist die Gemeinde Jesu Christi der Ort, an dem das Gewissen aufwachen und die bessere Einsicht auch der anderen geweckt werden soll durch die Freiheit, welche uns das Evangelium schenkt.

Da haben wir das rechte Wort Freiheit: den rechten Begriff einer Freiheit, welcher nicht beinhaltet, daß wir uns frei halten dürfen von den andern für uns selbst, sondern daß wir frei sein dürfen für all die anderen von uns selbst.

Von dieser Freiheit her sehen wir ein - wie]. *L. Hromddka* nicht müde wird zu betonent -, daß wir die Uhr der historischen Entwicklung nicht zurückdrehen können. In Rußland hat 1917 eine Abrechnung stattgefunden, welche für Rußland nicht nur die Französische Revolution nachholte, die ja dort nicht stattgefunden hat, sondern die dann auch, unter Umgehung des Stadiums einer bürgerlich-liberalen Gesellschaftsordnung, zum kommunistischen Experiment voranschritt. Von da gibt es keinen Weg zurück - eher wird dieser selbe Weg von anderen Völkern (sei es sicher nicht von allen in genau derselben Weise) auch beschritten werden; von vielen jener anderen, für welche die bürgerliche Ordnung nie ein Ideal, wohl in mancher Hinsicht eine Bedrohung und eine Periode des Jammers gewesen ist.

Man hat Hromädka bei solchen Gedankengängen oft vorgeworfen, er führe da geschichtsphilosophische Gedankengänge ein, die mit dem Evangelium nichts zu tun haben. Wie kann er wissen, daß es von 1917 keinen Weg zurück gibt? Wie kann er wissen, daß eine Restauration unmöglich ist, und dazu auch noch versichern, der Versuch dazu sei gegen den Willen Gottes?

Die Gegenfrage wäre: Warum sollten wir es nicht wagen, von den Fehlern unserer Väter zu lernen, die auch einmal meinten, Restauration sei Gottes Wille, und die dann mehr als ein Jahrhundert lang immer zögernd und gleichsam im Nachschub in die neue Zeit mitgegangen sind? Und die eigentliche Antwort wäre diese: Es handelt sich hier weder um Geschichtsphilosophie noch um den Versuch, Gottes Willen im Verlauf der Weltereignisse nach- oder sogar vorzuzeichnen. Es handelt sich wohl darum, nicht leichten Herzens, aber aus der Freiheit, die uns das Evangelium gibt, ohne Angst und ohne Krampf an der durchgängigen Rechtfertigung des Alten nicht teilzunehmen, sondern in den Geschehnissen vielmehr Anlaß zur Buße zu sehen über unser Unrecht und das unserer Väter, uns zu beugen unter ein gerechtes Urteil Gottes - und dann in Gehorsam nach anderen, besseren Wegen zu suchen.

Warum sollten wir, wie unsere Väter, erst nach hundert Jahren zu einer Bußfertigkeit kommen, zu welcher wahrlich heutzutage schon Anlaß genug ist?

---

4. *J. L. Hromädk»,* Vortrag in der ersten Vollversammlung des Weltkirchenrates, Amsterdam, 24. August 1948; und sonst wiederholt in seinen Schriften.

Der Kommunismus trägt in mancher Hinsicht Charakterzüge einer christlichen Häresie. Er ist eine nicht zu überhörende Anfrage an und ein Urteil über Sünden einer um Jahrhunderte älteren Christenheit.

Der Gedanke, daß der Kommunismus Charakterzüge einer christlichen Häresie trägt, ist schon von vielen vorgetragen worden, und dennoch weckt er immer Befremden, weil man ihn ja durchgehend versteht als eine atheistische, antichristliche und antireligiöse Bewegung.

Arnold J. Toynbee sagt: »Man könnte Marxismus wohl eine christliche Häresie nennen, ein Blatt ausgerissen aus dem Buch der Christenheit, und dann so behandelt, als wäre es das ganze Evangelium.e! Und Hromädka sagte: »Man sollte nicht vergessen, daß Kommunismus nicht verstanden werden kann ohne seinen Hintergrund in der christlichen Geschichte, mit ihrem dynamischen Fortschritt von Sklaverei zu Feudalismus, bürgerlichem Kapitalismus und so weiter ...« Und: »Kommunismus vertritt, wenn auch unter atheistischer Gestalt, viel vom sozialen Antrieb der lebendigen Kirche.«6 Auch der ehemals kommunistische Holländer *Koejemans* sagt: »Die Quellen der kommunistischen Sehnsucht liegen dem biblischen Glauben viel näher, als man in unserer krampfhaften Situation anzunehmen geneigt ist.«?

Karl Löwith und viele andere weisen gerne auf die Glut der alttestamentlichen Prophetie, die in den Ursprüngen der marxistischen Bewegung nachglüht: »Der alte jüdische Messianismus und Prophetismus, den 2000 Jahre ökonomischer Geschichte vom Handwerk bis zur Großindustrie nicht verändern konnten, und das jüdische Bestehen auf sozialer Gerechtigkeit, sie erklären die idealistische Basis des historischen Materialismus.es

P. Tillich meint, daß dieser Geist der Prophetie besonders beim »jungen Marx« zu finden ist. Er nennt drei Strukturanalogien zwischen Prophetie und Marxismus: 1. Die Wahrheit wird nicht als theoretische Erkenntnis, sondern als Einheit von Theorie und Praxis verstanden. 2. Die Geschichte wird heilsgeschichtlich verstanden: als ein Kampf zwischen Gut und Böse, worin zuletzt die Gerechtigkeit siegen wird. 3. Der Mensch ist nicht so wie er sein sollte, aber in der Zeit des Heils wird er zu seiner eigentlichen Bestimmung zurückgeführt",

Inhaltlich könnte man darauf hinweisen, daß sogar der Gedanke, die Religion sei das Opium des Volkes[10], bei den alttestamentlichen Propheten zu finden ist. Vgl. Am 5,21 ff.,

---

5. »You might equally well eall Marxism a Christian heresy, a leaf torn out of the book of Christianity, and treated as if it were the whole Gospel. - *A.*]. *Toynbee:* Civilization on Trial, Oxford 1948, S. 221, vgl. 236.

6. Vortrag Weltkirmenrat, Amsterdam 1948.

7. *A.*]. *Koejemans:* Van Ja tot Amen, Amsterdam 1961, S. 231.

8. *Karl Löwith:* Weltgesmidlte und Heilsgesdiehen, Stuttgart 1953, S. 48. Vgl. auch W. *Banning:* Het Communisme als Politiek-Sociale Wereldreligie, Arnhem 1951, S. 215.

9. Zusammengefaßt von *eh. West:* Communism and the Theologians, London 1958, S. 91 ff, und 33Cff.

10. *H. Gollwitzer* hat in seinem Aufsatz: Die marxistische Religionskritik und christlicher Glaube, Marxismusstudien, 4. Folge, Tübingen 1962, in einem Exkurs S. 14 ff, über diese von *Engels* propagierte Formel unter anderem gezeigt, daß schon Goethe die Krummacherschen Erweckungspredigten in

wo der Herr sagt: »Ich bin euren Feiertagen gram und verachte sie und mag eure Versammlungen nicht riechen '" Tue weg von mir das Geplärr deiner Lieder; denn ich mag dein Psalterspiel nicht hören! Es soll aber das Recht offenbart werden wie Wasser und die Gerechtigkeit wie ein starker Strom.« Oder wir denken an die berühmte Tempelpredigt, Jer 7, wo der Prophet Gerechtigkeit fordert statt des Enthusiasmus einer billigen Frömmigkeit.

Wenn ich nun - mit *Toynbee* u. a. - gesagt habe, daß der Marxismus als diristliehe Häresie zu verstehen ist, so soll das nicht heißen, daß er sich selber so versteht. Er will nicht ein Ast, auch nicht ein wilder Ast, am Stamm der Christenheit sein, und er versteht sich selbst auch nicht als eine Religion, sondern vielmehr als eine postchristliche und sogar antichristliche Weltansmauung und Lebensgestaltung. Er ist ein vollständig säkularisierter Ast vom diristliehen Baum, alles Transzendente ist geleugnet. »Sein Atheismus ist ... ein prinzipieller - -das Kapital- spricht von der Religion als von Hirngespinsten. Es ist für die Offenbarung kein Platz vorhanden, weil das ... der Gesellschaftsentwiddung immanente System selbst die Offenbarung ist.«l1 Die soziale Revolution tritt an die Stelle der Offenbarung, die Wissenschaft an die Stelle des Glaubens, die klassenlose Gesellschaft steht am Ende der Tage statt des Reiches Gottes. Es ist darum auca charakteristisch, daß die russischen Kommunisten in ihrer Friedenspropaganda die Prophetie von Jes 2 verwenden - aber statt der *göttlichen Verheißung,* daß die Völker ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln machen werden, wenn sie die Wege des Gottes Jakobs gelernt haben, steht im Russischen Museum in Leningrad auf dem Sockel der von Wutschetitsch 1957 gegossenen Bronze, welche diesen Schmied an dieser Arbeit vorstellt, ein menschliches Vorhaben: *»Laß: uns* die Sdrwerter zu Pflugscharen umsdimiedenl«

Eine Häresie des Christentums also - eine mit christlichen Zügen ausgestattete säkulare Erlösungsreligion: sie hat eine Partei als Kirche, ein heiliges Buch, eine Dogmatik, ein orthodoxes Lehramt und Anathematisierung über die Ketzer; die Wissenschaft ist ihr Glaube; die klassenlose Gesellschaft ihr Gottesreich; sie hat Missionare, Märtyrer und Heilige; eine säkulare Theokratie in der Ehe zwischen der Ideologie und der alles umfassenden Gesellschaftsordnung und Kulturarbeit, wo noch immer Moskau das »Dritte Rom« ist, die heilige Stadt; sein Gott und Heiland ist der ideale Mensch, und der empirische Mensch wirkt seine eigene Erlösung mit Furcht und Zittern - allein!

Diese Religion versteht sich selber als antichristlich - aber dennoch möchte ich nidrt mit *Paul Schütz* sagen, daß in ihrem Licht die Zeichen des Antichristen erscheinen--. Wenn wir uns auf diese Formel festlegen, sind wir zu leicht mit ihm fertig, und würden wir zu leicht meinen unsere Christlichkeit ihm gegenüber behaupten zu können.

Er ist gegen uns, gegen unsere Christlichkeit - nidrt sosehr, weil er gegen Christus ist, sondern vielmehr, weil wir so schlechte Christen gewesen sind. Es gibt im Kommunismus eine Anfrage und ein Urteil über unsere Christlichkeit; die wenig mehr als hundert Jahre

---

Barmen-Gemarke >narkotische Predigtene nannte und daß überhaupt der Vergleich der Religion mit Betaubungsmitteln damals in der Lufl: lag.

I!. G. *W. Locher.* Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie, Zürich 1954, S. 85.

12. Paul Schutz: Chamma und Hoffnung, Berlin 1962, S. 106.

Kommunismus seit dem Kommunistischen Manifest sind eine Antwort an viele Hunderte Jahre christlicher Schuld.

Häresien sind in der Geschichte der Kirdie Strömungen, Bewegungen, Spaltungen, die dort entstehen, wo die offizielle Kirche ein wesentliches Stück der Wahrheit vernachlässigt hat: da steht die Sekte auf mit einseitiger Betonung gerade dieser verleugneten Teilwahrheit, als wäre diese die ganze. Im Fall des Kommunismus handelt es sich da um eine ethische Wahrheit, um die Treue und die Gerechtigkeit, 'Ämät und Tsedaka jenes Herrn, dem es nach dem eindeutigen Zeugnis der Heiligen Schrift des Alten Testamentes stets darum zu tun ist, daß der Mensch das Leben habe, daß die Ausbeutung der Armen aufhöre und keiner die Wehrlosigkeit der Witwen und Waisen ausnutze.

Und darum haben wir, die wir uns nach dem Messias Israels Christen nennen, mehr Grund, uns in der Begegnung mit dem Kommunismus, der wir nicht entgehen, vor Gott zu demütigen, als daß wir uns ihm gegenüber der Vorzüge unserer Christlichkeit, unserer christlichen Kultur und unserer daraus mit Unrecht abgeleiteten individualistischen Freiheitsgedanken rühmen würden.

Es ist deutlich, daß die Konfrontierung mit dem chinesischen Kommunismus schwieriger sein wird. Da ist kein christlicher Hintergrund, keine christliche Vergangenheit, und die Religion und die Gesellschaftsordnung, denen er sich widersetzt, sind von anderen Kräften und Geistesinhalten bestimmt. Wir können das jetzt nicht verfolgen. In unserem Zusammenhang könnte es genügen, daß auch das chinesische Volk einige Jahrhunderte böse Erfahrungen mit Vertretern des christlichen Westens gemacht hat und daß wir besser täten, die Inhumanität vieler unserer Beziehungen mit China nicht zu vergessen, als aus der Ferne, von woher man ohnehin nicht klar sehen kann, die heutigen chinesischen Machthaber der Inhumanität zu beschuldigenv.

THESE ur. KOMMUNISMUS ALS HUMANISMUS

Der Kommunismus versteht sich zumeist als eine Art von Humanismus. Die Gewohnheit, ihn zunächst als einen Totalitarismus zu verstehen, erschwert das Verständnis und verbaut den Weg zu einer rechten Begegnung.

Mit der Anklage, der Kommunismus sei inhuman, sollen wir auf jeden Fall zurückhaltend sein. Sein Atheismus geht nicht notwendigerweise mit Inhumanität zusammen, sondern geht vielmehr hervor aus seinem Protest gegen die Inhumanität unserer eigenen Frömmigkeit, das heißt gegen die inhumanen, menschunwürdigen Zustände, an welche das christliche Bürgertum sich schuldig gemacht hatte und die von der bürgerlichen Kirche toleriert wurden. Es geht ihm in seinem Atheismus um die Menschlichkeit und um den Menschen. »*Marx* hatte ursprünglich eine ausgesprochen humanitäre Intention. Er wollte die menschunwürdige Situation der entrechteten Klasse beseitigen und trat zunächst im Namen der Menschen auf.«14 *Feuerbach,* von dem Marx den Gedanken der Selbstentfremdung übernommen hat, um ihn dann selbständig weiter und anders zu entfalten, war

13. VgI. *Klaus Mehnert:* Peking und Moskau, Stuttgart 1962.
14. H. Thielicke: Theologische Ethik, 11/2, Ethik des Politischen, Tübingen 1958, S. 143.

es in seiner Bekämpfung der Religion um die Rückgewinnung der Menschlichkeit des Menschen zu tun[15]. Marx sah die Menschlichkeit nicht nur und nicht in erster Linie durch die Religion, sondern durch die Arbeitsverhältnisse im Kapitalismus bedroht. Die dadurch entstehende Selbstentfremdung des Menschen in der kapitalistischen Gesellschafl: zeichnet er mit Hilfe moralischer Begriffe; sie ist so etwas wie eine Ent-moralisierung: das Geld »verwandelt die Treue in Untreue, die Liebe in Haß, den Haß in Liebe, die Tugend in Laster, die Laster in Tugend ...«[16]

Steht dieses Zitat sozusagen am Anfang der marxistischen Entwicklung, so ist da in unseren Tagen unter anderen *Kolakowski,* der in seinem Aufsatz »Über die Richtigkeit der Maxime -der Zweck heiligt die Mittel<<<[17] mit großem Nachdruck beteuert, daß der Kommunismus als Gesellschafl:sordnung nicht ein höchster Wert, Zweck an sich ist, sondern daß er »einer Vervollkommnung der moralischen Gesetze- dienen soll; er wehrt sich gegen »die Gefahr der moralischen Abstumpfung und der sittlichen Entartung«, welche dann entsteht, wenn die menschlichen Dinge nur als Mittel zu einem außermenschlichen Zweck aufgefaßt werden.

Es ist Kolakowski in seinem Aufsatz darum zu tun, einer Neigung zu widerstehen, die sicher im Kommunismus aufgekommen ist, nämlich den Kommunismus als einen Zweck an sich zu verstehen, dem der Mensch untergeordnet werden soll. Das ergäbe nämlich eine Übermenschlichkeit ohne transzendenten Ursprung, und eine solche habe eine gefährliche Tendenz zu Untermenschlichkeit, also Unmenschlichkeit. Eine neuartige Selbstentfremdung, nicht unter dem Kapitalismus, sondern unter dem Sozialismus, unter der Diktatur des Proletariats, sei in großen Ausmaßen vorgekommen - ein merkwürdiger Beweis für des Menschen Vermögen, etwas in sein Gegenteil zu verkehrenl".

Das wird wohl eine Folgeerscheinung der Tatsache sein, daß Marx in »Das Kapital« die ethische Begründung der sozialistischen Gesellschaftsordnung zurückwies und letztere nur als notwendiges Resultat eines Geschiditsprozesses dargestellt hat. Der genuine Marxismus will schon nach dem Kommunistischen Manifest keine ethisch idealistische Bewegung, sondern eine empirisch wissenschaftliche Beschreibung der gesellsdtafl:lichen Entwicklung der Menschheit sein. Es ist klar, daß bei einer soldien Lehre der Mensch alsbald nichts mehr sein kann als ein Instrument, ein Faktor in einem notwendigen Prozeß; und daß dann für human-idealistischen Sozialismus innerhalb des Marxismus kein platz mehr ist.

Oder könnte es sein, daß auch dort eine Ambivalenz unvermeidlich ist? Kolakowski

---

IS. VgI. *l- M. Lochmann:* Der Atheismus, eine Frage an die Kirche, Zeitschrift der Martin-Luther-Universitat Halle-Wlttenberg, September 1957.

16. Zitiert nach *W. Banning:* Het Communisme, S. 32.

17. L. Kolakowski: Der Mensm ohne Alternative, S. 225lf.

18. VgI. dazu audi *Erich Fromm:* May Man Prevail? New York 1961, S. 62, über die modernen sowjetrussischen Filme und Romane, wenigstens bis in die Zeit der nadistalinisdien Änderungen: »They breathe the spirir of extreme urilitarianism, are dieap exhortations to work, discipline, patriotism, etc, The absence of any authentie human feeling, love, sadness, or doube, betrays a degree of alienation that is hardly surpassed anywhere else in the world.• (.Sie atmen einen Geist extremen Utilitarismus und wohlfeiler Aufforderung zur Arbeit, Disziplin, Patriotismus usw. Das Fehlen jeden edreen mensdliehen Gefühls, von Liebe, Trauer oder Zweifel, verrät einen Grad der Entfremdung, wie er sonst in der Welt kaum übertroffen wird.•)

vergleicht diese Frage mit dem Problem des Verhältnisses von Vorherbestimmung und Verantwortung des einzelnen in der christlichen Theologie und behauptet, daß dieses Problem in der marxistischen Literatur wiederkehrt, welche zumeist Lösungen bietet, die denen des Tridentinischen Konzils ähnlich sind: also werde meistens ein gewisses Element von Synergismus und damit eine eigene Verantwortung des Menschen angenommen'".

Wir haben in diesem Zusammenhang noch einige Bemerkungen zu machen:

1. Es ist unter uns ziemlich üblich, Kommunismus und Nationalsozialismus gemeinsam auf den einen Nenner Totalitarismus und Diktatur zu bringen. Auch *Thielicke* tut das[20], obgleich er weiß, daß im wesentlichen Unterschied zum Nationalsozialismus die Diktatur im Kommunismus als übergangsphase gedacht wird. Zur kommunistischen Idee des Widerspruchs und der Komplementarität gehört der Gedanke, welcher von keinem Geringeren als *Mao Tse Tung* folgendermaßen formuliert wird: »Die Festigung der Diktatur des Proletariats oder des Volkes ist genau dazu bestimmt, die Bedingungen zu schaffen, um eine solche Diktatur aufzuheben und fortzuschreiten zum höheren Stadium der Abschaffung aller staatlichen Systeme.«[21]

Ich meine, daß dieser Gedanke wesentlich ist für den Kommunismus und daß wir gut täten, ihn ernst zu nehmen, statt den Kommunismus immer festzulegen auf eine Vorstellung, die er von sich selber nicht hat. Wir mögen zwar der Meinung sein, daß ein völliges Absterben des Staates eine Utopie ist, in der christlichen Ethik ließe sich in der Tat eine solche Erwartung nicht begründen. Dennoch wäre es sehr töricht, wenn wir den Willen zum Abbau der Diktatur unterschätzen würden, wie er zum Beispiel im schrittweisen Abbau des Stalinismus in vielen kommunistischen Ländern zum Ausdruck kommt.

2. Es gehört zum Kommunismus wesentlich die Sorge um den Menschen und seine menschenwürdige Existenz. Dabei ist es interessant, daß die Entwicklung in Richtung eines Versorgungsstaates (Welfare Stare) in den kommunistischen und den westlich demokratischen Staaten ziemlich parallel geht. Merkwürdige humanistisch-idealistische Begriffe werden dabei gebraucht, so heißt es zum Beispiel am Anfang des zweiten Teils des neuen Parteiprogramms von 1961: »Der Kommunismus ist die glückliche Zukunft der ganzen Menschheit.«

3. Es läßt sich nicht einsehen, daß eine praedeterminierte Entwicklung von selbst zu solchem Resultat kommen würde. Darum tritt dann auch im Sinne des von Kolakowski

---

19. Kolako'Wski: Der Mensch ohne Alternative, S. 258; in dem Aufsatz »Der Priester und der Narr-e, in welchem er zeigt, daß in der theologischen Problematik, welche in ihrer früheren Form nicht mehr existiert, eine verborgene _Vernunft. waltet in der Erkenntnis wesentlicher, auch im Marxismus bleibender menschlicher Probleme.

20. Tbielicke: Theologische Ethik, 11/2, S. 31.

21. Der Zusammenhang lautet folgendermaßen: _To consolidare the dictatorship of the proletariat er the people's dictatorship is preeisely to prepare the condieions for liquidating such a dictatorship and advaneing to the higher stage of abolishing all state systems. To establish and develop the Communist Party is preeisely to prepare the eonditions for abolishing the Communist Party and all party systems. To establish the revolutionary arrny under the leadership of the Communist Party and to earry on the revolutionary war is precisely to prepare the eonditions for abolishing war for ever, These contradietory things are at the same time eomplementary.• (Mao Tse Tung, in einem Aufsatz Contradietion and Complementarity, abgedrudtt in: Sources of Chinese Tradition, eompiled by W. *Tb. de Bary*, New York 1960, S. 903.)

konstatierten Synergismus die menschliche Verantwortlichkeit in den Vordergrund und werden der Partei eine ganze Reihe ziemlich idealistisch formulierter Aufgaben zugewiesen.

4. In der Erfüllung dieser Aufgabe wird angenommen, daß »die elementaren Normen von Sittlichkeit und Gerechtigkeit, welche unter der Herrschaft der Ausbeuter bis zur Unkenntlichkeit geschändet oder negiert wurden, im Kommunismus zu unanfechtbaren Lebensregeln werden". Das heißt also, daß es nach dem Programm eine an sich gute menschliche Natur gibt, ein natürliches sittliches Bewußtsein, das wiederhergestellt werden soll _ das also im Sinne des Naturrechtdenkens unabhängig von und vor dem Kommunismus im Menschen angelegt ist.

5. Der Inhalt dieser Moral wird beschrieben mit Formeln, die wie eine apostolische Paraenese anmuten, wenn folgende Grundsätze und Tugenden angepriesen werden: »Ein humanes Verhalten und gegenseitige Hochachtung zwischen den Menschen: jeder soll dem andern ein Freund, Kamerad und Bruder sein; Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe, sittliche Lauterkeit, Einfachkeit, Bescheidenheit, Uneigennützlichkeit im gesellschaftlichen wie im privaten Leben.„22

In der kommunistischen Ethik nach der chinesischen Ausführung finden wir konfuzianisch wie christlich klingende Sätze, wie diese: »(der gute Kommunist) kann Loyalität und Liebe zu allen seinen Kameraden zeigen ... ihnen unbedingt helfen, und nie jemand schaden aus selbstsüchtigen Motiven. Er kann mit ihnen verkehren in einem Geiste von Treue und Vergebungsgesinnung, und sich in die Lage anderer versetzen. Er kann die Probleme anderer .on ihrem Gesichtspunkt betrachten und Verständnis für sie haben. Er wird nie anderen etwas antun, wovon er nicht möchte, daß andere es ihm antun ... Weil er frei ist von jeglicher Selbstsucht und nie etwas gegen sein Gewissen getan hat, kann er seine Fehler und Mängel bekennen und mutig korrigieren, so wie Sonne und Mond strahlend und ganz erscheinen nach einer kurzen Verfinsterurig ...«[23]

6. Es läßt sich lange darüber diskutieren, welchen Wert solche human anmutenden Erwägungen in der marxistischen Praxis haben. Daß vieles mit ihnen im Widerstreit steht, ist bekannt genug. Belege finden wir zum Beispiel bei *Klaus Mehnert:* Peking und Moskau, Kap. 7, »Die schwierigen Intellektuellen", sowohl in bezug auf die nachstalinistische Periode in Rußland wie auf die Rückschläge nach Mao Tse Tungs Hundert-Blumen-Periode. Dennoch ist es unbestreitbar, daß sie propagiert werden und funktionieren, und man bekommt immer wieder den Eindruck, daß ihre Entfaltungs- und Betätigungsmög-

---

22. Parteiprogramm der K.P.d.S.U. 1961, II. Teil, V- § l-c, handelnd von der »Entwicklung und dem Sieg der kommunistischen Moral•.

23•• He ean show both loyalty tO and ardent love for all his eomrades .., help them uneonditionally ... and never harm anyone of ehern for the sake of his own interests, He ean deal with them in a ‚faithful and forgiving< spirit and -put hirnself in ehe position of otherse, He ean consider other's problems from eheir points of view and be eonsiderate to ehern. -He will never do to others anything he would not like others to do to him., Sinee he is free Irom any selfishness whatever and has never done ‚anything against his conscience- he ean expose his mistakes and shorteomings and boldly correct them ın rhe same way as the sun and the moon emerge bright and full following abrief eclipse.•
Liu Shao Ch'»: How to be a good eommunist, basic text of indoctrination for party members, Yenan 1939, zitiert nach Sources of Chinese Tradition, S. 916.

lichkeiten sich mehren. In Gesprächen und Begegnungen kann man davon deutlich etwas bemerken; t.nd es scheint weiser und gerechter, Zeichen solcher humanistischen Entspannung ernst zu nehmen und als dem Kommunismus wesentlich zu betrachten, als ihnen nicht zu glauben und diese Entwicklungstendenzen zu leugnen.

Gerade der Christ soll solche Zeichen positiv zu würdigen versuchen - mit Hromädka zu reden: »(der Christ) weiß, daß die kommunistische Theorie und Praxis zu guter Letzt nicht Selbstzweck sein will, sondern in ihrem Wesen für den Menschen, für die Vermehrung der Gerechtigkeit und Gleichheit und damit aber auch zur Vertiefung und Hebung menschlicher Würde und Freiheit bestimmt ist.«24

THESE IV. DER KOMMUNISMUS UND DIE KIRCHE

Der Kommunismus kann für die in seinem Herrschaftsbereich verkehrende Kirche eine Bedrohung und eine Verführung, aber auch ein Ort der Fürbitte, des Zeugnisses und des Dienstes sein.

Weil der Kommunismus sich selbst ausdrücklich als einen atheistischen Humanismus versteht, und einerseits aus seiner aus dem 19. Jahrhundert stammenden feuerbachschen Theorie über die Religion, andererseits aus einer Erinnerung an das jahrhundertealte Bündnis zwischen Kirche und Feudalismus bzw. Bürgertum, in der Religion ein Hindernis auf dem Wege der Menschheitsentwicklung sieht, kann sein Verhältnis zu ihr nur das einer toleranten Zurückweisung sein. In der Praxis bedeutet das eine wesentliche Hemmung für die Bewegungs- und Entfaltungsfreiheit der Kirche. Die zugestandene Religionsfreiheit ist eine beschränkte Freiheit - obgleich man nicht vergessen sollte, daß zum Beispiel die Bewegungsfreiheit der evangelischen Minoritäten in der Zeit der habsburgisch-römischen Herrschaft in Böhmen und Mähren vor und sogar nach dem Toleranzpatent noch viel mehr beschränkt war. Gerade die kommunistische Überzeugung, daß in der künftigen Entwicklung die Rolle der Religion bald ausgespielt sein wird, macht sie nachsichtig; in Übereinstimmung mit der Dialektik, welche besagt, daß man die Entwicklung fördern kann und soll, wird aber andererseits namentlich die religiöse Beeinflussung der Jugend in mancher Hinsicht erschwert. Obgleich auch das keine feste Praxis ist, ist das doch die Hauptlinie.

Wie verhält sich nun die Kirche in solcher Lage? Ich stelle zunächst das Verhalten Hromädka's dar. In Übereinstimmung mit seiner Verwurzelung in der hussitischen Tradition sind in seinem Denken zwei Hauptbegriffe aufzuzeigen, nämlich die Inkarnation und die Eschatologie.

Die Inkarnation besagt den Glauben an die Menschlichkeit Gottes. Es ist Gott um den Menschen zu tun; er geht ihm in Christus, in seiner Menschwerdung und seinem Kreuzestod, nach bis in die tiefste Tiefe der menschlichen Ohnmacht und Sünde. Gott sticht den Menschen dort, wo niemand ihn sucht, dort, wo er von Gott keine Ahnung hat und sich sogar vor ihm auf der Flucht befindet. Menschlichkeit Gottes - das ist das Gegenteil von jeder Vergottung oder Selbsterhebung des Menschen -, die göttliche Selbstbewegung. wie

24. *J. L. Hromádka:* Von der Reformation zum Morgen, Leipzig 1959, S. 367.

sie in der Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments ununterbrochen verkündigt wird, ist immer: ein Herabsteigen Gottes, weil es ihm eine Freude ist, weil es zu seinem Sein als Liebe gehört, Gott für den Menschen zu sein.

Und die Aufgabe der Kirche und aller Christen ist es infolgedessen, an dieser göttlichen Bewegung teilzunehmen, mit dem Gekreuzigten immer auf dem Wege zu sein zu dem Menschen, der leidet, der in Gefahr ist, der Schiffbruch erleidet".

Diese Überzeugung ist nicht eine christologisch-soteriologische Theorie, sondern sie bedeutet ein Mitgenommenwerden, ein Hineingestelltwerden in das irdische Heilshandeln Gottes. Könnte es sein, daß die Kirche oft zu viel von Glauben, von überzeugungen geredet und darum gekämpft hat, und daß in ihr zu wenig diese Selbstbewegung Gottes Gestalt gewonnen hat? Könnte es sein, daß hier die Schuld der Kirche vorliegt, die zu bekennen - auch den in ihr enttäuschten Menschen gegenüber - ihr erstes Anliegen sein soll? Bei Hromädka ist es dieses Anliegen, das ihn schon früh in die Nähe der Sozialisten der politischen Linken gebracht hat und das es ihm, obgleich er nie Mitglied einer politischen Partei war, auch jetzt ermöglicht, im Kommunismus ein Urteil über die Kirche und eine Hoffnung für den Menschen zu sehen[26].

Die *eschatologische Ausrichtung* der Theologie Hromädka's bedeutet ein Ernstnehmen der Königsherrschaft Christi, vor welcher die Welt und der Mensch nicht das letzte Wort haben können. Das Wissen um diese nicht weltliche und zukünftige Königsherrschaft Christi schafft Distanz zwischen Kirche und Welt; sie gibt der Kirche den Charakter einer Pilgerkirche, die sich in der Welt nie ganz zu Hause fühlen kann. Darum ist es für die Kirche keine letzte Beunruhigung, wenn sie in der Welt und von der Welt für gering geachtet wird - das gehört gerade zu ihrem Wesen und kann ein Zeichen sein, daß sie auf dem guten Wege ist.

Dieses Wissen gibt der Kirche auch die innere Freiheit, dem Menschen zu bezeugen, daß seine Ideale nie ein Letztes, immer nur ein Vorletztes sein können. Als Vorletztes, als Versuch, dem Menschen zu einer menschlichen Existenz zu verhelfen, kann die Kirche in vielem mit der sozialistischen Gesellschaft Hand in Hand gehen. Aber als umfassende Welterklärung kann der Sozialismus, der dialektische Materialismus nicht gelten. Er kann uns ein Stück Weges helfen – aber er kann uns nicht helfen, die Menschlichkeit zu verstehen in ihrer Tiefe und Höhe, in ihrem Elend und Adel. Er ist wie ein Zug, der nicht bis zum letzten Bahnhof weiterfährt-". Er hat keine Antwort auf die letzten Lebensfragen,

25. Eine kurze, aber das Wesentliche tre/fende Zusammenfassung der Theologie Hromädkas schenkte uns *Hans Ruh:* Geschichte und Theologie, Zürich 1963.

26. J. L. Hromadk»: Von der Reformation zum Morgen, S. 280. *Ders.:* Brief an Kar! Barth, in: Antwort, Kar! Barth zum 70. Geburtstag, Zürich 1956, S. 10 ff.

27. So faßt *eh. West:* Communism and the Theologians, Hromädkas Gedankengang zusammen. Es ist dieses Thema, das schon von *N. A. Berdjajew* entwickelt wurde (Wahrheit und Lüge des Kommunismus, 1934) und worüber man merkwürdigerweise manchmal mit Kommunisten ins Gespräch kommen kann. Vgl, dazu auch den vom Kommunisten *MIlan Machovec̆* auf einer Konferenz des christlichen Srudenten-Weltbundes in Graz, Sommer 1962, gehaltenen Vortrag »Marxismus, Christentum, Sinn des Lebens«, abgedruckt in Junge Kirche, 10. August 1963, S. 439 ff.
Einer der besten westlichen christlichen Partner in diesem Gespräch ist unbestreitbar *Helmut Gollwltzer* mir seiner vorzüglichen Abhandlung .Die marxistische Religionskritik und christlicher Glaube«, in: Marxismusstudien, Vierte Folge, Tubingen 1962, S. 1-143.

wie sehr er auch vorläufig und teilweise hilfreich sein kann. Darum können wir auch sicher sein, daß die Geschichte nicht beim Kommunismus halt machen wird. Das Sowjetparadies der höheren Produktionskurven gibt keine letzte Befriedigung; da brechen die metaphysischen Fragen nach dem Wesen des Menschen und dem Sinn des Lebens wieder auf. Die Bewegung nach Gerechtigkeit und Freiheit geht weiter, ihr Maßstab und ihre Grenze ist nur das Reich Gottes.

Darum ist es die Berufung der Kirche, ihre Fremdheit der Welt gegenüber zu bewahren und durch ihre Existenz sowohl wie durch ihr Wort zu bezeugen, daß die letzte Antwort auf die letzten Fragen nicht beim Menschen, auch nicht beim kommunistischen Menschen zu finden ist.

Es ist natürlich fraglich, inwieweit die Kirche die Gelegenheit hat, solches zu sagen. Es ist sicher, daß die kommunistische öffentlichkeit kein williges Ohr für sie hat, obgleich man die ihr gegebenen und gebliebenen Möglichkeiten nicht für nichts halten sollte. Es kann zutreffen, daß die Lage so beschrieben wird, wie ich vor einigen Jahren in Berlin Dr, Schönherr sagen hörte: früher wohnte die Kirche im Haus der Welt und hatte da sogar einen ehrenvollen Platz mit vielen Privilegien. Heute ist sie noch da - aber in einer Ecke, im Dienstbotenzimmer, und sie wartet nur, bis man sie mal wieder braucht,

Es ist aber sicher wahr, daß sie dort auch lernen wird, die Frömmigkeit der Frommen und die Ehre, welche sie daher früher hatte, nicht allzu hoch einzuschätzen - wieviel Verführung war darin zu einer Anpassung an die Lebensart und die Ideale der Welt! Und auch lernt sie den Atheismus der Atheisten nicht allzusehr zu fürchten, weil der Widerstand der Gottlosen vielmehr ein Urteil über die praktische Gottlosigkeit der Kirche und der christlichen Gesellschaft war, aber dem wirklichen Gott, dem Vater unseres Herrn Jesu Christi nichts antun, ihn nicht erreichen kann. Und was die Freiheit der Kirche betrifft - unsererseits wird die Kirche im Osten manchmal beklagt, bemitleidet, daß ihr ihre äußere, formale Freiheit genommen ist. Wir dürfen aber lernen, daß das Wort Gottes eine solche formale menschliche Freiheit nicht braucht, daß es von der Behauptung der Menschenrechte nicht abhängig ist, sondern daß es sich seine eigene Freiheit selber schafft und tut, was ihm gefällt, und daß es ihm gelingt, wozu Gott es sendet.

Kann aber auch der Kommunismus für die Kirche eine Verführung sein? Sicher weniger als der Nationalsozialismus, der sich für positives Christentum ausgab und der christlichen Bürgerlichkeit unter seinen Bedingungen sogar angenehme Existenzmöglichkeiten zu bieten versuchte. Der Kommunismus gibt sich offen für antichristlich oder postchristlich aus. Und wenn auch die Kirche im sozialistischen Versorgungsstaat vieles positiv zu würdigen weiß und darin zur Zusammenarbeit bereit sein kann, wenn sie auch auf einen Appell an »alle Menschen guten Willens« manchmal positiv antworten kann, hat sie Anlaß, stets zu bedenken, wie gegensätzlich die letzten Voraussetzungen zwischen ihr und diesem Staat sind und bleiben. Sollte sie das vergessen, sollte ihr ein Bündnis mit dem Staat und mit der politischen Propaganda zu leicht gelingen, sollte sie wieder ein bißchen zur Ehre kommen aus Gründen, die nichts mit dem Evangelium zu tun haben - ja, dann wäre das Salz wieder faul geworden. Ich sage nicht, daß solches hier und da nicht geschieht-". Ich sage nicht, daß

28. eh. West tat aber Hromädka sicher Unrecht, als er dessen theologisches Verhalten dem Marxismus

so etwas wie der frühere Byzantinismus nicht wieder hochkommen könnte. Aber auch dann noch sollen wir im Westen zurückhaltend sein mit unserer Kritik und uns fragen, wieweit diese wirklich aus dem Evangelium stammt und wieweit nur aus unserem eigenen ebenso unevangelischen Bündnis mit der demokratisch-bürgerlichen Gesellschaft.

THESE V. ANGST UND MYTHUS

Die Begegnung zwischen der westlichen demokratischen und der kommunistischen östlichen Welt wird enorm erschwert durch die fast mythischen Angstvorstellungen, welche beide gegenseitig voneinander haben. Vergleiche mit der Begegnung zwischen Christentum und Islam im Mittelalter drängen sich auf. Zu der Aufhebung dieser Angst, zum Streben nach Entspannung und nach einer offenen Begegnung hat die christliche Kirche eine besondere Möglichkeit und eine besondere Berufung.

Hoekendtik hat einmal in einem Aufsatz[29] beschrieben, wie sich im Mittelalter zwischen die Kirche und den Islam ein Nebelvorhang von Vorurteilen und manchmal unsinnigsten Wahnvorstellungen geschoben hat. So ist es heute auch, sagte er mit Recht, zwischen Christentum und Kommunismus. Eine propagandistische Fiktion tritt an die Stelle wirklicher Information. Und darin ist eine große Gefahr, zur Zeit nichts weniger als die Gefahr des Ausbruchs eines alles vernichtenden Krieges.

Die einzige Möglichkeit, diese Spannung aufzulösen, wäre der Versuch einer friedlichen Koexistenz. Soweit ich weiß, ist dieser Begriff kirchlicherseits zuerst gebraucht vom Weltkirchenrat in Evanston, 1954; die Generalsynode der Nederlandse Hervormde Kerk hat ihn wiederholt in ihrem Gutachten zur Kernwaffenfrage 1962[30]. Im Parteiprogramm der K. P. d. S. U. 1961 wird ausführlich von ihm gehandelru. Chruschtschow befürwortet ihn unermüdlich, und wer in den Osten reist, weiß, daß er auch dort für internen Gebrauch eifrig propagiert wird. Man bekommt oft den Eindruck, daß die westliche Politik mehr Angst vor ihm hat als die Kommunisten.

Es ist sicher, daß friedliche Koexistenz keine Versöhnung zweier unversöhnlichen Systeme bedeuten könnte. Es könnte aber wohl sein, daß sie sich gegenseitig mehr annähern würden, als man in abstracto für möglich hält - wenn zunächst der Krampf der Angst und der Nebel der Propaganda und die Verwirrung der Zerrbilder behoben werden könnten.

Hier haben die Christen, hat die Kirche eine ganz besondere Aufgabe und Möglichkeit. Wenn sie es wagen würde, im Westen die evangelische Distanz zum Kulturchristentum besser zu wahren, die wahre Menschlichkeit Gottes und die Erwartung des Reiches besser zu unterscheiden vom menschlichen Freiheitsideal und menschlichen Zukunftsplänen - und wenn sie im Osten die ihr vom Evangelium her auferlegte Distanz zur herrschenden Kul-

---

gegenüber folgendermaßen zu charakterisieren versuchter .It challenges the West with the East, but it challenges the East with nothing concretee *(Ch. West:* Communism and the Theologians, S. 75).

29. *l-* C. *Hoekend./k:* Het Apostolaat in Europa in her licht van enkele ervaringen van de Islam-zending, Nederlands Theologisch Tijdschrifl:, August 1953, S. 321ff.

30. Deutsch: Kirche, Krieg und Frieden, Zürich 1963.

31. Te.l I, Kap. VIII.

tur und Heilslehre als eine Chance statt eines Nachteils annehmen würde - und wenn die Kirchen dann über alle Grenzen hinweg die brüderliche Liebe üben würden - dann könnte das zur Entkrampfung in der Welt wesentlich beitragen, dazu mitwirken, daß Propaganda durch rechte Information ersetzt wird – und wie sie einmal von *Karl Barth* lernen konnte, die exemplarische Existenz der Christengemeinde als ihre Aufgabe und ihre Verheißung zu verstehen und zu üben, könnte sie jetzt der erschrockenen Menschheit in dieser Welt ein ermutigendes Beispiel *exemplarischer Koexistenz* geben. Das könnte dazu mitwirken, daß endlich festere, zielbewußtere Schritte auf dem Weg zur Versöhnung der Völker gesetzt würden. Ich sage nicht, daß diese Versöhnung das Gottesreich, die Erfüllung der Prophetie von Jesaja 2 wäre - aber ein Zeichen göttlicher Verheißung könnte sie dennoch sein -, und alles Weitere dürfen wir dann ruhig unserem Herrn überlassen.

Prof. Dr. A. j. Rasker *Oegstgeest bei Leiden, Holland, Oranjelaan 18*

Die »Empfehlungen zur Eigentumspolitik« einer Arbeitsgemeinschaft evangelischer und katholischer Sozialwissenschaftler

VON HARTMUTWEBER

Die »Empfehlungen zur Eigentumspolitik«, die am 14. Januar 1964 der Offentlimkeit übergeben wurden, stellen, wie in der Präambel betont wird, kein kirdrenamtlidies Dokument bzw. ein Dokument beider Kirchen dar. Das ist deshalb zu begrüßen, weil damit eine Funktionstrennung beachtet wird, die in der Vergangenheit nidit immer berücksichtigt wurde: Die Kirdie als soldie kann nur zu allgemeinen Fragen des Glaubens Stellung nehmen, nicht aber zu konkreten politischen - in diesem Falle: wirtsdiafls- und sozialpolitischen - Forderungen, es sei denn, es handele sich um elementare existenzielle Belange des menschlichen Lebens überhaupt. So wichtig die Vermögensumverteilung ist, man wird dieses von ihr nicht behaupten können, zumal noch keineswegs - weder theoretisch noch praktisch-politisch - geklärt ist, wie eine soldie Vermögensumverteilung vorgenommen werden soll und welche ökonomischen und sozialen Konsequenzen sie zeitigen wirdt, Mit Recht hat *Erich Preiser* darauf hingewiesen, daß die Frage der Vermögensverteilung keineswegs imstande war, irgendeine politische Bewegung zu verursachen, sie ist Sache der Experten gebliebens. Das soll nicht heißen, daß getrost alles beim alten, das heißt bei der jetzt in der Bundesrepublik bestehenden Vermögensverteilung belassen werden soll. Aber es zeigt sidi dodi, daß das Problem der Vermögensverteilung nicht den gleichen Rang hat wie das Problem der Einkommensverteilung. Der amerikanisdie Nationalökonom *Henry* C. *Wallich* wies 1955 in seiner Analyse des westdeutschen Wirtsmaftswunders darauf hin, daß seln Pro-Kopf-Gewinn, verkörpert durch einen jährlimen Satz von drei bis fünf v. H., für die unteren Einkommensklassen wertvoller war als die Umverteilung eines stagnierenden Gesamteinkommens - zumal der

1. Vgl. *Heinz-Dietrich Ortlieb:* Die Legende vom Volkskapitalismus, unterwegs, Heft 21, Berlin 1963 (dort weitere Lit.).

2. *Erich Preiset:* Die ökonomische Problematik der Eigentumsverteilung, in: Dekan Th. Heckel (Hg.), Eigentum und Eigentumsverteilung, Ev, Presseverb. f. Bayern, München 1962, S. 56; desgl. in: Sozialwissensdrafl und Gesellschaflsgestaltung, Festsehr. f. Gerhard Weisser, hg, von Priedridi Karrenberg und Hans Albert, Berlin 1963, S.319.

Rahmen für eine solche Umverteilung eng gezogen ist«3. Andererseits bezeichnete der katholische Sozialwissenschaftier *Paul Jostock* die Vermögensverteilung in der Bundesrepublik als »Skandal«, ein Wort, das in den folgenden Jahren häufig zitiert wurdet,

Die »Empfehlungen zur Eigentumspolitik« verzichten auf einen besonderen ethischen oder gar theologischen Ansatzpunkt; sie gehen vielmehr von der heute in der Bundesrepublik herrschenden Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung aus. Das hat natürlich seinen Grund darin, daß in einem evangelisch-katholischen Arbeitskreis nur schwer ein gemeinsamer ethischer Ausgangspunkt zu finden gewesen wäre. Hätte man es versucht, so wären endlose Diskussionen über den »richtigen« Ansatzpunkt, besonders über das Naturrecht und seine Stellung in der evangelischen Ethik, unvermeidlich gewesen. Gerade der theologische Teil der Eigentumsdenkschrift der Sozialkammer der EKD konnte nicht als gelungen bezeichnet werdenS. So scheint es uns kein Mangel zu sein, wenn bei den »Empfehlungen« ein solcher theologischer Teil bzw. ethische Grundsatzaussagen fehlen.

Es ist durchaus legitim, wenn Christen zunächst einmal diejenige Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung als gegeben hinnehmen, in die sie gestellt sind, es sei denn, diese Ordnung enthielte Erscheinungen, die ein menschenwürdiges Leben unmöglich machten. (Dies sollte auch zwischen Christen gelten, die in verschiedenen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnungen leben. Der Vorwurf der »Anpassung« ist gegenseitig leicht zu erheben und noch leichter mit »Ehrentireln« wie »rote Deutsche Christen« bzw. »Nato-Christene zu garnieren, eine sachliche Diskussion wird dadurch keineswegs gefördert.) Große gesellschaftspolitische Programme, die alles verändern wollen, sind sehr schön, es ist nur die Frage, ob sie überhaupt etwas verändern, wenn sie nicht von einer Gruppe vertreten werden, die politische Macht besitzt. Kurz: Die Verfasser dieser »Empfehlungen« waren also gut beraten, als sie von der gegebenen Lage ausgingen.

So gesehen, kann der erste Satz des Absatzes 1 der »Empfehlungen« wohl kaum als eine letzte ethische Rechtfertigung der herrschenden Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung in der Bundesrepublik angesehen werden, sondern nur als eine nüchterne Feststellung dessen, was ist: »Persönlidres Eigentum ist eine der Grundlagen einer freiheitlichen Wirtschafts- und 50-zialordnung.« Fraglicher sind allerdings die nächsten Sätze: »Es hilft dem Menschen, aus eigenem Willen zu handeln, und ruft ihn in die Verantwortung, für das Seine zu sorgen und dem Ganzen zu dienen. Es trägt dazu bei, die persönliche Freiheit des einzelnen und die seiner Familie zu sichern und ihn gegenüber den Auswirkungen wirtschafHicher, gesellschaftlicher und staatlicher Macht unabhängiger zu madien.« Hier könnte leicht der Verdacht aufkommen, die Eigentumsbildung in Arbeitnehmerhand solle an Stelle wohlfahrtsstaatlicher Maßnahmen treten. Auch die Eigentumsdenkschrift der EKD hatte in Punkt 4 a betont, das Eigentum diene dem Menschen dazu, »für sein Leben und für das seiner Nachsten selber Vorsorge zu treffen«. Zwar hatte *Friedrich Karrenberg* in einer kurzen Erklärung bei der Veröffentlichung der Eigentumsdenkschrift gerade davor gewarnt: »Die auch in kirchlichen Kreisen oft vertretene Ansicht, man möchte und man könnte durch eine verstärkte private Eigentumsbildung die Entwiddung zu wohlfahrtsstaatlichem Denken und wohlfahrtsstaatliehen Maßnahmen nachhaltig korrigieren, ist sicher eine Illusions«, aber dennoch wird auch weiterhin in evangelischen Kreisen die Eigentums- und Vermögensbildung breiter Schichten als Ersatz wohlfahrtsstaatlicher Maßnahmen angesehen". In den »Empfehlungen« ist man in

3. *Henry* C. *Wall.eh:* Triebkräfte des deutschen Wiederaufstiegs, Frankfurt am Main, 1955, S.144.
4. *Paul [ostode:* Das Sozialprodukt und seine Verteilung, Sozialreferat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Paderborn o,]. (1955).
5. VgI. meine -Darstellung und Kritik« der Eigentumsdenkschrift in: ZEE 7/1963, Heft 1, S. 23 ff. wiederabgedr. in: Christ und Eigentum, Stundenbuch 29, Hamburg 1963, S. 176 ff.
6. ZEE 6/1962, Heft 4, S. 245.
7. Man vgl, zum Beispiel die Artikel »Wohlfahrtsstaat« von *Paul Collmer* in der 1. Aufl. (1954) und in der 4. Aufl. (1963) des Ev. Soziallexikons:

dieser Hinsicht einen Mittelweg gegangen: ,.Die Anrechnung von Vermögen bei der Gewährung von staatlichen Beihilfen (z. B. Ausbildungsbeihilfen) darf nicht so weit gehen, daß die Bereitschafl: zur privaten Vermögensbildung praktisch eingeschränkt oder aufgehoben wird. Daher ist bei derartigen Beihilfen ein angemessener Vermögensfreibetrag, nach dem Familienstand gestaffelt, vorzusehen« (Abschn.lII, Abs.7).

Begründete die Eigentumsdenkschrifl: die Notwendigkeit zur Vermögensbildung der Arbeitnehmer hauptsächlich auf Grund der seit 1948 entstandenen einseitigen Vermögen (vgl.Punkte 13-17), so begründen die ,.Empfehlungen« diese Notwendigkeit mehr vom Standpunkt der volkswirtschafl:lichen Theorie (Abschnitt II) und erwähnen den geschichtlichen Aspekt nur kurz in Abs. 3 dieses Abschnittes. Doch ist dies, wenn man so will, nur ein formaler Unterschied zwischen beiden Voten.

Entscheidend dagegen ist, daß die »Empfehlungen« die kritischen Einwände, die gegen die Eigentumsdenkswrifl erhoben worden sind, weitgehend berüeksiwtigen. Vor allem fällt das in der Eigentumsdenkschrifl: vorgeschlagene gesetzliche Zwangssparen, zu dem eine vorgeschlagene Lohnerhöhung dienen sollte, fortS. Statt dessen erheben die ,.Empfehlungen« vor allem folgende Forderungen:

1. Zu erörtern, "ob nicht ein einheitliches System der Sparförderung an Stelle der unterschiedlichen Förderung der Eigentumsbildung durch das Wohnungsbauprämiengesetz, das Sparprämiengesetz, die steuerliche Begünstigung des Bausparens nach § 10 EStG und die steuerliche Begünstigung des Lebensversicherungssparens treten könnte« (IH, 1).

2. ,.Unter Voraussetzung gleicher Laufzeiten der Sparverträge« sollten die Prämiensätze einheitlich nach Familienstand und Kinderzahl, und zwar stärker als bisher, gestaffelt werden, und ebenso die Höhe der Einkommen in den Prämiensätzen berücksichtigt werden (IH, 2).

3. Wegfall der Börsenumsatzsteuer und der Depotgebühren für die Besitzer kleiner Wertpapierdepots (III, 3).

4. Die soziale Privatisierung 5011 nur fortgesetzt werden, wenn sie der breiten Vermögensstreuung dient, wie zum Beispiel die Volkswagenaktie mit Sozialrabatten je nach Familienstand und Einkommen. ,.Die Erlöse aus der Privatisierung sollten einer Stifl:ung zufließen, deren Erträge zusätzlich für die Eigentumsbildung breiter Schichten eingesetzt werden könntene (IH,4). Hiergegen wären allerdings alle die Bedenken geltend zu machen, die gegen die mangelnde Kurspflege der Volkswagenaktien schon recht bald allgemein erhoben wurden.

5. Würde die vermehrte Ersparnis der Arbeitnehmer zu einer Einschränkung der staatlichen Vermögensbildung führen (H,8 und H,10), so sollten ,.die vermögensbildenden Ausgaben der öffentlichen Haushalte zu einem größeren Teil als bisher über den Kapitalmarkt finanziert werden« (IH, 5). Auch hierbei denken die ,.Empfehlungen« daran, daß Wertpapiere mit einer Familien- und einkommensgerechten Gestaltung der Bezugsbedingungen den Sparmöglichkeiten dieser Schichten Rechnung tragen« (1II,5).

6. Eine überprüfung der »versdriedenen Bestimmungen des Einkommens-, Vermögens- und Erbschafl:ssteuerrechtes sowie der Subventionen an einzelne Wirtschafl:sbereiche« (IH, 6).

7. Den bereits erwähnten Vermögensfreibetrag bei Gewährung staatlicher Ausbildungsbeihilfen (III, 7).

8. ,.Im Rahmen des Gesetzes zur Förderung der Vermögensbildung der Arbeitnehmer sollten alle Zuwendungen der Arbeitgeber in vollem Umfang von der Lohnsteuer und den Sozialabgaben befreit werden,e Keine Anrechnung ,.der bisher schon begünstigten Leistungen des Arbeit-

Hieß es in der 1.-3. Auf!.: «Vorhandene Äußerungen« (innerhalb der EKD) .Iassen erkennen, daß die Probleme in der Regel ohne ihren eigeneliehen soziologischen Zusammenhang gesehen werden und daß man bei einer Kritik des Wohlfahrtsstaates keine Vorschläge hat, auf weldie andere Weise die vorhandenen Aufgaben zu lösen sind«, so fehlen in der 4. Auf!. diese Sätze. Zwar betonte Collmer auch schon in der 1. Auf!. die Notwendigkeit »an Stelle des Wohlfahrtsstaates zu neuen Leitbildern zu kommen«, fügt aber in der 4. Auf!. hinzu: .Bei einer breiteren Eigentumssueuung werden sich auch andere Formen der Sicherung linden lassen, die vor allem der Eigenverantwortung einen größeren Spielraum geben,e

8. Vgl. Punkt 23 der Eigentumsdenksmrifl:.

gebers für die Zukunftssicherung der Arbeitnehmer (Zuwendungen an betriebliche Pensionskassen u, ä.) bei der Befreiung von den Sozialabgaben«. ,.Darüber hinaus sollte der Kreis der vom Vermögensbildungsgesetz begünstigten Arbeitnehmer dadurch ausgeweitet werden, daß interessierte Arbeitnehmer auf Antrag bestehende oder neu gewährte außertarifliche Barzuwendungen des Arbeitgebers in der im Gesetz zugelassenen Form und Höhe vermögenswirksam anlegen können.e Sollten sidi dadurch Einsparungen an Arbeitgeberbeiträgen ergeben, so sollen diese »in vollem Umfang zusätzlich der Vermögensbildung der Arbeitnehmer zugeführt werden« (IH, 8).

9. Abschnitt IV möchte diese vorgeschlagenen Maßnahmen durch einen Investivlohn ergänzen. Dieser Investivlohn soll jedoch nicht mehr nur dem Willen des einzelnen Arbeitgebers überlassen bleiben wie im Vermögensbildungsgesetz, sondern es soll eine tarifvertraglidie Regelung angestrebt werden (IV, 3, 6, 8, 9). Dieser Investivlohn kann entweder einen bestimmten Prozentsatz des Lohnes bzw. Gehaltes ausmachen oder auch »in Abhängigkeit von bestimmten betrieblichen Ertragsgrößen (investive Ertragsbeteiligung) zufließen- (IV, 5). Arbeitsintensive Unternehmungen werden durch einen solchen Investivlohn stärker belastet als kapitalintensive (IV, 8); doch dürfte das folgende Argument zu allgemein sein, um gerade dieses Problem zu treffen: »Die notwendig werdenden Anpassungsvorgänge verlaufen um so reibungsloser, je höher die reale Wamsturnsrate der Wirtschaft ist« (IV, 8). Ebenso wird das Kostenproblem für die Unternehmungen gesehen, aber wiederum nur ein recht allgemein gehaltenes Gegenargument geliefert: »Kompeasierende wirtschafts- und finanzpolitische Maßnahmen können negative Rückwirkungen auf Produktion und Investitionen abfangen« (IV, 9). Vermutlidi ist bei den "negativen Rückwirkungen« auch an die Möglichkeir der Kapiralfludn ins Ausland gedacht[9].

10. Schließlich ist nodi die Forderung nach einer gleichen gesetzlichen Regelung für die Besdiäfligten des öffentlichen Dienstes zu erwähnen, »die bislang nicht unter den personellen Geltungsbereich des (Vernögensbildungs-)Gesetzes fallen- (IV, 7).

11. Werden die vorgeschlagenen Möglichkeiten nicht genutzt, »so werden andere Verfahren in der Diskussion an Gewicht gewinnen«, Gedacht ist hier offensichtlich an den Investivlohn mit gesetzlichem Zwangssparen, wie ihn die Eigentumsdenkschrift in Punkt 23 vorsieht. Die ,.Empfehlungen« geben jedoch zu: ,.Hierbei stellen sich Probleme insbesondere wirtschaftlicher und verfassungsrechtlicher Art[10] sowie der Verteilung wirtsdiafllidier Macht, die noch gründlicher Überlegung bedürfcn.«

Unklar bleibt hierbei, warum man mit diesen Vorschlägen trotz ihrer Probleme als Alternativen ,.droht«. Glaubt man allen Ernstes, die Kirche bzw, kirchliche Kreise hätten so viel Macht, um notfalls auch Vorschläge durchzusetzen, die, wie zugegeben, in wirtschaftlicher und verfassungsrechtlicher Hinsicht problematisch sind? - Sagen wir es offen: Mit solchen Formulierungen wird den christlichen Soziallehren ein Bärendienst erwiesen. Hier geht es nicht mehr um den in letzter Zeit allzuviel berufenen Dienst der Kirdie an der Welt, sondern um die Behauptung eines nicht haltbaren Standpunktes.

Im Schlußteil wird noch ein wichtiges Argument gegen die intensive Erörterung der Eigentumsverteilung überhaupt behandelt: »Es heißt auch, daß die soziale Frage auf diesem Wege nicht gelöst werden könne und andere ordnungspolitische Mittel wichtiger seien als eine ausgeglichenere Eigentumsstruktur. Die Verfasser der vorliegenden Empfehlungen sind weit davon entfernt, sämtliche soziale Probleme allein durch die Eigentumspolitik lösen zu wollen. Sie wissen durchaus, daß neben einer breiteren Eigentumsstreuung viele andere wichtige soziale Ziele verfolgt werden müssen. Sie halten aber daran fest, daß die Eigentumspolitik ein entscheidendes Mittel ist, unsere demokratische und freiheitliche Gesallschaftsordnung überzeugender zu gestalten und innerlich zu fesrigen.e

9. VgJ. zum Problem der Kapitalflucht bei der Vermögensumverteilung *Konrad Stopp:* Einkommen und Eigentum, in: Christ und Eigentum, Stundenbuch 29, Hamburg 1963, S. 861f.

10. Vgl. dazu meine »Darstellung und Kritik. der Eigentumsdenkschrift, ZEE 7/1963, S. 32 If.; Stundenbuch 29, S. 195 ff.

Überblicken wir die Empfehlungen insgesamt, so ist folgendes zu sagen:

Vom Standpunkt der volkswirtscha/llichen Theorie sind die hier gemachten Vorschläge weniger bedenklich als der in der Eigentumsdenkschrift vorgeschlagene Investivlohn mit gesetzlichem Zwangssparcharakter. Nimmt man die heute in der Bundesrepublik bestehende Marktwirtschaft als Datum, so lassen sich die gemachten Vorschläge eher in das marktwirrschaftliche Konzept einfügen, sie sind "marktkonformer«, das heißt, daß sie sowohl dem Gedanken der freien Entscheidung des einzelnen mehr entsprechen als ein gesetzliches Zwangssparen, als auch, soweit sich das aus den gemachten Angaben ersehen läßt, konjunkturtheoretisch unbedenklicher sind: Der einzelne hat hier die Wahl, zu sparen, wie und vor allem *wann* er will. Das heißt, daß nicht damit zu rechnen ist, daß nach Ablauf einer Sperrfrist, wie es das gesetzliche Zwangssparen vorsieht, auf einmal große ,.Entsparungen« vorgenommen werden zu einem Zeitpunkt, von dem niemand im voraus aussagen kann, ob dann solche Entsparungen auch konjunkturell erwünscht oder ob sie vielleicht gerade unerwünscht sind. Bei den jetzt gemachten Vorschlägen ist eher damit zu rechnen, daß der einzelne nach seinen individuellen Gegebenheiten handelt. Der psychologische Druck des Zwangssparens und damit die auf psychologischen Ursachen basierende mögliche kollektive Entsparung fallen bei diesen Vorschlägen fort.

Nicht erklärt ist allerdings die Frage, wie die den Unternehmern entstehenden Kosten gedeckt werden sollen. Das gilt besonders für die arbeitsintensiven Unternehmungen. Nur in einer aufsteigenden Konjunktur, in der also die Preise rascher steigen als die Löhne, wäre mit einer reibungslosen Kostendeckung zu rechnen. Auch diese ,.Empfehlungen« haben also das Argument *Achim von Loesebstt,* daß ein Investivlohn nur in einer aufsteigenden Konjunktur möglich ist, nicht entkräftet. Deshalb sind die in Abschnitt III gemachten Vorschläge zum Ausbau der Sparförderung leichter zu realisieren als die vorgeschlagenen Regelungen des Investivlohnes in Abschnitt IV. Der durch den Ausbau der Sparförderung entstehende Steuerausfall ist theoretisch durch eine entsprechende Erhöhung der Einkommen-, Vermögens- und Erbschaftssteuer nur dann zu kompensieren, wenn die Marktlage keine überwälzungen gestattet, durch -die auch der in den Genuß der Sparförderung Kommende einen Teil dieser Steuererhöhungen letztlich wiederum zu tragen hätte. - Ob sich bei den augenblicklichen politischen Kräfteverhältnissen in der Bundesrepublik überhaupt solche Steuererhöhungen durchsetzen lassen, darf bezweifelt werden.

Wirtschaftspolitisch ist zu fragen, ob die Frage der Eigentums- und Vermögensverteilung heute noch so vordringlich ist, bzw, ob nicht noch sehr viele andere Aspekte mitbedacht werden müssen. Was geschieht zum Beispiel, wenn die Mietpreisfreigabe endgültig durchgesetzt ist? Werden dann die Gewerkschaften nicht zunächst einmal Lohnerhöhungen fordern *müssen,* die in den Konsum - in diesem Falle in den lebensnotwendigen einer Wohnung - gehen? - Sodann ist ganz klar zu erkennen, daß sich die Machtverhältnisse in der Wirtschaft durch diese Vorschläge nicht ändern werden, ja nicht ändern können. Man muß heute - im Gegensatz zum 19. Jahrhundert - einen großen Unterschied machen zwischen dem Eigentum an Produktionsmitteln und am Produktionsvermögen einerseits und an der Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel andererseitsts. Man muß sich also klar darüber sein, daß mit einer Eigentums- bzw. Vermögensumverteilung noch keine Änderung der Machtverhältnisse in der Wirtschaft eintritt und dieser Umverteilung außerdem noch recht enge Grenzen dazu gesetzt sind13.

. Grundsätzlich wäre schließlich zu fragen, ob wir denn überhaupt so etwas wie ein gesell-

11. *Achim v. Loesch:* Zur Problematik des Miteigentums, Die Pläne der Eigentumsbildung der Arbeitnehmer aus der Selbstfinanzierung der Industrie, VolkswirtschafU. Schriften, Heft 57, Berhn 1961, bes. S. 36.

12. VgI. dazu meinen Aufsatz: Der Stand der Diskussion zur Eigentumsfrage, in: Der ev. Religionslehrer a. d. Berufsschule 12/1964, Heft 1, S. 1 *ff.*

13. *Helmut Winterstezn:* Der Investivlohn in der Bundesrepublik Deutschland, Beriin 1963, bes. S. 17 und 59 (Nürnbg. Abhdlg. z, d. Wirtschafts- u, Sozialwiss., Heft 16).

schaftspolitisches Leitbild brauchen. Wir können der ideologischen Funktion, die ein solches Leitbild hat, durchaus entbehren. Denn der Christ ist nicht durch ein Leitbild, sondern durch seinen Glauben gehalten. Dieser gibt ihm aber auch die Freiheit, Möglichkeit und Verpflichtung, die ökonomischen Probleme so rational wie möglich zu betrachten. Zugegeben, daß die „Empfehlungen« hierin einen Schritt vorwärts bedeuten. Doch wäre es eine Illusion, der die Verfasser nicht verfallen sind, zu meinen, das Problem der Eigentumsverteilung sei heute noch *das* ökonomische Problem. Es ist nur ein Detailproblem. Wichtig wäre es, wenn versucht würde, jetzt weitere Fragen zu stellen: Welchen Stellenwert hat heute das Eigentum der Arbeitnehmer am Vermögen in der wirtschaftspolitischen Realität? Ist die Mitbestimmung nicht ebenso wichtig, weil Eigentum am Produktivvermögen und Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel heute im Gegensatz zum 19. Jahrhundert zwei verschiedene Funktionsbereiche sind? Welche Probleme lassen sich nur noch durch wohlfahrtsstaatliche Maßnahmen lösen, wo kann das Eigentum der Arbeitnehmer am Vermögen nicht nur eine ideelle, sondern auch noch eine echte volkswirtschaftliche Funktion ausüben? Und damit zusammenhängend, aber keineswegs nur als eine »Zusatzfrage« zu verstehen: Welche Sektoren der Wirtschaft sind marktwirtschaftlicher Gestaltung zugänglich, welche Sektoren bedürfen der Planung?

Die Beschäftigung mit diesen Fragen würde viel dazu beitragen, das Abgleiten der heutigen Eigentumsdiskussion in eine neue Eigentumsideologie, die womöglich noch als die „christliche Antwort« auf die marxistische Ideologie verstanden würde, zu verhindern. Denn nicht eine neue Ideologie brauchen wir, sondern nüchterne Analysen der heutigen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Wirklichkeit.

Dr. H. Weber — *44 Münster (Westf.), Rüschhausweg 263*

Das uneheliche Kind

Übersicht über den Stand der Reformbestrebungen

VON WALTER BECKER

Bereits die Weimarer Verfassung von 1919 verlangte in Art. 121, daß durch die Gesetzgebung den unehelichen (ue) Kindern die gleichen Bedingungen für ihre leibliche, seelische und gesellschaftliche Entwicklung zu schaffen seien wie den ehelichen (e) Kindern. Das Grundgesetz erhebt in Art. 6 Abs. 5 die gleiche Forderung, die bisher immer noch nicht erfüllt ist, so daß in Kreisen der Justiz bereits die Frage laut geworden ist, ob infolge zu langen Zögerns des Gesetzgebers die Rechtsprechung nicht gehalten sei, die formale Gleichstellung der ue mit den e Kindern durchzuführen. Allerdings wird die Gesetzgebung niemals ue Kindern die gleichen Entwicklungsbedingungen schaffen können wie den e Kindern, ja nicht einmal den e Kindern selbst, weil die unterschiedlichen pädagogischen Fähigkeiten der Eltern, ganz abgesehen von ihren wirtschaftlichen Verhältnissen, kaum ausgeglichen werden können. Im Unehelichenrecht versucht man aus einer menschlichen Unordnung eine Ordnung herzustellen. Das Kind wächst nicht in einer Familie auf und muß den Ersatz und Ausgleich durch eine sogar teilweise Besserstellung gegenüber dem e Kinde erfahren.

I. Soziologische Verhältnisse

Vor allen Reformbestrebungen, die bereits 1925 begonnen haben und dann ständig fortgesetzt worden sind, muß man nach der sozialen Wirklichkeit fragen. Die Gesetzgebungsmaschine wird erst tätig werden können, wenn der Sozialpolitiker gesprochen hat. Festzustellen ist.

daß die Zahl der ue Geborenen in der BRD ständig abgenommen hat. Zählten wir auf 100 lebend Geborene im Deutschen Reich 1933 noch 10,6 Ue, so sank diese Verhältniszahl bis 1939 auf 7,7 ab. Im Bundesgebiet waren 1946 von 100 lebend Geborenen 16,4 Ue festzustellen, 19509,6; 1955 7,7; 19606,3 und 1961 6. Diese Durchschnittszahlen entsprechen zwar nicht den Verhältnissen in den Großstädten, wo die Uequote der lebend Geborenen höher ist als im Bundesdurchschnitt, namentlich in Berlin. - Etwa 85% der Mütter von ue Kindern im Jahre 1961 waren ledig, 12,5% geschieden und 2,5% verwitwet. Mehr als 90% der ledigen Mütter waren nodi nicht 30 Jahre alt. - Die Gründe für die fallende Tendenz der ue Geburten liegen sidierlidi nicht in der Abnahme außerehelidten Verkehrs, sondern in einer weitverbreiteten Kenntnis über empfängnisverhütende Mittel, vielleicht auch in der Zunahme der Frühehen.

Untersuchungen der letzten Zeit, namentlidi von *Sepp Groth* und *Franziska Has,* haben die alte Tatsache bestätigt, daß die ue Kinder *an sich* niemals mit den e Kindern, beispielsweise in der Frage der Kriminalität oder Verwahrlosung, verglichen werden können, sondern daß es auf die Frage der *Familienha/ligkeit und der Daseinsgruppen* ankommt, in denen diese Kinder aufwachsen. Groth unterscheidet neun Daseinsformen ue Kinder, die entweder allein mit der Mutter oder mit Mutter und Großeltern, mit Mutter und Stiefvater, mit Mutter und Onkel-Vater, *oder* (insgesamt 70%) als Pflegekinder bei fremden Eltern, als Adoptivkinder oder als Heimkinder (diese letzteren insgesamt 30%) aufwachsen, Mindestens einem Drittel der ue Kinder ist es nicht beschieden, in einer natürlichen Familie aufzuwadtsen; nur 14% leben mit der Mutter allein. Der Gesetzgeber ist bisher von dem Normalfall ausgegangen, daß Mutter und Kind zusammen leben, was aber nur nodi in 70% der Fälle zutrifft Alle Untersuchungen lassen deutlich werden, daß die Kinder, die *im Heim* aufwachsen, relativ am meisten benachteiligt sind, so daß der Heimaufenthalt wohl als ungünstigste Daseinsform anzusehen ist. - In der Frage der *Herkun/l* der ue Kinder ist festzustellen, daß 80% einfachsten Verhältnissen entstammen (Kinder von Hilfsarbeitern u. a.), 15% aus mittleren Einkommensklassen und nur 5% aus ,.gehobenen« Schichten, Die Gründe für die Tatbestände liegen wohl darin, daß in den einfachsten Verhältnissen die ue Geburt nicht mit einem Prestigeverlust verbunden ist, während man in den ,.gehobenen« Schichten in der ue Geburt immer noch einen gewissen gesellschaftlichen ,.Makel« sieht. Heute stellt man auch fest, daß über die Hälfte der ue Mütter bereits volljährig ist, so daß es sich in den meisten Fällen nicht mehr - wie früher vielfach - um die Affäre des minderjährigen verführten Mädchens handelt.

Dagegen sind, wie man in letzter Zeit vielfach festgestellt hat, die Zahlen der Mütter im *Kindesalter* (14–16 Jahre) im Ansteigen begriffen.

II. Geltendes Recht

Nach geltendem Recht sind ue Kinder solche, die entweder von einer ledigen Frau oder von einer verheirateten Frau während der Ehe oder 302 Tage nadi Auflösung der Ehe geboren sind, wenn deren UEkeit durch Anfechtung rechtskräftig festgestellt worden ist. Der natürliche Vater gilt im Rechtssinne als »nicht verwandte mit dem Kinde (§ 1589 Abs.2BGB), ihm und seinen Verwandten gegenüber besteht kein Erbrecht des Kindes. Der sogenannte sErzeuger« ist nur unterhaltspflichtig; der Unterhaltsanspruch ist kein familienrechtlicher, sondern ein rein obligatorischer. Der Mutter und ihren Verwandten gegenüber hat das ue Kind die volle Rechtsstellung eines e Kindes. Er erhält den Familiennamen der *Mutter,* der freilich nicht ohne weiteres die elterliche Gewalt zusteht, sondern nur die Sorge für die Person des Kindes. Gleich mit der Geburt des ue Kindes erhält es einen Amtsvormund, und zwar in Gestalt des Jugendamts. Die Amtsvormundschaft kann später in eine Einzelvormundschaft verwandelt werden.

Eine »Kleine Reform- des UERechts ist bereits im Familienrechtsänderungsgesetz vom 11. 8. 1961 durchgeführt worden. In zwei wichtigen Punkten ist das UERecht geändert: Einmal ist die Unterhaltsverpflichtung des Erzeugers, die bisher nur bis zum 16. Lebensjahr des Kindes ging, bis zum 18. Lebensjahr erweitert

worden. (Nach überwiegender Rechtsprechung können die Amtsvormünder jetzt schon gleich nach der Geburt des Kindes auf Unterhalt bis zum 18. Lebensjahr klagen.) Allerdings muß auf Verlangen des Vaters bei einem Kinde, das das 16. Lebensjahr vollendet hat, eigenes Kindeseinkommen berücksichtigt werden, »soweie dies der Billigkeit entspridie«. Außerdem ist die Rechtsstellung der ue Mutter verbessert worden. Ihr kann, sofern sie volljährig ist und einen entsprechenden Antrag stellt, vom Vormundschaftsgericht die elterliche Gewalt übertragen werden. Dabei kann das Gericht einzelne Angelegenheiten oder einen bestimmten Kreis von Angelegenheiten von der Übertragung ausnehmen.

III. Reformbestrebungen

Schon 1925 hatte die Reimsregierung einen amtlichen Entwurf zur Reform des UERechts ausgearbeitet. Alsdann folgten Entwürfe der großen Wohlfahrtsverbände - besonders eingehend war die Stellungnahme der Inneren Mission und des Hilfswerks der Evangelischen Kirche in Deutschland -, des Instituts für Vormundschaftswesen, des Deutschen Vereins für öffentliche und private Fürsorge und anderer. Die Reformbemühungen sind nie zur Ruhe gekommen. 1962 hat sich der 44. Deutsche Juristentag in Hannover mit der Reform des UERechts befaßt. Daran arbeiten jetzt verschiedene Kommissionen, namentlich auch die Arbeitsgemeinschaft für Jugendpflege und Jugendfürsorge.

Sozialpolitisches Ziel der Reform ist es, das Recht des ue Kindes *vor* dem Recht der *ErwadJsenen* (das heißt vor der Rechtstellung der ue Mutter oder des Vaters) zu verbessern, damit die ue Kinder die gleichen Entwicklungsbedingungen, auch für ihre soziale Integration, erlangen. Anzustreben ist in erster Linie, daß das Kind trotz seiner ue Geburt in einer *Vollfamilie* aufwachst, Dazu gehört die Förderung der Heirat der Eltern von ue Kindern, die möglichste Einschränkung der Onkel-Ehen, die Stärkung der Stiefvater-Familie, die finanziell bessere Unterstützung der Pflegeverhältnisse. Gesichert werden muß eine Kontinuität der Erziehung der ue Kinder, damit sie nicht die verschiedensten Daseinsformen erleben und damit schon durch die Uneinheitlichkeit der Erziehung Schaden erleiden.

Man muß unterscheiden: ue gezeugte, ue geborene und ue bleibende Kinder. Nur die letzteren bilden das gesetzgeberische Problem. Keinem Zweifel unterliegt es, daß sich *die* Kinder am ungünstigsten entwickeln werden, denen es mit der Geburt auferlegt ist, in jenem seelisch schädigenden Wechsel der Daseinsformen vergeblich nach der bleibenden Heimat zu suchen, Von diesen Gedankengängen wird jede Gesetzgebung ausgehen müssen.

Im einzelnen versucht man in folgender Hinsicht die Stellung des ue Kindes zu verbessern:

a) Verhältnis der Mutter zum Kinde. Man schlägt vor, der volljährigen Mutter kraft Gesetzes die elterliche Gewalt zu geben. Das Jugendamt würde dann lediglich „Amtspfleger« für die Feststellung der Vaterschaft und die Geltendmachung der Unterhaltsansprüche sein, während es in Erziehungsfragen nur die Stellung eines „Beistandes< hatte. Diese Regelung, die in gewissem Maße dem in der „DDR« geltenden Recht entspricht, hat den Nachteil, daß die ue Kinder der gut entwickelten, vielfach bewährten und auch im Auslande anerkannten Amtsvormundschaft verlustig gehen würden. Viele Mütter, namentlich solche, die den Namen des Erzeugers nicht angeben wollen, erscheinen nicht immer geeignet, ohne die Aufsicht des Jugendamtes selbständig die Pflichten der elterlichen Gewalt zu erfüllen. - Nach wie vor geht die überwiegende Ansicht dahin, daß das ue Kind den Familiennamen der *Mutter* behalten soll, das heißt den Namen, den die Mutter bei der Geburt des Kindes führt. Man erwägt aber, ob spätere Namensänderungen der Mutter sich auf das Kind erstrecken sollen. In Ausnahmefällen will man dem ue Kinde den Vaternamen zuerkennen, wenn die Mutter damit einverstanden ist. Grundsatzlieh wird aber - den soziologischen Verhältnissen entsprechend - das Kind in der Mutterfamilie aufwachsen und in dieser Situation rechtlich begriffen werden müssen.

b) Verhältnis Vater - Kind. Nach allgemeiner Ansicht soll auch eine rechtliche Verwandtschaft

des ue Kindes zu seinem Vater und der väterliehen Familie hergestellt werden. Das Kind soll verlangen können, daß der Vater mit Wirkung für und gegen alle festgestellt wird: die Vaterschaft soll durch Anerkenntnis oder gerichtlidie Entscheidung festgestellt werden. Dem Anerkenntnis sollen Mutter und Kind binnen drei Monaten widersprechen können. Sonst kann dieser konstitutive Akt nur durch Anfechtung im Prozeß beseitigt werden. Schon lange hat man es in der Praxis als einen Nachteil empfunden, daß neben der sogenannten „Ist-Vaterschaft« die „Zahl-Vaterschaft« bestand. In Zukunft soll es nur ein einheitliches Verfahren geben, das möglichst vor einem zu schaffenden »*Familiengericht*« durchgeführt wird. (Das Familiengeridrt soll als Sonderabteilung der erdentliehen Gerichte alle Familienrechtssadien, von der Ehesdieidung bis zur Hausratsverteilung, von den Unterhaltsprozessen bis zu den vormundsdiaflsriditerlidien Obliegenheiten behandeln.)

Im Prozeß soll die Mutter nicht mehr die Stellung einer Zeugin haben, sondern nach Art einer „Beigeladenen« beteiligt werden. Dabei soll die Klage gegen mehrere mögliche Väter in demselben Verfahren erhoben werden können. Die viel umkämpfte *Einrede des Mehrverkehrs* soll entsprechend der Regelung des österreimisehen Redres beseitigt werden. Nach wie vor soll die Vermutung gelten, daß als Vater des ue Kindes derjenige angesehen wird, der der Mutter innerhalb der gesetzlichen Empfängniszeit sbeigewohnt« hat, wobei natürlich ein Gegenbeweis, namentlich auf Grund der Blutgruppenuntersudiungen, Blutfaktorenfeststellungen und erbbiologische Vergleiche möglich ist. Die vom Gesetz nur nadi Zweckmäßigkeitsgründen zu lösende Frage, wer im Falle des Mehrverkehrs - bei gleicher Wahrscheinlichkeit der Väter - herangezogen werden soll, ist im Vorschlag des Deutsdien Juristentages dahin gelöst worden, daß der »wahrscheinlichste« als Vater festzustellen sei, daß aber bei gleidier Wahrscheinlichkeit die Klage des Kindes abgewiesen werden solle. Es wird also nach wie vor benachteiligte Kinder geben, deren Väter nicht festgestellt worden sind. Ganz abgesehen von den Müttern, die den Vater nicht benennen, gibt es übrigens in der letzten Zeit in zunehmendem Maße Prostituierten-Kinder, deren Väter nur in Ausnahmefällen, in einem sogenannten »Einmann-Gutachten« ermittelt werden können.

c) Neue Rechte des Vaters. Man ist bemüht, ein persönliches Verhältnis des festgestellten Vaters zum ue Kinde herzustellen, wobei die Neuregelung auch immer an dem Verfassungsgrundsatz des Art. 6 Abs. 1 (Aufredrterhaltung von Ehe und Familie) orientiert werden muß. Dem Vater soll auf Antrag ausnahmsweise die elterliche Gewalt oder Personensorge übertragen werden, wenn die Mutter auf ihr Recht verziditet, oder wenn sie wegen Todes oder aus sonstigen Gründen die Personensorge nicht ausüben kann. Ist der Vater anderweitig verheiratet, soll seine Ehefrau gehört werden. Man erwägt weiterhin, in wichtigen Angelegenheiten des Kindes den Vater anzuhören, damit er über seine Zahlungspflichten hinaus ein wärmeres Interesse an dem Kinde gewinnt. Ob hier allerdings gut gemeinte Reformvorschläge angesichts der Realitäten des Lebens Erfolg haben werden, erscheint als sehr zweifelhaft. Insbesondere erwägt man, dem Vater ein Verkehrsrecht mit dem Kinde zu geben, allerdings nur, falls das Kind nicht bei der Mutter lebt.

d) Unterhaltsansprüche des ue Kindes. An der geltenden Regelung des Unterhaltsanspruchs will man festhalten, weil sich der monatlich feststehende Unterhaltsbeitrag für ue Kinder für deren Entwicklung und Erziehung gut ausgewirkt hat. Grundsätzlich sind *beide* Elternteile - nach dem Gleidiberechtigungsgrundsatz - heute zur Unterhaltsgewährung verpflichtet. Die Mutter erfüllt ihre Unterhaltspflicht durch ihre persönliche Sorge für das Kind. Ist das Kind im Heim untergebracht, muß auch sie einen angemessenen Geldbeitrag leisten. Da die Unterhaltssätze in einzelnen Landstrichen verschieden festgesetzt werden, sdtlägt man vor, daß eine Rechtsverordnung der Bundesregierung die Unterhaltssätze regelt. Während bisher der Vater - abgesehen von Ausnahmefällen der dauernden Erwerbsunfähigkeit des Kindes - längstens bis zum 18. Lebensjahr des Kindes unterhaltsverpflichtet ist, erwägt man, wegen der Berufsausbildung, die der des ehelichen Kindes entsprechen soll, eine Ausweitung der Unter-

haltspflichr grundsätzlich bis zur Vollendung des 25. Lebensjahres. Im übrigen will man die Unterhaltsansprüche ue und ehelicher Kinder im Erkenntnis- und Vollzugsverfahren bei Gericht gleichrangig behandeln; daraus würde sich allerdings bisweilen eine erhebliche Schlechterstellung des ue Kindes gegenüber dem jetzigen Rechtszustand ergeben, weil die Ansprüche dann ähnlich wie die der ehelichen Kinder des Vaters behandelt werden würden. Auch die Eltern des Vaters sollen bei dessen Unvermögen zum Unterhalt herangezogen werden.

e) Erbrecht des Kindes. Man will auch ein Erbrecht des ue Kindes am Naeblaß des Vaters erreichen. Gerade hier zeigen sich die Grenzen einer möglichen Regelung, weil in eine ,.intakte« Familie nicht durch ein plötzlich auftaudiendes ue Kind eingegriffen werden darf. Man will daher dem ue Kinde nur ein »Vermächtnis« in Höhe des Pflichtteils eines ehelichen Kindes zubilligen, sofern eheliche Kinder vorhanden sind.

Bei der Reform des Unehelichenrechts darf man nidrt übersehen, daß mandie ehelichen Kinder, namentlich Scheidungswaisen, schwer benachteiligt sind gegenüber den in einer normalen Familie aufwamsenden Kindern. Zu erwägen ist daher auch, das Recht der *Scheidungswaisen* dem der ue Kinder anzupassen. Am wichtigsten scheint zweierlei zu sein: dem ue Kinde in der Öffentlichkeit die Achtung und Anerkennung zu verschaffen, daß es in seinem Fortkommen keine Nachteile erleidet; außerdem dem ue Kinde Dauerbeziehungen zu Menschen zu ermöglichen, die dazu beitragen, daß es in der sozialen Zukunft möglichst keine Kinder ,.ohne Daheime mehr gibt.

Schrifttum: Zahlreiche Aufsätze in der Zeitschrifl für das gesamte Familiearedir. - *Sepp Groth:* Kinder ohne Familie, 1961. - *Franziska Has:* Das Verhältnis der Eltern zum ue Kinde, 1962. - *Kipp:* Zur Reform der ue Kinder, 1962. - *Becker:* Zur Frage der Neuordnung des UERechts, NJW 1950, S. 413ff. - *Nährich:* Die Kriminalität der ue Geborenen, *1951.-Hübner:* Die künftige Rechtstellung des ue Kindes, 1954.

Reg.-Dir. Dr. W. *Becker* *Hamburg-Wellingsbüttel*

Abrüstung heute - Probleme und Gelegenheiten

Wortlaut einer Erklärung, die der Exekutivausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen auf seiner Tagung in Odessa, UdSSR (10. bis 14. Februar 1964), *angenommen hat:*

Als Mitglieder des Exekutivausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen, der in Odessa tagt, haben wir die weite Verbreitung, die die im August vom Zentralausschuß des Okumenisehen Rates angenommene Erklärung »Der Vertrag zum Kernwaffenversuchsverbot und die nächsten Schritte« in staatlichen und zwisehenstaatlichen Kreisen gefunden hat, und ebenso ihre gute Aufnahme bei vielen Kirchen, zur Kenntnis genommen. Nach einem vorliegenden Bericht haben die Amtsträger der ,.Kommission der Kirdien für Internationale Angelegenheiten« (CCIA) diese Erklärung der wiederaufgenommenen Konferenz des Achtzehn-Mämte-Aussmusses für Abrüstungsfragen übermittelt und auf Grund dieses Dokuments insbesondere mit den Delegationsleitern der Atommächte beraten.

Wir begrüßen das Nachlassen der Spannungen zwischen den Großmächten, das dem Abschluß des Moskauer Vertrages über eine begrenzte Beendigung der Versuche mit Kernwaffen im vergangenen Sommer gefolgt ist. Jede Gelegenheit sollte genutzt werden, um vom Rüstungswettstreit zur Zusammenarbeit in der Abrüstung zu gelangen. Wenn die prekäre Entspannung des Augenblicks festeren Bestand erhalten und weitere Vereinbarungen erzielt werden sollen, müssen ernsthafte Hindernisse überwunden werden.

Regierungen neigen dazu, einen Plan nur für annehmbar zu halten, wenn er von ihrem eigenen Vertreter vorgeschlagen worden ist. Diese

Einstellung muß der Bereitschaft weichen, jeden Plan auf Grund seiner eigenen Verdienste zu bewerten und ein sinnvolles Verhandlungsverfahren anzunehmen, durch das gemeinsam erarbeitete Vorschläge vorgelegt werden können. Das Bestreben, aus Abrüstungsmaßnahmen militärischen Nutzen zu ziehen, birgt die Gefahr eines Krieges in sich. Die Mächte sollten sich über Maßnahmen zu einigen suchen, die ein vernünftiges Gleichgewicht erhalten; denn der Frieden hängt noch immer an dem dünnen Faden des Gleichgewichts der Kräfte. örtliche Konflikte treten immer häufiger auf und führen mächtige Staaten in Versuchung, hier ideologische oder territoriale Gewinne zu erzielen - sei es durch militärische Hilfe, wirtschaftliche Ausbeutung oder Subversion. Gibt man dieser Versuchung nach, wird die Gefahr erweiterter Konflikte die Menschheit auch in Zukunft beunruhigen. Durch den erzwungenen Fortbestand fremder Aufsicht, die die Völker daran hindert, ihre eigene Regierungsform und Vertreter frei zu wählen, bleibt die internationale Situation weiterhin unruhig und unsicher.

Ungeachtet des mangelnden Vertrauens und trotz des Mißtrauens, das so lange dauern wird, wie derartige Hindernisse bestehen, muß eine allgemeine und umfassende Abrüstung das Ziel internationaler Bemühungen bleiben. Es wäre jedoch eine Selbsttäuschung, anzunehmen, daß ein leichter Weg uns schnell dorthin führt. Wir würden nur versäumen, vorhandene Gelegenheiten zu nutzen, die einen schnelleren Fortschritt in Richtung auf einen menschenwürdigen Weltfrieden in Gerechtigkeit und Freiheit gestattet.

Vorschläge, die in jüngster Zeit von beiden Seiten gemacht worden sind, können eine große Bedeutung für die internationale Sicherheit haben. Zu ihnen gehören Verhandlungen über einen Nichtangriffspakt; Abschluß eines internationalen Abkommens, durch das sich alle Staaten verpflichten, territoriale Streitigkeiten und Grenzfragen ohne Gewaltanwendung zu lösen; Abschluß eines internationalen Abkommens, durch das sich alle Staaten verpflichten, auf jede direkte oder indirekte Form der Drohung oder jede Gewaltanwendung zur Verteidigung eigennütziger politischer oder wirtschaftlicher Interessen, auf jeden Angriff, jede Subversion und auf geheime Waffenlieferungen zu verzichten; Produktionsstopp für spaltbares Material, das militärischen Zwecken dient, und Umstellung der Kernenergieproduktion auf friedliche Zwecke; Errichtung von Kontrollposten als Vorkehrung gegen Überraschungsangriffe; Begrenzung der nuklearen Schlagkraft und nuklearer Trägerwaffen; Vorkehrungen gegen die Erweiterung des Kreises der Atommächte; Errichtung kernwaffenfreier Zonen; Einstellung unterirdischer Tests für militärische Zwecke. In einer Reihe von Fällen gleichen sich die einzelnen Vorschläge weit genug, so daß ein übereinkommen möglich ist und erreicht werden kann.

Bei den fortschreitenden Bemühungen, durch multilaterale Vereinbarungen eine progressive Abrüstung zu erzielen, sollten die Mächte nicht vergessen. welche Rolle sie auch durch einseitige Maßnahmen spielen können. Die Herabsetzung der Ausgaben für militärische Zwecke, eine verantwortliche militärische Haltung, die eindeutig den Eindruck aggressiver Absichten vermeidet, die Verminderung der Truppenstärke, Zurückhaltung bei politischen Spannungen, zunehmende Verwendung von spaltbarem Material für friedliche Zwecke - all dies sind Maßnahmen, die anderen als Beispiel und Vorbild dienen können und damit einer internationalen Aktion den Weg ebnen sollten.

Die mittleren und kleineren Mächee, mag man sie auf gewisse Weise mit den großen Mächteblöcken oder den anerkannt Blockfreien identifizieren, haben auch ihre Rollen zu spielen. Es ist ihre Aufgabe, den Großmächten die Notwendigkeit von Konzessionen einzuschärfen, die, ohne die internationale Sicherheit zu gefährden, ein übereinkommen fördern. Dabei werden sie im Auge behalten müssen, daß sie selbst eine Verantwortung zur Abrüstung haben, und gewissenhaft vermeiden, ihre eigene militärische Macht durch den Erwerb von Waffen, die andere aufgeben, zu erweitern. Ihr Beitrag kann in gewissen Fällen ausschlaggebend, auf jeden Fall aber immer hochbedeutend sein.

Die Zeit scheint uns reif zu sein für einen weiteren Schritt vorwärts im Kampf des Menschen gegen Krieg und Ungerechtigkeit. Der Fortschritt mag sich langsam und in kleinen Schritten vollziehen, aber er muß stetig und

sicher sein. Wir appellieren an die Kirchen, ihren Friedenseifer zu intensivieren und, gemeinsam mit anderen Menschen guten Willens, die Regierungen zu Maßnahmen, wie wir sie vorgesdilagen haben, zu drängen. Laßt uns der Worte des Apostels Paulus gedenken, laßt sie uns beachten: Ist es möglich, soviel an euch ist, so habt mit allen Menschen Frieden (Röm 12,18).

Okumene: Religiöse Intoleranz oder Koexistenz?

Auszug aus dem Bericht von Dr. O. Frederick Nolde, Direktor der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten, an den Exekutiflausschu/I des Ökumenischen Rates der Kirchen in Odessa, 10.-14. Februar 1964:

Der Exekutivaussdtuß billigte in großen Zügen folgende Beobachtungen des Direktors der CCIA:

Der Unterausschuß der Vereinten Nationen zur Verhinderung von Diskriminierung und zum Schutz von Minderheiten hat auf seiner Tagung in New York im Januar 1964 gemäß Beschluß der Generalversammlung mit der Arbeit über eine *Erklärung zur Beseitigung aller Formen religiöser Intoleranz* begonnen.

Im Verlauf der Debatte erhob der Experte der UdSSR Einspruch dagegen, daß der Entwurf der Erklärung versäumt habe, das Recht auf Freiheit von Religion zum Schutz der Atheisten klar zu formulieren. Während der Debatte wurden versdtiedene Feststellungen getroffen, mit denen ich nicht übereinstimme. Zur grundlegenden Fragestellung möchte ich aber zwei Bemerkungen machen, wobei ich darauf bestehe, daß die erste Bemerkung niemals ohne die zweite zitiert wird.

(1) Religions- oder Glaubensfreiheit steht allen Menschen in der Gesellsdtafl: zu, seien sie Atheisten oder Anhänger einer Religion. In dieser Hinsicht stimme ich mit dem Experten der UdSSR überein, obgleich ich nicht die Absicht habe, zu diesem Zeitpunkt die Bedeutung dieser Einstellung für die vorgesdtlagene *Erklärung über die Beseitigung aller Formen religiöser Intoleranz* zu kommentieren. Die Menschenreditserklärung der Vereinten Nationen fordert in Artikel 18 für jedermann das Recht auf Gedankenfreiheit, Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit. Im selben Artikel wird deutlidi von Religion oder Glauben gesprochen. Ich selber bin in jedem Stadium der Arbeit am Entwurf der Allgemeinen Erklärung gegenwärtig gewesen und bin überzeugt, daß das Wort »Glaube« eingefügt wurde, um diejenigen zu schützen, die kein Religionsbekenntnis haben.

Die von der dritten Vollversammlung des Okumenisdten Rates der Kirdien in Neu-Delhi 1961 angenommene Erklärung zur Religionsfreiheit stellt in Absatz 3 und 9 folgendes fest:

»3. Da wir für die Religionsfreiheit eine klare christliche Basis haben, halten wir dieses Recht für alle Menschen an allen Orten für Iundamental.«

»9. Religionsfreiheit umschließt die Freiheit, seine Religion oder seinen Glauben zu ändern, ohne daß dies gesellschaftliche, wirtschaftliche oder politische Nachteile zur Folge hat. In diesem Recht ist das Recht inbegriffen, seinen Glauben oder Unglauben, ohne äußerem Zwang oder Benadtteiligung ausgesetzt zu sein, frei zu bewahren.e

(2) Alle Menschen haben das Recht, nicht nur ihre Religion oder ihren Glauben zu behalten oder zu ändern, sondern auch beides in der Gesellschaft sichtbar zu machen. Daraus folgt, daß es Koexistenz verschiedener Religionen und Glaubensüberzeugungen geben muß mit allen Möglidtkeiten eines friedlichen Wettbewerbs. Damit eine soldie Konfrontierung stattfinden kann, muß die Freiheit religiöser ebenso wie die Freiheit antireligiöser Propaganda durch Verfassung, Gesetz, Rechtsprechung und öffentliches Verhalten sichergestellt werden.

Ich bin gewiß, daß die Christen begierig sind, ihren Glauben von den Dächern oder auf den Märkten zu bekennen, und zuversichtlich, daß in jedem auf Wettbewerb begründeten Dialog die Wahrheit siegen wird, wenn die Rechte der Verfechter aller Religionen oder Glaubensüberzeugungen in gleicher Weise anerkannt und vor Eingriffen geschützt sind.

(Ökumen. Pressedienst, 27. 2.1964)

Literatur

Niebubr, Reinbold: Staaten und Großmächte. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1960. 320 S. 22,- DM.

Nach einer Reihe von Arbeiten über politische Ethik legt Niebuhr hier ein Buch vor, das die Hand des Theologen nur ganz selten spüren läßt. Das Grundthema ist durchaus politisch und kann in der Frage zusammengefaßt werden: Besteht Aussicht auf die Bildung einer lebensfähigen weltweiten Gemeinschaft?

Man kann fragen, ob es die Aufgabe eines Theologen ist, sich zu den theoretischen Problemen politischer Verfahrensweisen in so ausführlicher Weise zu äußern, und ob dies weiterhin überhaupt einen Sinn haben kann. Darauf eine grundsatzlieh bejahende Antwort zu geben, erscheint bedenklich. Bei dem Vorhandensein fundierter Kenntnisse der politischen Zusammenhänge kann jedoch die Stellungnahme des Theologen auch in speziell politischen Fragen von Wert sein.

Für die vorliegende Arbeit des Theologen Niebuhr kann wohl mit Recht behauptet werden, daß sie eine Bereicherung des politischen Schrifttums darstellt. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist eine knappe, aber sehr scharfe Analyse der Herrschaftsstruktur Rußlands und der USA sowie eine Darstellung der verschiedenen Ausprägungen des Imperialismus, der die Politik beider Staaten geprägt hat. Durch diesen Vergleich der beiden Großmächte gelangt er zu der Ansicht, daß die Gefahr eines Atomkrieges das »Gefühl einer gemeinsamen Humanität« (5. 40) wecken und so zu einer weiteren Gemeinschaftsform, an welchen die Geschichte eine so reichhaltige Auswahl bietet, führen könnte. Als Voraussetzung ihrer Bildung in der Vergangenheit bezeichnet Niebuhr die ethnische, politische und wirtschaftliche Einheit sowie das Vorhandensein einer zentralen, meist religiös verankerten Autorität.

Das Problem der Autorität in einer Demokratie - Gegenstand vieler politisch-wissenschaftlicher Betrachtungen - wird in seiner geschichtlichen Entwicklung von Hobbes bis Ferrero in ausführlicher und sehr anschaulicher Weise aufgezeigt. Die Auroritat einer demokratischen Regierung leitet sich, wie der Verfasser mit Recht folgert, sowohl aus der Zustimmung der Regierten ab als auch dem Beweis, daß sie durch das Gleichgewicht sozialer und politischer Macht »Ordnung bewahrt und Gerechtigkeit anzuwenden verstehe- (5. 70). In diesem Zusammenhang fehlt leider der Hinweis, daß die Beweismöglichkeit wesentlich von der Gestalt der demokratischen Institutionen abhängt, daß also Ordnung und Gerechtigkeit nicht von vornherein Ergebnisse einer demokratischen Regierungsweise sind, sondern von dem bestimmt werden, was Unkelbach!Wildenmann (»Grundfragen des Wählens«) den »formalen Paktor« in der Politik genannt haben.

Das Autoritätsverständnis der demokratischen Theorien setzt nach Niebuhr die Autonomie des Nationalstaates voraus. Erst die Liberalen des 20. Jahrhunderts hätten mit dem Prinzip der »kollektiven Sicherheit« (5. 75) wieder eine gewisse Form universalistischer Herrschaftsauffassungen, die die westliche Geschichte jahrhundertelang bestimmt haben, vertreten. Der Verfasser zeigt, daß das Streben nach einer universalen Gemeinschaft das Kennzeichen sowohl der antiken Imperien als auch des frühen Christentums und der mittelalterlichen Großmächte gewesen ist.

Nach ihrem Verfall beginnt im 17. und 18. Jahrhundert die Zeit der autonomen Nationalstaaten, denen der Verfasser nach einer Aufzählung der Bedingungen für nationale Einheit eine ausführliche Darstellung widmet. Ihre unterschiedlichen Machtverhältnisse stellen die Welt vor die Notwendigkeit, eine Gemeinschaft der Nationen zu schaffen, wozu nach Ansicht Niebuhrs der »vage Universalismus der liberalen Demokratie« (5. 197ff.), die keine Machtstrukturen und Gemeinschaftsformen oberhalb der nationalen Ebene zugesteht, nicht in der Lage war. Eine Darstellung der Erscheinungsformen internationaler Gemeinschaften führt im folgenden - beginnend mit einer Analyse des »nationalen Imperialismus« (5. 216) - zum sowjetischen Universalismus (5. 255).

Die Frage, die wie ein roter Faden die ganze Arbeit durchzieht, kann Niebuhr nun beantworten. Er verweist darauf, daß »das Ver-

trauen auf *die* kollektive Sicherheit« (5. 275) dem Voluntarismus entspricht, der sich nur auf die geplanten, das heißt konstitutionalen Faktoren berufe. Größere Gemeinschaften einschließlich einer Weltgemeinschaft können aber, wie er mit Recht betont, erst dann bestehen, wenn auch die organischen Faktoren (ethnische, kulturelle Verwandtschaft, Sitte und Gewohnheit) Berücksichtigung finden. Die Darstellung der Vereinten Nationen, die der Verfasser in diesem Zusammenhang gibt, ist ausgezeidiner; sie schützt vor falschen Hoffnungen und sichert gegen eine Verkennung der Realitäten.

Nach einer Aufzählung der Voraussetzungen für wirksame Abrüstungsverhandlungen schließt Niebuhr seine Abhandlung mit dem Hinweis, daß die Forderung nach einer weltweiten Gemeinschaft nur erfüllt werden kann, wenn die ,.bildungsmäßigen, moralischen und geistigen Hilfsquellen zur Erlangung jener Toleranz gegeben sind, die eine derartige pluralistische Gesellschaft erfordert« (5. 306). Diese Toleranz kommt darin zum Ausdruck, daß man nicht die Prinzipien der liberalen Demokratie unbesehen auf eine pluralistisdte Weltgemeinschaft übertragt. Wir sind im Westen alle leiehe geneigt, die von uns entwickelte Form der offenen Gesellschaft als die einzig mögliche Lösung der Probleme darzustellen. Man muß dem Verfasser dankbar sein, daß er sowohl die Möglichkeiten als auch die Grenzen unserer Freiheit nüchtern aufgezeigt hat.

Diese Ausführungen, denen man seine grundsätzliche und anerkennende Zustimmung nicht versagen kann, müssen aber in einem Punkt noch einige Anmerkungen erfahren.

Die Beurteilung der »utopischen Basis der Sowjetmacht« (5. 232 ff.) veranlaßt einige Bedenken. Es hätte der Sache sehr genützt, wenn der Verfasser hier eine schärfere terminologisdie Abgrenzung vorgenommen hätte. Die Verwendung des Begriffes »Diktatur« führt zu einer gewissen Verharmlosung des totalitären sowjetischen Systems. Die Macht der Partei, der sich die Armee unterzuordnen hatte, kann man nicht allein auf die Stärke des Fanatismus zurückführen, und die Grundlagen des ideologisdien Systems waren durchaus nicht so schwach, daß Gewalt eine »Überprüfung der Anmaßung der Führerschafl« (5. 249) hätte verhindern müssen, Die Macht des Parteiapparates beruhte im wesentlichen auf der alles umfassenden Ideologie, verbunden mit totalem Terror, der weniger die Anmaßung der Führenden verdecken als vielmehr durch seine sinnlose Unbegrenztheit alle bestehenden politischen und rationalen Kategorien ad absurdum führen und das dadurch ratlose Volk um so leichter der Ideologie gefügig machen sollte. Man muß es bedauern, daß Niebuhr hier nicht die ausgezeichnete Studie von Hannah Ahrendt (,.Elemente und Ursprünge totaler Herrsdiafl«) hinzugezogen hat, er würde dann sicherlich noch vorsichtiger von Demokratisierungstendenzen (5. 251/253) gesprochen haben.

Gewiß hat sidi seit Stalins Tod und erst recht seit der Veröffentlichung der vorliegenden Arbeit der harte Griff des Parteiapparates gelockert, und insofern trifft die soeben aufgeführte Kennzeichnung des totalen Terrors nidit so sehr auf die Gegenwart, sondern vielmehr auf die Vergangenheit zu. Es stellt sich aber die grundsätzliche Frage, ob diese »Liberalisierung« das Ergebnis Faktischer oder auch taktischer Erwägungen ist, oder ob man darin eine Änderung im System politischer Machtausübung erblicken kann. Diese Möglichkeit erscheint jedoch nach wie vor äußerst fragwürdig; das Streben nadi Weltherrschaft besteht weiterhin uneingeschränkt, und es wird von sowjetisdier Seite immer wieder betont, daß es eine ideologische Koexistenz nicht geben kann, daß also die kommunistische Ideologie auf das Kennzeichen des Totalitären nicht verzichten will. Auch die jüngsten Ereignisse auf dem kulturellen Sektor (die Maßregelung sowjetischer Schriftsteller) und die gelegeneliehen Eigenmädttigkeiten der Roten Armee, die scheinbar außerhalb der allgemeinen politischen Linie stattfinden, erhärten die These, daß das totalitäre System in der Sowjetunion noch nicht der Vergangenheit angehört und daß man also noch nicht von einer Diktatur, die nur bisweilen die Gewalt zum Mittel ihrer Politik macht, spredien kann. Noch immer liegt in dem totalitären sowjetischen System die Möglichkeit, daß der frühere Terror wieder auflebt, und zwar nicht als ein Mittel, sondern als ein Zweck der Politik; denn darin liegt der wesenhafl:eUnterschied zur Diktatur.

Die Ausführungen Niebuhrs zu diesem Punkt sind getragen; von einer wahrhaft christlichen Hoffnung, die zwar im Augenblick noch nicht berechtigt erscheint, von der aber zu wünschen ist, daß die Zukunft sie erfüllt. Er will seinem Leser deutlich machen, daß eine mögliche Änderung der sowjetischen Haltung im Westen konkrete politische Folgerungen hervorrufen muß, wenn das Ziel einer weltweiten Gemeinschafe erreicht werden soll. Diese Mahnung Niebuhrs ist - trotz aller Bedenken - dringend erforderlidi und daher zu begrüßen, weil sie den sich ändernden polirisdien Gegebenheiten, den dynamisdien Faktoren im ,.sowjetismen Macht- und Kultursystem- (5. 253) geredir zu werden versucht,

Dipl.-Kfm. H. Zillessen *Yelber:*

Munby, Denis Laturence: Christ und Wirtschaft. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1962. 256 S. 19,80 DM.

»Das diristliehe soziale Denken hat sich auf dem rein wirtsdiafllidien Gebiet nidie zu Hause gefühlt. Kaum ein evangelischer Theologe ist in der Wirtschaftswissenschaft ausgebildet. Die meisten kamen aus der Schule der klassischen Erziehung, die die grundlegenden Prinzipien der menschlichen Gesellschaft zu enthüllen und das Wesen des Menschen und seiner Belange ans Licht zu bringen vermag, die aber gänzlich ungeeignet ist, mit den Problemen der modernen Welt fertig zu werden, weil die echten Ähnlichkeiten so zahlreim und irreführend sind. Die diristliehe Theologie und die diristliehen Sittengesetze wurden in einer Zeit formuliert, als die meisten gesellsdiafllichen Beziehungen von der Art des direkten Gegenübers waren«, sagt Munby an einer Stelle (5. 101) und trifft damit einen Tatbestand, der kirdien- und sozialgeschichtlich gesehen eine Belastung dargestellt hat und der teilweise auch heute noch zutrifft, denn ein so soziales Engagement der Kirdien ist nur dann qualifiziert, wenn es von volkswirtsdiafflichem Denken begleitet ist. Unter diesem Gesichtspunkt ist auch verständlich, daß Heinz-Dietrich Wendland im Vorwort diese aus dem Amerikanismen übersetzte Wirtschaftsethik lebhaft begrüßt, denn »die erste und letzte deutsche -Evangelische Wirtschaftsethik‹, aus der Feder von Georg Wünsm, ist vor einem Menschenalter, im Jahre 1927, erschienene (5. 7). Munby beginnt mit der Darstellung des christlichen Glaubens, oder besser gesagt: mit dem Inhalt diristliehen Glaubens, in der Absicht, dessen Relevanz für das wirtschaftliche Leben deutlich zu machen, Wendland vermutet im Vorwort wohl mit Recht, daß bei der Lektüre dieser theologisdien Kapitel mandie evangelischen Theologen in Deutschland ihre Stirn in kritische Falten legen werden (5. 8). So heißt es zum Beispiel: »An sich spielt die Ethik eine sehr untergeordnete Rolle im christlidien Glauben, denn das Christentum befaßt sich im wesentlichen nicht mit Verhaltensregeln« (5. 25). Diese Gleichsetzung von Ethik mit Verhaltensregeln ist nadi der theologischen Diskussion in letzter Zeit nur nodi schwer einsehbar. Wendlands Vermutung bezog sidi aber vor allem auf die Rezipierung des Naturrechts, das für Munbys Position eine wesentliche Rolle spielt (5. 32ff.). Mit seiner Hilfe kommt er zu ,.mittleren Grundsätzen« (5. 40), auf die sich Christen und Nichtdiristen einigen können. Der vierte ,.mittlere Grundsatze sieht beispielsweise wie folgt aus: »Die Menschen leben in verschiedenen Arten natürlicher Gruppen. Der Mensd; ist ein Gemeinschaflswesen, in einer Familie geboren, mit seinen Mitmenschen in verschiedenen soziologisehen Formen von Gruppen verbunden. Es gibt geographische Gruppierungen; es gibt die Gruppen jener, die in einem gemeinsamen Beruf zusammen arbeiten oder die gemeinsame Interessen haben; es gibt die Gruppen jener, die zusammen anbeten. All diese Gruppierungen sind Teil des gottgegebenen Lebens des Menschen. Ohne diese verschiedenen Bindungen wären die Menschen weniger als menschlich, Außerdem stehen viele dieser Gruppierungen in einem bedeutungsvollen Sinne über der formellen Organisation der menschlichen Gemeinsdiafl im Staat. Der Staat hat nur ein begrenztes Recht, auf diese einfacheren und mehr freiwilligen Gruppierungen einzuwirken. Das Hauptübel bei totalitären Systemen ist, daß sie alle natiirliehen und unabhängigen Gruppen zwingen, Teile der Staatsmaschine zu werden oder sidi in unabhängige Größen aufzulösen. Die diristliehe Vorstellung von der Gesellschafl ist somit pluralistisch, zumindest in dem Sinne, daß sie all diese

verschiedenen Gruppierungen positiv wertet, weil sie weiß, daß die Menschen in diesen Gruppen zur vollen Verantwortlidtkeit heranwadtsen und daß es ohne die Mannigfaltigkeit dieser Gruppen unmöglich ist, dem reidten Gefüge des menschlichen Wesens geredie zu werdene (S.45). Hierbei handelt es sich aber doch um soziologisdie Einsichten mit teilweise soziologistisdt anmutenden Sdtlußfolgerungen. Munby beendet seine theologische Einführung mit den Worten: ,.Wenn wir an der Tatsache festhalten, daß sie Mensdten gelten, und zwar nicht deshalb gelten, weil wir einen angeborenen Wert in ihnen finden mögen, sondern weil Gott sie gesdtaffen und erlöst hat, dann werden wir einen Leitfaden durch das Labyrinth der modernen Welt finden. Bei all den besonderen Problemen, mit denen ich mich befassen will, werden diese Grundgedanken immer durchscheinen« (S. 47). Soldie Formeln sind, um mit Weisser zu reden, Leerformeln, aus denen alles und gar nichts ableitbar ist.

Wenden wir uns nun den wirtsdtaftlidten Ausführungen zu. Zunädtst fällt auf, daß der Akzent sehr stark auf volkswirtsdtaftlidten Problemen liegt. Die betriebswirtsdtaftlidten Fragen kommen so gut wie gar nicht vor. Aus der Volkswirtsdtaft ist wiederum weitgehend die Wirtsdtaftspolitik ausgeklammert. Das Feld beherrscht die Wirtsdtaftstheorie, mit anderen Worten: Es handelt sich mehr oder weniger um eine Auseinandersetzung von Schulmeinungen. Die Wirtsdtaftspoli tik hingegen wäre ethisch gesehen das eigentlich Interessante gewesen.

Unter dem Stidtwort Determinismus behandelt er nicht das bedrängende Problem der Eigengesetzlidtkeiten, die ja für eine Ethik erhebliche Relevanz besitzen, sondern er wendet sidi gegen den wirtsdtaftstheoretisdten Denkstil, durch Eliminieren von Variablen Gesetzmäßigkeiten zu finden. Dabei bleibt sich jeder Wirtsdtaftstheoretiker bewußt, daß es sich um Denkmodelle handelt, die keineswegs als Vorlagen für die Wirtsdtaftspolitik verwendbar sind. Selbst die mathematische Schule, gegen die Munby polemisiert, glaubt doch nicht, das gelebte Leben ganz in mathematische Formeln einfangen zu wollen. Munby trifll: ebenfalls die Situation nidie, wenn er unter dem Stidtwort Arbeitslosigkeit sagt: Eines der dtarakteristisdtsten Merkmale des Kapitalismus ist der Konjunkturzyklus, die regelmäßige Folge von Wellen wirtschaftlicher Aktivität, gekennzeidtnet durch das Sdtwanken von Preisen, Besdtäftigung und Produktion, der sich seit dem Ende des 18. Jahrhunderts zeigt (S. 88). Zyklisch sind die Sdtwankungen mindestens seit dem ersten Weltkrieg überhaupt nicht mehr hinreichend zu erklären, und auch in planwirtschaftlich geordneten Volkswirtsdtaften finden sidi Preisschwankungen, Besdtäftigungs- und Produktionssdtwankungen. Dies ist also nicht unbedingt ein dtarakteristisdtes Merkmal des Kapitalismus. Das aber wird in der Schule von Keynes, der Munby angehört, ungern gewußt. In dem Kapitel über Reichrum und Armut weist Munby mit Recht auf die sozial unerträglidte Eigentumsentwiek1ung hin. Ein Beispiel dafür, wie wenig wirtschaftspolitisch er denkt, ist die Konsequenz, die er aus dem Einkommensgefälle zwischen den alten Industrieländern und den Entwicklungsländern lediglich zieht: »Das Neue Testament und die Tradition der dtristlidten Kirdien warnen uns vor dem Reichtum, Diese Warnung ist ernst zu nehmen« (S. 112).

Munbys Wirtsdtaftsethik weist uns noch einmal eindringlidt auf eine literarische Lücke hin. Es gibt zwar eine Anzahl wertvoller Einzelarbeiten, nicht aber eine systematisdte Darstellung. Der vorliegende Band ist eine Hilfe dafür, daß »das diristlidie soziale Denken sich auf dem rein wirtschaftlichen Gebiet mehr zu Hause fühlte (5. 101). Dieser Beitrag darf aber nicht der einzige bleiben.

Dr. K. Le/ringbausen *Mettmann*

Müller-Armack, A.: Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäisdten Lebensform. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1959. 605 S.

Der Verf. legt hier religions- und kultursoziologisdie Arbeiten vor, die in den Jahren zwisehen 1930 und 1952 entstanden und zum Teil auch schon erschienen, aber inzwisdten vergriffen sind, vor allem die umfangreidte Arbeit zur ,.Genealogie der Wirtsdtaftsstilee, die Abhandlung zur ,.Geistesgesdtidtte der Kolonialpläne und der Kolonialexpansion des Deutsdten Barocke sowie die Untersuchung zur ,.Religions-

soziologie des europäischen Ostens«, Einige kleinere Arbeiten sind neu. Es geht dem Verf. in diesem 600 Seiten starken, imponierenden Werk um den Nachweis des aus der abendländischen Geschichte nicht fortzudenkenden engen Zusammenhangs der Geistes- und Religionsgeschichte einerseits und der Wirtschaftsgeschichte andererseits. Das wird durch eine Fülle von Fakten und überlegungen aus dem Bereich des Staatsdenkens und der Staatspraxis, der Wirtsmaftsformen und Unternehmensformen aus vielen Ländern - es werden dabei bestimmte ,.Stilzonen« untersmieden - belegt, die die Bedeutung der Vergangenheit für die gesellschaftliehe Entwicklung in genialen Überblicken und Einblicken deutlich machen.

Aber es geht ihm nicht nur um die Erkenntnis der geistesgeschichtlichen Zusammenhänge, sondern entschieden um die Bewältigung der Gegenwart. Er weiß selbstverständlich um die veränderte Situation der Gegenwart, um Auflösungstendenzen, Skepsis, Säkularisation, um den Ersatz religiöser Werte durch Surrogate und deren Einfluß auf unser politisches und gesellsdiafllidres Leben, um das Übergewicht vordergründiger Dinge. Die eigentlichen Mädite unseres Jahrhunderts *sind,* schreibt er *in* der Schrift »Das Jahrhundert ohne Gott. Zur Kultursoziologie unserer Zeit«, säkularisierte Glaubensbewegungen. In ihnen verbinden sich die aus dem Glaubensabfall entstandenen Ideale des 18. Jahrhunderts mit den aus der gleichen religiösen Ablösung innerlich heimatlos gewordenen Massen zu geschidulidier Aktion.

Der Verf. zeigt, wie diese Dinge etwa seit der Mitte des 19. Jahrhunderts auch in der Wissenschaft ihren Niederschlag gefunden haben, am stärksten in der Ideologienlehre des Marxismus, für den die Entwicklung der Produktionsverhältnisse *die* Quintessenz der Weltgeschichte darstellt und für den die geistige und religiöse Entwicklung nichts ist als Verhüllung und Tarnung ökonomischer Interessen. Aber was der Marxismus unverhüllt aussprach, war und ist ja weithin *die* landläufige Meinung vieler Menschen *in* allen Schichten. Und das beunruhigt den Verf. Es geht ihm um die Frage, ob die politische und wirrschaftliehe Wirklimkeit, in der wir unseren Lebensalltag verbringen, der Maß- und Maßstabslosigkeit des bloßen Erwerbs- und Machtdenkens ausgeliefert ist oder ob wir nicht (hier wie überall) dahin gelangen müssen, unser Dasein als Einheit zu sehen, in der das ,.Ideelle« und das »Materielle« eng miteinander verbunden sind. Um diese Einheit des Menschlichen geht es. Das ist - schreibt er - die Kardinalfrage für Europa, wie weit wir trotz Spezialisierung der Lebensformen und der Lebensfunktionen noch eine geistige Einheit verwirklichen können. Und man tut gut daran, die Wirklichkeit in keinem engeren Horizont zu sehen.

Aber der Verf. stellt nicht nur Fragen. Er zeigt auch, wo und wie er Ansätze und Kräfte sieht, mit dieser Frage fertig zu werden. In seinem Aufsatz ,.Soziale Irenik« untersucht er den Beitrag, den der Protestantismus, der Katholizismus, der Liberalismus und der freiheitlidie Sozialismus je auf ihre Art dabei zu leisten imstande sind. Ich habe vor Jahren schon darauf hingewiesen, daß die Ausführungen, die der Verf. in diesem Zusammenhang über die evangelische Sozialethik macht, etwas unbefriedigend sind. Dies gilt sicher audi für die katholische Soziallehre. Das umfangreiche sozialethische und theologische Sdirifltum der letzten zehn Jahre ist kaum berücksichtigt. Das ist schade. Aber im ganzen sind die Kräfte riditig bezeichnet, von deren Einverständnis die Gestalt Europas abhängt oder an deren Unfähigkeit oder Unbereitsdiafl, miteinander auszukommen, Europa bei allem .äußeren Erfolg zugrunde gehen könnte.

Die Untersuchung »zur Religionssoziologie des europäischen Ostens« ist zu sehr auf Byzanz abgestellt, zuwenig auf die Sowjetunion und die russisch-orthodoxe Kirche, Dort liegen die Dinge meist viel anders. Man kann auch kaum mystisches Erleben gegen dogmatische Präzision stellen, in der Ostkirdie ist beides da. Diese Abhandlung ist 1945 erstmals erschienen und berücksichtigt die Entwicklung in den letzten 20 Jahren nicht.

Dem Verf. ist vor 20 Jahren durch v. Zwiedinek-Südenhorst vorgeworfen worden - und solcher Kritik begegnet man auch heute wieder -, er habe die »Realfaktoren« zu sehr vernachlässige. Mag sein, daß daran einiges richtig ist. Aber die Gefahr ist doch heute eher, daß die »Idealfaktoren« zu kurz kommen. Es wäre

auch der Soziologie in der Gegenwart, die sich weithin in reiner Empirie erschöpft, zu wünschen, wenn die von Müller-Armack, Rüstow und anderen aufgezeigte"Traditionslinie« wieder mehr verfolgt würde.

Prof. D. *Dr. F. Karrenberg* *Velbert*

Bäumlin, Richard: Staat, Recht und Geschichte. EVZ-Verlag Zürich 1961. 68 S.

In der kurzen, aber inhaltsreichen Studie legt der Verfasser seine Deutung des geschichtlichen Rechts dar. Die Schrift bietet nicht zuletzt audi durdi die zahlreichen Anmerkungen und Literaturhinweise eine Fülle von Anregungen.

Ausgehend von dem Rechtsverständnis in früheren Epochen, entwickelt er die Wandlung des Rechts von der Zeit des klassischen Gesetzesbegriffs zu dem Recht der heutigen Zeit, dessen Charakter er insbesondere in dem »Ablauf oder Prozeßartigen« sieht. An Hand von Beispielen aus dem Verfassungsrecht (insbesondere Eigentumsgarantie) wird dargelegt, daß erst die Konkretisierung des Rechts auf einer unteren Stufe (einfacher Gesetzgeber, Verwaltungsbehörde) den wahren Inhalt des Rechts zeige.

Recht könne daher nur von seinem Vollzug her verstanden werden. Die Rechtsverwirklichung sei dauernde Aufgabe. Die Aufgabe der Rechtsverwirklichung liege aber auch insbesondere der Verwaltung ob, woraus sich für den Verfasser die Forderung ergibt, daß Organisations- und Verfahrensreche besonders sorgfältig auszugestalten seien.

Die Sicherungen des Rechts seien vermehrt in den Prozeß der Rechtsverwirklidtung vorzuverlegen. Ober den Charakter des Rechtsstaates entscheide weniger das grundsätzliche Bekenntnis in einer Verfassung als die Akte des täglidaen Rechtslebens. Daher müsse die Formung des Rechesstaares dort ansetzen. Der Verfasser erläutert dies an einem interessanten Beispiel aus dem Schweizer Verfassungsrecht. Durch Subventionen auf einzelnen Gebieten könne der Bundesstaat die Föderalistische Staatsstruktur ohne Verfassungsrevision grundlegend verändern. Für das deutsdie Verfassungsredtt ergeben sich hier Parallelen, die mit dem Begriff der Dotationsauflagen umschrieben werden können. Der Verfasser fordert für den konkreten Fall der Subventionen nicht eine Änderung der Verfassung, sondern eine organisatorisdte Formung des Subventionswesens.

Ministerialrat Jürgen Husemann *Düsseldorf*

Bibliographie: Anthropologie

Achinger, Hans: Die Frage nach den Lebenszielen. Universitas 1963/8. S. 801-810.

Baeyer, Walter von: Der Mensch und seine Schuld in der Sicht des Arztes. Universitas 1963/8. S. 863 bis 874.

Binder, Hans: Die menschliche Person, ihr Wesen, ihre Gestalt und ihre Störungen. Stuttgart: Verlag Hans Huber 1964. 249 S. 24,- DM.

Breton, Stanislas: Le problerne actuel de I'anthropologie thomiste. Revue Philosophique de Louvain T. 1963/70. S. 215-240.

Briderlin, Kurt: Zur Phänomenologie des Werterlebens. Winterthur: Verlag P. G. Keller 1962. 156 S. 18 sFr.

Demske, James M.: Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger. Heidelberg: Karl Alber 1963. Symposion Heft 12. 208 S. 16,80 DM.

Dixon, W. *Macneile:* Die Situation des Menschen. Eine Auseinandersetzung mit den Problemen unseres Daseins. München: Beck 1963. 392 S. 18,50 DM.

Eper, Albert: Das Phänomen Reue. Versuch einer Erhellung ihres Selbstverständnisses. Köln: Jakob Hegner 1963. 216 S. 15,80 DM.

Flitner, Andreas, u. a.: Wege zur pädagogischen Anthropologie. Heidelberg: Quelle & Meyer 1963. 274 S. Ln. 20,- DM; kart. 18,- DM.

Flügge, Johannes: Die Entfaltung der Anschauungskraft. Heidelberg: Quelle & Meyer 1963. 227 S. 18,- DM.

Fraas, Hans-Jürgen: Ober die psychische und psychologische Realität des »Neuen Menschen«. Wege zum Menschen 1963/3. S. 98-102.

Fromm, Erich: Das Mensmenbild bei Marx. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1963. 228 S. 9,80 DM.

Gehlen, Amold: Das gestörte Zeitbewußtsein. Merkur 1963/4. S. 313-321.

Gehlen, Amold: Der Mensch in der sich wandeln-

den Welt. Die Mitarbeit *1963/7-8.* S. 329 bis 332.

Gieseler, Wilhelm, und /rmgard Tillner (Hg.): Bericht über die 7. Tagung der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie 1961. Göttingen: Musterschmidt-Verlag 1963. 207 S. 83,- DM.

Goerdt, Wilhelm: Die allseitige Persönlichkeit. Hochland *1963/6.* S. 505-516.

Hempel, Fritz: Der Mensch von heute und der Tod. Zeitwende *1963/11.* S. 730-739.

Herbrich, Elisabeth (Hg.): Der Mensch als Persönlichkeit und Problem. München: Pustet 1963. 463 S. 46,- DM.

Heyer, Gustav Richard: Seelenkunde im Umbruch der Zeit. Stuttgart: Verlag Hans Huber 1964. 166 S. 18,- DM.

Hiltmann, Hildegard, und Franz Vonessen (Hg.): Dialektik und Dynamik der Person. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1963. 314 S. 39,80 DM.

Hinz, Erwin: Im Spannungsfeld der Konfliktsituation. Die Mitarbeit *1963/7-8.* S. 337-353.

Höjfner, [osepb: Der technische Fortschritt und das Hei! des Menschen. Lebendiges Zeugnis *1963/2.* S. 30-50.

Höllhuber, Iuo: Sprache - Gesellschaft - Mystik. Prolegomena zu *einer* pneumatischen Anthropologie, München und Basel: Ernst Reinhardt Verlag 1963. 338 S. 32,- DM.

Kadinski, David: Strukturelemente der Persönlichkeit. Bern und Stuttgart: Huber 1963. 106 S. 18,50 DM.

Kenny, Anthony: Action, Emotion and Will. London: Routledge & Kegan Pau11963. 245 S. 25 s.

Kentler, Helmut: Lebensprobleme junger Menschen. Wege zum Menschen *1963/9.* S. 305-313.

Klima, jörg, und Evelina Krieger: Homo Sapiens. Wort und Wahrheit *1963/3.* S. 187-203.

Knittermeyer, Hinricho' Grundgegebenheiten des menschlichen Daseins. München und Basel: Ernst Reinhardt Verlag 1963. 198 S. 12,- DM.

Kretschmer, Ernst: Die Selbstverantwortung des modernen Menschen als medizinisch-psydtologisdies Problem. Universitas *1964/1.* S. 1-8.

Loeb, jacques: The Mechanistic Conception of Life. Cambridge: Harvard University Press 1964. 278 S. $ 4.95.

Mackay, D. M.: Artificial Men? Frontier *1964/1.* S. 41-44.

Oppen, Dietrich von: Frömmigkeit als Sadilidikeie, Universitas *1962/9.* S. 999-1004.

0PPen, Dietrich von: Der richtige Abstand verbindet. Die Mitarbeit *1963/7-8.* S. 332-336.

Oppen, Dietrich von: Vereinzelung und Einsamkeit. Wege zum Menschen *1963/1-2.* S. 2-8.

Oyen, Hendrik van: Aufklärungs- und Schweigepflidrt des Arztes aus der Sicht der Ethik. Wege zum Menschen *1963/11.* S. 385–393.

Pelikan, [aroslau: The Shape of Death. London: Macmillan and Co 1963. 128 S. 13 s, 6 d.

Pittenger, W. Normen: The Christian Understanding of Human Nature. Philadelphia: Westminster Press 1964. $ 3.75.

Portmann, Adol]: Die Hoffnung auf die Vervollkommnung des Menschen in der Sicht der heutigen Naturforschung, Universitas *1963/9.* S. 921-930.

Rabut, Oliver A.: Valeur spirituelle du profane. Les énergies du monde et I'exigence religieuse, Paris: Editions du Cerf 1963. 144 S. 7,80 NF.

Rohde, Hubert: Die Verwirklichung der Person. Freiburg i. Br.: Herder 1963. 151 S. 12,80 DM.

Rothacker, Erich: Philosophische Anthropologie. Bonn: H. Bouvier 1964. 200 S. 28,50 DM.

Stoffel, Ruprecht: Das Problem des Selbstmordes in seiner religiösen und allgemein-menschlichen Bedeutung. Wege zum Menschen *1963/1-2.* S. 37-53.

Straup, Hans: Das Menschenbild der Bibel - ein Leitbild neben anderen? Der Mensch in der Wirtschaft *1963/1/2/3.* S. 18-29.

Volk, Hermann. Das christliebe Verständnis des Leidens. Geist und Leben *1963/1.* S. 5-21.

Weissen/els, *Vl/:* Anthropologische Aspekte der Verwahrlosung. Wege zum Menschen 1963110. S. 337 bis 345.

Wurzbacher, Gerhard (Hg.): Der Mensch als soziales und personales Wesen. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag 1963. 261 S. Ln. 33,- DM; geh. 28,50 DM.

Verwirklichung des Rechts unter der Verkündigung des Evangeliums[1]

VON WOLFGANG SCHWEITZER

1.

Es ist unmittelbar verständlich, daß gleich nach dem Ende des NS-Regimes bei uns eine lebhafte Debatte über die Möglichkeiten einer christlichen Begründung des Rechts einsetzte[2]. Wenn nicht alles täuscht, tritt dabei der Gedanke immer mehr in den Vordergrund, daß es vom Evangelium her zwar nicht möglich ist, metaphysisch-zeitlos verstandene Grundlagen des menschlichen Rechts aufzudecken, daß aber dennoch zur jeweiligen *Verwirklichung* des Rechts vom Evangelium aus Hilfreiches beigetragen werden kann. So schrieb *Ernst Wolf* 1960: »Es geht nicht eigentlich um Begründung, sondern um rechte Erkenntnis von Recht und um die Frage einer wesensgemäßen Verwirklidiung.e> Und er interpretierte die berühmte Frage *Karl Barths* nach dem Verhältnis von »Rechtfertigung und Recht« dahin, daß er sagte: Bei dieser Frage ginge es doch »zuerst und zuletzt« um die „Möglichkeit, die Gestalt innerweltlichen *Handelns* im Lichte der kommenden, im Kommen verborgen wirksamen Christusherrschaft zu bestimmen und von der Vollendung der Zeiten her zu gewinnen. Eben darum setzt jene Frage unser Denken über das Recht und Institutionen und das Ergebnis dieses Denkens immer wieder neu in Bewegung. Sie erlaubt keine statischen Ideologien einer ewig gültigen Reditsordnung.e!

Das Stichwort »*Verwirklichung*« findet sich schon in den Thesen, die als Ergebnis einer Arbeitstagung über das Thema »Kirche und Redie« im Mai 1949 stattgefunden hat, und zwar zunächst in These 5, in der von der „Achtung vor dem Menschen- als einem »Grundelement rechtlicher Ordnungs die Rede ist, die auch in der »richterlichen Bestrafung- zum Zuge kommen muß, denn: »Auch in der Übung des Rechts verwirklicht sich die uns durch Christus aufgetragene Liebe zum Nädisten.e Entsprechend heißt es am Anfang der

1. Eine leider stark verkürzte Fassung dieser Arbeit erschien zugleich in der Festschrift für F. Karrenberg: Christliche Gemeinde und Gesellschaftswandel (hg, von *l- Beckmann* und G. *Weisser),* Stuttgart 1964.
2. Eine hilfreiche Übersicht über die Diskussion bis 1955 findet sich in dem Bericht, den *Ernst Wolf* in der Institutionenkommission der Studiengemeinschaft 1955 gegeben hat; vgl. »Recht und Institutione, hg, Ton *H. Dombois,* Witten 1956 !Glaube und Forschung, 9): die wichtigsten Quellen werden auch aufgeführt bei *Ernst Wolf:* Naturrecht oder Christusredtt, Todesstrafe, Berlin 1960 (Unterwegs·Zeitbudtreihe, 11). Vgl. außerdem *H. H. Walz und H. H. Schrey:* Gerechtigkeit in biblischer Sicht, 1955; *E. Schlink:* Geredttigkeit und Gnade (in: Kerygma und Dogma, 2. Jg. 1956, S. 256-288); *H. Dombois:* Zur Begegnung zwischen Rechtswissenschaft und Theologie (ebd. 3. Jg., 1957, S. 61-74); *H. Dombois:* Das Recht der Gnade, Witten 1961; W. *Dantine:* Die Geschichtlichkeit des Rechtes als ethisches Problem (in: ZEE 6. Jg. 1962, S. 321 ff.); *W. Pannenberg:* Zur Theologie des Rechts (ebd. 7. Jg. 1963, S. 1 ff.). Eine der letzten katholischen Veröffentlichungen ist die von G. *Söhngen:* Grundfragen einer Rechtstheologie, 1962: vgl. außerdem die in der ZEE in diesem Heft S. 253 besprodtene Veröffentlichung. Zum ganzen vgl. auch die hier in der ZEE jeweils ersdieinendea Bibliographien.
3. Naturrecht oder Christusrecht (1960), S. 25; vgl. auch S. 29 unten in bezug auf den Staat.
4. Ebd. S. 34.

These 6: »Der Christ darf sich konkreten Entscheidungen zur Verwirklichung der Gerechtigkeit auf Erden nicht entziehen.e! Freilich liegt der Ton in diesem Satz nicht auf dem Begriff »Verwirklichung«, sondern auf dem Gedanken, daß der Christ sich den Aufgaben nicht entziehen darf, die ihm in diesem Bereich menschlichen Zusammenlebens gestellt werden. Es geht also zunächst nur darum, den Christen zur Mitarbeit im Recht ein gutes Gewissen zu geben. Hier wird die alte Position der *Reformatoren* wieder zur Geltung gebracht, »daß Christen mögen in Oberkeit, Fürsten- und Richteramt ohne Sunde sein, nach kaiserlichem und anderen ublichen Rechten Urteil und Recht sprechen ...« (C.A.16). Diese Aussage richtete sich 1530 gegen die Schwärmer, die eine weltflüchtige Haltung propagierten. Auch heute noch ist die Abwehr solcher Gedanken keineswegs überflüssig.

Aber die Göttinger These bleibt nicht stehen bei dem Gedanken, daß der Christ mit gutem Gewissen auch jene Ämter ausüben darf. Wenn auf »konkrete Entscheidungen« hingewiesen wird, denen sich der Christ »nicht entziehen« darf, so ist damit der Gedanke der *Mitverantwortung* der Christen für das weldiche Geschehen unterstrichen, und es wird angedeutet, daß diese Mitverantwortung auch nicht nur in allgemeinen, grundsätzlichen Ratschlägen wahrgenommen werden kann, sondern daß es unumgänglich ist, daß der Christ hier auch in Einzelfragen deudiche Entscheidungen fällt. Dies liegt zwar durchaus noch in der Linie der reformatorischen Rechts-Ethik; aber es deutet sich eben damit zugleich die Abkehr von einer mehr idealistischen Interpretation an, die sich mehr für die allgemeinen Grundgedanken als für die konkreten Einzelfragen interessierte. Im Rückgriff auf die reformatorische Ausgangsstellung wird der Akzent auf die Einzelentscheidung gelegt, die verantwortlich gefällt werden müssen.

Von daher gesehen ist es allerdings nun keineswegs ein Zufall, daß der Begriff »Verwirklichung der Gereditigkeit« in dieser These gebraucht wurde. Der Gedanke ist offenbar so zu interpretieren: Die konkreten Einzelentscheidungen sollen jener Verwirklichung dienen, sie fördern; die Verwirklichung der Gerechtigkeit geschieht in solchen Entscheidungen. Wobei der Begriff zweifellos teleologisch gemeint ist: es ist nicht die Rede davon, daß dies Ziel »auf Erden- zu irgendeinem Zeitpunkt einfach zu erreichen wäre. Vielmehr gehört es zur »Gerechtigkeir auf Erden«, daß sie immer nur auf dem Wege »zur Verwirklichung« sein kann. Nach These 5 »verwirklidit sich« - indem dies geschieht - »die uns durch Christus aufgetragene Liebe zum Nächstens: davon wird unten noch mehr zu sagen sein.

Zunächst muß daran erinnert werden, daß diesen Schlußthesen von Göttingen andere Thesen voraufgehen, in denen sehr ausdrücklich nach Möglichkeiten der »Begründung des Redits« gefragt wurde, wobei man sich zunächst dahin einigte, daß bei solcher Begründung keiner der drei Artikel des Glaubensbekenntnisses isoliert werden dürfe; das Recht dürfe also nicht isoliert »aus dem ersten Artikel (Lehre von den Schöpfungsordnungen)« oder aus dem »dritten Artikel (Existentialismusl)« begründet werden; danach wurde in vorsichtiger Formulierung das Recht zur »Pleisdrwerdung, Kreuzigung und Auferstehung Jesu Christi« in Beziehung gesetzt; denn darin »hat Gott sein Recht als Schöpfer gegen-

5. Kirdie und Recht (Vom Rat der EKiD veranlaßtes Gespräch ...), Gbttingen 1950, S. 52.

über dem Menschen dadurch wieder aufgerichtet, daß er den Rechtsbruch dieses Menschen auf sich genommen hat. Damit ist dem Menschen aufs neue sein Recht gegeben, das heißt in der Person Jesu Christi zugesprochen und zu eigen gemacht-e (These 1 und These 2).

Die *christologische Begründung* des Rechts hat nun freilich immer wieder unter dem Verdacht gestanden, daß nach dieser Lehre »das Recht im Sinne eines allgemeinen Prinzips aus dem Evangelium folge« (gegen diese Mißdeutung wendet sich bereits die Göttinger 3. Thesej-. Es sollte sich aber - wie 1950 in Treysa betont wurde - zunächst nur um den Weg zur rechten Erkenntnis des Rechts handeln", wobei gerade Ernst Wolf - vermutlich zur Verblüffung mancher Kritiker - nicht müde wird, zu betonen, daß das Naturrecht von solcher christologischen Erkenntnis ‚.eingeklammert« wird[8]. Wenn man dagegen meinte, die christologische Begründung des Rechts solle die naturrechtlich-metaphysische Begründung des Rechts lediglich durch eine andere, ebenfalls metaphysische Begründung ersetzen, so liegt diesem Mißverständnis zweierlei zu Grunde:

Erstens scheint bei vielen *Juristen* der Wunsch nicht auszurotten zu sein, die Kirche - besonders: die evangelische Kirche! - möge doch metaphysische Grundlagen des Rechts sichern, da nur solche Grundlagen von Dauer seien. Da die römisch-katholische Theologie solche Wünsche anscheinend zu erfüllen vermag, und da auch mandie evangelische Theologen ähnliche Versuche von Zeit zu Zeit gemacht haben", vermag zumal der theologische Laie nicht einzusehen, warum das nadi Meinung bestimmter evangelischer Theologen plötzlidr doch nicht mehr möglich sein soll; anders ausgedrückt: auch deren Bemühungen, also etwa die Bemühungen von *Karl Barth* oder *Ernst Wolf,* vermag der Jurist nur wieder als Versuche ähnlicher Art, nur mit einer kleinen Verschiebung im Vokabular zu verstehen: und gerade das - also die Forderung, daß man theologisch beim zweiten und nidit beim ersten Artikel einsetzen müsse - kann ihm unter dem Gesichtspunkt der praktischen Verwertbarkeit theologischer Lehren nur als theologische Haarspalterei erscheinen. Die Bedeutung dieser Akzentversdtiebung ist zunächst wenig einsichtig.

Zweitens wird man sagen müssen, daß die *Theologen* an eben diesem Mißverständnis nicht unschuldig sind; sie haben es in gewisser Weise selbst gefördert - eben dadurch, daß man zunächst bei dem Bemühen blieb, das Recht abstrakt zu begründen, statt auf eben diesen Versuch grundsätzlidt zu verzichten. Heute müssen wir sagen, daß auch in den Göttinger Thesen von 1949 die Hinweise auf das Handeln im Recht und die Verwirklichung des Rechts die Bemühungen um seine abstrakte Begründung viel mehr hätten verdrängen müssen, als dies tatsächlich der Fall war. Die Absage an die Metaphysik des Rechts ist theologisdierseits nicht deutlich genug ausgesprochen worden. Die Forderung,

6. Ebd. S. 51.
7. Die *Treysa-Konferenz 1950* über das Thema .Geredttigkeit in biblischer Sicht«, hg. von der Stud. Abt. des Okum. Rates der Kirdien, Genf 1950, S. 43 und S. 48.
8. *Ernst Wolf* (vgl. Anm. 2), S. 21; so wie *K. Barth* - mit einem deutlidren Augenzwinkern! - im Jahre 1938 seine Schrift »Rechtfertigung und Recht« mit den Worten .suum cuique« enden ließ, schließt E. Wolf diese Schrift (S. 35) mit der berühmten, in der Naturrechtslehre grundlegenden Formel des *Ulpian:* .Iustitia est perpetua et constans voluntas ius suum cuique tribuendi.e Ober die Bedeutung und die Modifikation dieser Formel bei *Thomas von Aquin* (Summa theolog. 11, 11, 58, 1) vgl. den Kommentar in der deursdien Thomas-Ausgabe von *F. Utz* (1953, Bd. 18, S. 453 ff.).
9. Vgl. *E. Brenner:* Gerechtigkeit, 1943.

nicht beim ersten, sondern beim zweiten Artikel einzusetzen, hätte zwar bei näherem Hinsehen eine solche Absage enthalten. Es wurde aber auch noch vieles gesagt, was jenes Mißverständnis unterstützte. Statt das Recht *zunächst als Notwendigkeit des menschlich-vernünfligen Zusammenlebens* zu verstehen, um *dann* zu fragen, inwieweit darin *Gottes Befehl* und damit letztlich Gottes Gerechtigkeit verwirklicht wird, wurde hier der Eindruck. erweckt, als käme es nur darauf an, an die Stelle der Verankerung des Rechts in den Schöpfungsordnungen seine Verankerung in der Rechtfertigung zu postulieren. In beiden Fällen wurde (bildlich gesprochen) von *»oben nach unten« gedacht* und deduziert ...[10] Die Göttinger Thesen von 1949 sind ein Schritt in der Richtung des Verzichts auf Rechtsmetaphysik gewesen - aber sie tragen alle Anzeichen eines Kompromisses an sich, wie das ja bei soldien Dokumenten häufig der Fall ist.

Vielleicht waren auch erst weitere überlegungen über die Bedeutung des Evangeliums für das Leben des Christen im staatlichen Bereich notwendigu, um die Einsicht zu größerer Klarheit zu bringen, daß es hier wie dort nicht darum geht, vom Evangelium aus bestimmte Staats- oder Rechtstheorien zu entwerfen, daß aber dennoch das Evangelium für das Handeln im Bereich von Staat und Recht keineswegsirrelevant ist, sondern in der jeweiligen konkret-geschichtlichen Lage richtungweisende Bedeutung hat. Und im Grunde ist das doch wohl genau das, worauf es auch den Juristen eigentlich ankommt - wie unten an dem Beispiel von *R. Bäumlin* zu zeigen sein wird.

11.

In seinem Aufsatz „Zur Theologie des Rechts« (ZEE 1963, S. 1ff.) hat W. *Pannenberg* erklärt, daß weder eine Theologie der Ordnungen - wir nannten sie oben eine am ersten Artikel orientierte Theologie - noch die Theologie, die ausschließlich mit „Deduktionen aus christologischen Prinzipien« arbeitet, der *Geschichtlichkeit des Rechts* genügend Rechnung zu tragen vermögen. Vor allem der dialektischen Theologie macht er den Vorwurf, sie habe „die Probleme des Historismus nicht etwa gelöst, sondern übergangen« (S. 3). Pannenberg will zwar an der Grundintention K. Barths festhalten, auch den Bereich des Rechts »von Jesus Christus her neu zu verstehen«; dies sei aber nicht zu erreichen auf dem Wege des Analogieschlusses und des Urbild-Abbild-Schemas: dadurch werde vielmehr die Geschichtlichkeit des biblischen Denkens verfehlt: »Vom biblischen Gott *her* geschieht in der irdischen Wirklichkeit immerfort Neues, Unerhörtes, nicht nur Abschattung eines uranfänglich Vollenderen« (S. 8 und S. 7).

In der Tat besteht die Hauptschwierigkeit jeder abendländischen diristlichen Theologie des Rechts darin, sich frei zu halten (oder audn immer wieder *frei* zu machen) von der *griechischenDenktradition,* die orientiert ist an der Frage nach dem bleibend Seienden im Kosmos - oder auch in der Natur des Menschen. Dabei kommt es nidit darauf an, ob auch

10. Ähnliche Erwägungen haben wohl *W. Dantine* veranlaßt, sowohl den .Streit um die Zwei-Reiche-Lehre« als auch .die Schlacht um die christologische und trinitarische Rechtsbegründung .., gespensterhaft« anmutend zu nennen (in dem in Anm. 1 genannten Aufsatz S. 333, Anm. 45)I

11. Vgl. *W. Schmauch, E. Wolf:* Königsherrschaft Christi, München 1958 (Theol. Existenz, N.F., H. 64); vgl. auch die in Anm. 3 zitierte zweite Äußerung von *E. Wolf.*

das griechische Denken Verständnis für Geschichte und geschichtlichen Wandel hatte (dies sei nicht bestritten); sondern es kommt darauf an, wo die letzten Orientierungspunkte gesucht wurden. Die antike Metaphysik läßt daran keinen Zweifel, daß Geschichtlichkeit hier nicht das letzte Wort hat. Auf verschiedenen Wegen, besonders über *Thomas von Aquin*, gelangte diese Metaphysik in die christliche Theologie. Die Folge war, daß die Theologie weder von *Gottes Gerechtigkeit* noch vom *menschlichen Recht* mehr in angemessener Weise zu reden vermochte. Beschränken wir uns zunächst auf das erstere.

In der *Bibel* wird uns keinerlei Anleitung zu einer zeitlosen Metaphysik gegeben. In ihr wird vielmehr durchweg *das Handeln Gottes* in Beziehung auf die Menschen - und damit unter anderm auch in Beziehung auf das unter Menschen gebräuchliche Recht beschrieben. Dies Handeln ist Handeln durch das *Wort*; aber eben dies Wort ist nicht abstrakte Belehrung über ewig Seiendes, sondern es ist konkreter Eingriff in geschichtliche Lagen - zur Zeit der Apostel und Propheten genauso wie heute, wo das Wort verkündigt wird. Nur von diesem handelnden Wort her können wir überhaupt einen Zugang zu dem gewinnen, was die Bibel Gottes Gerechtigkeit nennt. Weil und soweit -die evangelische Theologie Theologie des Wortes Gottes ist, muß sie stets spröde bleiben gegenüber allen Versuchen, eine Lehre vom *Naturrecht*, oder genauer: von den Grundbezügen der menschlichen Natur zum Ausgangspunkt ethischer überlegungen zu machen.

Vor allem wird sie sich immer dagegen wehren müssen, insgeheim die *menschliche Natur* zum Maßstab dessen zu machen, was von *Gott* zu erwarten oder über ihn auszusagen sei. Dies ist eine sehr naheliegende Versuchung aller Theologie. Denn was liegt näher, als daß sie es sich zur Aufgabe macht, auf diese Weise den Umgang des Menschen mit Gott zu erleichtern? Was liegt näher, als dem Menschen hier Sicherheit zu geben, wo er sich andernfalls besonders unsicher fühlen muß? Wo die Theologie solchem verständlichen *Streben nach Sicherheit* (securitas) Raum gibt, entsteht leicht in einem merkwürdigen Zusammenspiel von Erkenntnissen der klassischen Logik und Metaphysik mit biblischen Einzelaussagen über Gott ein in sich geschlossenes Gottesbild, dessen Abstand zu dem in der Bibel bezeugten Handeln des lebendigen Gottes auf den ersten Blick kaum zu durchschauen ist. Von *Gottes Gerechtigkeit wird dann so geredet, als habe er menschliche Eigenschaften in besonderer Vollkommenheit:* wie also der Mensch der Gerechtigkeit nachstrebt - dem gerechten Ausgleich, der »jedem das Seine« zuteilt usw. -, so sei bei Gott diese Eigenschaft in vollkommener Weise anzunehment-. Nachdem ein solches Gottesbild einmal eingeführt ist, entstehen dann nacheinander eine Reihe von seltsamen theologischen Problemen, weil es nämlich nicht gelingen kann, das so entstandene Bild mit dem in Einklang zu bringen, was die Bibel vom wirklichen Handeln Gottes berichtet. Also muß der umgekehrte Weg gewählt werden: wir müssen vom Handeln Gottes ausgehen.

Das *Handeln Gottes*, an dem wir uns als Christen zu orientieren haben, ist sein Handeln *in Jesus Christus.* Im Zusammenhang damit werden wir auch das Handeln Gottes im Alten Bund zu berücksichtigen haben (und es wird sich zeigen, daß hier sehr viel Hilfreiches zu erkennen ist). Der Hauptakzent muß aber auf dem Handeln in Jesus Christus liegen. Von daher ist die Frage an W. Pannenberg zu richten, ob er das Handeln Gottes in

12. Vgl. die Entfaltung der Lehre von GOttes Gerechtigkeit bei *Thomas*, Summa I, 21, bes. Art. 4.

Jesus Christus nicht zu sehr einebnet in die kontinuierliche Geschichte des Alten und Neuen Bundes - gerade indem er behauptet, hier geschehe »immerfort Neues, Unerhörtes«; in diesem »immerforr« läßt sich das »ein-für-allemal« und endgültig in Christus Geschehene schlecht zur Geltung bringen. Die Befreiung vom griechischen Denken wird sich kaum so vollziehen können, daß wir nur noch Offenbarung als Geschichte verstehen. Es muß zugleich und vor allem das Skandalon der Einmaligkeit des Kreuzes zur Geltung komment-. Davon ist merkwürdigerweise in Pannenbergs Aufsatz nicht die Rede.

Wo immer Menschen sich Bilder von Gott zu machen versuchen, wird Gott als ein strafender *Richter* gezeichnet: vielleicht unberechenbar, dann ist seine Gerechtigkeit unbegreiflich; vielleicht aber dech berechenbar (oder wenigstens zu beeinflussen): dann sieht man in ihm den vollkommenen Richter, das heißt den Richter, der gerechter ist, als Menschen zu sein vermögen. Nun lassen auch die Propheten und Apostel keinen Zweifel daran, daß wir vor dem Richter aller Welt stehen, wenn Gott auf den Plan tritt. Alle irdischen Richter werden sich vor ihm zu verantworten haben. Sehen wir aber nun auf Jesus Christus, sehen wir vor allem auf sein Kreuz, so bekommt dieses »Gottesbild« einen völlig unerwarteten Inhalt: *Gottes richterliches Handeln* wird hier in der Geschichte darin offenbar, *dafJ er sich am Kreuz richten liefJ.* Gottes Gerechtigkeit »besteht darin, daß er eintritt für die Ungereditenett; sie besteht darin, daß Gott die Gemeinschaft mit uns, die wir allesamt ,.Ungerechte« vor ihm sind, wieder herstellt, indem er unsere Schuld wegnimmt, indem er vergibt.

Hierin ist »die kommende Gottesherrschaft schon gegenwärtig«15: wir können diesen eschatologischen Gedanken aufnehmen, müssen aber eben in diesem Lichte nun auch die Bedeutung des Kreuzesgeschehens selbst bedenken: Es geht nicht darum, daß Gott etwa nur vorübergehend seine Stellung als Weltenrichter aufgibt, um am Ende der Zeiten wieder in diese Position zurückzukehren-und sie so auszufüllen, wie wir es eben von einem vollkommenen Richter erwarten, den wir nach unserm Bilde erdacht haben. Es geht auch nicht nur darum, daß Gott vorübergehend gnädig ist, oder daß er seine Gnade nur einer kleinen Gruppe besonders bevorzugter Menschen anbietet. Nein: daß Gott Richter aller Welt ist - und wie er Richter aller Welt ist, das sollen wir gerade hier erkennen, wo er sich für uns verloren gab; für uns, das heißt: für alle Menschen. ,.Als wollte Gott belohnen, so richtet er die Welt.«16

Damit werden unsere menschlichen Vorstellungen von Gottes Gerechtigkeit über den Haufen geworfen. *Gottes Gerechtigkeit* besteht darin, daß er *hilft und rettet,* daß er uns Menschen seine Gnade zuwendet. Sehen wir Gott als so etwas an wie eine höchste Instanz, so müssen wir nun erkennen: diese »hödiste Instanze verhält sich ganz anders als alle untergeordneten Instanzen (und eben das macht es notwendig, die Vorstellung der höchsten Instanz selber zu korrigieren). Sich Gott als vollkommenen Richter vorzustellen, das

13. Es ist kein Zufall, daß *Pannenberg* umgekehrt *Erik Wolf* (Recht des Nächsten, 1958) den Vorwurf machte, von der altkirchlichen Christologie ausgegangen zu sein und »nidrt den geschichtlichen Zusammenhang Jesu mit der alttestamentlichen Gottesgeschichte berücksichtigte zu haben (a.a.O. S. 10).

14. *H. Iwand,* Art••Gerechtigkeit« im Evang. Soziallexikon, 1. Auf!. 1954, Sp, 416.

15. *W. Pannenberg,* a.a.O S. 21.

16. *J. Klepper* in dem Weihnachtslied »Die Nacht ist vorgedrungene, Ev, Kirchengesangbuch, Nr, 14.

entspricht dem menschlichen Sicherheitsbedürfnis - so sagten wir oben. Wenn wir dagegen das Zeugnis der Bibel vom Handeln Gottes in Jesus Christus ernst nehmen, werden wir zunächst in große Unruhe gestürzt: Werden hier nicht die Maßstäbe des Rechts auf den Kopf gestellt? Kann von irgendeiner Sicherheit im Recht noch die Rede sein, wenn der Richter den Platz des Angeklagten eingenommen hat - und die Vollstreckung des Urteils denen überläßt, die eigentlich hätten verurteilt werden müssen?

Unsere Vorstellung von Gottes Gerechtigkeit muß demnach etwa so korrigiert werden: während im menschlichen Zusammenleben gewöhnlich *Gnade* nur als Ausnahmefall innerhalb der strafenden Gerechtigkeit erscheint, ist es hier umgekehrt: Gnade und Vergebung sind entscheidende Kennzeichen der Gerechtigkeit Gottes, besser: des gerechten HandeIns Gottes. Nur innerhalb dieses »Rahmens« ist es möglich und notwendig, dann auch von Gottes strafender Gerechtigkeit zu reden"'. Denn es ist ja keineswegs so, daß Gott die Sünde unangetastet ließe - im Gegenteil: gerade auf diesem Wege wird sie von Grund auf beseitigt und aufgehoben. Der Durchbruch *Luthers* zum paulinischen Verständnis der Rechtfertigung ist bekanntlich genau an dieser Stelle erfolgt. Er erkannte, daß Gottes Gerechtigkeit darin besteht, daß er uns gerecht macht!8: alles kommt hier darauf an, daß wir den *Vorgang* im Auge behalten, das Handeln Gottes, das die Bibel hier beschreibt - und daß wir uns nicht durch vorgefaßte Meinungen über bestimmte Eigenschaften Gottes irritieren lassen.

Gott ist und bleibt auch in Jesus Christus Richter der Welt. Vor ihm müssen wir alle uns ständig verantworten. Gerade unter diesem Gesichtspunkt muß nun aber noch eine Erkenntnis hervorgehoben werden, die in dem bisher Gesagten indirekt bereits enthalten

17. In überraschender Weise hat *H. A. Dombois* in seinem Buch .Das Recht der Gnade« (1961) die biblisch-reformatorische Einsicht vom Vorrang der Gnade auf die Rechtslehre selbst übertragen, indem er neben dem .normativen Formenkreis« einen .statusrechtlichen, institutionellen Formenkreis« stärker, als dies gewöhnlich geschieht, zur Geltung bringen will. Während er das erste normatives Recht oder Gerechtigkeitsrecht nennt, bezeichnet er das zweite als Statusrecht oder Gnadenrecht, wobei er nachdrücklich erklärt, daß Gnade selbst eine Rechtsstruktur habe (Zitate aus S. 179, 181 und 188 ff.). Unserer oben im Text angestellten Erwägung steht bei Dombois am nächsten der Satz, daß die Sollensforderung nur ein Teilmoment des Rechts sei; zwar stünde sie im fordernden, normativen Recht voran, im Gnadenrecht dagegen .folgt sie nur als Grenzbestimmung, nicht als Inhalt« (S. 189). Dombois findet also das, was die Reformatoren als Kennzeichen der Gerechtigkeit Gottes im Unterschied zum menschlichen Recht ansahen, in letzterem selbst wieder. Er ist der Meinung, daß das Status- oder Gnadenrecht älter und umfassender sei als das normative oder Gerechtigkeitsrecht; die entscheidenden Rechtsakte seien zunächst immer Akte der Einräumung eines bestimmten Status (z. B. Erlangung von Bürgerrechten); solche Akte .bleiben immer freie Wahl und Vergabung«. - Keinen dieser sehr verschiedenen Zuwendungsakte vermögen wir dem Gerechtigkeitsurteil zu unterwerfen« - sie stünden aber in einer gewissen Analogie zu dem, was die Theologie .heilbringend« nennt (S. 179). Die große Frage ist nun, welche Konsequenzen hieraus für das Gerechtigkeitsrecht zu ziehen sind, mit dem wir es ja in unserm Zusammenhang zu tun haben. *W. Dantine* hat erklärt, er könne bei Dombois außer dem Hinweis auf das Komplementaritätsgesetz (bei Dombois S. f90 im Anschluß an *N. Bohr* bzw. G. *Howe),* der nicht recht praktikabel sei, »eine befriedigende Relation zwischen den beiden vorgetragenen Formenkreisen des Rechtes« nicht entdecken (ZEE 1962, S. 330). In seiner Antwort an Dantine hat H. Dombois nun von einem .kontrapunktischen Gegensatz« zwischen den beiden Strukturen gesprochen (ZEE 1963, S. 319). Vielleicht müßte man doch noch deutlicher von der Notwendigkeit der einen für die andere sprechen, etwa in dem Sinne, daß das Gnadenrecht immer wieder das Gerechtigkeitsrecht korrigieren muß, weil dieses ohne solche Korrektur - selbst wieder ungerecht würde.

18. VgI. Luthers Römerbriefvorlesung zu Röm 3,7 (Ficker, 59 f., Clem. Ausg. Bd. V, S. 231 f.).

ist: Als der wahrhaft absolute Herr der Welt darf Gott in seinem ridrterlidien, gerechten Handeln *nicht* so verstanden werden, als sei er irgendeinem *Gesetz unterworfen,* so daß dann seine Gerechtigkeit an ein soldies GesetZ gebunden wäre. Bei menschlichen Richtern mag - zumindest nach einer bestimmten Auffassung - Gerechtigkeit vor allem darin zum Ausdruck kommen, daß sie sich streng an die gegebenen Gesetze halten. Diese Analogie versagt hier aber genauso wie die andern Analogien.

Weil diese Analogien versagen, können wir Menschen uns Gott gegenüber keinesfalls auf die eine oder andere gesetzliche Vorstellung von Gottes Gerechtigkeit berufen: eben dies bringt uns bei der Begegnung mit dem lebendigen Gott immer wieder in Unruhe. Wie kann es anders sein, wenn uns wirklich der lebendige Gott begegnet?

Gott ist nicht an irgendein Gesetz gebunden. Wohl aber bleibt er in allem seinem Handeln uns in Gnade zugewandt, und diese ständige Zuwendung nennt die Bibel *Gottes Treue,* Gottes Wahrheit. Auf sie können und sollen wir uns auch Gott gegenüber berufen. Und das nun ist der Aspekt, unter dem für uns die Geschichte des Alten Bundes wichtig und lehrreich wird - zunächst, um noch besser zu verstehen, was die Bibel Gottes Gereditigkeit nennt; dann aber auch, um von da aus den Weg zum menschlichen Recht zu finden.

Es zeigt sich, daß der Begriff ,.Gerechtigkeit Gottes« im *Alten Testament* überraschenderweise in die gleiche Richtung weist, die wir aus dem Neuen Testament abgelesen haben: »Geredit« wird GOtt genannt, weil er seinem Volk hilft, das er erwählt hat, ohne daß seitens des Volkes dafür irgendwelche Voraussetzungen gegeben waren. Durch seine Hilfe bewährt er den von ihm gestifteten Bund, so ist er seinem Volk treu - und erwartet nun auch von diesem Volk Treue zum Bund, also menschliche Gerechtigkeit vor Gott. Der Bund ist ein Bund des Heils; die ihn tragende Gerechtigkeit Gottes ist heilbringende *Ge*redrtigkeit, *iustitia salutifera*[19]: das ist die Linie, die das Alte Testament mit dem Neuen Testament verbindet. überraschend ist diese Einsicht der alttestamentlichen Theologie der Gegenwart insofern, als sie weithin dem nicht entspricht, was man etwa in den letzten hundert Jahren bei uns aus dem Alten Testament zu entnehmen gewohnt war.

G. *von Rad* kommt in seinem überblick über den Gebrauch des Begriffes »Gereditigkeit Gottes« im Alten Testament - vom Deboralied (Ri 5) bis zu Deuterojesaja - zu dem Ergebnis: »Von den ältesten Zeiten an hat Israel jahwe als den gefeiert, der seinem Volk die universelle Gabe seiner Gerechtigkeit zuwendet. Und diese Israel zugewendete ṣ*ᵉ*daqa ist immer Heilsgabe. Unvollziehbar die Vorstellung, daß Israel von ihr zugleich auch bedroht würde. Der Begriff einer strafenden ṣ*ᵉ*daqa ist nicht zu belegen; er wäre eine contradicrio in adiecto.«[20]

Diesem Verständnis der Gereditigkeie Gottes entspricht es, daß die *Gerechtigkeit Israels* und des einzelnen Jahwe gegenüber darin gesehen,wird, daß sie sich der Gemeinschaft mit

19. VgI. *G. von Rad:* Theologie des Alten Testaments, Bd. I, 1958, S. 368-380 (bes, 370). Dazu *K. Koch:* Wesen und Ursprung der »Gemeinschaftstreue« im Israel der Königszeit (in ZEE 1961, S. 72-90).

20. Ebd. Bd, I, S. 374 f. In einer Anm. erklärt *v. Rad* ausdrücklich: *.Nötschers* These, die Propheten hätten eine strafende Gerechtigkeit Jahwes verkündigt, ist unhaltbar .... Obrigens ist es erstaunlich, wie wenig diese Erkenntnisse bisher in unserer Pfarrerschaft verbreitet sind; man kann da merkwürdige Dinge erleben. VgI. aber zum Gedanken der göttlichen Vergeltung den unten, Anm. 27, zitierten Aufsatz von *F. Horst* und die dort S. 71 f. behandelte Literatur.

Gott würdig erweisen, indem sie seine Gebote achten. Israel wurde - zum Beispiel beim Einzug in den Tempel- gefragt "nach seiner Bereitschaft, das ihm von Jahwe angetragene Gemeinschaftsverhältnis nun auch seinerseits zu bejahen«: eine solche liturgische Prüfung und Befragung endete anscheinend mit einer Gerechterklärung der betreffenden Menschen durch die Priester - und das hieß letzten Endes: durch Gott selbst. »Was Gerechtigkeit ist, und wer gerecht ist, das bestimmt allein jahwe, und von dieser Anerkenntnis lebt der Mensch«[21]: es ist deutlich, daß Paulus diese Grundgedanken des alttestamentlichen Glaubens in seiner Rechtfertigungslehre wiederaufgenommen hat.

Was aber hat dies alles nun mit dem *irdischen Recht* zu tun? Zunächst entsteht doch der Eindruck, als stünden wir vor einem in sich geschlossenen Kreis, in dem zwar der Begriff Gerechtigkeit eine große Rolle spielt - noch nicht aber das irdische Recht. Innerhalb dieses Kreises hat sich die Wortbedeutung des Begriffes Gerechtigkeit geändert - aber eben dadurch scheint er sich von unserer Problematik entfernt zu haben. Die Änderung des Begriffes gegenüber dem bei uns sonst gebräuchlichen Begriff von Gerechtigkeit (iustitia) hat von Rad vor allem darin gesehen, daß hier nicht an eine absolute Norm für das Verhalten des Menschen gedacht ist, sondern an das "jeweilige Gemeinschaftsverhältnis«, in dem sich die Partner zu bewähren hatten - im Falle der Gerechtigkeit Gottes gegenüber Israel und Israels gegenüber Gott also das religiöse Gemeinschaftsverhältnis, der Bund Gottes mit Israel. Deshalb hat *K. Koch* den Begriff mit »Gemeinschaftstreue« wiedergegebenv. Der Akzent liegt auf der jeweiligen konkreten Beziehung zwischen Personen. Ausdrücklich erklärt K. Koch, daß dabei nicht nur "an bleibende, in ihrer Struktur unwandelbare Institutionen gedacht ist.„23. Das Alte Testament eröffnet keinen Weg zu einer Lehre vom Wesen oder den Grundstrukturen einer Institution als Orientierungspunkt der Gerechtigkeit oder des Rechts: auf diesem Wege würde sich ja wieder ein ungeschichtliches Normdenken durchsetzen können. Nein: ,.Das jeweilige Gemeinschaftsverhältnis, in dem sich der Handelnde vorfindet, ist ... gewissermaßen selbst die Norm; nur muß man bedenken, daß sich ein Mensch dauernd in vielerlei Gemeinschaftsverhältnissen bewegt, von denen ein jedes sein besonderes Gesetz in sich trägt.e[24]

Obwohl dies alles offensichtlich auch für das zwischenmenschliche Zusammenleben gilt, sei noch einmal hervorgehoben, daß im religiösen Bereich der Akzent auf der unmittelbaren, persönlichen Zuwendung Gottes zu denen liegt, mit denen er Gemeinschaft hält und weiter halten will; seine Barmherzigkeit und Güte sind "alle Morgen neue - und darin offenbart sich seine Treue (Thr 3,22f.). Das aber heißt: sie offenbart sich in immer neuem, dieser Treue entsprechenden Handeln Gottes. Was Gerechtigkeit Gottes ist, kann man wie im Neuen so auch im Alten Testament nur aus diesem überraschend gnädigen Handeln, aus dieser stets neuen Zuwendung Gottes zu den Seinen erkennen. Eben deshalb kann sie nur heilbringende Gerechtigkeit genannt werden, iustitia salutifera. Um sie zu beschreiben, werden die großen Heilstaten Gottes erzählt: solche Erzählungen – und nicht abstrakte Normenl - dienen der Orientierung für das Handeln Israels in der Gemeinschaft mit seinem Gott. Sie sollen zugleich das Vertrauen Gott gegenüber wachhalten -

21. *v. Rad,* a.a.O. S. 376 f.
22. e, *Rad,* a.a.O. S. 369; *Koch,* vgl. Anm. 19.
23. *Koch,* a.a.O. S. 79.
24. *v. Rad,* a.a.O. S. 369.

das Vertrauen, das sich auf Gottes Treue heute und morgen verläßt; solches Vertrauen ist Glaube.

III.

Wenden wir uns nun wieder der Frage nach dem *irdischen Recht* zu! Indem wir unmittelbar an die eben erörterten Aussagen des Alten Testamentes anknüpfen, muß nun eine den weiteren Gang zunächst erschwerende Überlegung eingeschaltet werden. Um der historischen Forschung am Alten Testament nicht Gewalt anzutun, müssen wir uns nun daran erinnern lassen, daß das *Lob der Heilstaten Gottes* in der Geschichte zwar kennzeichnend ist für eine entscheidende, ja wahrscheinlich die entscheidende Epoche in der Entwicklung des israelitischen Glaubens, daß ihr aber eine andere Epoche voraufging, in der der Kult der verschiedenen Stämme und dann der Kult des Stämmebundes aller Wahrscheinlichkeit nach *zunächst mehr magisch-mythisch als geschichtlich* war[25]: erst allmählich - im Zuge der Vereinigung der Kulte - wurden der kultische Lobpreis des Handeins Gottes (der zugleich immer dessen Vergegenwärtigung war) und die Kultlegenden zu einem in sich verbundenen Bericht einer *Heilsgeschichte.* Das Bewußtsein, in eine solche Heilsgeschichte eingefügt zu sein, hat dann für den Glauben Israels entscheidende Bedeutung gewonnen; dies hat im wesentlichen die Komposition des Alten Testaments bestimmt. Dies Bewußtsein konnte auch in der späteren Zeit nie ganz verlorengehen. Dennoch wurde es später - sozusagen in der dritten Epodie - stark überdeckt durch ein *gesetzlich-normatives Denken* sowohl im religiösen Bereich als auch im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen. Und dies gesetzliche Denken kam nicht von ungefähr, sondern - und das erschwert nun unsere überlegungen sehr! - es konnte anknüpfen an den Zusammenhang zwischen Kultus und Recht, der für die älteste Zeit selbstverständlich war und der sich offenbar in bestimmten Formen ebenfalls durch die Jahrhunderte hin erhalten hatte.

Gerade die systematische Betrachtung hat sich vor einseitigen Auswertungen des alttestamentliehen Materials sorgfältig zu hüten. Gewiß war es nicht sachgemäß, das Alte Testament nur auf seine *»Gesetzlichkeit«* hin zu befragen, die die dritte Epoche charakterisiert. Es wäre aber ebenso einseitig, wollten wir uns *nur* an der *»Geschichtlichkeit«* seines Gottesbildes und seines Verständnisses des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch orientieren. Die eigentliche Frage ist, wie sich soldie »Elemente« des israelirisdien Glaubens zueinander verhalten: und dies ist nun vor allem für das Rechtsverständnis des Alten Bundes von eminenter Bedeutung.

Das *altisraelitische Recht* ist in einer uns heute sehr fremd gewordenen Selbstverständlidikeit als *Gottesrecht* angesehen worden. Dieses Gottesrecht wurde im Kultus in bestimmten Reditssätzen, in apodiktischen »Geboten« verkündigt[26]. *H. Horst* nennt dies ein »Gesetzspredien« und verweist (mit A. Klostermann) auf die Parallele zum isländischen Gesetzsprecher-". Eine besondere Bedeutung scheint diese Verkündigung der Ge-

25. Dabei ist magisches Denken nur zu verstehen als »eine bestimmte Weise, die Dinge und ihre Zusammenhänge aufzufassen und sich darin zu behaupten« (*v. Rad,* a.a.O. S. 43 unter Berufung auf C. *H. Ratscho'W:* Magie und Religion, 1947).

26. *v. Rad,* Bd. 11, S. 404.

27. *F. Horst:* Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments (in: Ev. Theologie, 16. Jg. 1956, S. 53).

bore Gottes beim Herbstfest gehabt zu haben, bei dem der Bund Gottes mit seinem Volk alle sieben Jahre erneuert wurde: damit wurde also erstens das Recht *eingebettet* gesehen in das *gnädige Handeln Gottes,* das im Kult immer neu vergegenwärtigt wurde, und das später als ein fortlaufend heilsgeschichtliches Handeln verstanden wurde. Diese Einbettung verbietet jede Verabsolutierung des Rechts. Zweitens ist beachtlich, daß man offensichtlich eine *ständige Erneuerung* des Rechts für *notwendig* hielt: damit war der Weg geöffnet zu einer ständigen, wenn auch gewiß sehr vorsichtigen Weiterbildung des Rechts, das heißt also: seiner Anpassung an die sich wandelnden Verhältnisse. Insofern besteht zwischen der kultischen Herkunft des irdischen Rechts und seinem gesdiidulichen Wandel im Alten Testament kein Widerspruch; im Gegenteil: die kultische Grundlage eröffnet, da die Kultfeiern ja ständig wiederholt werden, den Weg zu geschichtlicher Weiterbildung des Rechts.

Das im Kultus als Gotteswillen jeweils neu verkündigte (und in auslegender Verkündigung weiterentwickelte) Recht war jahrhundertelang ungeschriebenes Recht. Praktiziert wurde es außer im Kultus von der *Rechtsgemeinde im Tor* der Städte - einer Spätform der altisraelitischen Gentilordnung-ä. Hier entwickelte sich das kasuistische Recht. Selbstverständlich war dies den sich wandelnden Verhältnissen jeweils besonders angepaßt. Nicht streng verteilt auf die beiden Grundformen des apodiktischen, im Kultus verkündigten Rechts und des kasuistischen Rechts, aber doch in gewisser Nähe zu ihnen finden wir hier die uns interessierenden Grundmotive der Rechtsentwicklung: *Gestaltung und Verwirklichung des Rechts.* Man wird sagen können, daß das israelitische Rechtsleben so geordnet war, daß es diesen Motiven besonders gut Raum geben konnte. Demgegenüber erscheint es einseitig zu sein, wenn man ausschließlich den eschatologischen Aspekt hervorhebt, wie dies W. Pannenberg getan hat[29]. Das Bestehende schützend und bewahrend war das israelitische Recht, indem es sich lebendig entwickelte, in besonderer Weise der jeweiligen Gegenwart zugewandt.

Das israelitische Recht war *Gottesrecht.* Das führte zwangsläufig dazu, daß auch die Wandlungen des Gottesbildes, von denen andeutungsweise bereits die Rede war, auf das Rechtsverständnis übergriffen; also vor allem die »Vergeschichtlichung« dieses Bildes: Israel verstand immer deutlicher sein Gottesverhältnis als einen in der Heilsgeschichte gewordenen und gefestigten Bund. In dem Maße, in dem diese Erkenntnis Raum gewann, löste sich Israel von den magisch-mythischen Kultvorstellungen, die zunächst bei den

---

28. Horst, ebd, S. 51. Zu beachten ist, daß nicht etwa die Kultgemeinde bzw. die Priester als höhere Instanz angesehen wurden; wohl aber wurden dort die Fälle verhandelt, in denen der Erweis der Schuld oder Unschuld nicht durch die Vernehmung menschlicher Zeugen zu klären war, wo also eine solche Klärung nur durch Offenbarungszeugnisse erwartet wurde. Vgl. *Horst:* Gottes Recht im Alten Testament, 1961, S. 133.

29. W. *Pannenberg,* a.a.O. S. 18 f.; der Ton liegt hier ganz auf der Vollendung der »Rechtsgemeinschaft«, der »Zukunft der Gottesherrschaft« und der .Ausrichrung des eigenen Verhaltens darauf. als der .Bedingung wahrer Gerechtigkeit in der Gegenwart•• Hätte *daneben* nicht stärker das jeweils gegenwärtige Wirken Gottes betont werden müssen, wenn man dem *Alten Testament* gerecht werden will? Der Wahrheitsgehalt der Beobachtung *Pannenbergs* - daß nämlich, seit es in Israel messianische Hoffnungen gab, sder eschatologische Ausblick auf künftige, bessere Rechtsgemeinschaft die Bedingung der Existenz des Rechts in der Gegenwart. war (S. 19) - soll damit nicht bestritten werden. Dazu unten S. 209 mehr.

Stämmen wohl ähnlich wie bei ihren Nachbarn im Schwange gewesen waren, ja die zum Teil wohl bei der Einwanderung nach Kanaan von den dort ansässigen Bauernvölkern arglos übernommen worden waren. Ziemlich bald aber scheint sich der jahweglaube gegen die hier drohende überfremdung zur Wehr gesetzt zu haben: der jahrhunderte dauernde Kampf um die Reinheit dieses Glaubens setzte ein - und fand in entsprechenden Rechtsvorschriften seinen Niederschlag. Hier kommen vor allem die zahlreichen Verbote der Teilnahme an Fruchtbarkeitskulten in Betracht, Es hatte sich gezeigt, daß solche Teilnahme (zum Beispiel in der Form der Kultprostitution) mit dem jahweglauben unvereinbar war; daß er also nicht der Gerechtigkeit entsprach, die Gott seinem Volk zuwandte, und damit auch nicht der Gerechtigkeit, die das Volk vor Gott »haben« sollte.

Es wäre widersinnig, wenn man in soldien Fragen den Bereich des Glaubens und den des Rechts säuberlich voneinander trennen wollte. Es wäre noch nicht einmal sachgemäß, wenn man sagen würde: der Glaubensentscheidung mußte das Recht folgen. Sachgemäß ist dagegen die Umschreibung dieses Tatbestandes, wenn man sagt: die *Glaubmsentscheidung konkretisierte sich* in Entscheidungen gegen die fremden Religionen, gegen den Synkretismus, der hier drohte, in der Form, daß die Teilnahme an fremden Kulten abgelehnt wurde. Und diese *Ablehnung* nahm dann sehr oft die Form von verbindlichen *Rechtsentscheidungen* der Volksgemeinde an. Diese Verbindlichkeit mußte freilich schwer erkämpft werden. In letzter Konsequenz konnte sie nur bedeuten, daß ein Bundesbruch, der das Gottesverhältnis der Gemeinde verletzte, bestraft werden mußte: die Volksgemeinde sah es als ihre Pflicht an, sich von solchen zu reinigen, die den Bund übertreten hatten[30].

Das Aufregende an diesen Vorgängen ist, daß solche Entscheidungen und solches Recht sich nur durchsetzen konnten gegenüber Verhaltensweisen, die lange Zeit als selbstverständlich gegolten hatten und daher auch Rechtens gewesen waren. Bei der Einwanderung nach Kanaan war ja nicht etwa von dem herkömmlichen Gottesrecht der Stämme aus das Recht in der neuen Umgebung neu entworfen worden, sondern hier waren zwangsläufig zunächst fremde Rechtsformen übernommen 'Worden[31]. Erst allmählich setzte der Prozeß der Sichtung und überarbeitung ein, erst allmählich also wurde das vorhandene Recht korrigiert. Der oben gebrauchte Begriff der *Gestaltung des Rechts* darf nur so verstanden werden: *gestaltende Weiterbildung und Korrektur 'lJorhandenen Materials.* - Kehren wir aber noch einmal zum Kultrecht im engeren Sinn zurück, obwohl eine Unterscheidung zwischen diesem und anderm Recht in der älteren Zeit kaum durchgeführt werden konnte.

Es ging bei der Weiterentwicklung des kultischen Rechts nicht nur um die Aus-

30. Vgl. die Vorschriften über Steinigungen: Ex 19,12 f.; Lev 20,2; 24,14 u, ö.

31. e, *Rad*, a.a.O. Bd. I, S. 39: .Das Zusammenleben der·im Kulturland seßha/l: Gewordenen erforderte ein ganz neues Fundament von Lebensordnungen, denn mit der Einwanderung hatte sich die soziologische Suuktur der alten halbnomadischen Verbände tiefgreifend gewandelt. Nicht nur, daß sie zum Ackerbau übergegangen waren; die Geschlechterverbände wurden ja auch in Dörfern und Städten seßha/l:, sie wurden zum Teil wohlhabende Grundbesitzer, die Geldwirtscha/l: nahm rasche Fortschritte, Hand in Hand damit mußte ein Schuldrecht entstehen - wie konnten die einfachen Schafzüchter aus der Steppe so komplizierten Verhältnissen, in denen sie sich mit einemmal vorfanden, anders begegnen als durch die übernahme der Rechtsordnungen, die sich in diesen Verhältnissen schon seit langer Zeit bewährt hatten?

scheidung von Fruchtbarkeitskulten, die ihrerseits wohl meist ein mythisches Fundament haben. Die »*Vergeschichtlichung*« des israelitischen Gottesbildes hat auch in überaus interessanter Weise Umformungen magischer Riten mit sich gebracht. *F. Horst* nannte dies eine »Encmagisierung« des Kult- und Ritenrechts. Dabei wurde zunächst der alte Ritus durch das neue Gottesverständnis in sich unverständlich, »ausgehöhlt«, Das scheint nun häufig dazu geführt zu haben, »daß der ausgehöhlte Ritus vom jahwistischen Gottesglauben her mit einem neuen Inhalt aufgefüllt wird. Das erfolgt einmal durch eine -Hisrorisierung- der Riten: man setzt in einer dem Rechtssatz beigegebenen Begründung das geforderte Handeln des Menschen in eine Beziehung zu einem besonderen heilsgeschichtlichen Handeln Gottes, an das erinnert und das als verbindlich anerkannt werden soll«. So wird zum Beispiel die Beschneidung mit dem Bundesschluß Gottes mit Abraham (Gen 17) oder mit dem Erlebnis von Mose und Zippora in Verbindung gebracht (Ex 4, 24-26); die Passahschlachtung, »einst ein Schutzritus der Hirten beim Beginn der Wanderung in die Sommerweidegebieee«, wird mit dem Beginn des Auszugs aus Ägypten verbunden usw. - In andern Fällen wird freilich nicht eine historische, sondern eine »*sozialkaritative*« Begründung eingeführt (z. B. Dtn 14,28 f.).

Die wichtige Folge dieser beiden Formen der »Entmagisierung« des Kultus ist darin zu sehen, daß der Jahwekult sich auf diese Weise »der Gefahr der Verdinglichung zum opus operatum und der Gefahr der Verrechtlichung« erwehren konnte. Das - und nichts anderes - zeigen die bekannten Prophetenworte gegen eine falsche Einschätzung des Kultus. Es geht darum, *dap alles Recht Gottesrecht bleibt,* und das heißt: »... daß da, wo Gott und Volk, Gott und Mensch sich begegnen sollen, Gott es ist, der zu seinem Recht kommt ...«[32] Damit hängt es zusammen, daß das israelitische Recht kein »staatliches« Recht in dem Sinne wurde, in dem wir heute das staatliche Recht unabhängig von der Religion zu sehen gewohnt sind. Wenn es schon im Zentrum des Kultus gelang, sich der Verobjektivierung undVerdinglichung des Rechts zu erwehren-wieviel wirksamer mußte die gleiche Tendenz dann auch in die übrigen Bereiche des Rechts ausstrahlen, die ja nach dem Lebensverständnis jener Zeit vom Kult nicht zu trennen waren. überall setzte sich in Israel in erstaunlicher Weise immer wieder der Gedanke durch, daß das Bundesvolk unmittelbar unter den Augen des lebendigen Gottes seinen Weg durch die Zeit zu gehen hatte. Während bei den Nachbarvölkern sich das Recht (auch als sakrales Recht) weithin verselbständige und damit objektiviert hatte, wurde »Israel durch die eigentümliche Penetranz seines Gottesglaubens an der Ausbildung eines objektiven Rechtes verhindert«[33]. Gerade das hat, wie es scheint, einen besonders *»[reien« Umgang mit den Rechtsformen der Nachbarn* gestattet: was brauchbar war, wurde übernommen, manches wurde dabei sehr verändert, anderes wurde wieder ausgeschieden. Das klassische Beispiel für solche Übernahme und gleichzeitige Veränderung: das Königsrecht.

Es muß sehr schwer gewesen sein, jenes lebendige Gottesverhältnis im Bewußtsein des Volkes wachzuhalten. Wieviele Propheten haben im Kampf darum ihr Leben eingesetzt! In dem Bemühen, den Gotteswillen für die jeweilige Gegenwart und für alle Bereiche des Lebens zu verkündigen, haben sie offensichtlich auch dessen schriftliche Fixierung unter-

32. Horst, a.a.O. S. 56-58. *33. v. Rad,* a.a.O. Bd. I, S. 102.

stützt, so zum Beispiel Jeremia anläßlich der josianischen Reform. Vermutlich gegen ihre Absichten wurde aber damit jener Prozeß eingeleitet, der zur *Vergesetzlichung* der Religion Israels führte. Es kam zu einer Verobjektivierung der alten Gebote (zum Beispiel des Dekalogs), die die schriftliche Form zu einer zeitlosen Norm erhob. Die "Beweglichkeit des sich Einstellens der Jahweoffenbarung auf Ort und Zeit und Art des jeweilig angeredeten Israel, hört nun auf. Das Gesetz wird zu einer absoluten Größe von voraussetzungsloser, von zeit- und geschichtsloser Gültigkeite>'.

Versudren wir den systematischen Ertrag der hier zu Rate gezogenen alttestamentlichen Untersuchungen zusammenzufassen, so wäre zu sagen: Nach alttestamentlichem Rechtsverständnis ist *das irdische Recht jeweilige unmittelbar-persönliche Willenskundgabe Gottes.* So ist es ein Teil der heilbringenden Gerechtigkeit Gottes, das heißt: der ständig neuen gnädigen Zuwendung Gottes zu seinem Volk. Die Gerechtigkeit Gottes erscheint dabei nicht als eine abstrakte Norm, an der das Recht zu messen wäre. Und auch das irdische Recht selbst wird nicht zu einer solchen, abstrak-zeitlosen Norm. Beides ist vielmehr Ausdruck des lebendigen Gottesverhältnisses selbst. Dieses Gottesverhältnis ist bestimmt durch die Treue Gottes zu seinem Volk im Wandel der Geschichte.

So wenig wie man einzelne Rechtssätze des Volkes Israel aus ihrem geschichtlichen Zusammenhang lösen und einfach in die Gegenwart übertragen kann, so unmöglich ist es auch, ein zentrales Prinzip des alttestamentlichen Rechtsverständnisses zu formulieren - sei es, um dann von diesem Prinzip aus systematisch das damalige Recht nadizukonstruieren, sei es, um mit seiner Hilfe eine systematische Übertragung jenes Reditsdenkens in die Gegenwart vorzunehmen. Das israelitische Recht ist niemals ein nach einem soldien Prinzip geordnetes System gewesen: schon die wechselvolle Gesdrichte seiner Entstehung in ständiger Auseinandersetzung (übernahme, Ausscheidung, Ablehnung) mit dem Rechtsdenken der Nachbarvölker verbietet eine solche Annahme.

Damit wird aber die israelieisdie Rechtsgeschichte für die systematische Theologie keineswegs uninteressant. Unser Interesse muß sich nur dem richtigen Gegenstand zuwenden. Und der kann nur jener eigentümliche *Prozeß der Aneignung und kritischen Gestaltung vorhandener Rechts/ormen* selbst sein. Diesen Prozeß an Einzelfragen zu beobachten - etwa am Verständnis des Eigentums'! - ist überaus lehrreich, gerade in unserer Zeit der gesellschaftlichen Wandlungen. Das gemeinsame Thema des Historikers und des Systematikers wäre es dann, zu zeigen, in welchen konkreten Entscheidungen in der Vergangenheit sidi der Gottesglaube Israels bewährte und im Recht als wirksam erwies. Es wäre zu zeigen, wie sich dieser Gottesglaube in der jeweils konkreten Gestaltung und Verwirklichung des Rechts auswirkte - welche Rechtsentwicklungen er förderte, welche er

---

34. *v. Rad,* a.a.O, Bd. I, S. 98, vgl. auch die sehr vorsichtigen Formulierungen Bd, 11, S. 402 ff. über »Das Gesetz«, bes, S. 419 f. mit der Warnung vor der bekannten, .im früheren Luthertum fast zu kanonischer Gültigkeit erhobenen Vorstellung von einem Israel, das durch das Gesetz Gottes in einen immer härteren Gesetzeseifer getriebene worden sei: dies sei »aus dem Alten Testament nicht zu begründene; wenn ich recht verstehe, verweist *von Rad* die nomistische Epoche also ganz an den Rand des Alten Testamentes bzw. in die Zeit des Spät judentums,

35. Vgl. dazu den lehrreichen Beitrag von *F. Horst* über »Das Eigentum nach dem Alten Testamente (in: Das Eigentum als Problem evangelischer Sozialethik, Kirche im Volk, H. 2, 1949, S. 87-102).

hinderte. Es wäre zu prüfen, ob vielleicht durchgehende Motive bei diesem Prozeß sichtbar werden, die diese Wirkungen verständlich machen. Ähnliche Motive könnten heute auch für uns bedeutsam werden.

Solange wir nicht einzelnes Material geprüft haben, läßt sich über solche durchgehenden, das heißt also: immer wiederkehrenden Motive nicht viel sagen. Immerhin haben die oben erwähnten Wandlungen des Ritenrechts bereits *zwei Motioe* hervortreten lassen: einmal das Motiv, das Recht zum *lebendigen Handeln Gottes* in der Geschichte in Beziehung zu setzen. Dabei ist zu bedenken, daß dies mit einem historischen Interesse im modernen Sinn nicht identisch ist. Es geht vielmehr darum, Gott als den lebendigen zu verstehen, der heute und morgen so wirken wird, wie er zur Zeit der Väter gewirkt hat. Das Recht wird totes Recht, wenn es nicht in diesem Handeln des lebendigen Gottes begründet ist. Es würde seine Verbindlichkeit für den Glauben verlieren, wenn dieser Zusammenhang nicht mehr aufweisbar wäre: dies etwa muß eins der Motive gewesen sein, die die nachträgliche »Historisierung« alter Rechtsvorschriften erzwang.

In andern Fällen war von einer nachträglichen *sozialkaritativen Begründung* die Rede. Das Motiv ergibt sich hier also daraus, daß man die Augen offenhält für die konkreten *Nöte des Nächsten.* Und dieses Motiv scheint nicht nur im Ritenrecht, sondern vor allem auch im Bereich, den man heute Wirtschaftsrecht nennt, von größter Bedeutung gewesen zu sein. Die oft zitierte »soziale Botschaft« der Propheten ist ja nichts anderes als eine ständige Mahnung, erstarrende Rechtsvorschriften aus der Vergangenheit zu korrigieren, indem sie den konkreten Nöten der Mitmenschen in der Gegenwart angepaßt werden. Die Durchschlagskraft dieser Appelle ergab sich offenbar daraus, daß der Blick auf die Notlagen der Mitmenschen nicht nur zu allgemein humanen Forderungen führte, sondern zu Forderungen, die im Namen Gottes (um des Nächsten willen) zu erheben waren. Es wurde also das zweite Motiv stets mit dem ersten verbunden. Diese Verbindung scheint, soweit die Propheten Gehör fanden, die Rechtsentwicklung in besonderer Weise gefördert zu haben.

Mehrfach haben wir eingesetzt bei dem Gedanken, daß Israel sein Recht als *Gottesrecht* verstand. Es muß nun hervorgehoben werden, daß damit zwar ein exklusiver Anspruch erhoben wurde: wo unser Gott verehrt wird, und nur. wo er verehrt wird, gilt unser Recht ." - Diese *Exklusivität* bedeutet aber nicht, daß man bestreiten müßte, daß auch die Heiden ein Recht haben und zu handhaben wissen. Unserm heutigen Verständnis erscheint das sakral begründete, an einen bestimmten Kult gebundene Recht in dem Sinne zwangsläufig exklusiv zu sein, daß damit nicht nur fremde Götter, sondern auch fremdes Recht ausgeschlossen sein müßten. In Israel hat man aber in der alten Zeit offenbar nicht so gedacht – und genausowenig bei seinen Nachbarn. Die Ausschließlichkeit des eigenen Kultus verbot es keineswegs, sondern *ließ es durchaus zu, fremdes Recht zu absorbieren* und daher insoweit auch als Recht anzuerkennen. Heute empfinden wir es als »Problem, wie es überhaupt möglich war, daß ... Gesetze aus heidnischer Umwelt übernommen und Heiden auf ihre Verantwortlichkeit in Fragen des Rechts angeredet werden können«36. Heute mag uns - vor allem im ökumenischen Gespräch - die Frage

36. Schlink, a.a.O. S. 265 (s. Anm. 2).

beschäftigen, wie sich ,.Naturrecht und Altes Testamente zueinander verhaleenv: daß diese Frage aus dem Alten Testament nicht befriedigend zu beantworten ist, liegt gerade daran, daß das Recht in Israel als Gottesrecht verstanden wurde. Man traute es dem eigenen GOtt zu, Herr des Rechts auch der andem zu sein, ihr Recht an sich zu ziehen - und dabei freilich dies Recht in der angedeuteten Weise zu verarbeiten und zu reinigen.

Hieran wird noch einmal sichtbar, daß es dem Alten Testament nicht um die Begründung des Rechts in dem Sinne geht, daß man es aus einem Prinzip abzuleiten sucht. Diese Prinzipienfrage ist angesichts des lebendigen Gottes gar nicht zu stellen. Auch die moderne historische Frage, woher dieser oder jener Rechtssatz etwa übernommen sein könnte, hat hier keinen Raum: es steht einfach außer Zweifel, daß der im Heiligtum verkündete Rechtssatz und ebenso der im Tor zu allgemeiner Anerkennung gelangte Spruch die Autorität Gottes hinter sich haben - wessen Autorität soll es denn sonst sein (hätte der Israelit erstaunt gefragt)? Wenn das Recht als Gottesrecbt bezeichnet wird, so bedeutet das also nicht in erster Linie, daß es einmal in der Vergangenheit aus unmittelbarer Offenbarung Gottes hervorging (diesen Anspruch erhoben die Verfasser des Alten Testaments selbstverständlich auch); wichtiger ist wohl die Uberzeugung gewesen, daß sich *heute* im Recht Gottes Anspruch kundtut, und daß Gott heute und morgen dafür sorgen wird, daß das wahre Recht offenbar wird und sich durchsetzt, Von Gottes Gebot muß stets in diesem Sinne gesprochen werden. Wo es als etwas Fixiertes und zu Handhabendes verstanden wird, ist der lebendige Glaube Israels zur Gesetzlichkeit der späteren Zeit erstarrt.

IV.

Wir übergehen hier die Phase des gesetzlichen Denkens im Judentum und wenden uns erneut dem christlichen Glauben zu, nun aber nicht im Blick auf den Begriff ,.Gerechtigkeit Gortes«, sondern unter der Frage: Welche Bedeutung hat das in *Jesus Christus* offenbar gewordene *Handeln Gottes* für das *irdische Recht* gehabt? Diese Frage - das sei von vornherein zugegeben - läßt sich nur beantworten, wenn man nicht nur auf das Neue Testament, sondern auch auf die nachfolgende Geschichte der Christenheit blickt. Denn das Neue Testament ist völlig damit beschäftigt, den entscheidenden Eingriff Gottes in die Geschichte darzustellen und zu deuten, der im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi offenbar wurde. Die Wirkungen dieses Eingriffs auf das irdische Recht haben sich erst im Laufe der Zeit bemerkbar gemacht.

Während im gesetzlichen Denken einerseits der lebendige Gott in die Feme gerückt wird, andererseits aber sein Wille doch für zeitlos erkennbar und manipulierbar gehalten wird, hebt das Handeln Gottes in Jesus Christus beide Prämissen auf: *Gott wird wieder als der lebendige, uns unmittelbar nahe erkannt,* und sein Wille erscheint wieder als die überraschende, das gesetzliche Mißverständnis immer neu in Frage stellende *,"radikale Forderung"*[38]. Das bedeutet nicht, daß ein neues Gesetz an die Stelle des alten Gesetzes

37. Vgl. etwa *F. Horst:* Naturrecht und Altes Testament (in: Evang. Theologie 1950, S. 253 ff.) sowie den in Anm. 7 erwähnten Bericht der Treysa-Konferenz 1950.

38. Vgl. *K. L.gstr"p:* Die ethische Forderung, 1959, passim.

tritt, wohl aber bedeutet es, daß das alte Gesetz unter die Wirkung des lebendigen Handelns Gottes gestellt wird; anders ausgedrückt: daß es der Frage unterworfen wird, inwieweit es mit dem Glauben an Jesus Christus vereinbar sei. Diesen Prozeß will die Bergpredigt andeuten: hier wird das jüdische Gesetz geprüft und in radikaler Aktualisierung neu ausgelegt. Ähnliches geschieht aber auch mit den Verhaltensregeln der Heiden, von denen Paulus sagen kann, es gelte, alles zu prüfen und das Gute zu behalten (1 Thess 5,21: diese Grundeinstellung gegenüber den Gesetzen der Heiden entspricht genau dem, was wir oben im Alten Testament beobachtet haben).

Gegenüber dem gesetzlichen Mißverständnis des Christentums im mittelalterlichen Kaeholizismus haben die Reformatoren mit Recht betont, daß das Evangelium nicht ein neues Gesetz sei, und daß Christus kein zweiter Moses war. Wo daraus aber gefolgert wurde, daß Rechtsfragen Theologie und Kirche nichts angingen, sondern allein »aufs Rarhaus« gehörten, wurde dem ebenfalls mit Erfolg widerstandenw, Die letzte verbindliche Erklärung in dieser Richtung wurde in Barmen 1934 so formuliert: Die Kirche »erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit ...« - Tatsächlich hat die Kirdie dies ständig tun müssen - und hat, wo es recht zuging, dabei doch nicht den staatlichen Gesetzen ein eigenes System von Gesetzen gegenübergestellt. Sie muß also, wo sie von Gottes Gebot spricht, stets jene »radikale Forderung« im Auge haben, die sich nicht als eine einzelne Gesetzesforderung formulieren läßt. Dies ist der Grund dafür, daß in einer den Nicht-Theologen sicher oft schwer verständlichen Weise die Begriffe »Gebot« und »Gesetz« theologisch so völlig verschieden sind von dem, was der Jurist darunter verstehen muß40. Wie aber ist dieser Unterschied richtig zu beschreiben? Das ist offensichtlich die Kardinalfrage.

Es kommt alles darauf an, ob es gelingt, die *Wirkungen* richtig zu beschreiben, die die Verkündigung des Evangeliums im Bereich des Rechtes hatte - und wohl immer haben muß. Hier ist eine *Bewegung* ausgelöst worden, die anscheinend nie zur Ruhe kommen kann, solange von Gottes Handeln in Jesus Christus in der Welt die Rede ist, nein: solange Gott dadurch in der Welt am Werke ist, daß er den Namen Jesu Christi hier verkündigen läßt.

Oie Bewegung, die hier ausgelöst wird, ist zunächst zu verstehen als eine Bewegung auf *Gottes Reich* hin: Das Neue Testament läßt keinen Zweifel daran, daß dieser eschatologische Gesichtspunkt in der Urchristenheit die größte Rolle gespielt hat; alles andere schien nur in diesem Zusammenhang sinnvoll zu sein. An *dieser* Stelle, das heißt also: wo wir versuchen, das Handeln Gottes in Jesus Christus zu deuten, muß deshalb immer der eschatologische Gesichtspunkt an erster Stelle genannt werderr", An Gottes kommendes

39. Vgl. den zweiten antinomistischen Streit (1537ff.), ausgelöst vor allem durch *[ob, Agricola.*

40. Vgl. dazu *Schlink,* a.a.O. S. 274**ff.**

41. *W. Pannenberg* (a.a.O, S. 20f.) deutet zunächst stärker den Zusammenhang mit der spatjudischen Apokalyptik an: das entspricht zwar dem religionsgeschichtlichen Befund. Genügt es aber, das Besondere der neutestamentlichen Eschatologie davon nur so abzuheben, daß man auf bestimmte Züge der »Botschaft« Jesu verweist? Das Neue Testament verweist auf die Auferstehung Christi (und in ihrem Licht auch auf sein vorangehendes Wirken einschließlich seiner Botschaft) als auf ein eschatologisches *Ereignis,* Pannenberg freilich möchte die, nun gerade wieder als historisch faßbar erweisen (so in einem Aufsatz in »Radius«, der mir im Augenblick nicht zugänglich ist) ... Vgl. auch oben Anm. 29.

Reich zu erinnern, enthält in bezug auf das Recht unter den Menschen *erstens* die Erinnerung daran, daß alles menschliche Recht nur vorläufigen Charakter trägt: es wird einmal überholt werden durch das Reich Gottes. Da wird Gottes Gerechtigkeit durch nichts mehr gehindert werden - und das wird das Ende jedes Ringens um menschliches Recht sein. - Diese Erinnerung an die Vorläufigkeit des menschlichen Rechts macht aber das Ringen um Verbesserungen dieses Rechts innerhalb der menschlichen Geschichte nicht überflüssig. Im Gegenteil: An Gottes kommendes Reich erinnern heißt - dies ist das *zweite* - stets auch daran erinnern, daß in Jesus Christus das Kommende bereits in unsere Zeit, in unsere Gegenwart hineinzuwirken begann.

Es war ja oben schon davon die Rede: Gott teilt seine Gerechtigkeit schon jetzt mit, seine Gerechtigkeit ist als helfende und rettende Gerechtigkeit unter uns am Werke. Dies ist nun unter dem eschatologischen Gesichtspunkt zu würdigen: Gott öffnet uns durch dieses Handeln in neuer, überraschender Weise die *Zukunft*. Und auf diese Zukunfl: ist nun audr unser menschliches Recht zu beziehen, das heißt: von ihr her erfährt es eine neue Begründung. Diese neue Begründung vollzieht sich nach einem Modus, der dem zu entsprechen scheint, was wir oben als nachträgliche »Historisierunge von Kultvorschriften in Israel beobaditet haben: um soldie Vorschriften verständlich zu machen, wurden sie zu bestimmten heilsgeschichtlichen Vorgängen in Beziehung gesetzt. Für den Alten Bund wurde diese neue Begründung in der Vergangenheit gesucht, Der Neue, in Jesus Christus mit uns geschlossene Bund Gottes aber ist auf die Zukunfl: ausgerichtet, Das bedeutet nun für das Rechts *Was nicht im Dienste dieser Zukunft steht,* was sich von daher nicht begründen läßt, *wird fragwürdig.* Konkreter: es geht Gott um die Zukunfl: des Menschen in der Gemeinsdiafl mit ihm selber. Das Kriterium lautet also: wo das Recht nicht der Zukunfl: des Menschen vor Gott dient, wird es fragwürdig.

Die Eröffnung der Zukunfl: enthält in sich also eine richtungweisende Bedeutung für das Recht, Es ist leicht einzusehen, daß dies die Kehrseite dessen ist, was oben als Erinnerung an die Vorläufigkeit des menschlichen Rechts unter eschatologischem Aspekt bezeichnet wurde: die eschatologische »Begründung« und die eschatologische »Begrenzung« des Rechts sind zwei Seiten desselben Vorganges. Dieser Vorgang ist nicht zeitloser Art; weder die neue »Begründung« und Richtung des Rechts noch seine »Begrenzung« durch die esdiatologisdie Botschaft lassen sich in absoluter Weise fixieren, so daß man etwa sagen könnte: hier oder da ist ein »Bereidi«, der das irdische Recht nichts mehr anginge. Wer die »Grenzen des Redits« so festsetzen wollte, müßte ja vorher - gegen das Neue Testament! - sagen können: hier oder da »beginnt« das Reich Gottes in unserer Welt! Nein, gerade als esdiatologisdier Vorgang kann diese »Begrenzung« ebenso wie die neue »Begriindung« des Redits *nur jeweilig-geschichtlichen Charakter* tragen: im Hören auf das Evangelium kann nur jeweils in konkreten Situationen deutlich werden, wo das Redit neuer »Begrenzung und Begründung« bedarf.

Daraus folgt, daß audi die Erinnerung an *»Gottes Gebot«* nur diesen *eschatologisch-geschichtlichen Charakter* tragen kann. Diese Erinnerung kann nur in der Radikalisierung, Begrenzung und Begründung vorhandenen Rechts vor sich gehen, das selbstverständlich für den Christen zunächst nur als von Gott garantiertes Recht, also als Ausdruck seines

Gebots verstanden werden kann. Als solches aber ist es in der Geschichte stets der Vergesetzlichung ausgesetzt. Gottes Gebot bleibt ja nie abstrakt im Hintergrund, sondern *wird immer konkret,* gilt immer für ganz bestimmte geschichtliche Situationen eines Volkes, einer Kultur. Daß wir es als »radikale Forderung« zu verstehen haben, bedeutet nicht, daß solche Konkretionen zu vermeiden wären[42]: sie müssen jeweils »riskiert« werden _ obwohl damit die Gefahr der Vergesetzlichung näherrückt. Gott selbst liefert seine Gebote dieser Gefahr aus. Wir könnten hier von einer *Kondeszendenz des gebietenden Willens Gottes* sprechen - ähnlich wie dieser Begriff in der Christologie gebraucht wird[43]. Daß Gott seinen gebietenden Willen damit doch nicht menschlicher Manipulierbarkeit bedingungslos ausliefert, wird eben daran deutlich, daß durch die Verkündigung des Evangeliums immer aufs neue jene Radikalisierung, neue Begrenzung und neue Begründung des Rechts in Gang gebracht wird. An Gottes Gebot erinnern kann also nur heißen: an den lebendig gebietenden Willen Gottes erinnern. Angesichts dieses lebendigen Willens kann manche Berufung auf »das« (menschliche) Recht zu einer Berufung auf Unrecht werden ... -

Wenn man theologisch davon redet, daß im Bereich des irdischen Rechts Gottes Gebot zu verkündigen sei, muß jeder Anschein vermieden werden, als ginge es darum, daß sozusagen von außen her ein neues Gesetz den vorhandenen Gesetzen »gegenüber-trätest: so entstünde (vielleicht unbeabsichtigt) die Vorstellung einer statischen Begrenzung des irdischen Rechts durch ein material andersartiges Gebot. Der Vorgang ist anders zu beschreiben: Gottes lebendiger Wille, der alle menschliche Rechtssetzurig trägt und ermöglicht, macht sich immer aufs neue in vorhandenen Ordnungen und Institutionen bemerkbar, ssie teils bestätigend, teils aber auch verwerfend«[44]. *Dies geschieht, wo immer das Evangelium recht verkündigt wird. Und etwas anderes als das Evangelium hier zu verkündigen, ist nicht notwendig; es wäre gar nicht am Platze!*

Das menschliche Recht, das in dieser Weise immer wieder unter die Wirkung der Predigt des Evangeliums kommt, bleibt *weltliches Recht, menschliche Ordnung.* Es kann nicht unmittelbarer Ausdruck der helfenden und rettenden göttlichen Gerechtigkeit werden; es kann nicht zur Seligkeit führen. Es wird »auf dem Rathaus« praktiziert. Und doch können die »auf dem Rathause von der Predigt des Evangeliums nicht ausgenommen werden; auch das Recht, das dort gesprochen und gestaltet wird, gerät immer wieder unter diese Predigt, ist in ihrem Lichte zu überprüfen. Dabei wird das Recht immer wieder in neuer Weise durch den lebendigen Gotteswillen beschlagnahmt und umgeformt. Es wird von innen her revolutioniert und wird so immer neu als »Gottesrecht« verstanden und autorisiert: wir haben keinen Grund, vom Recht geringer zu denken, so weltlich es auch nach

---

42. Vgl. die Anmerkung zu *Legst,ups* Satz, daß die radikale Forderung nicht .aus Anweisungen bestehen« könne, in meinem Aufsatz .Glaube und Ethos im Neuen und Alten 'I'estamenr«, ZEE 1961, S. 141.
43. Vgl. meinen Beitrag zur Festschrift für *H.-D. Wendland,* .Spannungsfelder evangelischer Sozialeehik«, 1960, S. 146, Anm. 7.
44. *Schlink,* a.a.O, S. 280: .Gottes verkündigtes Gebot tritt autoritativ als göttliche Ordnung und Einsetzung den vorhandenen Ordnungen und Institutionen gegenüber, sie teils bestätigend, teils aber auch verwerfend.«
45. Vgl. vorige Anm.

außen ist und bleibt. Daß Gott selbst dahintersteht, bleibt seine nach außen verborgene Würde und Heiligkeit.

Dies alles würde nun sehr formal und abstrakt bleiben, wenn der lebendige Wille Gottes im Evangelium nicht auch nach seiner inhaltlichen, konkreten Seite sichtbar geworden wäre. Davon war bereits die Rede, als wir von der helfenden und rettenden Liebe und Gnade Gottes sprachen, die seine Gerechtigkeit ist. Die weitere Konkretion muß sich hieran anschließen.

V.

Wie trifft das Wort, das Evangelium diejenigen, die im irdischen Recht handeln, die sich nach ihm richten, von ihm Gebrauch machen (und das tun wir ja alle), ebenso wie diejenigen, die Recht sprechen und Recht gestalten? Ganz allgemein werden wir damit vor die Frage gestellt, welches Verhalten mit dem Wort vereinbar ist, was wir hier hören - und welches mit ihm unvereinbar ist. Im Evangelium wird die gnädige Zuwendung Gottes zu uns offenbar. Welche Bedeutung muß die *Erfahrung dieser Gnade* für unser menschliches *Zusammenleben unter dem Aspekt des Rechts* haben?

Es geht nicht um abstrakte neue Begründung und Begrenzung des Rechts, sondern es geht um beides im Blick auf die konkrete Zukunft des Menschen, der hier Recht sucht, Die Begriffe »Begründung und Begrenzunge müssen jetzt wieder in den Vorgang der Verwirklichurig des Rechts hineingezogen werden (andernfalls würden wir doch wieder einem spekulativ-metaphysisdien Programm verfallen). Deshalb wenden wir uns nun dem ganz konkreten Vorgang der *Rechtsprechung* zu - wie das auch die Reformatoren gelegentlich getan haben, und wie es die Göttinger fünfte These von 1949 tut, wenn sie »die Achtung vor dem Menschen ... ein Grundelement reditlidier Ordnung« nennt und fortfährt: »In dieser Achtung vor dem Menschen muß auch die richterliche Bestrafung des Menschen gesdiehen. Auch in der Übung des Rechts verwirklicht sich die uns durch Christus aufgetragene Liebe zum Nächsten.«[46] Es geht darum, daß diese *Liebe* das Handeln im Recht bestimmen soll. Kann man, wenn man diese Liebe erfahren hat, noch ein harter, liebloser Richter sein?

Die Erfahrung dieser Liebe ist ja auch für den Richter zunächst die Erfahrung seiner eigenen Schuld: er weiß, daß er vor ihr schuldig ist, daß er genauso wie der Angeklagte auch selber vor dem Richterstuhl Gottes steht. Er wird sich also einer letzten Solidarität mit dem Angeklagten bewußt bleiben; er wird in geheimer Weise (der Angeklagte wird es selbst oft nicht so empfinden) mit ihm verbunden sein - und sich danach »ridrren«! Er wird sich darum bemühen, so zu richten, daß dem Angeklagten die Erfahrung der Liebe Gottes nicht verschlossen, sondern eröffnet wird.

Die traditionelle evangelische Ethik macht sich die Sache zu leidrt, wenn sie den Zusammenhang zwischen Liebe und Verwirklichung des Rechts nur so herstellt, daß sie sagt: die Liebe zu denen, die von einem Rechtsbrecher bedroht werden, muß uns dazu treiben, ihn zu bestrafen. Dies ist zwar *ein* Punkt, an dem die Liebe Christi zum Zuge kommt. Aber es ist nicht der einzige. *Luther*, dem ja viel daran lag, daß auch das Amt der Ober-

46. »Kirche und Recht«, 1950 (vgl. Anm. 5), S. 52.

keit und des Richters in der Liebe zu begründen sei (daß also diese Liebe nicht etwa zeitweilig suspendiert werden dürfe, wenn der Christ im Amte tätig ist), hatte auch deutliche Vorstellungen davon, daß dem Rechtsbrecher selbst gegenüber ebenfalls Liebe zu üben sei. Wenn ein Richter das nicht sah, war nach Luther zu befürchten, daß er keinen Sinn für »Billigkeit« haben würde, die bekanntlich mehr ist als reine Buchstabentreue gegenüber dem Gesetzv,

Die Verwirklichung der Liebe im Recht bedeutet nicht, daß die Liebe an die Stelle des Rechts treten sollte oder könnte. Es bedeutet auch nicht, daß das Recht auf die Macht verzichten müßte, die zu seiner Durchsetzung unerläßlich ist. Ohne harte Strafen, die dem Betroffenen zunächst als das Gegenteil von Liebe erscheinen müssen, geht es hier nicht ab. Aber innerhalb dieser Vorgänge, die innergeschichtlich nicht zu umgehen sind, sollte doch immer wieder die Gnade als ein Grundelement des Rechts zum Zuge kommenw: das muß sich auch im Strafvollzug auswirken.

Es muß nun aber auch daran erinnert werden, daß die Wirkung des Evangeliums auf das Handeln im Recht keineswegs nur darin besteht, daß die Liebe eindringt in dieses Handeln. Das ist zwar ein sehr augenfälliges Element, aber es ist doch im Grunde nur eine letzte Konkretion dessen, was sich aus dem *Glauben* an Jesus Christus ergibt. Sobald man die Liebe aus ihrer Verwurzelung in diesem Glauben löst, besteht die Gefahr, daß sie zu einer flachen, moralischen Tugend wird, die lehrbar ist. Christlich wird von ihr nur recht geredet im Zusammenhang mit der Botschaft von der Rechtfertigung und Heiligung des Menschen durch Jesus Christus, derer wir in »allen Bereichen unseres Lebens« bedürfen. Dies ist in der zweiten These der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 besonders betont worden. Es geht darum, vor der Vorstellung zu warnen, als handele es sich im »Bereich« des Rechts um einen Bereich unter einer bestimmten Eigengesetzlichkeit, den man vom Evangelium und seinen Wirkungen abschirmen könnte.

Diese zweite Barmer These ist freilich da noch nicht ausreichend verstanden, wo man meint, das Evangelium käme dem im Recht Handelnden gleichsam nur nachträglich zu Hilfe; wenn nicht alles täuscht, ist die Vorstellung einer solchen nur nachträglichen Hilfe weit verbreitet. Sie wäre populär etwa so zu formulieren: wenn zum Beispiel ein Richter ein hartes Urteil sprechen mußte, dann aber unsicher wird und in Gewissensnot kommt,

---

47. Vgl, »Von weltlicher Oberkelt ..': »Verflumt alle werck die nit ynn der liebe gehen .... (WA 11, 272 ff ; Clem. Ausg. Bd, 11, S. 386 ff.). – Wahrend *E. Brenner* streng davon ausgeht, daß »die Gerechtigkeit eindeutig von der LIebe untersdiieden« sei (Gerechtigkeit, 1943, S. 20), hat sidi *E,.k Wolf* m. E. mit Recht dagegen gewehrt, beides in der berkömmlidten Weise voneinander abzuheben (Das Recht des Nadisten, 1958, S. 11). - *H. Domboss* weist bedauernd darauf hin, daß Luthers Untersdreidung von Gesetz und Evangelium in unserer Theologie »die stillschweigende Wirkung gehabt. habe, .daß nur das fordernde Redir als Recht aufgefaßt wurde« (Recht der Gnade, S. 191, vgl. oben Anm. 2).- Wo Liebe und Redrt zueinander in Beziehung gesetzt werden, scheint mir nach unserm heungen Verstandnis des Evangeliums die *Ablehnung der Todesstrafe* unerläßlidi zu sein; vgl. dazu die oben Anm. 2 genannte Arbeit von *Ernst Wolf* (insbesondere die Auseinandersetzung mit P. Althaus). - übrigens findet die Achtung vor dem Angeklagten bekanntlich keineswegs nur in einer bestimmten Seelenhaltung der Richter ihren angemessenen Ausdruck (so wichtig das ist - man denke nur an das sdiaurige Gegenbeispiel R. Freisler!), sondern sie muß sich in einem Redresstaat in einer ausgewogenen *StrafprozeP-ordnung* niederschlagen,

48. Vgl. *Dombois* (oben Anm. 17), sowie *A Rieb* in diesem Heft S. 230ff.

würde ihm nun durch das Evangelium die Vergebung zugesprochen, so daß er »Ruhe« finden könnte. Würde der Satz, daß wir in allen Bereichen unseres Lebens der Rechtfertigung und Heiligung bedürfen, nur dies bedeuten, dann liefe das auf die These hinaus, die Paulus nachdrüddich abgelehnt hat: daß man nämlich sündigen dürfe, damit die Gnade nachher desto mächtiger werden kann (Röm 6,1). - Nein: das Hören auf das Evangelium soll unser ganzes Verhalten durchdringen, soll es entscheidend bestimmen. Das läßt sich nun nicht im voraus kasuistisch ausrechnen, und es wird in 'vielen Fällen auch nach außen hin gar nicht sichtbar werden, daß es das Evangelium war, das im Einzelfall diese statt jener Entscheidung hervorgerufen hat. Ja, dies wird nicht nur ofl: denen verborgen bleiben, die den Christen gegenüberstehen, sondern sehr ofl: werden die im Recht Handelnden es selbst gar nicht wissen, daß sie unter dem Einfluß des Evangeliums, und das heißt ja: unter der Herrschafl: Jesu Christi und seiner Liebe gestanden haben. Gerade die *im Glauben vollzogenen Entscheidungen* haben (dem Wesen des Glaubens entsprechend) sehr ofl: diesen »unsiditbarene Charakter. Eine Glaubensentscheidung ist eine Entscheidung im Gehorsam gegen den lebendigen Herrn, in dem der Wille Gottes für uns offenbar wurde. Es ist nicht eine Entscheidung nach Grundsätzen, die dem Recht fremd sind, sondern es kann nur eine Entscheidung sein, in der das Recht selbst radikal verstanden - das heißt: auf die Zukunfl: des Menschen in Gottes Augen hin ausgelegt wird.

Solche Auslegung ist immer auch Verwirklichung und Gestaltung des Rechts im Blick auf seine geschichtliche Weiterentwicklung hin. Neben den eben angedeuteten Problemen der »Handhabung« jeweils vorhandenen Rechts muß die *Kritik und Gestaltung des positiven Rechts* nun noch zum besonderen Thema gemacht werden. Es geht um die Frage, ob das jeweils vorhandene, gesetzte, bei uns gültige Recht »richtiges« Recht ist-wenn man es im Lichte des Evangeliums prüfI:. Es war oben schon angedeutet worden, daß unter der Einwirkung des Wortes Gottes jede Verabsolutierung des gesetzten Rechts - aber auch jede Verabsolutierung naturredttlicher Normen unmöglich wird. Beide werden in ihrer Vorläufigkeit erkannt, einzelnes wird kritisch in Frage gestellt - das meiste wird aber anerkannt und unangetastet gelassen. Dies ist der erste allgemeine Eindruck. Ist es eine sachgemäße Umschreibung des Vorganges? In welcher Weise nimmt das Evangelium teil an der geschichtlichen Weiterentwicklung des Rechts? Wie kann es überhaupt daran teilnehmen?

Es ist schon ofl: darauf hingewiesen worden, daß das Evangelium *kein Sozialprogramm* enthält, und daß es manche zur Zeit seiner Entstehung gültige Rechtsordnungen unangetastet ließ, die wir heute als ungerecht empfinden; das auffälligste Beispiel: die Sklaverei. Ebenso berechtigt ist aber der Hinweis, daß zum Beispiel die Sklaverei unter der Einwirkung des christlichen Glaubens schließlich doch abgeschaffi: werden mußte. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich auf, wenn man sagt: durch das Evangelium kam (und kommt immer wieder) in der Tat eine unaufhaltsame Bewegung in die rechtlichen Institutionen hinein - aber diese Bewegung ist nicht revolutionär im äußerlichen Sinne, sondern es ist eine *Bewegung, die streng von der Mitte des Evangeliums ausgeht,* und die sich dann erst allmählich nach außen hin durchsetzt.

Die Wandlung beginnt im Zentrum der menschlichen Existenz: da wo es um das Gottes-

verhältnis des Menschen geht. Sie setzt auch nicht ein bei der Gesellschaft und ihren Institutionen, sondern beim einzelnen Menschen: Gott offenbart ihm seine Gerechtigkeit in Jesus Christus - und der Mensch fängt an, sich zu dieser Gerechtigkeit, zu diesem Gott zu bekennen. Was nun vor diesem *Bekenntnis* in fortschreitender *Erkenntnis des Glaubens* nicht bestehen kann, wird von innen her allmählich überwunden und schließlich auch äußerlich geändert. Im Abendland hat sich dieser Prozeß bisher über neunzehn Jahrhunderte hingezogen; es war gewiß keine geradlinige Entwicklung. Aber es hat wohl auch nie einen vollständigen Stillstand gegeben. Immer wieder mußte die Frage: Was ist wahres Recht? im Lichte des Evangeliums neu überprüft werden, und die Erkenntnis dessen, was im Glauben zu bejahen oder was im Glauben abzulehnen ist, ist im Bereich des Rechts (wie in andern »Bereidien«) im Laufe dieser langen Zeit zweifellos gewachsen. Lange verlief der Prozeß - weil es sich ja oft um »unsichrbare« Wirkungen handelt - mehr oder weniger unbemerkt. In unserer Zeit des »rasdien sozialen Umbruchs- werden uns diese Vorgänge deutlicher bewußt[49] - nicht zuletzt im Blick auf die Völker Asiens und Afrikas, die in den letzten hundert Jahren in ganz neuer Weise dem »Angriff« des Evangeliums ausgesetzt wurden und nun ihre Rechtsordnungen in seinem Lichte prüfen und neu gestalten müssen.

Die Urdiristenheit hat nicht daran gedacht, die Gesetze des römischen Imperiums einfach aufzuheben und durch neue Gesetze zu ersetzen: sie hat den bestehenden Zustand zunächst durchaus hingenommen und anerkannt. Zugleich aber ist nirgends etwa ein Damm dagegen errichtet worden, daß die neuen Einsichten des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung nun selbst bis zu einem gewissen Grade gesetzliche Formen annehmen oder, besser: sich auch in rechtlichen Vorschriften niederschlagen könnten. Die Christen lebten ja nicht vereinzelt, sondern in Gemeinschaften. Damit war von selbst gegeben, daß die *Glaubensentscheidungen,* die zunächst (beim Eintritt in die Gemeinschaft) als ausschließlich individuelle Entscheidungen erschienen, nun den Charakter von *Entscheidungen* annahmen, *die die Glieder der. Gemeinscha{l miteinander verbanden:* sie mußten sich verfestigen zu *Regeln* des Zusammenlebens - zunächst der Christen untereinander als einer Minderheit in der Gesellschaft, später auf diese übergreifend, sobald sie zur Mehrheit wurden. Hier entstehen nun allerdings eine Reihe von schweren Problemen.

Die richtige Einsicht, daß das Evangelium nicht in Rechtsvorschriften besteht, sondern in einer Botschaft, die nur in freier Entscheidung angenommen werden kann, hat manche zu der These verführt, als habe die älteste Christenheit rein charismatisch existiert - ohne rechtliche Regeln und Ordnungen'P, Diese Vorstellung ist historisch unhaltbar - und systematisch ist sie keineswegs notwendig. Selbstverständlich hat eine »rechtliche« Ordnung in der Urdiristenheir geherrscht - angefangen bei den Ordnungen der Zusammenkünfte und demZur-Verfügung-Stellen der notwendigen Räume. Die freieGlaubensentscheidung

49, Vgl. die ökumenische Studie .Aufgaben und Möglichkeiten christlichen Handelns im raschen sozialen Umbruche, ZEE 1960, S. 257ff,

50. Vgl. *E. Brunner:* Das Mißverständnis der Kirche, 1951, S. 51 u, ö. (im Gefolge *R. Sohms).* Vgl. auch *E. Brunner:* Die christliche Lehre von der Kirche '" (Dogmatik, Bd, III), 1961, S. 61: die Ordnung der Ekklesia »als Bruderschaft oder Liebesgemeinschaft« sei »eine geistliche und darum nicht eine rechtliche« gewesen.

für die Annahme des Evangeliums war dadurch nicht beeinträchtigt, da ja der »Eintritt« in die Gemeinde völlig freiwillig war - und ebenso die Möglichkeit bestand, ihr wieder den Rücken zu kehren.

Diese Freiheit der Entscheidung da zu wahren, wo das Evangelium sich auf *staatliebe Gesetze* auszuwirken beginnt, ist wesentlich schwerer. Lange haben es die Christen – in irriger Auslegung des neutestamentlichen Wortes »nötigt sie hereinzukomrnen« (Lk 14,22) - für selbstverständlich gehalten, daß bestimmte, dem Evangelium scheinbar entsprechende Verhaltensregeln auch zu Gesetzen für ganze Völker wurden. Entspricht dies aber wirklich dem Evangelium? Daß diese Frage in einer Gesellschaft verneint werden muß, in der die meisten keine Christen sein wollen, scheint auf der Hand zu liegen.

Klassisches Beispiel für die Diskussion dieses Problems ist die *Ehegesetzgebung.* Einerseits läßt sich nicht bestreiten, daß das christliche Verständnis der Würde der Frau vor GOtt und den Menschen und, damit zusammenhängend, das christliche Eheverständnis selbst große Wirkungen in unserer abendländischen Kultur gehabt haben. Und doch wird, zumal heute, zu beachten sein: was der Christ hier als Glaubensentscheidung eindeutig annimmt, kann er doch nicht andern als Gesetz aufzwingen. Eine Ehescheidung zum Beispiel steht für ihn außerhalb der normalen Möglichkeiten; dennoch wird er im weltlichen Recht die Möglichkeit der Ehescheidung einräumen müssen. Aber wie weit darf er dabei gehen – ohne nun in das andere Extrem zu verfallen, bei dem zwar die Zeitgenossen nicht unter ein unevangelisches Joch gebeugt werden, bei dem nun aber fast von einer gesetzlichen Einladung zu häufigen Ehescheidungen gesprochen werden könnte? Unsern katholischen Gesprächspartnern ist bekanntlich diese Gefahr immer besonders lebendig vor Augen: leidenschaftlich wehren sie sich dagegen, daß durch zu weitherzige Rechtsvorschriften (und eine womöglich noch weitherzigere Handhabung) eine Auflösung der gesellschaftlichen Ordnungen gefördert wird, die sie auf Grund des ihnen vorschwebenden Ordnungsbildes nicht verantworten können[51]. Sie sind bereit, in Kauf zu nehmen, daß das so der Gesellschaft aufgezwungene christliche Ordnungsverständnis (also zum Beispiel das christliche Eheverständnis) von vielen nur murrend als Gesetz anerkannt - oder insgeheim umgangen wird. Nach außen hin entsteht dabei der Eindruck, daß die katholische Kirche jeweils mehr das Alte zu bewahren sucht, als daß sie sich neuen Entwicklungen öffnet.

Nun ist das gewiß ein notwendiges Element in aller Rechtsgestaltung. Gerade in einer Zeit raschen sozialen Umbruchs müssen wir uns immer wieder daran erinnern, daß eine *ständige Reuolutionierung des Rechts dieses selbst schließlich aufhebt.* Und doch können wir den tatsächlichen Zustand der Gesellschaft nicht außer acht lassen. Das gilt einmal im Blick auf die vielen Veränderungen des sozialen Lebens selbst: das Recht kann sie nicht ignorieren. Ebenso müssen wir aber auch dem Rechnung tragen, daß wir in einer *säkularisierten Kultur* als eine Minderheit leben. Das Recht soll gewiß auch in dieser säkularisierten Kultur das Zusammenleben der Menschen schützen und fördern – und damit also

51. Zu dieser Problematik vgI. *H. S,mon:* Katholisierung des Rechts? (Bensheimer Hefte H. 16), 1962, bes. S. 96. und S. 20f. – Ein von *Simon* S. 39f. behandeltes Beispiel aus der höchstrichterlichen Rechtsprechung der Bundesrepublik in Ehefragen wird von *W. Weischedel* in seiner Schrift .Recht und Ethik«, 1959, ausführlich diskutiert.

auch die Institutionen schützen, die hierzu unentbehrlich sind. Zugleich aber werden wir immer deutlich machen müssen, daß die Freiheit der Glaubensentscheidungen bis in diese sich wandelnden Bereiche hinein erhalten bleiben muß.

Der Unterschied zwischen dem römisch-katholischen und dem evangelischen Ansatz in dieser Frage liegt also nicht darin, daß nur die katholische Kirche auf die staatliche Gesetzgebung Einfluß nehmen möchte, die evangelische aber darauf verzichtet: der Versuch, hier und da Verbesserungen zu empfehlen, wird immer wieder von beiden gemacht werden müssen. Würde die evangelische Kirche darauf verzichten, so wäre das theologisch ein Rückfall in Lehren von der Eigengesetzlichkeit politischer Rechtsgestaltung, die während der NS-Zeit verhängnisvolle Folgen hatten. Der Unterschied ist darin zu sehen, daß die römische Kirche sich ständig an einem umfassenden Ordnungsbild orientiert, das in seiner jeweiligen Fassung beinahe die Würde eines Offenbarungszeugnisses hat: ihm sind die Einzelmaßnahmen zuzuordnen, auch wenn dies den inzwischen säkularisierten Zeitgenossen vielleicht nicht immer einsichtig ist. Demgegenüber müssen die evangelische Theologie und Kirche darauf bedacht sein, auf die Proklamation eines solchen Ordnungsbildes gerade zu verzichten (dieser Verzicht muß sich auch auf »Anti-Ordnungen« erstrecken ...). Sie überlassen die Ausarbeitung solcher programmatischen Entwürfe der weltlichen Vernunft, ohne deren Versuche heiligzusprechen. Um so mehr müssen sie von der Freiheit Gebrauch machen, jeweils in konkreten Situationen und angesidits konkreter Maßnahmen und einzelner Gesetze richtungweisend und warnend ihre Stimme zu erheben - mag sie nun in unserer pluralistischen, säkularen Gesellschaft gehört werden oder nicht,

Die Einzelkritik an Gesetzen oder Gesetzentwürfen wird nicht da einzusetzen haben, wo gegen das Evangelium gerichtete Entscheidungen des einzelnen noch Raum behalten: diese müssen möglich bleiben, wenn nidie das Evangelium verfälscht werden soll. Deshalb werden die evangelische Theologie und Kirche einen ,.Gotteslästerungsparagraphen« im Strafgesetzbuch nicht befürworten können. - Die Einzelkritik wird vielmehr umgekehrt da einsetzen müssen, wo Entscheidungen gegen das Evangelium gesetzlich *erzwungen* werden sollen - wo also einem Volk bestimmte Rechtsvorstellungen aufgenötigt oder gesetzlich bestimmte Eiazelentscheidungen abverlangt werden, die nur als Absage an das Evangelium verstanden werden können. Das beginnt mit der Einschränkung der Freiheit der Verkündigung des Evangeliums selbst, es kann sich aber auch auf sehr viel profanere Freiheiten wie die Pressefreiheit beziehen, oder auch auf Gesetze, die das wirtschaftliche Leben betreffen. Es sind in allen Bereichen des Lebens Entscheidungen gegen das Evangelium möglich, und das heißt ja letztlich: Entscheidungen, die die Zukunft des Menschen nicht öffnen, sondern sie verschließen. Gesetzgeber sind immer wieder der Versuchung ausgesetzt, bei diesem Vorgang einmal die eine oder andere Gruppe von Menschen zu bevorzugen - und dafür andere zu benachteiligen: ein ideales System des Rechts, in dem tatsächlich ,.jedem das Seines zukäme, läßt sich innerhalb der Geschichte nicht verwirklichen. Die Kirche wird daher unter den verschiedensten gesellschaftlichen Systemen doch immer wieder die prophetische Aufgabe zu erfüllen haben, *sich für die einzusetzen, die scheinbar »rechtmäßig« benachteiligt werden.* Indem sie »erinnert an Gottes Gebot« - im oben beschriebenen Sinne dieses Wortes -, hält sie die Entwicklung des Rechts in gesunder

Weise in Bewegung. Dabei darf es ihr freilich niemals um eine Weltanschauung gehen: sie würde ja dann ihrerseits ein System proklamieren und sich ihm verpflichten müssen. Erst recht muß sie darauf achten, daß sie sich nicht etwa um die Erhaltung oder Erringung eigener gesellschaftlicher Machtpositionen bemühen darf. Ihre Beteiligung am Ringen um das jeweils richtige Recht kann und darf nur ein Ringen um die Bewahrung des menschlichen Lebens in seiner wahren, jeweils konkreten Menschlichkeit sein; diese wird allerdings dem Menschen nirgends so zugesprochen wie im Evangelium.

Das Ringen um das richtige Recht wird immer der *Zukunft* zugewandt sein müssen. Vielleicht ist dies der Punkt, an dem das Evangelium im Bereich des Rechts seine stärkste, befreiende Wirkung ausüben kann. Zwar sind wir es gewohnt, dem Recht als erstes die Aufgabe zuzuschreiben, das Bestehende zu schützen und zu bewahren, das uns von der Vergangenheit her überkommen ist. Und dem scheint am besten ein Recht zu dienen, das selbst ebenso unverbrüchlich von alters her überkommen ist. Als der Begründer der historischen Rechtsschule, *F. C. v. Savigny,* im vorigen Jahrhundert darauf aufmerksam wurde, daß das Recht geschichtlichem Wandel unterliegt, hatte er bezeichnenderweise starke Hemmungen gegenüber den Tendenzen seiner Zeit, das herkömmliche, bis dahin weithin ungeschriebene Recht zu kodifizieren. Er fürchtete, daß ein solches Gesetzbuch »alle Aufmerksamkeit auf sich und von der wahren Rechtsquelle ablenken« könnte[52]: der Gefahr der Erstarrung des Rechtes war er sich also wohl bewußt. Die inzwischen eingetretenen raschen sozialen Wandlungen - die offensichtlich noch nicht abgeschlossen sind -, haben uns noch viel dringlicher vor Augen geführt, daß erstarrtes Recht selbst zur Quelle des Unrechts werden kann. Dies kann nur dadurch verhindert werden, daß wir es lernen, das Recht als Sicherung der uns Menschen aufgetragenen gemeinsamen Zukunft anzusehen. Diese Ansicht gewinnt heute in der Rechtsphilosophie offensichtlich an Boden-', Sie wurde zuletzt besonders prägnant hervorgehoben von *R. Bäumlin,* der schon in seiner Definition des Rechts die Ausrichtung auf die Zukunft mit aufnahm: »Recht schlechthin ist Zuordnung von menschlichen Verhaltensweisen durch Verhaltensentwürfe unter der Idee des Richtigen.« Dementsprechend ist für Bäumlin »das positive Recht identisch mit dem Prozeß seiner Verwirklichung-P. Es ist hier nicht möglich - und im Blick auf die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Arbeiten von W. Dantine und W. Pannenberg auch nicht notwendig -, ausführlicher über die Geschichtlichkeit des Rechts zu referieren und zu zeigen,

52. Zit. nach *Erik Wolf:* Quellenbuch zur Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, 1950, S. 328.

53. So etwa *Weischedel* in der in Anm. 51 genannten Schrift, S. 33. *H. Schönfeld:* Ober die Heiligkeit des Rechts, 1957, wirft Savigny ausdrücklich vor, daß sein Geschichtsverständnis nur der Vergangenheit, nicht der Zukunft zugewendet gewesen sei.

54. R. Bäumlin: Staat, Recht und Geschichte, Zürich 1961, S. 37. B. dürfte - darin ähnlich wie *H. Dombois*- stark unter dem Einfluß der Integrationslehre *R. Smend's* stehen, hat diese aber dann in Verbindung gebracht mit soziologischen Kategorien *A. Gehlens* und *H. Hellers* (dessen Staatslehre bei uns viel mehr beachtet werden sollte I). Bestimmte religionsphilosophische Anregungen verdankt Bäumlin offensichtlich *P. Tillichs* Schrift über »Die politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker. (Berlin 1951); daneben muß hier wenigstens von *Tillich* genannt werden: .Liebe, Macht, Gerechtigkeit« (Täbingen 1955).- Für uns juristische Laien sehr hilfreiche Einführungen in die rechtsphilosophische Diskussion der Gegenwart habe ich unter anderem gefunden in: *H. Dombois* (Hg.): Recht und Institution, Witten 1956 (im Referat von *U. Scheuner,* S. 34–54) und bei *H. H. Walz* und *H. H. Schrey* (vgl. Anm. 2) in der Einleitung von *H. H. Walz,* S. 11-49.

wie sich diese Position innerhalb der Rechtsphilosophie unserer Zeit darstellt. Gegenüber dem naheliegenden Verdacht, als drohe hier ein positivistischer Dezisionismus (der bereit wäre, alle anscheinend auf die Zukunft ausgerichteten Entscheidungen politischer Art als gültige Rechtssetzung hinzunehmen), sei jedoch darauf verwiesen, daß Bäumlin die Entscheidung für das Recht der Zukunft keineswegs von der aus der Vergangenheit kommenden Tradition lösen will[55]: es ist also nicht so, daß nun etwa das Pendel ganz einseitig nach der entgegengesetzten Seite ausschlüge.

Wir haben am Schluß auf einen uns besonders interessierenden juristischen Entwurf hingewiesen, der die bekannte Alternative »zwischen Naturrecht und Rechtspositivismus« hinter sich läßt[56]. Uns schien diese Betrachtungsweise dem besonders nahezukommen, was unter der Einwirkung des Evangeliums hier zu sagen wäre. Selbst wenn R. Bäumlin nicht hier und da seine theologische Grundposition durchblicken ließe, ist es vielleicht nicht zu viel gesagt, daß ein solches Verständnis des Rechts, seiner Vorläufigkeit und seiner geschichtlichen Möglichkeiten, gut »evangelisch« ist.

Wir hatten beobachtet, daß auf bestimmte Arten der »Historisierung- vorhandenen Rechts im Alten Testament eine Ausrichtung des Rechts auf die kommende Gottesherrschaft im Neuen Testament folgte. Ist es nur Zufall, daß die geschichtliche Rechtsbetrachtung einen ähnlichen Weg durchschritten hat? - Die evangelische Theologie und Kirche täten jedenfalls gut daran, wenn sie sich dem Thema »Rechtverwirklichung« in möglichst konkreter Weise zuwenden würden[57]. Sonst werden wir den uns heute gestellten Aufgaben nicht gerecht.

Prof. Dr. W. *Sdnueitzer* *4813 Betbel bei Bielejeld, Bethelweg 43*

55. Ebd. S. *20.*
56. Vgl. *Klaus Ritter:* Zwischen Naturrecht und Reditspositivismus, Witten 1956 (Glaube u. Forschung, Bd. X).
57. Vgl. die Diskussion um das »Recht auf Heimat. in der ZEE 1963, H. 1, H. 4 und H. 6: der vorliegende Aufsatz stellt eine rechtstheologische Ergänzung einer ausführlicheren Stellungnahme zur Frage der Oder-Neiße-Linie dar, die zugleich in der »Unrerwegse-Zeitbuchreihe im Kathe-Voge-Verlag, Berlin, erscheinen wird. Dort geht es um konkrete Fragen des Völkerredrts. (W. *Schweitzer:* Gerechtigkeit und Frieden an Deutschlands Ostgrenzen.)

Verantwortung - Schuld - Strafe in theologischer Sicht*

VON ARTHUR RICH

I.

Verantwortung hat, wenn man sich vom unmittelbaren Wortsinn leiten läßt, mit Antwort zu tun. Sie beinhaltet demnach einen Akt des Antwortens. Antwort setzt stets ein Gefragt-, ein Inanspruchgenommensein voraus. Nur wenn ich gefragt, also in Anspruch genommen bin, stehe ich in der realen Situation des Antwortenden. Diese Situation fällt im biblischen Glaubensverständnis mit dem Wesen der menschlichen Existenz selbst zusammen, eine fundamentale These, die der Erläuterung bedarf.

Im biblischen Offenbarungszeugnis sind zwei fundamentale Aussagen über den Menschen greifbar. Die eine Aussage läßt sich in den Satz zusammenfassen, daß der Mensch Geschöpf Gottes sei. Das Geschöpf ist seiner Natur nach bedingtes Sein im absoluten Unterschied zum unbedingten Sein des Schöpfers. Ihm kommt darum keine Ewigkeit zu wie diesem. Es ist hineingebannt in die Endlichkeit von Anfang und Ende, von Werden und Vergehen, von Geburt und Tod und in alledem den Gesetzlichkeiten unterworfen, die darin walten. Auch der Mensch ist davon nicht ausgenommen. Die Bibel versteht ihn nirgends als Geschöpf mit »besonderere Natur'. Im Gegenteil, sie stellt ihn ganz unzweideutig auf eine Ebene mit der übrigen Kreatur. Dem Alten Testament, nicht einer naturalistischen Dichtung, sind die Worte entnommen:

> Das Geschick der Menschenkinder
> ist gleich'dem Geschick des Tieres;
> ein Geschick haben sie beide.
> Wie dieses stirbt, so sterben
> auch jene,
> und einen Odem haben sie alle.
> Der Mensch hat vor dem Tier
> keinen Vorzug.
> Denn alle gehen an einen Ort;
> alle sind sie aus Staub geworden
> und alle werden sie wieder zu Staub[2].

---

* Vortrag, gehalten am 22. November 1962 im Rahmen einer internationalen Ringvorlesung der juristischen Fakultät der Universität Zürich, Wintersemester *1962/63.*

1. Der Gedanke einer besonderen Natur des Menschen vorab im Sinn der Anschauung, daß die Seele des Menschen eine geistige, unsterbliche und individuelle Substanz sei, hat freilich die Anthropologie des Christentums sehr stark bestimmt und ist seit dem 5. Laterankonzil (1513) offizielle katholische Lehre. Er geht indessen auf die idealistische Philosophie Platons zurück, der selber in seiner Seelenlehre von orphischen Anschauungen beeinflußt ist.
2. Pred 3, 19-20.

Und das heißt sdilichr und einfach, daß der Mensch geschöpfliches Leben ist von derselben endlichen Struktur wie andere Geschöpfe auch.

Allein, das ist nur der eine Grundaspekt der biblischen Anthropologie. Ihm steht ein anderer Grundaspekt gegenüber, bei dem es um die besondere und einzigartige Bewandtnis des Menschen geht. Diese Bewandtnis hat allerdings ihren Grund nicht darin, daß der Mensch eine qualitativ besondere und einzigartige, nämlich geistige Natur besäße, wie der Idealismus im Unterschied zum Naturalismus meint. Sie liegt einzig und allein darin, daß er als dasjenige Geschöpf gilt, an das Gottes WOrt ergeht, daß er also unter allem andern Leben das von Gott gefragte und so von ihm in Anspruch genommene Wesen ist. Die Menschlichkeit des Menschen, das heißt das, worin sein spezifisches humanum begründet liegt, erweist sich von da aus, um es nochmals zu unterstreichen, nicht als besondere Natur, sondern als besondere Beziehung seiner Natur. Diese besondere Beziehung ist durch das Geschehnis von Gottes Wort konstituiert, in dem der Mensch zur Antwort und darin zur Verantwortung gerufen ist. So ist der Mensch Geschöpf, nichts anderes als Geschöpf. Aber er ist das im Zuspruch und Anspruch des Wortes Gottes zu einer besonderen Beziehung mit seinem Schöpfer gerufene Geschöpf. Diese besondere Beziehung, durch die sich, um es mit einem Worte *Pascals* zu sagen, der Mensch unendlich ilbersteigt[3], ist gemeint im theologischen Verständnis des Begriffs Verantwortung.

Wir haben es daher, im theologischen Horizont gesehen, mit einem Begriff der Verantwortung zu tun, dessen Wirklichkeit sich nicht als kreatürliches beziehungsweise biologisch-objektivierbares Faktum aufweisen läßt, weil sie der Wesensbeziehung, nicht der Wesensnatur des Menschen zugeordnet ist. Dies besagt zunächst, daß die so begriffene Verantwortung weder von einem deterministischen Naturbild in Frage gestellt noch durch eine indeterministische Naturauffassung begründet werden kann. Die Einbeziehung der weltanschaulichen Kontroverse zwischen biologischem Determinismus und Indeterminismus kann nur Verwirrung stiften. Denn sie spielt sich auf einer dimensional ganz andern Ebene ab als derjenigen, auf der eine streng sachbezogene Theologie das Problem der menschlichen Veranrwortung zur Sprache bringen muß. Wohl weiß auch der Glaube um Unfreiheit und Freiheit in der faktischen Existenz. Aber Unfreiheit ist für ihn nicht einfach Determinismus, und Indeterminismus ist für ihn nicht schon Freiheit. Der weitere POrtgang unserer Erörterungen wird das deutlich machen müssen.

VerantwortUng im theologischen Verstand des Wortes, So sagten wir vorhin, hat es mit demjenigen Beziehungsverhältnis zu tun, das das Menschsein des Menschen begründet. Sie fällt darum mit dem Humanen selbst zusammen", Von hier aus kann man, strenggenommen, nicht sagen, der Mensch habe Verantwortung, man muß vielmehr sagen, der Mensch ist Verantwortung, eine Grundthese, der auch Einsichten des Existentialismus nahekommen", Er ist aber, entgegen der subjektivistischen Konzeption des Existentialismus, nicht verantwortliches Sein in und durch sich selbst, sondern auf Grund des Anrufs,

3. Pensees, Frg. 434: ....l'homme passe infiniment l'homme«, •..
4. In der heutigen Theologie wird dies mit besonderer Energie von *Emil Brunner* vertreten. VgI. Der Mensch im Widerspruch, Berlin 1937, S. 95.
5. VgI. *Jean-Pau/ Sartre:* L'existentialisme est un humanisme, Paris 1946, S. 24: .Mais si vraiment l'existence precede l'essence, I'homme est responsable de ce qu'il est,«

der ihn von außen trifft. Weil sich der freie Gott im Geschehnis seines Wortes mit mir in Beziehung setzt, weil ich mich so je und je in Anspruch genommen weiß: Adam, wo bist du? (1 Mose 3,9), Kain, wo ist dein Bruder Abel? (1 Mose 4, 9) - darum bin ich verantwortliches, das heißt zur Antwort freigegebenes und darin gefordertes Geschöpf. Von da aus bemißt sich die Verantwortung, um es im Anschluß an *Martin Buber*[6] zu sagen, als dialogische Existenz. Sie ist die Grundstruktur des menschlichen Daseins, was sich, auch rein phänomenologisch gesehen, auf Schritt und Tritt verrät",

Dialogische Existenz ist nun Existenz im Ich-Du-Verhältnis. In ihr wird der Mensch zum Du-Gegenüber des Ich Gottes. »*Ich* bin der Herr, dein Gott ... *Du* sollst keine andern Götter neben mir haben.ef Das Verhältnis von Ich und Du ist von anderer Struktur als das Verhältnis von Schöpfer und Schöpfungswerk. Dieses trägt kausalen, jenes korrelativen Charakter. Es war verhängnisvoll, daß die Theologie, selbst auch die reformatorisch bestimmte, ad maioram dei gloriam das Verhältnis zwischen Gott und Mensch überwiegend unter dem kausalen Gesichtspunkt gesehen hat. Dadurch konnte wohl gegenüber einem überspitzten, die Unbedingtheit der Gnade gefährdenden Humanismus eindeutig festgehalten werden, daß Gott an erster Stelle steht. Dadurch indessen wurde gleichzeitig das Grundverhältnis zwischen Gott und Mensch ebenso eindeutig kausalistisch mißverstanden und das Menschsein des Menschen zu einer bloßen Funktion des Schöpfers und Erlösers herabgedrückt. wogegen sich der Protest des neuzeitlichen Humanismus ganz zu Recht erhoben hat.

Dieser Gesichtspunkt ist nun aber gerade nicht der primäre Gesichtspunkt im biblischen Verständnis des Menschen. Wohl steht hier Gott immer an erster Stelle. Doch nicht als prima causa, sondern als primus loquens, als primus amans. »Irn Anfang war das Wort«9, das Wort, das in Jesus Christus, der Mensch gewordenen Liebe Gottes, aller Welt zugut geschieht. Das ist nicht nur im Neuen Testament so; im Alten Testament stoßen wir auf denselben Sachverhalt. Schon religionsgeschichtlich gesehen, geht dort der Erwählungsglaube dem Schöpfungsgedanken voran, ist darum dieser von jenem her zu verstehen[10]. Von da aus ist es höchst bedeutsam, daß im ersten Schöpfungsbericht[11] des Alten Testamentes der Schöpfer bezeugt wird als deus loquens, als der Gott, der durch sein Wort die Schöpfung setzt und den Menschen der Schöpfung als sein erwähltes Gegenüber in Anspruch nimmt. Dieses Verhältnis, das, wie schon deutlich geworden ist, nach dem biblischen Zeugnis die Menschlichkeit des Menschen als verantwortliche Existenz begründet, läßt sich nicht durch ein kausales Schema fassen. Denn das anredende Wort kausiert nicht die

---

6. *Martin Buber:* Ich und Du, Berlin 1936. - Dialogisches Leben, Zürich 1947. Vgl. dazu *Simon Maringer, Martin Bubers* Metaphysik der Dialogik im Zusammenhang neuerer philosophischer und theologischer Strömungen (Diss.), 1.936, und neuerdings die erhellende Darstellung von Gerhard Huber: Menschenbild und Erziehung bei Martin Buber, Kultur- und Staatswissenschaftliche Schriften (der ETH), Heft 108, Zürich 1960.
7. Man denke hier vor allem an die Tarsadie, daß der Mensch der mitmenschlichen Beziehung bedarf, um sein spezifisch menschliches Vermögen wie Vernunft, Sprache usw. zu reahsieren.
8. 2 Mose 20, 2-3. 9. 1oh 1,1.
10. Vgl. *Ludw,g Kahler:* Theologie des Alten Testamentes, Tübingen 1936, S. 68, und neuerdings *Hans W,ldberger:* lahwes Eigentumsvolk, Ztirich 1960.
11. 1 Mose 1,1-2, 4a.

Antwort, obwohl es der Antwort logisch wie zeitlich vorgeordnet ist. Ich kann die Antwort verweigern, ich kann ihr ausweichen, und ich kann sie redlich geben. Wie die Notwendigkeit dem kausalen Verhältnis von Ursache und Wirkung zugeordnet ist, so infolgedessen die Freiheit dem korrelativen Verhältnis von Ich und Du, von Wort und Antwort. Und daraus ergibt sich, daß Verantwortung als dialogische Existenz vor und mit Gott Freiheit ist, Freiheit im Verhältnis der Korrelation von Schöpfer und Geschöpf, von rufendem Gott und antwortendem Mensch.

Daß es sich bei dem allem nicht um eine willkürliche Interpretation des menschlichen Selbstverständnisses im biblischen Glaubenszeugnis handelt, zeigt der Umstand an, daß im Alten Testament das von Gott gewollte, verantwortungsträchtige Verhältnis zum Menschen durch das Bild des Bundes gedeutet wird (Noahbund, Abrahambund, Mosesbund) und daß das Neue Testament dafür ähnliche Bilder kennt wie die Metapher von der Gottessohnschafl: des Menschen (zum Beispiel Röm 8,19) als die Wirklichkeit des neuen, in Christus begründeten Bundes. Hier wie dort geht es im Gegenüber von Gott und Mensch in der dialogischen Existenz um ein Partnerschafl:sverhältnis. Und das besagt, daß Verantwortung in der so bestimmten Korrelation von Schöpfer und Geschöpf partnerschaftlichen Charakter hat, ein Faktum, das sich als biblischer Humanismus bezeichnen ließe. Dieser Humanismus macht den Menschen nicht klein zur höheren Ehre Gottes, sondern groß. Darum wird er »Bild Gottes« genarmtl-, und darum wird ihm das Mandat zuerkannt, über das Geschöpfliehe zu herrschent>, was nichts anderes als den Vollzug seiner Partnerschaftsstellung mit Gott bedeuten will. So ist der Mensch Geschöpf, das als verantwortliche Existenz in der Schöpfung Freiheit, mit der Freiheit eine Aufgabe und mit der Aufgabe eine Geschichte hat. Darum kann er, vom biblischen, das heißt nicht auf einen kausalistischen Nenner zu bringenden Schöpfungsglauben her gesehen, weder das Sosein seines persönlichen Wesens noch das Sosein der geschichtlichen Welt unbeteiligt-verantwortungslos auf den Schöpferwillen Gottes zurückführen, wodurch jede Form von fatalistischem Menschen- beziehungsweise Weltverständnis unzweideutig abgewiesen ist.

Der Mensch als dialogische Existenz steht nun nach demselben Schöpfungsglauben nicht nur in einem Verhältnis der Korrelation zu seinem Schöpfer, sondern auch zum Mitgesdiöpf. Mit andern Worten: er ist als humanum immer Mitmensch und nur als Mitmensch humanum. Dies zeigt sich darin, daß der zum Bild Gottes geschaffene Mensch, um es in einer Formulierung des Alttestamentlers *Gerhard von Rad* zu sagen, »nicht einsam geschaffen, sondern zum Du des andern Geschlechts berufen«!! ist. »Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn; als Mann und Frau schuf er sie.«15 Dem biblischen Humanismus der menschlichen Partnerschafl: mit Gott ent-

12. 1 Mose 1,27. Der symbolhafte Begriff »Gottesebenbildlidikeit«, wie er an dieser Stelle begegnet, bedeutet übrigens in seinem Ursinn (v6l1ig konform mit dem hier entwickelten anthropologischen Ansatz), daß der Mensch .mit seinem Schöpfer in Beziehung zu stehen, fähig sein soll•. So *Victor Maag:* Alttestamentliche Anthropogonie in ihrem Verhältnis zur altorientalischen Mythologie, in: Asiatische Studien, Zeitschrift der Schweizerischen Gesellschaft für Asienkunde, Jg. 1955, Seperatdruck, S. 34.
13. 1 Mose 1,26.
14. *Gerhard von Rad:* Das Alte Testament Deutsch, Bd. 2, Göttingen 1949, S. 47.
15. 1 Mose 1,27.

spricht die Humanität der Mitmenschlichkeit. Gott will den mitmenschlichen Menschen in einer mitmenschlichen Welt. Daraufhin ist der Mensch als Mensch angesprochen und in Anspruch genommen. Und daraufhin hat er antwortend sich zu verantworten. Darum lautet das höchste, alle übrigen Gebote enthaltende Gebot: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Denken- und »deinen Nächsten wie dich selbst.«16 In dieser mitgöttlichen und mitmenschlichen Liebe geschieht voll und ganz, was Gott will. In ihr kommt Gott wirklich zur Herrsdiafl und der Mensch wahrhaft zu seiner Menschlichkeit, Sie ist so *die* Antwort auf Gottes Ruf und damit aktualisierte Verantwortung. Von da aus gilt es nun die Schuldfrage in Angriff zu nehmen.

11.

Schuldig wird der Mensch, wenn er das schuldig bleibt, was er schuldig ist. Schuldig ist er im Horizont, den wir soeben umrissen haben, letztlich nur eines. Er ist schuldig, Mensch zu sein, verantwortlicher Mensch, Mensch in dialogischer Existenz.

In der Sündenfallgeschichte von Kapitel 3 des 1. Buches Mose wird erzählt, wie der Mensch schuldig wurde und schuldig wird. Adam und Eva wurden nicht erst schuldig, als sie von der verbotenen Frucht im Garten Eden aßen. Das Sdiuldigwerden fing viel früher an. Es fing an mit der Stimme der Versuchung: »Sollte Gott gesagt haben ...?«17 In dieser Frage, die an sich den Sinn einer kritischen Verifizierung haben könnte, spricht sich mehr aus als nur das. In ihr kommt das erste, noch versteckte Suchen nach einem Grund zum Vorschein, der den Menschen legitimieren würde, sich Gottes Anspruch zu entziehen. Wenn es unsicher ist, daß Gott ein bestimmtes Gebot gegeben hat, dann kann mich das Gebot auch nicht mehr eigentlich verpflichten. Das allenfalls kritische Moment ist hier nur Mittel zum Zweck. Der Zweck selbst zielt auf die autonome Existenz. Das macht der weitere Fortgang der alten mythischen Geschichte unüberhörbar klar durch die entscheidende Suggestion der versumerischen Stimme: Wenn ihr euch lossagt vom Gebot Gottes, »so werdet ihr wie Gott sein und wissen, was gut und böse ist«18. In der autonomen Existenz hört und bezieht sich nun der Mensch, radikal verstanden, auf sich selbst. Das Dialogische wird ins Monologische verkehrt. Er erfährt die Menschlichkeit des Menschen nicht mehr in der Korrelation, er erfährt sie in der Independenz. Anders gesagt: Er erfährt sie im totalen Sichgründen der Existenz auf sidi selbst, wie Gott totaliter in und durdi sich selber ist. Indem aber der Mensch in seinem Totalitätsverlangen die Existenz monologisch auf sich selbst begründet, verfehlt er nicht nur Gott, verfehlt er auch sich selbst, das heißt mit einem Wort das Ganze seiner Menschlichkeit.

Der Mensch verfehlt Gott, weil Gott gerade nidit in diesem Sinne independent ist. Independent wäre Gott als das alles kausierende, nicht selbst kausierte Schöpfungsprinzip,

16. Mt 22,37-39. 17. Vers 1.

18. Vers 5. Zum ridttigen Verständnis dieser Stelle muß beadttet werden, daß erstens .Wissen« für die alte Welt immer zugleidt auch den Sinn von .Können« hat und daß zweitens der Ausdruck, der im Hebräisdten für .gut und böse« steht, die über das Ethisdte weit hinausgehende Bedeutung von »alles« annehmen kann. Was die Einflüsterung der Sdtlange meint, iST darum ein Mädttigwerden, das ins Grenzenlose beziehungsweise ins Totale ZIelt. Siehe *Gerberd 'Ilon Rad*, a.a.O, S. 71 ff.

als primum movens, das alles bewegt, ohne selbst bewegt zu sein, kurzum als der beziehungslose, somit absolute und in seiner Absolutheit ewig stumme Gott. Der »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott Jesu Chrisri-st? ist aber kein stummer Gott, sondern, wie sich vorhin zeigte, deus loquens, der Gott, der redet und mit sich reden läßt, der Gott des Bundes, der als der *Herr* den Partner in Anspruch nimmt und als der *Vater* von ihm in Anspruch genommen werden will. Er ist mit einem Wort lebendiger, meine Existenz fordernder und tragender Gott in einem. Gegen den stummen Gott absoluter Kausalität kann sich allerdings der Mensch nur empören, weil dieser »Gott« seine absolute Dependenz und damit seine vollständige Bedeutungslosigkeit besagen würde. Sofern kritische Geister wie *Marx, Nietzsche* und *Sartre* die Partei des Menschen gegen die Religion eines solchen Pseudogottes ergreifen, sind sie im Recht. Sie gerade ist, theologisch gesehen, der relative Rechtfertigungsgrund dieses heute immer noch durchschlagskräfl:igen Atheismus.

Nun aber hat der moderne Atheismus auf der Linie von Marx über Nietzsche zu Sartre sich nicht nur gegen den Pseudogott der absoluten Kausalmacht erhoben, neben dem der Mensch nicht Mensch, nicht dialogische Existenz, nicht verantwortliche Person, sondern nur ein ohnmächtiges, durch und durch determiniertes Schöpfungsding sein kann, er tut das im Zeichen des absoluten Menschentumsw, das nun seinerseits, im Interesse der eigenen totalen Independenz auch den Gott negieren muß, der im dialogischen Geschehnis seines Wortes die Existenz des Menschen als verantwortliches Sein begründet, fordert, trägt. Nicht, daß das In- und Durch-sich-selbst-sein-Wollen des Menschen, durch das er sich in seinem Eigentlichen selbst verfehlt, erst seit den Tagen dieses expansiven Atheismus bestehen würde. Dies zu meinen, wäre theologisch natürlich eine unverzeihliche Naivität. Es war schon immer da, wie eben die Sündenfallgeschichte aus dem 1. Buche Moses zeigt. Es ist nur durch ihn zu einer bewußten Weltanschauung beziehungsweise zu einer reflektierten Existenzhaltung geworden, die für viele den Charakter eines Religionsersatzes hat.

Das In- und Durch-sich-selbst-sein-Wollen, worin der Mensch sich »absolut«, und das bedeutet nun, dem genauen Wortsinn nach, losgelöst, losgelöst von jedem ihn transzendierenden Bezug versteht, bezeichnen wir hier im Unterschied zum biblischen als absoluten Humanismus. Der biblische Humanismus ist ein relativer Humanismus in dem prägnanten Begriffsverstand, daß die Existenz des Menschen in ihrem wahren, eigentlichen Sinne korrelative Struktur besitzt. Von ihm her gesehen, ist der absolute Humanismus Widerspruch in sich selbst, unmögliche Möglichkeit, Verkehrung der dialogischen in die monologische Existenz und damit, in einem Wort gesagt, Selbstverfallenheit.

Der Begriff »Selbstverfallenheit« will hier ein Doppeltes zum Ausdruck bringen. Er will zum Ausdruck bringen, daß in der monologischen Existenz der Mensch frei sich selbst verfällt und zugleich unfrei sich selbst verfallen ist. Die beiden Aspekte, die sich nicht voneinander isolieren lassen, müssen zunächst noch etwas verdeutlicht werden.

19. Diese Wendung gebraucht Pascal in seinem .Memorial. vom Gott der Begegnung.

20. Die Absolutsetzung des Menschen als Wurzel des Monologisch-Totalitären, das auch zum Gott des biblischen Offenbarungszeugnisses nein sagen muß, ist beim jungen *Merx* besonders klar zu greifen. Siehe dazu meine Studie .Das Menschenverstandals beim jungen Marx und das Problem des Revolctionären-. in: Glaube in politischer Entscheidung, Zürich 1962.

Monologische Existenz besagt, wie wir schon sahen, die Autonomieerklärung des Selbst in dem Sinne, daß es sich selber zu der Instanz macht, vor der es verantwortlich ist. Damit aber verliert die Verantwortung den Charakter echten Sichverantwortens. Sie hört auf, Antwort auf einen Anspruch zu sein, der nicht mein eigener Anspruch ist. Sie wird zur Verantwortung vor selbstgewählten Ansprüchen und damit zu einer Gestalt der Selbstbehauptung, die schließlich in den nihilistischen Schluß ausmünden muß: »Alles ist erlaubt!« In seinem Roman Raskolnikow hat dies *Dostojewskij* zwingend aufgewiesen. Das ist die Freiheit des sich selbst verfallenden Menschen, die aber für den Glauben gerade Unfreiheit bedeutet, weil in ihrem Vollzug der Mensch nur noch wollen kann, was er selbst will, und nicht mehr, was Gott in seinem Anspruch der Liebe will. Man versteht nun auch, warum diese die dialogische Existenz verkehrende und so den Menschen in die Schuldverfallenheit treibende Freiheit nicht einfach auf einen indererministischen Nenner zu bringen ist, wonach der Mensch die Wahlfreiheit zu allem haben soll.

Damit ist aber erst die eine Seite der Selbstverfallenheit ins Licht getreten. Selbstverfallenheit meint, in unserem Horizont gesehen, nidrt nur monologische Verkehrung der Person, sie bedeutet auch monologisdie Verkehrung der Welt des Menschen. Der verantwortliche Mensch als in die Freiheit gerufener Partner Gottes steht ja, wie ein früherer Zusammenhang ergeben hat, in einer Aufgabe und mit der Aufgabe in einer Geschichte. In dieser Geschichte scham er seine Welt, geschichtliche Welt. Allein, die Welt des sich monologisch selbst behauptenden Menschen kann keine andere Welt sein als auch wieder eine Welt der Verfallenheit an die Selbstbehauptung und damit eine Welt in der Entzweiung. Von dieser Welt, in und mit der er als seine eigene Schöpfung immer ist, kann er nicht abstrahieren. Er ist Teil von ihr wie sie von ihm. Seine Selbstverfallenheit erweist sich darum stets als Weltverfallenheit, als Ausgeliefertsein an ihr Gesetz. Das alles liegt in dem Worte des Johannesevangeliums: »Wer Sünde tut, der ist der Sünde Knecht.«[21] Doch ist eben diese Unfreiheit Unfreiheit dessen, der Sünde tut, der in der monologischen Existenz sich selbst begründen will, um darin seine Selbstmächtigkeit zu bekunden und zu behaupten. Darum ist, wieder aus der Sicht des Glaubens geurteilt, die Unfreiheit des Menschen in seiner geschididichen Welt Tat der eigenen, sich selbst verfehlenden Freiheit, die ihn schuldig macht. Auch da dürfte nun wieder begreiflich werden, warum diese als Weltverfallenheit sich äußernde Unfreiheit nicht einfach deterministisch verstanden werden kann, als ob dem Menschen die Freiheit der Entscheidung überhaupt je gefehlt hätte. Die Begriffe Determinismus und Indeterminismus reichen hier nicht aus, um den Zusammenhang von Schuldverfallenheit und Freiheit zu erhellen. Denn es geht hier um Schuldverfallenheit in der *Freiheit* und um Freiheit in der *Schuldverfallenheit.*

Dergestalt-verfehlt nun der absolute Humanismus in seinem götzenhafl-verkehrten, weil monologischen Wie-Gott-sein-Wollen nicht nur den wirklichen Gott, sondern auch die wirkliche Humanität des Menschen. Er ist schuldhaft-verfallende und verfallen-schuldigmadiende Humanität. Humanität, in welcher der sich selbst behauptende Mensch eine Macht beansprucht, die nicht die seine ist und es auch nicht sein kann, und Humanität, in der er selbst das Opfer seiner eigenen Machtanmaßung wird. Insofern erweist sich dieser

21. Joh 8,34.

»Humanismus« als der Ermöglichungsgrund des aktualen Verbrechens-t. Von da aus gesehen, ist es Ausdruck strengster Logik, daß auf den Mythos vom Sündenfall die Geschichte von Kains Mordtat an seinem Bruder Abel folgt. Diese Geschichte will nicht besagen, daß es von Anfang an gute und schlechte Menschen gegeben habe: Gottesfürchtige, die den Frieden und die Eintracht wollten, und mit Gott Verfallene, die auf Mord und Todschlag sannen. Das anzunehmen wäre eine ebenso bedenkliche wie banale Verharmlosung. Sie will vielmehr besagen, was es bedeutet, daß der Mensch monologisch aus der Korrelation mit Gott ausbricht, um sich selbstmächtig zu behaupten. Es bedeutet die ontologische Voraussetzung des Verbrechens.

Wenn wir nun, wie das zumeist geschieht, die alte Geschichte nicht personalistisch vereinseitige verstehen und somit in ihrem theologischen Aussagewert verkürzen wollen, dann müssen wir beachten, daß Kain als seßhafter Ackerbauer und Abel als nomadischer Hirt zugleich Exponenten zweier verschiedener sozialer Stände in der uralten agrarischen GesellschaA: sind, deren konkrete Lebensinteressen vielfach aufeinanderstießen. Beide leben also in und mit einer schon verfallenen Welt, die um die Selbstbehauptung weiß. Und zwar umfaßt die Verfallenheit das Ganze der Daseinswelt. Sie triffi: die gesellsdiafliche, die familiäre und selbst die religiöse Sphäre. Ja, in dieser erreicht sie ihren Gipfelpunkt. Denn sie führt zu der in den sozialen Differenzen angelegten »Mehrzahl von Altären«23. Und ausgerechnet bei der Darbringung des Opfers entflammt der dämonisch-abgründige Haß, der dann den Brudermord entbindet.

Faßt man die Mordtat selbst ins Auge, so mutet sie an wie ein tragisch düsteres Geschick. Da sind zwei Brüder, die in sozial geschiedenen Lebenswelten hausen und je ein Opfer ihrem Gott darbringen. Die eine Opfergabe findet Wohlgefallen, die andere nicht. Kain empfindet das als Zurücksetzung und gerät darob in wilde Wut über den favorisierten Bruder. Er lockt Abel auf das Feld und erschlägt ihn dort. Eine Kausalkette; in der soziale Gegensätze, das Bewußtsein einer in unergründbar metaphysische Tiefen reichenden Benachteiligung und momentane affektive Erregtheit ihre fatale Rolle spielen. Schon dieser klassische Modellfall des Verbrechens zeigt, daß es keine Schuld gibt, die nicht Anlaß zu Entschuldigung, das heißt zu mildernden Umständen böte. Denn in jeder Schuld sind, mehr oder minder greifbar, transpersonale Faktoren mitbeteiligt wie gesellschaA:liche Konflikte, tiefschichtige Komplexe, selbst metalogische Verstrickungen usw. Allein, das alles ändert nach unserer Geschichte an der vollen personalen SchuldhaA:ung Kains nichts. Er ist als Verfallener selbsttätig in seiner Welt der Verfallenheit, faktisch freilich nicht indeterminiert, aber in der Grundentscheidung, die vor der Tat selber liegt und sich durch ihren ganzen Ablauf zieht, auch nicht determiniert. Diese Grundentscheidung ist die Entscheidung zur monologischen Existenz, zum Nicht-verantwortlich-sein-\Vollen und damit zu einer Eigenmächtigkeit, in der alle Grenzen verschwimmen müssen. Das bringt die Reaktion auf die Frage Gottes: »Wo ist dein Bruder Abel?«24 unmißverständlich an den Tag. Sie ist eine Antwort, die keine ist, weil sie faktisch einer Antworts-

22. Vgl, dazu *Hans Dombois:* Mensch und Strafe, Wirten (Ruhr) 1957, S. 12ff. (Das Verbrechen als Macheanmaßung).
23. *Gerhard von Rad,* a.aO. S. 84. 24. 1 Mose 4,9.

verweigerung gleichkommt: »Was soll ich meines Bruders Hüter sein?„25 Und so enthüllt sie Kain als den Menschen, der schuldig *ist*, weil er schuldig blieb, wozu er schuldig war, nämlich verantwonliche Existenz zu sein, in der allein das Leben menschlich-mitmenschlich bleiben kann. Darum wird in diesem Text der Bibel unbedingt und unzweideutig an seiner personalen Schuld in der nicht nur personalen Schuldverstrickung festgehalten.

Man wird sich jetzt wohl fragen, was mit diesem theologisch radikalisierten Schuldbegriff für die Strafrechtstheorie und Strafrechtspraxis anzufangen sei. Ist solche Schuld, die nicht nur mit dem Verbrechen entsteht, sondern als Verfallenheit monologischer Existenz schon immer vor dem aktualen Verbrechen liegt, überhaupt judiziabel? Und wenn nicht, wenn solche Schuld im letzten vom Menschen nicht gerichtet, sondern nur von Gott vergeben werden kann und auch in der Umkehr des Glaubens zur dialogischen Existenz als Antwon auf den Ruf des Evangeliums vergeben wird, was soll dann noch Strafe? Es gilt nun, im dritten Teil, von diesen erarbeiteten Gesichtspunkten aus das Problem der Strafe anzugehen.

111.

Wir haben in den beiden ersten Teilen die Begriffe Verantwortung und Schuld theologisch, und das heißt jetzt von dem im Oftenbarungszeugnis der Heiligen Schrift begründeten Glauben her, zu verstehen unternommen. Dabei *ist* uns, wenigstens in Umrissen, der Horizont dessen zu Gesicht gekommen, was sich, wenn auch mit einigem Vorbehalt, als biblische Anthropologie bezeichnen ließe. In diesem Horizont besagt Verantwortung korrelatives beziehungsweise bundesmäßiges Sein in der dialogischen Existenz mit Gott *und* Mensch, was eines und dasselbe meint. Dieses Sein ist das gerechte Sein, das Sein in der Liebe und darin in der Freiheit, die sidi als Mirmenschlichkeit aktualisiert und konkretisiert. Demgegenüber ist das ungerechte Sein des Menschen Sein, das die dialogische Existenz in die monologische verkehrt, sich dergestalt zu einer Absolutheit macht und die Freiheit für und mit Gott, für und mit dem andern Menschen zur bloßen Independenz verfallen läßt. Diese Independenz als Verkehrung der dialogischen Existenz des Menschen konkretisiert sich in der bald individuellen und bald kollektiven Selbstbehauptung und fühn in extremis zum Verbrechen, das entsprechend individuelle wie kollektive Form annehmen kann. Wer im Glauben von Gottes Wort getroffen ist und sich so zum verantwonlichen Sein in der dialogischen Existenz gerufen weiß, der kann darin nur Schuld erkennen, auch wenn die faktische Verschuldung eines Menschen phänomenologisch als Verhängnis erscheinen mag, worin der Schuldige nur noch das tun konnte, was er tatsächlich getan hat, aber eben *er* selbst getan hat. Die in diesem Sinne radikale, weil wurzelhafte und jeden Menschen in der Faktizität seiner Existenz treffende Schuld ist Verschuldung am Gottsein Gottes wie am Menschsein des Menschen. Wir nennen sie die fundamentale Schuld.

Von der fundamentalen zu unterscheiden, wenn auch nicht zu scheiden, ist die aktuale Schuld. Wir verstehen darunter das Schuldigwerden des Menschen in Gestalt konkreter Taten, die das Recht verletzen. Fundamentale Schuld braucht nicht aktual zu werden,

25 Ebd.

Die Gleichsetzung dessen, was hier unter dem Begriff »monologische Existenz« verstanden wird, mit Unmoral oder gar Verbrechertum geht in keiner Weise an. Die monologische EXistenz oder _ biblisch gesprochen - das Sein in der Sünde ist zwar im Glauben geurteilt der ontologische Ermöghchungsgrund des Kriminellen. Aber Möglichkeit heißt noch nicht Wirklichkeit. Deshalb sind fundamentale und aktuale Schuld begrifflich auseinanderzuhalten.

Judiziabel und somit strafbar im Sinn des menschlichen Strafrechts ist immer nur die aktuale Schuld. Vor diesem Forum ist darum die aktuale Schuld alles und die fundamentale nichts. Nicht aber so vor dem Forum des Gottes, der sich im Wort der Heiligen Schrift bezeugt. Von diesem Gott heißt es, daß er auf das Herz des Menschen schaue[26], sHerz« im biblischen Sprachgebrauch meint prägnant das Selbst des Menschen, das den Zuspruch und Anspruch des Wortes Gottes vernimmt oder sich dagegen verschließt[27]. Es also bringt es an den Tag, ob die Existenz des Menschen dialogisch oder monologisch, verantwortlich oder selbstverfallen Ist. Sie kann selbstverfallen sein auch bei strengster religiöser Frömmigkeit, bei höchster moralischer Rechtschaffenheit und erst recht bei völliger Absenz von aktualer beziehungsweise strafrechtlich erfaßbarer Schuld. Dies zeigt sich indirekt am Urteil, das eine älteste Traditionsschicht der (synoptischen) Evangelien über die religiöse und moralische Elite der Zeit Jesu, nämlich die Pharisäer, überliefert: »Ihr Natterngezücht, wer hat euch unterwiesen, daß ihr dem zukünftigen Zorn entrinnen werdet? «[28]

Gottes Zorn ergeht darum nach dem durchgängigen Zeugnis der Heiligen Schrift über die aktuale wie über die fundamentale Schuld des Menschen. Er triffi: mit einem Wort schon die monologische Existenz als solche und nicht erst als amoralische oder kriminelle Tat. Denn es geht hier um den Bund, um das gerechte Sein in der dialogischen Existenz, da die Herrschaft Gottes frei geschieht und der Mensch wahrhaftig menschlich ist. Die fundamentale Schuld besteht darin, daß der Partner Gottes diesen Bund gebrochen und damit das gerechte Sein verkehrt hat.

Von da aus erweist sich die fundamentale Schuld als die absolute, durch keine Bußleistung des Schuldigen zu tilgende Schuld. Diese Schuld ist ja schuldiges Sein, nicht bloß schuldige Tat. Schuldige Taten sind sühnbar, wenigstens bis zu einem gewissen Grad. Schuldiges Sein dagegen ist es nicht. Im schuldigen Sein monologischer Existenz wird sogar das Sühne-Ieisten-Wollen des menschlichen Selbst zu einer Gestalt sublimster Selbstbehauptung vor Gott. Dies gerade war die bittere Erfahrung, die der Mönch Martin Luther in seiner Klosterzelle machen mußte.

Weil die fundamentale Schuld durch keine Sühneleistung abgegolten werden kann, darum weiß sich der Glaubende Gottes Gerechtigkeit ausgeliefert. Gottes Gerechtigkeit ausgeliefert sein, heißt in Gottes Zorn stehen. Denn der Gott, der sich in der Heiligen Schrift aus Glauben dem Glauben bezeugt, nimmt seinen Bund ernst. Er kann dessen Bruch nicht hinnehmen, wie man eine bloße Beleidigung hinnehmen kann. Es geht da um das

26. 1 Sam 16,7: »Der Mensch sieht auf den äußern Schein, der Herr aher sieht auf das Herz.«
27. Vgl. 2 Mose 8,15: 9,12: Jes 6,10, Apg 16, 14,
28 Mt 3,7; vgl. auch 12,34 und 23,33.

Gottsein Gottes selbst wie um das Menschsein des Menschen, Darüber sind sich die so versmiedenartigen Stimmen, die aus der Bibel reden, eins. Allein, und das eben ist nun das Evangelium im Neuen und auch schon im Alten Testament: Gottes Gerechtigkeit erweist sich im tiefsten und letzten daran, daß er an dem Bunde festhält, den der von ihm zur Partnerschaft Erwählte gebrochen hat. Und das bedeutet, daß Gott das Du des schuldigen Menschen nicht preisgibt in seinem Zorn, daß er selbst im Dialoge bleibt. Dies ist die Paradoxie der Gnade im Zorne Gottes. Sie hat ihre Geschehnismitte im Ereignis des Christuskreuzes, das für alle die Vergebungsliebe Gottes enthüllt in der Hülle des Gerichts. So versteht sich Gottes Gerechtigkeit als Bewegung der Gnade in seinem Zorn, die auf den Neuen Bund zielt, auf das eschatologische Reich Gottes der]esusverkündigung und der Christuswirklidikeit, da sein Wille geschieht »wie im Himmel also auch auf Erden«29. In dieser Bewegung, die im Glauben personhafte Realität und Gestalt gewinnt, gibt es schon jetzt Vergebung der Schuld, Sein in Christus als Sein in der dialogischen Existenz der Liebe. Und hier ist denn auch die Schuld abgetan, die fundamentale Schuld, die den Menschen von Gott und der wahren Wirklichkeit seines eigenen Menschseins trennt.

Vor dem Forum der Gerechtigkeit Gottes ist dergestalt die fundamentale Schuld monologischer Existenz die eigentliche und wirkliche Schuld. In der Vergebung ist alles vergeben. Und wo solches an mir geschieht, da kann es nur so geschehen, daß auch ich denen vergebe, die an mir schuldig geworden sind. »Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unsern Sdiuldnern.e'? Das ist das Ende der Selbstbehauptung. die revolutionäre Umkehr von der monologisdien zur dialogischen Existenz oder, schlicht gesagt, zu jener brüderlichen Mitmenschlichkeit, die keinen, auch nicht die "Zöllner und Sünder«, ausschließt. Aber gerade an diesem Punkte müssen wir genau zusehen, daß wir nicht in die Irre gehen.

Wir gehen nämlich in die Irre, wenn wir, wie das unter vermeintlich »radikalen« Christen immer wieder geschehen ist, Schulderlaß mit Strafverzicht verwechseln. Strafverzicht ist Rechtsverzicht. Nun kann freilich gerade audi der Rechtsverzicht zum Gebot des Christen in der dialogischen Existenz des Vergebens und der Vergebung gehören. Verzichten kann ich aber immer nur auf mein Redir, nie auf das Recht des andern, Wenn ich auf das Recht des andern verzichte, dann sage ich ganz einfach zum Unrecht Ja, das in der Welt der Selbstbehauptung geschieht. Dies jedoch hat nichts zu tun mit der Gnade, die sich im Erbarmen Gottes über den Schuldigen zeigt. Denn im Geschehnis seiner Gnade verzichtet Gott gerade nicht auf seine Gerechtigkeit, hält er vielmehr an ihr fest und führt sie zum Siege. Darum ist seine Gnade nie ohne Zorn, nie ohne Zorn über das Unrecht, das in der Welt der Selbstbehauptung geschieht. Und darum betete der Prophet: "Im Zorn sei eingedenk des Erbarmens.et! Es sind die schwachen Seelen, die den Zorn Gottes in seiner Gnade nicht ertragen wollen und zwischen beidem scheiden, In derartig unbiblischer Scheidung wird Gott zum Vergebungsautomaten, über den *Voltaire* zu Recht gespottet hat: »Dieu vous pardonnera, car c'est son metier.« Und in solcher Scheidung muß die Gnade billig werden, zum sentimentalen Rechtsverzicht, der auf die Welt ver-

29. Mt 6. 10. 30. Mt6.12. 31. Hab 3,2.

antwortungsloser Selbstbehauptung über andere mit der ebenso verantwortungslosen Selbstpreisgabe anderer antwortet, übrigens auch wieder, nur unter geändertem Vorzeichen, ein Ausdruck monologischen Existenzverhalrens.

Nun aber besagt Gottes starke Gnade in seinem von der Heiligen Schrift bezeugten Vergebungshandeln gerade nicht Rechts- beziehungsweise Gerechtigkeitsverzicht. Ihr Ziel ist umgekehrt die Gerechtigkeit der Gottesherrschaft, auf die zu hoffen und zu harren als das neue Sein auch dieser Welt sich der Glaubende vor allem und zuerst gerufen weiß32, weil das Heilwerden der monologisch in der Selbstbehauptung gefangenen Person vom Heilwerden ihrer sich selbst behauptenden Welt nicht abzulösen ist. Solange jedoch unsere Welt im Sinn der geschichtlichen, vom Menschen bestimmten Welt der Selbstbehauptung besteht, solange muß im Hoffen und Harren auf die Gerechtigkeit der Gottesherrschaft die menschliche Gerechtigkeit als der faktisch einzigen. Möglichkeit einer Begrenzung des Selbstbehauptungswillens ernst genommen werden und solange muß auch das Recht und mit dem Recht Strafe, genauer vom Christen mitzuveranrwortende Strafe sein. Alles andere wäre pseudochristlicher oder, wenn man lieber will, pseudohumaner Nihilismus.

Weil es sich so verhält, wird in der Bibel die aktuale, obgleich die fundamentale, nichtjudiziable Schuld alles ist, nirgends bagatellisiert. Man denke nur etwa an das Bundesbuch von 2 Mose 20,22-23,19, an die deuteronomistische Gesetzgebung im 5. Buche Mose, an die scharfe soziale Kritik der Prophetie, auch an die freilich zumeist mißverstandene politische Paraenese des Apostels Paulus in Röm 13,1-7, oder an dessen Urteil über den Inzestverbrecher in 1 Kor 5,1-8. überall ist dort von aktualer Schuld im Zusammenhang von Strafe und Gericht die Rede. Abér überall, wenn ich richtig sehe, sind hier Strafe und Gericht nicht bloß Elemente eines abstrakten Normenrechtes, das sich gegen den schuldigen Täter bloß durchzusetzen hätte, sondern Handhaben zur Wahrung mitmenschlicher Existenz in einer Welt monologischer Selbstbehauptung oder monologischer Selbstpreisgabe. Und von da aus bestimmt sich der Sinn der Strafe wieder dialogisch als Mitmenschlichkeit, als Mitmenschlichkeit, die das in der aktualen Schuld zerstörte menschliche Verhältnis zwischen Täter und Verletztem neu ermöglichen, also in bestimmter Hinsicht wiederherstellen soll. Jedenfalls ist das die Weise, wie im Zeugnis der Heiligen Schrift Gott selber straft. Seine strafende Gerechtigkeit ist darum so wenig ohne vergebende Liebe, sowenig seine vergebende Liebe ohne strafende Gerechtigkeit in der aktualen Schuld des Menschen ist. Das zeigt schon in Ansätzen die Fortsetzung der Geschichte von Kain und Abel.

In der Fortsetzung dieser Geschichte ergeht bekanntlich das Strafgericht Gottes über Kain. "Er aber sprach: Was hast du getan! Horch, das Blut deines Bruders schreit zu mir empor vom Ackerland. Und nun - verflucht bist du, verbannt vom Ackerland, das seinen Mund aufgetan hat, aus deiner Hand das Blut deines Bruders zu empfangen.«33 An diesem Strafurteil ist entscheidend, daß die Mordtat Kains nicht nur schwer geahndet wird – er, der Bauer, muß vom Ackerland, muß von seiner ihn bergenden Lebensbasis weichen –, sondern daß dies um des Blutes seines Bruders Willen geschieht, das er vergossen

32. Mt 6,33. 33. 1 Mose 4, 10-11.

hat, also wegen des Verbrechens an der Mitmenschlichkeit. Gottes strafende Gerechtigkeit will eben keine abstrakte Rechtsordnung, sie will sich selbst zur Geltung bringen, das, worauf sie schon immer zielt, dialogische Existenz, in der der Mensch verantwortlich für und nicht selbstbehauptend gegen den Menschen steht. Nur von da aus ist das weitere dieser Geschichte zu begreifen. Ginge es nämlich bloß um die Wahrung einer abstrakten Rechtsordnung, deren Verletzung automatisch Strafe nach sich zieht, dann wäre es mit dem Urteil und seiner Exekution getan. Allein, hier ist es damit nicht getan. Liegt der Sinn der Strafe in der Ermöglichung mitmenschlicher Existenz, so muß sie selber mitmenschlich sein. Dies ist aber nur der Fall, wenn sie sowohl dem Verletzten vor dem Täter als auch dem Täter vor dem Verletzten das geschuldete Recht widerfahren läßt. Der Verletzte in unserer Geschichte ist die nomadische Gesellschaft, der Abel angehörte, und die in der Welt der Selbstbehauptung ein Recht auf Rache hat. Darum spricht Kain erschrocken zu dem Herrn: »Meine Strafe ist größer, als daß ich sie tragen könnte. Siehe, du vertreibst mich heute vom Ackerland, und ich muß mich vor deinem Angesicht verbergen; unstet und flüchtig muß ich sein auf Erden. So wird midi denn totschlagen, wer mich antrifft.«[34] Nun aber geschieht das Erstaunliche und Revolutionäre, daß es nicht heißt: Recht so; es geschehe dir, wie du selbst getan hast, sondern: »Nidit alsol« - »Nicht also! Wer immer Kain totsdilägt, an dem wird es siebenfach gerächt.«[35] Selbstredend läßt sich daraus keine Rechtfertigung der Rache hören. Das Gegenteil ist richtig: Die radikale Verurteilung der Rache. Deshalb schließt die Perikope mit dem Satz: »Und der Herr versah Kain mit einem Zeichen, daß keiner ihn erschlüge, der ihn anträfe.«

So ergibt sich, daß in der Geschichte von Kain und Abel zweierlei verurteilt wird: das Verbrechen und die Rache am Verbrecher. Auf den ersten Blick mag das seltsam, ja widersprüchlich scheinen, Ist das Verbrechen böse, wie soll dann die Rache am Verbrecher auch böse sein? Ist es nicht vielmehr gut und recht, wenn Gleiches mit Gleichem vergolten wird, damit die Dinge wieder ins Gleichgewicht zu stehen kommen? Soll denn die Strafe etwas anderes sein als »Negarion der Negation», wie sie *Hegel* definierte[36]? Diesen Fragen ist die Logik nicht abzusprechen. Aber es ist die Logik der monologischen, nicht der dialogisdien Existenz. In der Logik der dialogisdien Existenz erweist sich das Verbrechen des Täters wie die Rache des Verletzten als Selbstbehauptung, die die Mitmensdilichkeit verleugnet. Der Täter negiert im Verbrechen den Verletzten, und der Verletzte beziehungsweise sein Stellvertreter negiert in der Gleiches mit Gleichem vergeltenden Rache den Täter. Darin aber wird die Strafe selber zum Verbrechen, zum Verbrechen am Verbrecher.

Mit solcher Strafe, die den Mitmenschen im Täter leugnet, kann freilich christlicher Glaube, der sich als dialogische Existenz versteht, auch nicht das mindeste zu tun haben wollen. Hier gilt unbedingt und unzweideutig das Wort aus der Bergpredigt: »Richtee nicht, damit ihr niche gerichtet werdetl«37 Diese Mahnung Jesu wendet sich nicht gegen

---

34. 1 Mose 4, 14. 35. 1 Mose 4, 15.

36. *Georg* W. *F. Hegel:* Grundlinien der Philosophie des Rechts, neu herausgegeben von G. *Lasson* (Philosophische Bibliothek, Bd. 124), Leipzig 1911, S. *309* (61. Zusatz zu § 97).

37. Mt 7, 1.

die Strafe schlechthin, sie wendet sich, wenn überhaupt, gegen die Strafe, die im monologiseben Sinne auf die Selbstbehauptung zielt. Das gibt der Kontext, wie ich meine, deutlieh zu verstehen durch das allbekannte Bild vom Splitter in des Bruders und vom Balken im eigenen Auge. Es wird also primär gewarnt vor der Selbstgerechtigkeit, die auch die kleinste aktuale Schuld des Nächsten sieht, ohne der eigenen Schuldverstrickung gewahr zu werden. Auf diesem Boden gedeiht nun freilieh jene Strafversessenheit, die nur die Schuld des andern, niche den andern selbst in seiner innern und äußern Situation im Auge hat und darum, weil in solcher Isolierung selbst unbetroffen, der selbstsicheren Schuldvergeltung frönen kann. Dagegen wendet sich die von uns herangezogene Stelle. Es geht hier, der Tendenz nach, wider die Strafe als Selbstbehauptung monologischer Existenz, aber nicht wider die Strafe überhaupt. Die Frage kann somit nicht lauten: Strafe oder Strafverzidn. Sie muß lauten: Strafe als Vollzug dialogischer oder monologischer Existenz. Damit, scheint mir, sei der Rahmen klargestellt, in welchem das Problem der Strafe theologisch angegangen werden muß.

Das Problem der rechten Strafe ist in der heutigen Theologie wie überhaupt die Frage der Rechtsbegründung-! reichlich kontrovers'", Es stehen sich grosso modo zwei führende Konzeptionen gegenüber: die ordnungstheologische (*Werner EIert, Paul Althaus, Walter Künneth,* in ziemlicher Distanz auch *EmU Brunner)* und die christologische *(Karl Barth* mit seinen Freunden). In der Ordnungstheologie ist konstitutiv für den spezifischen Charakter der Strafe die Durchsetzung des Rechtes und seiner Ordnung um ihrer selbst willen, wobei vorausgesetzt wird, daß sich im faktischen geschichtlichen Recht eine heilige und göttliche Ordnung normativ auswirke. Daraus ergibt sich, um jetzt *Althaus* zu zitieren, daß die „.Strafe das Geltendmachen der heiligen Rechtsordnung gegenüber dem Rechtsbredier« sei[40]. Ganz anders stellt sich das Problem der Strafe für *Karl Barth.* Für ihn ist konstitutiv auch in dieser Frage, was Gott in Jesus Christus für uns getan hat. Damit tritt an die Stelle der objektiven Rechtsordnung und ihrer strafenden Norm der Täter, das heißt der schuldige Mensch, um dessentwillen Versöhnung geschehen ist. Das Hauptanliegen dieser Lehre besteht somit nicht in der Durchserzurig des Rechts und seiner Ordnung, sondern in der Geltendmachung der Heilstat Christi. »Die Bestrafung des Verbrediers«, sagt darum Barth, »wird eine Form haben müssen, in der die Vergebung, die Jesus Christus auch für ihn erworben hat, ihm selbst und allen andern ... sichtbar gemacht wird.«[41] Ihr Sinn verbindet sich also in dieser christologisch gerichteten Konzep-

38. Dazu hat sich neuerdings *Wal/gang Pannenberg:* Zur Theologie des Rechts, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, 7. Jg., Hell: 1, Gütersloh 1963, S. 1-23, geäußert. *Pannenberg* sucht in bedeutsamer Weise sowohl über den christologischen als auch vor allem über den ordnungstheologischen Ansatz hinauszukommen durch eine Rechtsbegründung, die sich an der eschatologisch bestimmten Liebe des Glaubens **orientiert.**

39. Zur theologischen Kontroverse in der Suafrechtsfrage siehe vor allem *Hans Dombois:* Mensch und Suafe, Witten (Ruhr) 1957, und: Die weltliche Strafe in der evangelischen Theologie, mit Beiträgen von *Werner Hardwig, Karl [anssen, Cerl Heinz Ratschow* und *Trutz Rendtor/J,* herausgegeben von *Hans Dombois.* Witten (Ruhr) 1959. In den nachstehenden Ausführungen folge ich ein Stück weit dem aufschlußreichen und schönen Beitrag von *Trutz Rendtor/J:* Die Begründung des weltlichen Strafrechts in der theologischen Ethik seit Schleiermacher, S. 9–97,

40. *Paul Altbaus:* Grundriß der Ethik, 2. Auflage, Gütersloh 1953, S. 134.

41. *Karl Bartb:* Kirchlidte Dogmatik, 11114, Zollikon/Zürich 1951, S. 507.

tion mit der Bejahung und Bewahrung des Täters in der rettenden Erziehungsstrafe. Die Strafe hat, strenggenommen, nicht mehr Rechts-, sondern pädagogischen Charakter. Soviel in aller, kaum verantwortbarer Kürze zur Strafrechtskontroverse in der heutigen Theologie.

Wenn wir diese theologische Kontroverse über die rechte Strafe und ihren Sinn innerhalb des Rahmens sehen, der nadr dem Ergebnis unserer Erörterungen der Strafrechtsproblematik angemessen ist, dann bietet sie nicht bl6ß ein frappantes Beispiel dar, wie Theologen in einer und derselben Frage zu hödlSt differenten Entscheiden kommen können. Vielmehr zeigt sie, daß die Frage nadi der rechten Strafe zwangsläufig zu konträren Antworten führen muß, sobald sie außerhalb des dialogisch-mitmenschlichen Horizontes angegangen wird. So nämlich kommt es zu einer Sicht der Dinge, in der Verbrecher und Verletzter, Tat und Täter, statt zugleich in das Blickfeld zu treten, auseinanderfallen. Die unvermeidliche Folge ist ein einseitiger Ansatz in der Strafrechtsfrage, wie leicht aufzuweisen ist.

Im ordnungstheologischen Ansatz steht eindeutig die objektive Tat des Verbrechers im Vordergrund beziehungsweise die durch sie bewirkte Verletzung der Rechtsordnung. Darum begreift sich hier die gerechte Strafe als Wiederherstellung des verletzten Rechtes. So kann zwar ein fundamentaler Aspekt im Wesensgehalt der Strafe zur Geltung gebracht werden: Nämlich die Strafe als Sühne für verletztes Recht, das den Menschen vor dem kriminellen Zugriff des Rechtsbrechers schützen soll. Was aber entfällt und zwangsläufig auch entfallen muß, das ist die der rechten Strafe eigene Weise der Bewahrung und Erhaltung gerade auch des Täters im Recht und damit in der von diesem ermöglichten Mitmenschlichkeit. In extremis wird hier sogar der Täter absolut und endgültig aus dem mitmenschlichen Bezuge der Gesellschaft ausgeschaltet. Das zeigt sich eklatant an der grundsätzlichen Bejahung der Todesstrafe bei den verschiedensten Vertretern der Ordnungstheologie.

Umgekehrt tritt im christologischen Ansatz Barths der Täter in die Mitte, um dessentwillen die Versöhnung in Jesus Christus geschehen ist. Auch hierkommt ein fundamentaler Aspekt der rechten Strafe als Vollzug dialogischen Lebens zu seinem Recht: nämlich die Bejahung und Bewahrung des Täters als mitmenschlichen Menschenund damit sein Schutz vor dem rächenden Zugriff der Gesellschaft, Indem aber der Täter, präziser, der durch Christi Tat in die Vergebung hineingenommene Täter, einseitig im Vordergrunde steht, kann Barth den Rechtscharakter der Strafe nicht wirklich in den Blick bekommen. Zwar plädiert er nirgends für den Strafverzicht, ausgenommen die Todesstrafe. Aber er "stellt mit der christologischen Begründung des Strafens so eindeutig auf die Rettung des Täters ab, daß mari mit Recht die Frage gestellt hat, ob bei ihm überhaupt von Strafe geredet werden kann oder ob nicht der allgemein pädagogisch-seelsorgerische Akt, der gemeint ist, nur zu Unrecht noch den Namen Strafe trägt„42. Die Strafe als Sühneleistung und als Rechtsschutz vor dem Täter muß bei diesem Ansatz zumindest in die zweite Linie treten und somit eine starke, ja gefährliche Abwenung erleiden.

Dergestalt ergibt sich, daß der volle Sinn der Strafe, den - wie wir meinen - die im

42. *Trutz Rendtorff*, op, cit. S. 69.

biblischen Horizont erschlossene Wirklichkeit von Verantwortung und Schuld aufdeckt, erst zu erreichen ist, wenn sie zu einem dialogisch-mitmenschlichen Geschehen wird. In diesem Geschehen wird die Strafe zu einem Reditsakr, der den Täter und den Verletzten beziehungsweise die an seiner Stelle stehende Gesellschaft zugleich bindet. Die rechte Straffindung kann so weder allein oder auch nur primär vom objektiven Schaden des Verletzten nodi von der subjektiven Schuld des Täters aus erfolgenv. Das eine wie das andere bedeutet eine unzulässige Abstraktion. Hat man bei der Strafzumessung nur die objektive Tat im Auge, dann entschwindet die Person des Täters. Die Strafe wird lediglich zur quantitativen Vergeltung und damit leicht zum Verbrechen am Verbrecher, Läßt man sich dagegen bloß von der subjektiven Schuld des Täters leiten, deren psychologische Eruierung übrigens auch eine recht subjektive, um nicht zu sagen, willkürliche Sache ist, so entschwindet das zu schützende Rechtsgut des Verletzten. Die Strafe wird zur pädagogischen oder sozialen Maßnahme und verliert den Charakter der Sühneleistung wie des Schutzes der Rechtsordnung zugunsten des einzelnen und der Gesellsdtaft. Im einen Falle gibt man den Täter als Menschen preis und im andern Falle den Menschen als Verletzten. Beides aber richtet sich gegen eine mitmenschlich verstandene Humanität. Darum war die Wende vom Tat- zum Täterstrafrecht noch kein eigentlicher Fortschritt, sowenig der Weg zurück es wäre. Es geht hier wie dort um zwei konträre strafrechtliche Leitpunkte, die, wenn sie nicht Unheil stiften sollen, aufeinander bezogen werden müssen, eine Einsicht, die – wenn ich richtig sehe - in der heutigen Serafrechestheorie immer mehr Gewicht bekommt. Daß diese beiden Gesichtspunkte dialektisch zusammengehören, wird aber erst im dialogischen Verständnis der Existenz wirklich evident.

Was nun Strafe als mitmenschliches Geschehen in der Praxis zu bedeuten hätte, kann hier nicht mehr näher erörtert werden. Wir müssen uns notgedrungenermaßen mit ein paar Andeutungen begnügen.

Als erstes wäre zu sagen, daß mitmenschlich Strafen nicht milde Strafe bedeuten kann. Der mitmenschliche Bezug verlangt, daß im Strafgeschehen das Recht des Verletzten als Mitmensch des Täters in vollem Umfang ernst genommen wird, derart ernst genommen wird, daß der Strafe auch eine individuell- wie generalpräventive Wirkung zukommen kann. Nur so vermag das Strafrecht seine soziale Funktion als Schutzmittel gegenüber der in der Kriminalität sich aktualisierenden Selbstbehauptung zu erfüllen. Darum muß man heute dem Richter wieder Mut zum strengen Strafen machen. Dies will jetzt verstanden sein nicht zuletzt im Blick auf die neue Form der Kriminalität, die in Gestalt von Verkehrsverbrechen auf der Straße vor sich geht. Ein schweres Verkehrsdelikt ist, mitmenschlich gesehen, fraglos ein weit schlimmeres Vergehen als, sagen wir, ein schweres Eigentumsdelikt. Wer sich auf der Straße mit seinem Wagen, sei es auch »nur« unter Alkoholeinfluß, hemmungslos behauptet und es dabei in Kauf nimmt, fremdes Leben aufs Spiel zu setzen, der vergeht sich nicht minder an der Mitmenschlidtkeit, als sich Kain an ihr vergangen hat. Weshalb er Schonung verdienen soll, ist nicht zu verstehen, weder vom wirklichen oder möglichen Verletzten noch auch vom Täter selber aus, sofern er wirklich als Mensch, und das heißt jetzt eben als zur Verantwortung gerufene Person, in

43. Ähnlich *Hans Dombois,* op. cit. S. 152f.

dialogischer Existenz ernst genommen wird. Schonung würde da gerade nicht humanes Recht bedeuten, Recht, das dem Menschen zum menschlichen Sein in der Verantwortung behilflich ist. Denn wer Leben und Recht des Mitmenschen und darin sein eigenes Menschsein durch die kriminelle Tat negiert, der kann nur so zu neuem Menschsein geführt werden, daß er sühnt, auch dann noch sühnt, wenn ihm im Glauben die Vergebung seiner Schuld widerfahren ist. Echte Sühne zielt auf Versöhnung, auf Wiederherstellung der zerstörten Beziehungen zum Verletzten, zur Gesellschaft, der dieser angehört. Und darum kommt in ihr die mitmenschlich-verantwortliche Existenz zu neuem Leben. Es geht in dem allem nicht um ethische Theorie, sondern um Wirklimkeit, um Wirklimkeit, die auch eine Erklärung für die immer wieder begegnende Tatsache bietet, daß der Verbrecher, sobald er der monologisdien Abgründigkeit und des damit verbundenen Nihilismus seiner Tat ansichtig geworden ist, ein auffallendes Bedürfnis nadr Sühne zeigt. Nicht in der Schwere der Strafe, sofern sie selbstredend in einem gerechten Verhältnis zum Schuldvergehen steht, liegt infolgedessen das Unmenschliche, Als unmenschlich wird eine Strafe nur dann erfahren, wenn sie sich nicht als Sühne und damit nicht als ein Stück rnitmensdilidier Existenz in der Schuld verstehen läßt.

Von da aus wird ein zweites wichtig. Die Strafe läßt sich nicht als mitmensdiliehe Sühnetat begreifen, wenn sich der sühnende Täter als Mitmensch des Verletzten endgültig von der menschlichen Gesellschaft ausgeschlossen oder einer dauernden Diskriminierung verfallen weiß. Darum ist nicht nur ein humaner Strafvollzug, sondern auch die Absage an jede Form von absolut-endgültiger oder perennierender Strafe geboten. Absolut-endgültige Strafe ist die Todesstrafe. Sie bedeutet die totale Preisgabe des Täters als Mitmensdien und kann von dem hier entfalteten Verständnis von Schuld und Strafe her nicht gutgeheißen werden. Perennierend wird die Strafe dann, wenn der Schuldige nach erbrachter Sühneleistung weiterhin gesellschaftlich disqualifiziert bleibt, also faktisch eine widerrechtliche Verlängerung seiner Strafe ad infinitum erleidet. Es handelt sich hier um ein bitteres, die Mitmenschlichkeit ebenfalls zutiefst verleugnendes Unrecht, das viele »Ehemalige«, bald versteckt und bald unversteekt, erleiden müssen. Dieses Unrecht ist ein Verbrechen, diesmal ein Verbrechen am Verbrecher, das sich freilich strafrechtlidi kaum oder nur schwer erfassen läßt, aber die Strafe in ihrem positiven Sinn als dialogisches, den Sühnenden bejahendes und menschlich wieder rehabilitierendes Geschehen ins Negative beziehungsweise Monologisch-Böse verkehrt. Mitmenschlich ist darum nur eine Weise des Strafens, die mit dem Verletzten auch zugleich dem Täter Gerechtigkeit widerfahren läßt, ihm also nach geleisteter Sühne das ihm auf Grund der Strafe zustehende Recht gewährleistet, und das heißt das Recht auf .volle Rehabilitierung und Resozialisierung zuerkennt.

Damit kommen wir zu einem Letzten. Wird die Strafe mitmenschlich verstanden, dann kann es gar nicht anders sein, als daß die im beauftragten Richter richtende Gesellschaft mit sich selbst ins Gericht gehen muß. Denn es gibt, wie nun mehrfach zutage getreten ist, nicht nur das Verbrechen des Verbrechers, es gibt auch das Verbrechen am Verbrecher. Und zwar wieder nicht allein als Vorenthaltung der ihm Rechtens gebührenden, aber faktisch so oft versagten Rehabilitierung und Resozialisierung, sondern weit mehr noch als

gesellschaftliche Mitschuld, die immer mit dabei ist, wenn ein Mensch zum Verbrecher wird. Diese die Schuld des Täters nicht aufhebende Mitschuld besteht nicht nur in der transpersonalen Schuldverflochtenheit, über die sich leicht erbaulich reden läßt. Sie besteht auch in viel, und zwar in unheimlich viel aktualer Schuld, von der das erbauliche Reden schweigt. So haben wir zum Beispiel in unserer Stadt[44] ein »Milieu« groß werden lassen, an dem auch -ehrbare« Bürger ihr Interesse haben, und nicht bloß unehrbare Dirnen und Zuhälter. Und dieses Milieu ist direkt und indirekt zu einer Brutstätte der Kriminalität geworden, die viele in Versuchung führt, die sonst nicht in Versuchung geführt würden. Wer trägt dafür die Verantwonung? Und welche Strafe wartet auf diese Schuld? Wer den Anruf dieser Fragen nicht als bohrenden Stachel zu einer wahreren, ehrlicheren und tapfereren Mitmenschlichkeit in allen Bereichen unseres Daseins vernimmt, der hat auch nicht vernommen, was Schuld und Verantwortung ist in dialogischer Existenz.

Prof. Dr. A. Rzch *Zürich 10/49, Limmatalstraße 333*

Die Affinität zwischen Christentum und Demokratie"

Von

JOHN C. BENNETT

Es muß dem Christen widerstreben, seinen Glauben mit einer bestimmten sozialen oder politischen Struktur oder einem bestimmten Wirtschaftssystem zu identifizieren. Es bedeutete eine Verfälschung des christlichen Denkens, wenn man - einer verständlichen menschlichen Neigung entsprechend - jene Institutionen, die einem bisher vertraut waren, auch als die unerläßlich christlichen betrachtete. Aber ergeben sich nicht aus dem christlichen Glauben tatsächlich Kriterien der Beurteilung politischer Institutionen? Gibt es nicht doch eine Affinität zwischen dem Christentum und einer bestimmten politischen Entwicklung?

Historisch gesehen ist zunächst festzustellen, daß sich das Christentum im Verlauf seiner Geschichte mit fast jeder politischen Form verbunden hat. Es hat Diktaturen gegeben, die christlich zu sein behaupteten und die nicht oder kaum das Gefühl eines Konflikts zwischen dem Christentum und ihrer Regierungsform hatten. Im allgemeinen fühlten sich die Christen eher konstitutionellen Monarchien als Demokratien oder Diktaturen verbunden. Ein christlicher Despotismus wird früher oder später die Wirkung des bereits erwähnten explosiven Elements des Christentums zu fühlen bekommen. Im christlichen Westen hat die Spannung zwischen Kirche und Staat (oder zwischen Kirche und Herrscher) einem geschlossenen politischen System entgegengewirkt. Die Kirche machte sich die

44. Gemeint ist Zuridi, wo sieh seit 1945 die Prostitution in aufsehenerregender Weise ausgebreitet hat.

* Mit Genehmigung des Gutersloher Verlagshauses Gerd Mohn dem dort im Herbst 1964 erscheinenden Buch des Verf. »Auch Chnsten sind Staatsburger« entnommen.

klassische Tradition des Naturrechts zu eigen, die in sich zwar keine Möglichkeiten der Verwirklichung trug, aber doch eine Kritik an der Macht lebendig erhielt. Die äußerst lose Struktur des mittelalterlichen Feudalismus führte zu einer beschränkten Macht vieler einzelner Fürsten unter der fernen Oberhoheit des Kaisers und des Papstes. Bemerkenswert ist, daß *Thomas von Aquin* und *Calvin,* beide christliche Denker mit starkem Interesse an politischen Fragen, an die gemischte Staatsform des *Aristoteles* und die konstitutionelle Aristokratie glaubten.

fames Hastings Nichols vertritt in seinem Buch »Democracy and the Churches« (1951) die Ansicht, die meisten Formen christlicher Tradition hätten der Demokratie geschadet; die moderne Demokratie hänge im wesentlichen von zwei Typen des Christentums ab - der calvinistischen oder reformierten Tradition und der Tradition der radikalen Sekten-, die in den angelsächsischen Ländern von weitreichendem politischem Einfluß waren. Diese beiden Traditionen nennt er »puritanischer Protestantismus«, Die anderen christlichen überlieferungen - die römisch-katholische, orthodoxe, lutherische oder anglikanische - seien aufs ganze gesehen der Entwicklung der Demokratie nicht günstig gewesen. Dies unterstreicht meine Behauptung, daß es historisch gesehen keine allgemeine Beziehung zwischen Christentum und Demokratie gegeben hat. Der Anglikanismus und das Luthertum (besonders in den skandinavischen Ländern), in einigen Ländern auch die katholische Kirche, haben sich erst der Demokratie angepaßt. Durch diesen Schritt wurden dann geistige Kräfte ausgelöst, die sich auf die Demokratie positiv auswirkten, wenn auch das Verhältnis der katholischen Kirche zur Demokratie problematisch bleibt.

Heutzutage nun machen die Christen fast jeder Richtung eine besondere Affinität zwischen Christentum und Demokratie geltend. Dies trifft für fast alle protestantischen Richtungen zu, doch auch für die Katholiken in einigen Ländern. Die Katholiken behaupten zu Recht, daß Papst *Pius XII.* - im Gegensatz zu seinen Vorgängern - die Demokratie unzweideutig unterstützt hat[1].

Die ökumenischen Tagungen haben in ihren Erklärungen das Wort Demokratie vermieden, aber unter der Überschrift »Verantwortliche Gesellschaft- hat der Weltkirchenrat die Substanz der Demokratie in unserem Sinn bejaht. (Der Begriff »verantwortliche Gesellschaft« wurde auf der Weltkirchenkonferenz in *Amsterdam* 1948 entwickelt.) Hier sollen zwei wesentliche Stellen aus dem Bericht der Dritten Sektion von Amsterdam angeführt werden.

Die verantwortliche Gesellschaft wurde in Amsterdam als eine Gesellschaft definiert,

1. Auch *Kerl Barth,* der gegen die Identifizierung des Christentums mir von Menschen geschaffenen Systemen warnt, schreibt: .Man kann und muß auch zugestehen, daß das Wort und der Begriff -Demokratie- (›Volksherrschaft‹) ein ohnmächtiges Mittel ist, um das auch nur annähernd zu bezeichnen, was es nach christlicher Einsicht mit der der göttlichen Anordnung entsprechend konstituierten und existierenden Bürgergemeinde auf sich hat. Es ist darum doch nicht zu übersehen und zu leugnen. daß das christlich-politische Unterscheiden. Urteilen, Wählen, Wollen, Sicheinsetzen auf der ganzen Linie eine Tendenz auf die Gestalt des Staates hat, die in den sogenannten sDemokratien- wenn nicht verwirklicht, so doch mehr oder weniger ehrlich und deutlich gemeint und angestrebt ist. Man muß, wenn man alles überblickt, schon sagen: es hat jedenfalls eine stärkere Tendenz nach dieser als nach irgendeiner anderen Seite. Es gibt schon eine *Affinität* zwischen der Christengemeinde und der Bürgergemeinde der freien Völkerc (Christengemeinde und Bürgergemeinde, S. 36).

»in der Freiheit sich als die Verantwortung der Menschen für Gerechtigkeit und Ordnung darstellt, in der die Träger politischer oder wirtschaftlicher Macht Gott und den Menschen, deren Wohlergehen von ihnen abhängt, verantwortlich sind«, Politisch genauer wird dies so erklärt: »Veranrworelich heißt unter modemen Bedingungen eine Gesellschaft, in der die Menschen die Möglichkeit der Kontrolle, der Kritik und der Absetzung ihrer Regierung haben, in der die Macht dem Gesetz und der Tradition verpflichtet und die Gewalten in der ganzen Gemeinschaft verteilt sind.« Kürzer, aber mit einem wichtigen Zusatz über die Institutionen der Demokratie versehen, heißt es in der Erklärung der Dritten Sektion der Versammlung von *Evanston:* »Wege politischer Aktion müssen eröffnet werden, damit die Völker ohne Gewaltanwendung ihre Regierungen wechseln können.« Das WOrt »Demokratie« wird auch in diesen Berichten nicht verwandt; die Unterschiede der angelsächsischen Auffassung von Demokratie zu der der Französischen Revolution machen es zu einem zweideutigen Begriff; ein ähnlich starker Gegensatz besteht auch zwischen dem Sprachgebrauch in der nichtkommunistischen Welt und dem Begriff der»Volksdemokratie- in kommunistischen Ländern.

Wenn ich von »Demokrdtie« spreche, so meine ich damit eine politische Struktur, für die zwei Merkmale charakteristisch sind: 1. eine Regierung, die auf der Zustimmung und Teilnahme aller Teile der Bevölkerung basiert; 2. die verfassungsmäßige Garantie der Redefreiheit und des Rechtes der Minderheiten, sich zur Erringung der Majorität politisch zu organisieren.

Das Recht der Gesamtbevölkerung auf Beteiligung an der Regierung bedeutet, daß kein Bevölkerungsteil von der übrigen Bevölkerung ohne seine Zustimmung regiert werden kann. Das Wahlremt soll damit nicht ohne Einschränkung jedem offenstehen, aber mit diesen Einschränkungen sollten keine rassischen oder sozialen Minderheiten benachteiligt werden. Das allgemeine Wahlremt ist deswegen wichtig, weil sonst jede nicht an der politischen Macht teilhabende Gruppe von den anderen Gruppen vernachlässigt oder ausgebeutet würde.

Die Südstaaten der USA stellen eine Art Laboratorium dar, in dem sich die Nachteile beobachten lassen, die sich aus dem Fehlen politischer Rechte der Negerminorität (manchmal auch Majorität) ergeben. Große Fortschritte sind in den letzten Jahren gemacht worden, die den Negem ihre Rechte sichern; wo sie aber nicht wählen konnten, gab es keine Verteidigung gegen die Gesetze der Weißen, auch keine Verteidigung gegen die Polizei.

Heute ist das allgemeine Wahlrecht in demokratischen Ländern die Regel, da die Logik der Demokratie die einst vom begrenzten Wahlrecht begünstigten Klassen der Begüterten gezwungen hat, dieses Vorrecht aufzugeben - eine der bemerkenswerten Entwicklungen der modemen Geschichte.

Genauso wichtig ist das andere Element der Demokratie: der verfassungsmäßige Schutz der Minderheiten. Gar zu leicht wird den Minderheiten der Schutz der Verfassung entzogen, wodurch die Volkssouveränität mit ihrem allgemeinen Wahlrecht ihren Wert verliert. Heute kann eine Gesellschaft darüber entscheiden, von einer Demokratie zu einer Tyrannei mit Massenunterstützung zu werden. Die Führer einer Mehrheit können ihre

Position so festigen, daß sie auch dann kaum von ihrer Machtposition verdrängt werden können, wenn sie die Unterstützung durch das Volk verloren haben. Das Recht auf die Kraft einer Minderheit, zur Mehrheit zu werden, ist auf lange Sicht die wesentliche Garantie für die Herrschaft einer Mehrheit. Und nur in einer Gesellschaft, die eine solche Sicherung bietet, können Geistesfreiheit und kulturelle Freiheit bestehen. In dieser Zeit des raschen Umbruchs, der Massenbewegungen auf der Grundlage fanatischer Ideologien, des mangelnden Sinnes für objektive Normen und dec Manipulierbarkeit der öffentlichen Meinung durch die Regierung ist jede Volksregierung durch die »totaliräre Demokraeies bedroht.

Diese beiden Elemente der Demokratie und nicht irgendwelche spezifischen Institutionen einer beliebigen demokratischen Gemeinschaft sollten betont werden, wenn wir über die Beziehung zwischen Demokratie und Christentum nachdenken; sie decken sich mit der Auffassung von der »verantwortlidien Gesellschaft«.

Die Vorstellung, daß Demokratie mit einer optimistischen oder perfektionistischen Auffassung von der Natur des Menschen verbunden sei, ist falsch; sie ist überdies gefährlich, da sie zu utopischen Programmen verleitet, die nicht auf die Nöte der Gesellschaft eingehen und zum Totalitarismus führen können. Wenn eine politische Bewegung glaubt, die Lösung für alle menschlichen Probleme zu besitzen und, einmal an der Macht, diese Lösung auch durchsetzen zu können, dann ist der Weg offen für gewissenlose Versuche, zur Macht zu gelangen.

Es ist das Verdienst Reinhold Niebuhrs, die Gefahren der »uropischen« Demokratie herausgearbeitet zu haben. Er hat gezeigt, daß die Institutionen der politischen Demokratie im christlichen Realismus eine bessere Grundlage besitzen als im Optimismus der Aufklärung. Vom christlichen Menschenverständnis aus formuliert er: »Des Menschen Sinn für Gerechtigkeit macht Demokratie möglich, seine Neigung zur Ungerechtigkeit aber macht Demokratie norwendig.e- Niebuhr baut hier auf einer der Traditionen auf, die die angelsächsische Demokratie begründet haben. Diese Tradition ist mehr dem Calvinismus als der Aufklärung verbunden; sie fand ihren Ausdruck in der geistigen und politischen Bewegung der Cromwellschen Epoche und im Realismus der Gründer der Vereinigten Staaten. Eine zynische oder einseitig pessimistische Auffassung der menschlichen Natur ist nach Niebuhr unvereinbar mit der Demokratie. Die Vertreter einer solchen Ansicht, wie Hobbes oder Luther, fürchten die Unordnung so sehr, daß sie das Volk unterdrückt haben wollen; jedes bestehende System wollen sie ohne Rücksicht auf seine Ungerechtigkeit bewahren, aus Furcht vor einem Wechsel, dessen Folge Anarchie sein könnte. Die Grundlage der Demokratie kann also weder einseitiger Pessimismus noch Optimismus .sein. Die Demokratie ist notwendig, denn keiner Gruppe kann Macht über Menschen anvertraut werden, die keine Mittel der Kritik und Kontrolle besitzen. Ein Gleichgewicht der Kräfte in der Gesellschaft ist so der sicherste Weg zu einem Höchstmaß an Gerechtigkeit.

Man kann nun freilich fragen, weshalb es den Christen heute um Demokratie gehen soll, wenn die Geschichte des Christentums zumeist innerhalb anderer politischer Formen

2. Die Kinder des Lichts und die Kinder der Finsternis, München 1947, S. 8.

verlief. Darauf wäre zu antworten, daß die diristlidie Lehre von Anfang an wesentliche demokratische Elemente enthält, daß sich aber erst in der Neuzeit die politischen Alternativen so stellten, daß diese Elemente klar zutage traten. Die demokratischen Tendenzen des christlichen Glaubens sehe ich in folgenden drei Grundwahrheiten: im Gedanken der Souveränität Gottes, die alle Mächte dieser Erde transzendiert, der Liebe Gottes, die für alle Menschen, ungeaditet ihres Standes, da ist, der Sündhaftigkeit des Menschen, die eine Kontrolle der in seinen Händen befindlichen Macht erfordert.

Die Souveränität Gottes, ob sie anerkannt wird oder nicht, ist die Basis für das Recht und die Pflicht jedes Menschen, jene Art Freiheit zu fordern, wie sie von der demokraeisdien Verfassung geschützt wird. Der Glaube an Gottes Souveränität hätte allerdings keine demokrarisdie Wirkung, wenn ihm nicht die Liebe zur Seite träte, die den Armen und Schwachen zur Entfaltung ihrer Fähigkeiten und zur Wahrung ihrer Rechte verhilft, und wenn nidrt die klare Erkenntnis der Sünde hinzukäme, die die Macht begleitet. Der Glaube an Gottes Souveränität würde sonst die Sanktionierung der Haltung jener kleinen Gruppe von Menschen bedeuten, die sich als die Lieblinge der göttlichen Vorsehung betrachten oder überzeugt sind, eine intimere Kenntnis des görtlidien Willens zu besitzen. Eine unkritische diristliehe Liebe jedoch, die den Gedanken der Sünde nicht auf sich selbst anwendet, führt leicht zu einem Paternalismus, der zwar mandies Gute tun kann, aber die Frage der Mamtverteilung nicht stellt. Dieser Paternalismus war für Christen, die Macht und Privilegien besaßen, oft ein Ersatz für Demokratie. Die Lehre von der Sünde schließlich kann, wiederum isoliert betrachtet, zu einem diristliehen Pessimismus führen, der den Sinn der Ordnung nur darin sieht, den Menschen von der Gelegenheit zur Unordnung fernzuhalten.

Diese drei Elemente des diristliehen Glaubens stellen nicht nur die gedankliche Basis der Demokratie dar, sie sind auch die verläßlichsten Triebkräfte praktischen Handeins für die Bürger, in deren Hände die Demokratie gelegt ist. Die Beziehung dieser Motive zum christlichen Glauben muß nicht immer bewußt sein, aber eine Demokratie wird sidi kaum behaupten können, wenn diese Motive nicht hinreichend wirksam sind. Der direkte oder indirekte Einfluß der diristliehen Gemeinde, soweit diese Elemente in ihr lebendig sind, auf die größere Gemeinschaft, das ist der wesentlidiste Beitrag der Kirche zum politischen Leben.

Die Affinität zwischen Christentum und Demokratie ist ein Tatbestand, den wir konstatiert haben. Es gilt nun, sich auch der Problematik dieses Samverhalts bewußt zu werden. Als erstes wäre hier von der Gefahr eines doktrinären Denkens zu warnen, demzufolge es die Pflicht eines Christen wäre, in jeder Situation für die Errichtung demokratischer Institutionen zu wirken. Die Demokratie ist eine sehr unsichere Regierungsform- Eine demokratische Verfassung auf dem Papier ist wertlos, solange im Staat die Voraussetzungen für Verhaltensweisen fehlen, die eine Demokratie begünstigen. Eine zu schnelle Entwicklung zur Volksherrschaft hin kann in gewissen Situationen zu einer Unordnung führen, die die Befürworter eines totalitären Systems ausnutzen. Unter einem relativ stabilen autoritären Regime, das beim Volk genügend Zustimmung findet, sollten Christen es nicht als ihre Pflicht ansehen, auf eine sofortige Errichtung demokratischer Institutionen

hinzuarbeiten. Der italienische Historiker *Guglielmo Ferrero* hat in seiner Diskussion der Legitimität einer Regierung eine wichtige Beobachtung gemacht. Jedes Regime, ob dernokratisdi oder nicht, kann diese Legitimität besitzen; sie hängt aber vom Grad der Zustimmung im Volk ab. Ohne diese Zustimmung fürchtet die Regierung ihre Untertanen, wie das bei den modemen Diktaturen der Fall ist, die niemals in diesem Sinne "legitim« werden. Ferrero sagt: "Willkür und gewalttätiger Despotismus sind immer die Folge von Illegitimität.e>

Unzufriedenheit mit einer undernokrarisdien Ordnung kann also statt zur Demokratie zum Despotismus führen. Es ist eine gefährliche Torheit, mit einem Schema der Demokratie die Welt beglücken zu wollen und zu fordern, daß Christen ihren Glauben mit diesem Schema identifizieren sollten. Die Engländer verstanden es in vorbildlicher Weise, ihre Monarchie und viele andere ihrer Traditionen an eine moderne halbsozialistische Demokratie anzupassen. Wenn dieser Prozeß viele Jahrhunderte in Anspruch nahm, so wird dieses Beispiel zwar den Nationen nicht viel helfen, die sich in einer Situation rapiden Übergangs befinden, aber die englische Erfahrung beweist doch, welche Rolle die politische Legitimität spielt. Die amerikanischen Liberalen zeigten für dieses Prinzip kein Verständnis, als sie zu Ende des Krieges die Absetzung des japanischen Kaisers forderten; wir können nur dankbar sein, daß ihre Ratschläge nicht befolgt wurden.

Eine funktionsfähige Demokratie hängt schließlich von der Gunst nichtpolitischer Umstände ab: von Haltungen, die nie als selbstverständlich angesehen werden und die nicht durch Gesetz oder politischen Machtspruch geschaffen werden können; vom Vorhandensein gemeinsamer Ziele in einem Volk; von der Achtung und dauernden Toleranz politischen Gegnern gegenüber; von der Bereitschaft, Maßnahmen, die dem Selbstinteresse zuwiderlaufen, zu akzeptieren, wenn sie einmal gesetzlich festgelegt wurden; von der Integrität der Beamten; von dem allgemeinen Interesse an korrekten Wahlen; von der Bereitschaft zur Teilnahme am öffentlichen Leben und von einem allgemeinen Verständnis für politische Fragen. Nichtpolitische Institutionen müssen die Entwicklung demokratischer Verhaltensweisen begünstigen. Institutionen wie Familie, Schule oder Kirdie müssen nicht demokratisch in demselben Sinne wie politische Gemeinwesen sein; trotzdem müssen Familie und Schule die Kinder zur übernahme von Verantwortung erziehen, und durch eine Kirche mit autoritärer Verfassung erwachsen der Demokratie Schwierigkeiten, obwohl der Kirche das Recht auf eine eigenständige Ordnung zugestanden werden sollte Eine der wichtigsten nichtpolitischen Stützen der Demokratie ist das Vorhandensein demokratischer Verhaltensweisen in den zahlreichen freiwilligen Organisationen.

Insbesondere die wirtschaftlichen Verhältnisse müssen einer Entwicklung der Demokratie günstig sein. Wer die Mittel zum Lebensunterhalt vieler Menschen kontrolliert, hat gewöhnlich mehr Macht über die Menschen als der Staat. Soll die Demokratie nicht von wirtschaftlichen Institutionen untergraben werden, dann muß das Eigentum weit gestreut sein, muß ein Gleichgewicht vieler Zentren wirtschaftlicher Macht vorhanden sein, müssen alle Menschen die Möglichkeit haben, ihre Fähigkeiten zu entfalten, muß es eine beweglicheGesellschaftsstruktur geben, und dies weniger als fixierte Bedingungen denn als Trend;

3. Principles of Power, G. P. Putnam 1942, S. 41.

wenn nämlich der Trend in entgegengesetzter Richtung verläuft, können demokratische Institutionen kaum erwachsen.

In den vergangeneu Jahren haben verantwortungsbewußte Konservative warnend die Gedanken *Edmund Burkes* und *de Tocquevilles* über die Grenzen der Demokratie wiederholt. Hier sollen uns zwei konservative Ansichten beschäftigen, die dem demokratischen Impuls zuwiderlaufen.

Die Freiheit, so lautet das eine der konservativen Bedenken, darf nicht der Gleichheit geopfert werden. Wir müssen Gott zwar für den demokratischen Impuls dankbar sein, der uns früher ungeahnte Möglichkeiten eröffnet hat, aber dieser Impuls bedarf der Führung und Korrektur. Streben wir nur nach Gleichheit, dann verlieren wir die Freiheit, verschieden zu sein. Es ist dies nicht so sehr eine Frage der Politik als vielmehr eine Frage der vielen kulturellen Organisationen einer Massengesellschaft. Allerdings können politische Entscheidungen eine Tendenz zur Vermassung fördern. Am auffälligsten ist dies in der Erziehung; die amerikaaisehe Erziehung tendiert zur Zeitgemäßheit und Nützlichkeit; damit macht sie es begabten Schülern oft schwer, ihre Fähigkeiten zu entdecken, Die Gleichheit der Chancen sollte nicht nur die Möglichkeit bieten, die allen gemeinsamen Fähigkeiten, sondern auch das besondere Talent zu entwickeln.

Der Trend zu größerer wirtschaftlicher Gleichheit liegt im Interesse der Gerechtigkeit und Brüderlichkeit. Dieser Trend ist zu begrüßen, aber eine erzwungene wirtschaftliche Gleichheit würde das Motiv des Anreizes vermindern; die Folge wäre eine Reglementierung um der Gleichheit willen, eine Drosselung unabhängiger Unternehmungen auf kulturellem Gebiet, die Freiheit und hervorragende Leistungen fördern wollen. Was könnte das Individuum gegen eine Mehrheit der Gesellschaft erreichen, gäbe es nicht Zentren des Einflusses und der Macht mit eigener wirtschaftlicher Grundlage. Traditionelle Aristokratien können nach de Tocqueville diese Funktion erfüllen; solche Aristokratien können jedoch nicht künstlich geschaffen werden. Wir stehen vor dem Problem, einen Ersatz für die traditionelle Verteilung von Macht und Einfluß finden zu müssen, der ein Gegengewicht zur Diktatur, zu wirtschaftlichem Monopol und zum Konformismus bilden kann.

Die zweite Schwierigkeit liegt darin, daß der in der Demokratie begründete Nivellierungsprozeß eine starke politische Führung erschwert. Eine Führung mit der Fähigkeit zu einsamen und schwierigen Entscheidungen, die das Volk durch ihre Integrität beeindruckt, die im Volk den Mut zu opfern und zu leiden erweckt, ist selten. Und auch wenn es sie gibt, kann eine Zeit kommen, in der eine Demokratie zusammenbricht. Zwar kann das System des Gleichgewichts der konstitutionellen Kräfte in einer kritischen Zeit jede Führung behindern; doch ohne eine solche kräftige Führung, die unter normalen Umständen zum mindesten Entscheidungen treffen, organisieren und handeln kann, können demokratische Institutionen kaum funktionieren.

Dennoch ist der Konservatismus den sozialen und wirtschaftlichen Umwälzungen, die sich in großen Teilen der Welt abspielen, nicht gewachsen. Er ist unbarmherzig, blind für die Wirkungen von Institutionen auf die Menschen, die von ihnen nichts haben. Was das Vordringlichste ist, das ist in den verschiedenen Ländern verschieden, und wo Armut und Hunger grassieren, da sind diese Nöte das Vordringlichste. In einer solchen Lage bedeutet

die konservative Warnung keine Antwort auf die »totalitäre Demokratie«. Die einzig mögliche Antwort ist ein abgewogenes und dabei revolutionäres Programm. Das Christentum ist im letzten parteiisch, und zwar zugunsren derer, die Opfer der Reichen sind. Die uns in Christus geoffenbarte Liebe Gottes geht zu allen Menschen und sucht sie aufzurichten, Sie ermahnt uns, uns der Schwachen anzunehmen. *Karl Barth* trifft einen wesentliehen Sinn des Evangeliums, wenn er schreibt: »Die Christengemeinde ist Zeuge dessen, daß des Menschen Sohn gekommen ist, zu suchen und-zu retten, was verloren ist. Das muß für sie bedeuten, daß sie - frei von aller falschen Unparteilichkeit - audr im politischen Raum vor allem nadr unten blickt. Es sind die nach ihrer gesellschaftlichen und wirtschaftliehen Stellung Schwachen und dadurch Bedrohten, es sind die Armen, für die sie sich immer vorzugsweise und im besonderen einsetzen, für die sie die Bürgergemeinde besonders veranrwortlidi machen wird.«[4]

Am Ende wird es dann die Aufgabe der Kirdie sein, die sdrwädieren Glieder der Gesellschaft darauf aufmerksam zu machen, daß ihre neuerworbene Stärke sie ähnlichen Versuchungen aussetzt wie die, unter deren Joch sie einst litten.

President Prof. Dr.], C. Bennett *New York 27,*
Union Theological Seminary Broadway at 120th St,

Fragezeichen hinter Theodor Bovets Ehebücher

Von

JORGEN REDHARDT

Traugespräche bereiten dem Pfarrer mandies Kopfzerbrechen. Was muß und was darf und - vice versa - was braucht oder soll nidit mehr zwischen ihm und den beiden Ehewilligen zur Sprache kommen? Reichbefraditete und wohldurdidadite Literatur, die ihm als Richtschnur seines Traugespräches dienen oder die er dem Brautpaar als Lektüre empfehlen kann, wird in ausreimendem Maße angeboeen'.

Theodor Booet, der langjährige Leiter der kirchlichen Eheberatungsstelle Basel, ist einer der wimtigsten Autoren, die das weite Gebiet der Sexualmoral durchdrungen, bearbeitet und dem Gesamtkomplex ein einheitliches Profil gegeben haben. Seine Veröffentlichungen gelten als bewußt evangelische Äußerungen und potente Stellungnahmen

4. Christengemeinde und Bürgergemeinde, S. 27.

1. Unter anderem wären zu nennen: C. *van Asch van Wijck:* Zweisam ist der Mensch, München 1952. - *K. Bartb:* Mensch und Mitmensch, Göttingen 1954. -]. *Fischer:* Ehe und Elternschaft, Hamburg 1956. - Ders.: Die Lebensalter der Ehe, 2. Auß. Hamburg 1957. - *H. v. Hattingberg:* Ehekrisen. - Entwicklungskrisen, München 1949. - Ders.: Ober die Liebe, München 1949. - *E. Michel:* Ehe, 4. Auß. Stuttgart 1954. - *R. Ntubtrt:* Das neue Ehebuch, Rudolstadt 1957. - *H. van Oyen:* Liebe und Ehe, Basel 1954. - *H. A. Visser;* Der Ring um Mann und Frau, Berlin 1952.

zu dem von ihm behandelten seelsorgerliehen Einzelsektors. Manchmal gewinnt man sogar den Eindruck, daß sie den Rang von Standardwerken erlangt haben, so oft werden sie besprochen, zitiert und angepriesen. Sie stoßen freilich auch auf Kritik, Widerspruch und Ablehnung. Manche, zumal »diristlichee Leser, halten Bovet für zu »frei«, weil er mit anachronistischen Konventionen und rigiden Morallehren bricht, die allzulange für aere perennius erklärt und nicht in ihrer zeitgeschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingtheit durchschaut wurden>, Aber insgesamt zählen harte Attacken gegen Bovets ehekundlidies Rezept doch zu den peripheren Seltenheiten.

Woher stammt diese außergewöhnliche Beliebtheit der Bovetschen Veröffentlichungen? Zu einem Großteil beruht sie auf dem flüssigen Stil und auf der unkonventionellen Offenheit und Klarheit, mit der ein Arzt und Psychotherapeut die heikle erotische Thematik durchforstet. Ein recht simpler Grund liegt vielleicht auch darin, daß viele Pfarrer und Religionslehrer aus einer verständlichen und ehrbaren Selbstdisziplin heraus den weiten Bereich erotischer Erlebnisse und vorehelicher Erfahrungen weniger durchmessen haben als der Durchschnitt der gleichaltrigen Männer und eben deshalb darauf angewiesen zu sein meinen, sich die notwendigen Kenntnisse darüber von einem Autor, der ihnen glaubensmäßig nahesteht und das fachwissenschaftliche Rüstzeug besitzt, nachträglich zu besorgen. Das Prinzip ,.learning by doing« hat ja auf dem größtenteils tabuierten erotisch-sexuellen Sektor grundsätzlich nichts zu suchen.

Immer erhält man bei der Lektüre eines Bovetschen Buches den gefühlsmäßigen Gesamteindrudc, solide und umfassend unterrichtet zu werden. Ob diese subjektive überzeugung berechtigt ist und einer genaueren Nachprüfung standhält, sei dahingestellt. Man atmet zumindest erleichtert auf, weil wir meist heute noch mit einem leichten Schauder an die bürgerliche Frömmigkeit und moralinsaure Prüderie der vorigen Generation zurückdenken, die die Schlafzimmerfenster am liebsten zugemauert hätte. Auch die evangelische Theologie, speziell ihre Ethik, Dogmatik und Poimenik, mußte sich aus der captivitas babylonica der viktorianischen Moralanschauungen befreien, die sie teilweise ziemlich unkritisch übernommen und sich zu eigen gemacht hatte. Bovet leistet ein gut Stück theologische Aufräumungsarbeit. Und wer vom Denk- und Argumentationsmodus der Theologie der letzten vierzig Jahre sich auch nur ein ganz klein wenig prägen ließ - und bei welchem Pfarrer und Religionslehrer wäre das nicht der Fall -, der fürchtet nichts so sehr, als in seiner seelsorgerlichen und unterrichtlichen Tätigkeit zu früh und

---

2. Zu *Theodor Bovets* Eheschriften gehört primär das am meisten genannte Buch .Die Ehe. Das Geheimnis ist groß. (= I), das aus dem in den Jahren 1946 bis 1951 erschienenen fünfbändigen Werk .Der Mensch und seine Ordnung. stammt (hier zitiert nach der dritten Auflage, Tübingen 1958). Dazu kommt das Werk .Ehekunde 11, spezieller Teile, Tübingen 1962 (= 11). Berücksichtigt werden außerdem die - meist kleineren - Schriften: Erziebung zur Ehe, 2. Aull. Nürnberg 1954; Von Mann zu Mann, Tübingen 1950; Die werdende Frau, Tübingen 1953; Lebendige Seelsorge, 2. Aull. Tübingen 1954 (= 111); Die Liebe ist in unserer Mitte, Tübingen 1959 O- IV).

3. Gegen die .liberalen Auffassungen. *Booeu* babe sich die »Moralische Aufrüstung. in Caux gewandt. Das .Evangelische Pfarrerblatt«, herausgegeben vom .Bund evangelischer pfarrer in der DDR., das darüber berichtet, fügt freilich hinzu, daß diese .Hexenjagd. gegen Bovet weniger seiner Einstellung zu sexualethischen Fragen gelte als .vielmehr den Kontakten Dr. *Bovets* zu progressiven kirchlichen Kreisen in der DDR. (Ausgabe vom Oktober 1963, Heft 20, S. 320).

zu sentimental menschliche Nöte und Schwierigkeiten, besonders aber solche auf dem erotischen Teilbereich, mit dem frommen Bügeleisen wegzuplätten.

Man muß Bovet bescheinigen, daß er sich umfassend mit dem Bild, das die Ehe im Bereich des Empirischen darbietet, beschäftigt hat und sich nicht von vornherein auf die Ebene biblisch-theologischer Grundsätzlichkeiten aufschwingen will, wie das so leicht und mit bester Absicht in christlichen Ehebüchern und -traktätdien geschieht. Was er sagt, ist locker und impressiv arrangiert. Er verweilt gerne bei Einzelphänomenen und schmückt diese zuweilen aus, meidet streng logische Deduktionen und liebt die intuitive Schau und die kühnen Metaphern und Vergleiche[4]. Er versteht es meisterhaft, selbst die kompliziertesten intimen Sachverhalte mit souveräner Leichtigkeit lesbar und anschaulich darzulegen. Dabei gelingt es ihm sogar in seinem bekanntesten Werk "Die Ehe«, die schwierige Mitte zu halten zwischen einem van-de-Velde-Buch einerseits und einem mehr erbaulichen, allgemein christlich gehaltenen Ehebuch andrerseits.

Die realistische Betrachtungsweise Bovets wird allerdings hier und da unterbrochen und durch pathetische Einschiebsel abgelöst. Der merkwürdige Kontrast, der dadurch entsteht, kommt vorzugsweise dort zum Ausdruck, wo der Autor auf seinen in ständig neuen Variationen herausgestellten Orientierungspunkt rekurriert, daß die Ehe einen »Organismus« darstelle[5]. Er überbetont dabei das Zusammenwachsen von Mann und Frau zu ,.einem neuen Ganzen«, ja er redet sogar von einer "Person der Ehe«6. Er entgeht auch nicht der Versuchung, von dieser hypostasierten Ehe allzu hymnisch zu sprechen, allzu viel zu erwarten und darüber allzu rasch hintanzustellen, mit welchen Leiden, Verzichten und Enttäuschungen der duale Seinsmodus des ehelichen Miteinander belastet ist, auch ohne daß einer der Partner in gravierender Weise versagt und am anderen schuldig wird. Zwar erwähnt Bovet auch das sKreuz.e, das einem in der Ehe auferlegt wird; doch es sind nur ein paar vereinzelte dunkle Tupfen, die er auf die helle Palette seines Ehebildes setzt[7].

Der Begriff des (sozialen) »Organismus«, den Bovet als Modellvorstellung der Ehe gebraucht, ist ein tragendes Moment der romantischen Gesellschaftslehre. Diese spekulative Idee ist in den Schriften des Autors nicht nur der gedanklichen Klarheit zuweilen recht abträglich, sondern hat auch mit einem biblischen Eheverständnis nicht mehr viel zu schaffen. Sie führt weit über das »Ein-Fleisch-Sein« von Gen 2,24 hinaus. Bovet bevorzugt zudem ein sozusagen anti-aufklärerisches Vokabular. Oft bezieht er sich auf das »Wunder«, auf das »Geheimnis« und auf die »übernatürliche Wandlung« der Ehe, und häufig tut er es an solchen Stellen, wo eine nüchterne, methodologisch abgesicherte und auf empirischer Basis sich gründende Analyse oder Systematisierung ruhig noch

4. »Neben dem .Haupt< hat ..• der eheliche Organismus auch ein -Herz-, und das ist die Frau. (I, S. 32); »Der Mann ist der Herd, die Frau darin die Flamme« (1, S. 33); _Die Liebe bedeutet für die Ehe, was der Saft für den Baum: Er ist es, der Blätter, Blüten und Früchte reifen läßt« (1, S. 136).
5. _Das Leben einer Ehe gleicht dem eines wachsenden Lebewesens: ein ununterbrochener Kraft- und Stoffwechsel, eine unaufhörlime Gestalt der Wandlung, eine nie endende Revolution. (I, S. 11»; _Ehe wächst an jedem heiligen Schauer, der Mann und Frau gemeinsam durchfuhr, …. (I, S. 23).
6. Vgl. I, S. 22, S. 25 und S. 156; IV, S. 108.
7. Vgl. I, S. 155. - Thematisches Leitmotiv ist der optimistisme Standpunkt, daß über der Ehe das Wort stehe, »siehe ich madie alles neu. Alles kann wirklich neu werden. Mag die Situation noch so verzweifelt aussehen, mögen wir noch so wenig von der Zukunft erwarten: alles kann neu werden. (I, S. 150).

etwas weiter hätte vorangetrieben werden können. Dieser Vorwurf wiegt besonders schwer, weil der Autor ja zugleich den Anspruch erhebt, sich mit »Gamologie« (als einer jungen und noch im Entstehen begriffenen, aber durchaus »wissenschafllich« zu nennenden Disziplin) zu befassen", Und was soll das für eine Spezialwissenschafl werden, diese Ehekunde? Bestenfalls käme es doch nur zu einer Art wissenschaftlicher Clearingzentrale, die sich von der Anthropologie, der Biologie, der Medizin, der Psychologie, der Theologie usw. die nötigen Unterlagen besdiafite.

Bovet tendiert dazu, der Ehe einen sakramentalen Charakter zuzuerkennen". Eine einleuchtende Begründung wird dafür nicht geliefert, und daß der Autor damit einen theologisch und dogmengeschichtlich bedeutsamen Sehrirr hinter *Luther* zurückzugehen bereit ist, wird ihm wohl kaum bewußt. Natürlich erwähnt er auch im Anschluß an Eph 5,22ff. die Abbildfähigkeit der Ehe für das Verhältnis Christi zur Gemeinde und stellt mit Befriedigung fest, daß »der Gegensatz zwischen der protestantisdien und der katholischen Eheauffassung immer kleiner zu werden« scheine'P. In diesem Zusammenhang sei auch der ebenso fehlgeschlagene wie skurrile Versuch erwähnt, Maria, die »Grundgestalt der katholischen Frömmigkeit, besser zu verstehen und sie für die praktische Menschenberatung beim heutigen Protestanten fruchtbar zu machene!", Maria wird allgemein-psychologisch gedeutet, mit der Gestalt der »Großen Mutter« parallelisiert und durch die Brille der Tiefenpsychologie - meist C. G. *Jungscher* Provenienz - betrachtet, um zum Schluß als »die christliche Borschaft aus dem Unbewußten« präsentiert zu werden'".

Die Kategorie des »Einzelnen vor Gott« kommt in diesem Konzept der Ehe, die ganz nach dem Denkmodus der analogia entis begriffen wird, nur am Rande vor, und der speziell von *Kierkegaard* herausgearbeitete und für ein vertieftes evangelisches Eheverständnis so außerordentlich fruchtbare rheologisdi-anthropologische Person-Begriff als des »Selbstes in seinem -Fär-sich-Sein- vor Gott« verschwindet hinter der Lieblingsidee vom Eins-Werden und Eins-Sein der Ehepartner[13]. Auch die aufwühlende und schmerzliche Erkenntnis *Rilkes*, daß Liebe nur »unter unsäglicher Angst um die Freiheit des anderen- möglich ist, hätte wenigstens einmal thematisch durchgeführt werden müssen. Das alles ist närnlidi insofern wesentlich und erwähnenswert, weil die in der oben auf-

8. Vgl. I, S. 143 und S. 1485.
9. Vgl. I, S. 151/f. - .Als *Lutber* vom Teufel angefochten war, schrieb er auf ein Papier: -Baptizarus sum« (ich bin getauft) und klammerte sich damit an Gottes Versprechen. Wenn wir angefochten sind, können auch wir sagen: ›Ich bin verheirater-, und GOtt wird sein Versprechen an unserer Ehe wirksam machen ... Wir brauchen uns nicht darüber zu streiten, ob dieses Geheimnis (der Ehe) von gleicher Dignität ist wie die Taufe und das Abendmahl; die Hauptsache ist, daß wir die Tatsache anerkennen, heiße sie dann, wie sie wolle« (I, S. 155).
10. I, Einleitung. - Dort heißt es weiter: »Es gibt heute eine einheitliche christliche Eheauffassung mit kleinen konfessionellen Unterschieden in Detailfragen.« *Booet* meint außerdem, .daß wir von unseren katholischen Brüdern Wesentliches zu lernen hatten«.
11. IV, S. 49. 12. IV, S. 55.
13. -In der Ehe hören Mann und Frau auf, ein Sonderdasein zu führen« (IV, S. 104). - .Mann und Frau haben voreinander keine Geheimnisse; denn sie vertrauen einander restlos und wissen, daß alle Probleme, auch persönliche Sünden und Versagen, mit Hilfe des andern besser gelöst werden als allein« (I, S. 73). Daß eine derart totale Harmonie zwischen Eheleuten nicht erreicht, selbst asymptotisch nicht erreicht werden kann, wahrscheinlich auch gar nicht erreicht werden soll, könnte *Bovet* von seiner Sicht aus freilich niemals zugestehen!

geführten Autorenliste genannten »Ehekundler« fast ausschließlich das dialektische Verhältnis zwischen der bleibenden Einsamkeit des Individuums einerseits und der Totalität ehelicher Gemeinsamkeit andererseits überzeugend darzulegen vermochten,

Mit Bovets organizistischem Denken ist ein anderer sachlicher Mißstand seiner Ehekunde eng verknüpft. So treffend der Autor die unverstellte Realität und die profanen, ja mitunter trivialen Momente des Ehe-Alltags zu schildern vermag, so sehr macht er sich zum Gefangenen einer unreflektierten, naiven Geschlechtertypologie. Manches klingt geradezu abgeschmackt und banal[14]. Für Bovet existiert der "richtige Manne, dem 2011 das als typisch zudiktiert wird - »männlidiee Logik, mangelnde Instinktsicherheit, analytischer Verstand usw. -, was ihn als diametrales Gegenüber und als polare Ergänzung der ,.Frauenarte qualifiziert[15]. Und es gibt die ,.natürliche veranlagte Frau, die mehr auf ,.Ganzheitlichkeite angelegt sei, dem Passiven und Submissiven näherstehe und in der Ehe ihren Mann »mit ihrer Liebe und ihrem Lob förmlich aufblasene müsse, ,.damit er seine Aufgabe als Steuermann richtig erfülle«16. Bovee spürt gar nicht, wie stark er vom bürgerlich-patriarchalischen Vorurteil abhängig ist und das Wesen der Frau mit ihrem Phänotypus und ihrer Rolle als Ehepartnerin in der bürgerlichen Gesellschaft gleichsetzt. Er kann zwar auch anders argumentieren: Er tritt unter anderem für das partnerschaftliche Verhältnis der Gatten ein und behauptet, daß die Frau, das »Herz« der Familie, vielleicht noch mehr für das Gelingen einer Ehe beizutragen habe als der Mann, der »Kopf« der Familie[17]. Aber im Prinzip hält er doch an der männlichen Präponderanz und der patriarchalischen Rollenverteilung fest und möchte daran nicht viel geändert wissen[18]. Zudem scheint er nicht im geringsten von den kulturanthropologischen Forschungen einer *R. Benedict* oder einer *M. Mead* angefochten zu sein, die beide ziemlich einhellig und eindeutig zu der Feststellung gelangen, daß es unerlaubt ist, kontingente, kulturell bedingte Strukturen des weiblichen oder männlichen Seelenlebens als normativ auszugeben, ja daß nicht einmal die sachlich-nüchterne, aktive Weltzugewandtheit des Mannes und die mehr gefühlsbestimmte und konkrete Weltgebundenheit der Frau zur »Natur« der Geschlechter gehören[19]. Zumindest sollte man aber annehmen, daß in einer evangelischen Ehekunde das traditionelle abendländische Polaritätsschema vom Manne also dem homo expansivus und aggressivus (und dem homo faber) und der Frau

---

14- -Nun gibt es Frauen, von einem gewissen schauspielerisch-unbestimmten Typ, die ...e (I, S. 30)- -Sie (d, h, die Frau) neigt dazu, auch unbelebte Gegenstände als beseelt anzusprechen, und sie hat damit den Schlüssel zur Märchenwelt« (I, S. 26)- -Sie kennt die Geheimnisse des Wachstümlichen und Persönlichen« (IV, S. 65).

15. I, S. 25 und S. 26.

16. I, S. 25 und S. 33. - .Oie Frau muß an der Persönlichkeit ihres Mannes hinaufschauen können. Es ist deshalb nicht gut, wenn sie stärker, leidenschaftlicher, gescheiter, gebildeter, erfahrener oder wesentlich älter ist als er« (I, S. 35).

17. Vgl. das »Informationsrundschreiben« der OAJEB (= Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung), Nr. *57158,* S. 26 F.

18- -Oie gesunde (siel) Frau verlangt nach diesem Führer (d, h. dem ›richtigen‹ [Ehe-]Mann) und erstrebt weder eine zweiköpfige noch eine kopflose .Ehepenon<e (I, S. 121).

19. R. Benedlct» Urformen der Kultur, rde *7*; *M. Mead:* Mann und Weib, rde *69170; dieselbe:* Geschlecht und Temperament in primitiven Gesellschaften, rde 96. - *M. Mead* stellt anschaulich dar, wie bei den Neuguinea-Stämmen der Tschambuli, Arapesh und Muodugumor die Männer die Rolle des »schwächeren

als dem homo curativus und eroticus stark beunruhigt und in Frage gestellt wird durch die spezifisch biblische Sicht, wonach das, was der Frau als Forderung und Verheißung auf den Weg gegeben wird, sich in nichts von dem unterscheidet, was auch den Männem gilt. Es ist deshalb zum Beispiel gar nicht einzusehen, weshalb der Mann nicht ebenso sehr wie die Frau dazu bestimmt sein soll, »das Leben zu hüten und zu heiligen«20.

Man fragt sich überhaupt, worin denn nun das »Christliche« der ehekundlichen Veröffentlichungen Bovets bestehen soll. Fast ist man versucht zu antworten, daß sich die gelegentlichen Erinnerungen und Hinweise darauf, daß der Autor ja als Christ zu Christen spreche, ohne weiteres – und ohne den informativen Wen seiner Bücher zu beeinträchtigen - eliminieren ließen. Niemals wird aporetisch die Frage nach Möglichkeit und ltealisierbarkeit einer »christlichen« Ehe gründlich herausgearbeitet. Wenn in periodischen Abständen von Gott (und seiner Barmherzigkeit) gesprochen wird, dann geschieht es, um gewissermaßen den obersten, den supranaturalen Bezugspunkt nicht in Vergessenheit geraten zu lassen[21]. Blaß und vage bleiben diese Mementos. Schnell wechselt Bovet auf das Thema „Gott« über, um es ebenso schnell wieder fallenzulassenv. Kennzeichnend ist außerdem die Modellvorstellung, daß Gott in der Ehe die „dritte Dimension« bilde[23]. Bovet liegt sehr viel daran, eine Art »ontologischen Ordnungswissens« an den Mann zu bringen und den Menschen auf seinen Platz in ein christlich verstandenes »Ordnungse-Gebäude einzuweisen>, Unterhalb dieser stark an die philosophia perennis erinnernden Formulierungen urteilt und argumentiert er dann durchweg vom Standpunkt der idealistisdi-bürgerlichen Humanitätsreligion aus[25]. Er weicht vor ihr nur in zwei Einzelpunkten ab: Er akzentuiert die „Hilfe«, die aus der sBegegnung mit dem lebendigen Christus« erwächst, die ein »personales« Ereignis sei und mit der bloß anerzogenen »christlichen Ideologie- nicht verwechselt werden dürfe[26]. Zum zweiten teilt er nicht ganz den individualistischen Zug der idealistisch-bürgerlichen Humanitätsreligion, weil er ja alles von der »lebendigen Gemeinschafl:« erwartet, zu der in erster Linie die Ehe rechnet.

Geschlechts« spielen und deshalb auch im Allgemeinbewußtsein jene Eigenschaften und Verhaltensweisen entfalten bzw. zuerkannt bekommen, die wir durchweg in unserem abendländischen Kulturkreis als »typisch weiblich« bezeichnen würden.

20. 1, S. 27.

21. »Einen Gesichtspunkt haben indessen sämtliche ideologischen Gruppen gleichermaßen verloren: d. i. die Tatsache, daß nicht der Mensch sein Glück in Händen hat, sondern Gott; nicht der Mensch Geschichte macht, sondern Gott '" Die ganze Frage ist, ob wir überhaupt mit Gott rechnen oder nicht« (111, S. 6).

22. »Die erotische Gemeinschaft ist eine Kunst. Wirkliche Kunst ruht aber auf einem inneren Horchen auf Gott. Alle Technik ist wohl nützlich, aber …. (I, S. 67).

23. In diesem Zusammenhang heißt es weiter: .Er schafft den tiefen Raum, in dem Wunder geschehen, in dem Dinge zur Deckung gebracht werden, die es auf der nur menschlichen Ebene nie vermögen. (I, S. 154).

24. Zu dieser .Ordnung« des Menschen rechnet er unter anderem .eine spezifische Einsteliung zum Heiligen, zum Ganz-Andern, VOn dem er (d, h, der Mensch) Staunen, Befremden, Furcht und Zittern empfindet« (111, S. 28). – *Booet* geht also von einem religionsphänomenologischen Faktum aus und nicht von dem allein theologisch legitimen, daß der Mensch eine grundstürzende Erfahrung mit Jesus Christus macht und dadurch zugleich das fundamentale Ja Gones zu dem als Sünder verstandenen Menschen begreift.

25. Er gibt an, daß es ihm um eine .bestimmte Weltanschauung. gehe, .die den Menschen als freie Person als absoluten Wert setzt, im Gegensatz zu den Weltanschauungen, die die Rasse oder den Staat oder eine Klasse als höchstenWert betrachten, dem sichder Menschunterordnen und gleichschalten muß. (111, S. 29).

26. IV, S. 85f.

Daß letztere wiederum lebendiges Glied der christlichen Gemeinde sein soll, an die sich Gott primär mit Anspruch und Verheißung wendet, um erst von daher auch Ehemann und Ehefrau zu erreichen, bleibt freilich unerwähnt".

Eine wenig glückliche Hand besitzt Bovet, wenn er allgemeine Aussagen über unseren geistesgeschichtlichen Standort macht. Er behauptet zum Beispiel mit einer erstaunlichen und entwaffnenden Simplizität: »Der moderne Mensch ist kein Rationalist wie der vor 50 Jahren, dem man etwas wissenschaftlich beweisen mußte, damit er es -glaubte-, sondern er ist Existenzialist, das heißt, er hat einen ausgesprochenen Sinn für das, was wirklich und was unwirklich ist.«28 Als ob es sich so einfach verhielte, und als ob der Begriff »Existenzialist« nicht im philosophischen Zusammenhange bereits ganz anders gestanzt worden wäre! Fraglich bleibt sogar, ob mit einer Ersetzung des Wortes »Existenzialisre durch »Realist« der Satzinhalt klargestellt wäre und eine zutreffende Aussage enthielte. Und wie fix und schlüssig meint der Autor mit dem Sozialismus (und Kommunismus?) fertig zu werden: »Jeder denkende Sozialist«, so schreibt er, »gibt heute zu, daß sich der Materialismus totgelaufen hat und der Sozialismus auf dem Geist aufbauen muß: Aber erst wenige sehen ein, daß dieser Geist nur aus Christus kommen -kann. Hier liegt die Arbeit des modemen Seelsorgers.et? Eine sehr pauschale Diagnose, die in ihren Voraussetzungen und Folgerungen einfach nicht stimmig ist!

Es finden sich bei Bovet andererseits fruchtbare Ansätze, von denen man wünschen möchte, er zöge in zu erwartenden Neuauflagen seiner Bücher die dort aufgezeigten Linien weiter aus. In einer allzu stidrwortartigen, ja verwirrenden Kürze handelt er die differierenden Möglichkeiten einer Gattenwahl aus »inzestuöser Bindung«, aus »Selbstbestrafurige oder auf Grund eines ungebrochenen Narzißmus ab[3e]. Ein anderes Desideratum: In dem vierseitigen Abschniet »Von der Bindung zur Liebes sollte noch gründlicher und breiter auf positive und negative Auswirkungen der echten (bzw. mißlungenen) Mutter-Kind-Beziehung auf die Ehe eingegangen werden". In beiden Fällen bedeutete eine schlichte Erweiterung und Vertiefung der bereits gegebenen sachgerechten Information eine wesentliche Bereicherung. Sie könnte ruhig auf Kosten des spekulativen Hintergrundes erfolgen.

Summa summarum: Bovets Ehebücher müssen kritisch, teils sogar wider den Strich gelesen werden. Sie müssen außerdem in soziologischer Hinsicht ergänzt werden, weil der Autor völlig außer Betracht läßt, daß Form und Gestalt der Ehe weitgehend eine Funktion der gesellschaftlichen Verhältnisse sind. Erst unterhalb dieser Vorbehalte sind diese Ehekunden empfehlenswert. Es bleibt allerdings die Frage offen, ob es nicht andere Bücher gibt, die dieselbe informierende und erzieherische Aufgabe auch ohne Vorbehalte und besser erfüllen.

Dipl.-Psych. Pi. Dr. theol. J. Redhardt *Wal/gang bei Hanau a, M.*

27. Booet. weist dagegen der Ehe eine ihr theologisch nicht zustehende Sdtlüsselposition zu, wenn er die .Einleitung. seines am meisten genannten Buches (= I) mit dem Sau beschließe, daß die Ehe heute der Ort sei, wo der »enrsdieidende Kampf. dafür, daß uns Gottes Liebe neu aufgehe, ausgefochten werde. - Er kann ebenfalls die zumindest mißverständlidte lapidare Behauptung aufstellen: .Die Anrede Gottes an Vater und Mutter besteht aus einem Wort: Ehe. (IV, S. 67).

28. IH, S. 20. 29. 111,S. 167. 30. I, S. 38. 31. I, S. 11*e*.

Zum Aufsatz: »Fragezeichen hinter Theodor Bovets Ehebücher«

Von

THEODOR BOVET

Fragezeichen sind etwas vom Wichtigsten, was man hinter neue Thesen setzen kann. Deshalb habe ich die Bemerkungen Dr. Redhardts mit großem Interesse gelesen. Ich bin ihm dankbar, mich wieder einmal auf die Gefahr der idealistisch-bürgerlichen Ideologie aufmerksam zu machen; denn diese spukt in unser aller Unbewußtem immer wieder herum. Die Kritik, die er an meinem allzu starren Bild von »Mann« und »Frau« übt, trifft allerdings wohl nur für das gezwungenermaßen etwas schematisierende Ehebuch (= I) zu, während er das Kapitel über ,.Mann und Frau, die Pole des Paarese, in der Ehekunde (= 11) S. 110-121 zuwenig beachtet haben dürfte. Dort wird auch der soziologisierenden Theorien gedacht, wenn diese auch, wie R. richtig bemerkt, ausführlicher besprochen werden sollten.

Daß der Begriff der Ehekunde – wie überhaupt der Begriff der Ehe – noch im Werden begriffen ist, anerkenne ich durchaus. Eine Reihe kritischer Bemerkungen von R. (insbesondere über den Sondercharakter der Ehekunde als Wissenschaft, über die Sakramentalität der Ehe und die Konvergenz von katholischer und protestantischer Auffassung, vor allem aber über den Begriff der ,.Ehe-Person« und seine Begründung) wären aber vermutlich anders herausgekommen, wenn er auch den allgemeinen Teil meiner Ehekunde gelesen hätte, wo die ganze theoretische Grundlegung versucht wird.

Auf eine Diskussion über das »Christliche« oder nur »Idealistisdi-Humanitaree in meinen Büchern kann ich nicht eingehen. Man kann bei einer so entscheidenden Frage nicht Richter oder auch nur Anwalt in eigener Sache sein. Es dürfte aber auch schwerfallen, das im Werk eines andern zu sein.

Das Problem der Ehekunde steht vor uns allen als eine gewaltige und neue Aufgabe. Es ist mir nicht daran gelegen, hier oder dort einen originellen Gedanken, oder in einer bestimmten Streitfrage recht gehabt zu haben; sondern es geht darum, daß sich möglichst viele Menschen aus den verschiedensten Fakultäten an diese Aufgabe heranmachen und ihr ihre besten Kräfte widmen. Für dieses Interesse bin ich Dr. Redharde dankbar.

t». Th. Bovet

Basel

Stellungnahme zum Problem der Wehrersatzdienstverweigerung der »Zeugen Jehovas«

VON KURT HUTTEN

(Brief an den Beauftragten der Evangelischen Kirche in Deutschland für Wehrdienstverweigerer, Präses D. *Dr. Joachim Beekmann, vom 20. Januar* 1964; *im Einverständnis mit dem Absender und dem Empfänger wird dieser Brief in der ZEE veröffentlicht, um nach Möglichkeit darüber hier eine Diskussion einzuleiten. Die Leser werden um Stellungnahmen gebeten.)*

Ich richte dieses Schreiben an Sie als den Beauftragten der EKD für Wehrdienstverweigerer. Es handelt sich um die wehrpflimtigen Zeugen Jehovas, die nicht nur den Wehrdienst, sondern auch den Wehrersatzdienst ablehnen mit der Begründung, daß er als ,.Ersatzdienst« grundsätzlich zur gleichen Kategorie gehöre wie der Wehrdienst selbst. Der größte Teil der 300 Gerichtsprozesse, die alljährlich gegen Wehrersatzdienstverweigerer geführt werden müssen, dürfte auf die Zeugen Jehovas entfallen. Ich habe viele solche Prozesse verfolgt. Sie verlaufen allermeist nach dem gleichen Schema:

Das Gericht sucht dem Angeklagten zu beweisen, daß der Wehrersatzdienst etwas biblisch Erlaubtes, ja Gebotenes sei, sofern er - in einem Krankenhaus oder Altenheim u, ä. abgeleistet - ein Werk der Nächstenliebe sei und keinerlei militärische Zwecke verfolge. Der Angeklagte läßt sich auf dieses Argument nicht festnageln, sondern beharrt darauf, daß es sich um einen ,.Ersatzdienste für den Wehrdienst handle und daß also eben doch eine sachliche Beziehung zum Militärdienst bestehe. Das Gericht ist ob solcher Sturheit ratlos, und die Ratlosigkeit äußert sich unter anderem darin, daß das Maß der verhängten Strafen - trotz der Gleichartigkeit aller Fälle - sehr verschieden ist: es reicht von drei Monaten bis zu mehr als einem Jahr Gefängnis. Dem Angeklagten wird angedroht, daß er wieder vor Gericht gestellt werde, wenn er der Einberufung zum Wehrersatzdienst erneut sich widersetzen sollte. Er pflegt darauf zu erwidern, daß das an seinem Standpunkt und seinem Verhalten nicht das geringste ändern könne. Folgerichtig müßte also jeder Prozeß gegen einen Zeugen Jehovas eine ganze Serie weiterer Prozesse und Verurteilungen gebären.

Ich halte dafür, daß hier eine Änderung not tut. Denn es ist sachwidrig und zugleich eine Verletzung der im Grundgesetz garantierten Glaubensfreiheit, wenn man die Verweigerung des Wehrersatzdienstes aus einer Glaubensüberzeugung heraus mit einer Gefängnisstrafe belegt und sie damit auf die gleiche Stufe stellt wie eine kriminelle Handlung. Zum andern machen die Gerichtsverhandlungen deutlich, daß die Richter und Staatsanwälte die Hintergründe gar nicht richtig erfassen, aus denen die Haltung der Zeugen Jehovas erwädist, Um diese Hintergründe hier kurz darzutun:

1. Die Theokratische Organisation vertritt einen radikalen Dualismus: Sie ist Jehovas einzig gehorsames Volk und Werkzeug auf dieser Erde, jmd alles andere - die Religionea, Staaten usw. - steht unter der Regie des Satans. In der Endschlacht von Harrnagedon werden die Glieder der Theokratischen Organisation gerettet, die übrige Menschheit wird restlos umgebracht. Nachher hat die Theokratische Organisation die Aufgabe, als Kadermannschaft das tausendjährige Königreich Christi aufzubauen und zu regieren.

2. Die Theokratische Organisation hat jetzt schon eine radikale Trennung von dem ,.System dieser Weite vorgenommen. Sie tritt als die »neue Nation« den Nationen der Erde gegenüber. Wer sidi ihr anschließt, der vollzieht damit seinen Austritt nicht nur aus seiner bisherigen Kirche oder Glaubensgemeinschaft, sondern auch aus Volk und Staat. Die Werte und Motive der Volksgemeinschaft und der Vaterlandsliebe, die politischen Ordnungen, Interessen und Ziele seines Volks sind für ihn gleichgültig geworden, ja mit einem negativen Vorzeichen - der Satansherrschaft - versehen. Alle politischen Konflikte und Kriege sind Händel, die im Satansreich verlaufen und deshalb den Zeugen Jehovas nichts angehen.

3. Ein Zeuge Jehovas darf deshalb keinen Militirdienst leisten. Denn er ließe sich damit als Werkzeug des Satans für Unternehmungen und Ziele des Satans mißbrauchen. Die Leitung der Theokratischen Organisation hat dem Zeugen Jehovas den Militärdienst in jeder Form, auch in der Form des Ersatzdienstes, strikte verboten. Dieses Verbot muß von ihm unter allen Umständen befolgt werden. Denn die Leitung der Theokratischen Organisation beansprudit, der »Offenbarungs- und Verbindungskanale Gottes zu sein. Ihre Weisungen haben also göttliche Autorität. Der Zeuge Jehovas, der sie mißachtet, verweigert Jehova selbst den Gehorsam und hat die Strafe der Vernichtung verdient.

Aus diesem Tatbestand ergibt sich, daß der Zeuge Jehovas nicht zur Kategorie der Pazifisten gehört, sondern Wehrdienst und Wehrersatzdienst aus religiösen Gründen ablehnt - mag es auch in unsern Augen eine pervertierte Religion sein. Weiter ergibt sidr daraus, daß er als Mitglied der Theokratischen Organisation kein freier Mensch mehr ist, der, allein seinem Gewissen gehorsam, selbständig entscheiden kann. Er ist vielmehr ein ,.Sklavee - das ist ein Kernbegriff der Theokratischen Organisation - und verpflichtet, ihren Anweisungen blind zu folgen. Ein Gesetz, das von ihm unter Strafandrohung verlangt, Wehrersatzdienst zu leisten, stürzt ihn in einen unlösbaren Konflikt. Es ist m. E. unmöglich, diesen Konflikt auf gerichtlicher Ebene auszutragen und mit Freiheitsstrafen zu beantworten. Es gibt vielmehr bei der Behandlung dieser Fälle nur drei Möglichkeiten:

Entweder erfüllt der Staat die Forderung der Theokratischen Organisation und behandelt alle ihre Mitglieder genauso wie die Geistliehen der Kirchen, die geseralidi vom Wehrersatzdienst befreit sind. Bis jetzt hat m, E. erst ein Gericht - das Schöffengericht in Osnabrück im Juni 1963 - diesen Standpunkt eingenommen und den angeklagten Zeugen Jehovas als ordinierten Geistlichen anerkannt. Ein Antrag der Theokratischen Organisation an das Bundesgericht, die Zeugen Jehovas den Geistlichen gleichzusetzen, ist noch nicht entschieden, wird aber voraussiditlidi abgelehnt werden, da wesentliche Voraussetzungen für eine soldie Gleichstellung fehlen.

Eine zweite Möglichkeie bestünde darin, daß der Staat gegen die Theokratische Organisation vorgeht, weil sie ihren Mitgliedern die Ablehnung des Wehrersatzdienstes befiehlt. Er könnte also versuchen, sie gerichtlich zu einem Verzicht auf diese Anweisung zu zwingen. Die Theokratische Organisation, deren oberste Leitung zudem nicht in der Bundesrepublik, sondern in Brooklyn sitzt, würde sich einem 501-chen Zwang nicht beugen, denn er forderte von ihr eine Änderung fundamentaler Lehren. So müßte der Staat den letzten Schritt tun und sie wegen staatsfeindlicher Betä.tigung auflösen und verbieten.

Da auch dieser Weg aus vielerlei Gründen nicht gangbar ist, bleibt nur noch die dritte Möglichkeit. Sie besteht in einer Änderung der einschlägigen Bestimmungen des Wehrdienstgesetzes, und zwar in folgendem Sinn: Eine Verweigerung des Wehrersatzdienstes aus religiösen Gründen ist aus der Gruppe der strafbaren Handlungen herauszunehmen und als ein Ordnungsvergehen zu behandeln. Der Zeuge Jehovas, der den Wehrersatzdienst ablehnt, müßte zu einer dem Wehrersatzdienst adäquaten Leistung herangezogen werden. Sie bestünde in einer Geldbuße, bei deren Bemessung zunächst das Einkommen zugrunde zu legen wäre, das der Wehrersatzdienstverweigerer für die Zeit bezieht, während der er eigentlich hätte Ersatzdienst leisten müssen. Dazu wäre nodi ein Ablösungsbetrag hinzuzurechnen als Entgelt dafür, daß der Zeuge Jehovas von den mancherlei mit dem Wehrersatzdienst verbundenen Pflichten und Unbequemlichkeiten befreit wird. Schließlich wäre von der Gesamtsumme der Betrag abzuziehen, der für den Unterhalt der Ersatzdienstwilligen während ihrer Dienstzeit aufgewendet wird. Der Zweck der Geldbuße soll in der Gleichseelluag des Ersatzdienstverweigerers mit dem Ersatzdienstwilligen vor dem Gesetz bestehen. Er soll gezwungen werden, den Gegenwert des verweigerten Ersatzdienstes zu erstatten und grundsätzlich die gleichen Opfer zu bringen, denen sich die Ersatzdienstwilligen unterziehen. Die Geldbuße wäre ratenweise für die Dauer der Ersatzdienstzeit von seinem Lohn oder Gehalt einzubehalten und der öffentlichen Wohlfahrtspflege zuzuführen ...

Ich halte es für unumgänglich, daß eine neue Regelung beschlossen wird. Andernfalls werden wir Jahr für Jahr und ohne Ende Gerichtsprozesse erleben, die in ihrem Ansatz falsch, in ihrem Ablauf peinlich, in ihren Ergebnissen unbefriedigend und in ihrem Effekt wirkungslos sind.

Kirchenrat D. t». K. Hutten *Stuttgart*

Literatur

Reber, Alfred: Katholische und Protestantische Rechtsbegründung heute. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht 1962. 125 S.

Die vorliegende Arbeit wird von vielen begrüßt werden, stellt sie doch eine übersichtlich geordnete und verläßliche überschau über die gegenwärtige Situation der Rechtstheologie dar. Die bewußt vollzogene und durchgehaltene GegenübersteIlung der katholischen und protestaneisdien Weisen von Rechtsbegründung stellt einen wertvollen Beitrag dar, der nicht nur von Juristen und Theologen überhaupt, sondern insbesondere auch von der Kontroverstheologie und der beschreibenden Konfessionskunde als nützliche Hilfe angesprochen werden wird. Dabei empfindet man das Drängen des hier die Feder führenden Juristen auf klare und ein-

deutige Feststellungen und Formulierungen als durchaus wohltätig, mag es auch da und dort zu leisen Verkürzungen und Besdmeidungen geführt haben, die den Nuancenreichtum der einzelnen Konzeptionen nicht immer voll zur Geltung kommen lassen. Im ganzen wird man dem Autor volles Lob darin zubilligen dürfen, daß er von seinem Standort und seinen Voraussetzungen her ein klares, gerechtes Bild der Situation zeichnet.

Dem protestantischen Leser wird an dieser Lektüre in gewisser Hinsicht schmerzlich-wohltuend zum Bewußtsein kommen, wie verwirrend im einzelnen, wie einheitlich im ganzen die verschiedenen evangelischen Versuche sich darstellen. Reber zeigt genau das tastende Suchen eines erneuerten theologischen Willens, der Problematik des Rechtes sich wieder erneut zuzuwenden, und so wird uns hier sozusagen ein Spiegel vorgehalten, dessen heilsame Funktion gerade darin besteht, daß er die Schwächen und Unsicherheiten im Antlitz protestantischer Rechtstheologie überaus deutlich wiedergibt. Wir sollten dem Verfasser dafür aufrichtigen Dank wissen.

Eine ganz andere Frage ist es freilich, ob die von Reber gefällten Urteile so stehenbleiben können. Sie mögen zwar vom Standpunkt einer fraglosen Geltung eines christlichen, mit katholischen Augen gesehenen Naturrechts nahezu zwingend sein, stehen und fallen aber mit ebendiesem Standpunkt, zumal sich der Verfasser, möglicherweise geschützt oder verleitet von seinem konkreten Vorhaben nicht einmal ernsthaft die Frage stellt, wie es denn eigentlich um das Verhältnis von christlichem und profanem Naturrecht steht. Er behauptet wohl, daß die katholische Naturrechtslehre »dadurch, daß sie ***Naturrechtslehre*** ist ... immer wieder fähig« sei, »mit der säkularen Rechtsphilosophie in ein fruchtbares Gespräch zu kommen« (119), inwiefern das aber der Fall ist, wird ebensowenig gesagt wie eine Begründung für die Behauptung geliefert wird, daß dieses Gespräch mit der evangelischen Rechtstheologie sehr schwer zustande komme. Es wird vielmehr in beiden Fällen gefolgert, und zwar aus der vom Verfasser von Anfang an und auch dann immer wieder vorgetragenen These von der Unbrauchbarkeit jenes Nominalismus, der seit geraumer Zeit jener Prügelknabe zu sein scheint, der für alle Fehlleistungen, besonders aber für die auf reformatorischem Felde, zuständig ist. Ob der hier sich äußernde ungebrochene Neothomismus mit seiner fast schon unverfroren zu bezeichnenden Anklage auf Nominalismus überhaupt auch nur historisch, erwa im Blick auf Luther, im Recht ist, wird gar nicht mehr gefragt, auch nicht, ob heute wirklich ernsthaft philosophisch diskutiert werden kann, wenn man die realistische Position im Universalienstreit als aller Weisheit letzten Schluß betrachtet. Entsprechend wird zwar die bekannte stattliche Anzahl von thomistischen philosophischen und theologiscaen Gewährsmännern benannt und zitiert, andere Namen tauchen aber überhaupt nicht auf, es seien die der kritisch untersuchten Protestanten, die durch diese Auswahl von vornherein seltsam leer im Raume zu stehen kamen. (Nur angemerkt sei, daß auch hier eine bestimmte Wortwahl deutlich verrät, wie wenig man sich um eine wirklicheBegegnungmit ihnen eingelassen hat: ist schon der Ausdruck ,.lutheranisdi« dafür typisch, so befremdet es doch, wenn zwischen »lutheranischer, calvinistischer oder reformierter Theologie« [125] unterschieden wird!) Es wird auch nicht einen Augenblick darüber nachgedacht, wie es wohl zusammenhänge, daß im protestantischen Raume es immerhin zu einer Rechtslehre und Rechtspraxis gekommen ist, die sich neben der in den katholischen Ländern einigermaßen sehen lassen dürfte - die häufige Zuweisung des Protestantismus zu dem fast nur als Schimpfwort verwendeten Rechtspositivismus besagt ja nun bekanntlich auch noch lange nichts, so gewiß hier ein Wahrheitsmoment angesprochen ist, das gar nicht geleugnet werden soll. Auch wenn Reber in seiner eigenen Untersuchung, so etwa bei Erik Wolf, auf eine "eigenartige Stellung zwischen Realismus und Nominalismus« oder auf ein Gegenüber von »naturredrelidien Oberlegungen« und ,.existentialistischem Nominalismus« (102) stößt, läßt er sich dadurch keineswegs ermuntern, den eigentlichen Gründen nachzudenken. Er teilt also, leider muß man das so sagen, die häufig zu beobachtende Neigung katholisierender Narurredrder, sich völlig im eigenen Gedankengebäude einzuigeln, um dann aus sicherer Ferne wohlwollend oder zensurierend alles andere zu betrachten. Wem feststeht, daß ,.Naturrecht und Positivismus .., zwei

Extreme (sind), über die man nicht hinausgelangen kann«, so wird zum Beispiel Ernst Wolf belehrt (99), dem kann freilich heute kaum an einem wirklichen Gespräch gelegen sein.

Das aber ist in der Tat die Grenze dieser brauchbaren Untersuchung: sie orientiert und ist für uns Protestanten so etwas wie ein Beichtspiegel. Aber sie will kein Gespräch in Gang setzen, auch nicht mit der gegenwärtigen Rechtsphilosophie und der Philosophie überhaupt, wie etwa das völlige Außerbetrachtbleiben des Phänomens der »Geschichtee beweist (man denke nur an ein so wichtiges Buch wie das von *Leo Strauß:* Naturrecht und Geschichte, deutsch 1955, in dem gerade vom naturrechtlichen Denken her die Geschichtsproblematik aufgegriffen und eine Auseinandersetzung mit christlicher Rechtsbegründung geführt wird). Ob das protestantische Rechtsdenken trotz all seinen Schwächen wirklich so schlecht beraten ist, wenn es »wesentlich kritisch und nicht dogmatische (102) auftritt?

Prof. t». W. *Dantine* *Wien*

Bibliographie: Soziale Fragen, Beruf

1. Soziale Fragen

Beckmann,]oachim, und Gerbard Weisser (Hg.): Chrisdiche Gemeinde und Gesellschaftswandel. Festschrift für Friedrich Karrenberg. Berlin und Stutrgart 1964. 366 S. 14,SO DM.

Berger, Peter (Hg.): The Human Shape of Work. Studies in the Soeiology of Oeeupation. New York: Maemillan 1964. $ 4.95.

Brown, Robert: Explanation in Social Seience. London: Roudedge & Kegan Paul 1963. 19S S. 25 s.

Brandt, Gusta» A.: Psychologie für soziale Berufe. Einführung in die Psychologie für die sozialpädagogische Ausbildung und Praxis. 3. Auf!. Neuwied u.Berlin: Luchterhand 1963.276 S.16,50DM.

Denbigb, Kennetb George: Seienee, Industry and Social Poliey. Edinburgh: Oliver & Boyd 1963. *103* S. 16 s,

Donsen, [, C. *van:* Diakonie im Sozialstaat. Dienst am Menschen in einer verwalteten Welt. Monatsschrift für Pastoraltheologie *1963/7.* S. *291-302.*

Dreier, W.lbelm: Zur gesellschaftlichen Zielsetzung der Sozialen Marktwirtschaft. Die neue Ordnung *1963/3.* S. 199-206.

Gerald,]ames Edward: The Soeial Responsibility of the Press. Minnesota: Universiry of Minnesota Press 1963. 214 S. 40 s,

Herris, Robert Taylor: Social Ethics, Philadelphia: J. B. Lippineott 1962. 320 S. $ 7.95.

Have, T. T. ten: De wetenschap der soeiale agogie, een poging tot omschrijving en plaatsbepaling. Groningen: J. B. Wolters 1962. 45 S. hfl. *1,50.*

Henry, Carl F. H.: Christian Social Ethics, Michigan: Erdmans Publishing Company 1964. $ 3.50.

Karrenberg, Friedrich, und Hans Albert (Hg.): Sozialwissenschaft und Gesellschallsgestaltung. Festschrift für Gerhard Weisser. Berlin 1963. 500 S.

Kölner, Lutz: Soziale Erschlaffung. Wort und Wahrheit *1963/8-9.* S. 538-546.

Kruitbof, C. *L.:* Soeiaalleven, sociologie en sociaal eonfliet. Dialoog 1962-1963. S. 22-32.

Liefmann-Keil, EUsabetb: Sozialpolitik und Ausbildungspolitik. Sozialer Fortschritt *1964/2.* S. 25 bis 29.

Ludz, P. Cbr.: Anpassung, Askese, Konsum. Soziologische Bemerkungen zu einer sozialethisch formulierten Frage. Monatsschrift f. Pastoraltheologie *1963/4.* S. 145–157.

März, Eduard: Sozialismus, Pragmatismus und Gesellschaft im Oberfluß. Gewerkschaftliche Monatshefte *1963/7.* S. 398–404.

Nell-Breuning, Oswald von: Chrisdiche Soziallehre. Stimmen der Zeit *1963/3.* S. 20S-220.

Nell-Breuning, Oswald von: Christliche Sozialbewegung. Stimmen der Zeit *1963/1.* S. 1-9.

Nossiter, Bernard D.: The Mythmakers. An Essay on Power and Wealth. Boston: Houghton 1964. 256 S. $ 4.00.

Patijn, C. *L.:* De Wereldraad van Kerken op zoek naar een nieuwe sociale ethiek, Wending *1963/8.* S. 556 -565.

Petersen, William: Ameriean Social Patterns. New York: Doubleday 1956. 263 S. $ 1.1O.

Pin, Emile: Les dass es soeiales. Paris: Ed, Spes 1962. 253 S. 9,60 N. F.

Pbilipps, Lotbart Zur Ontologie der sozialen Rolle. Frankfuru. M.: Klostermann 1963. 67 S. 7,50 DM.

Schrey, Heinz-Horst: Das Geschichtsbewußtsein als Voraussetzung für das Sozialverhalten des Menschen. Der Mensch in der Wirtschaft *1963/1-3.* S. 39-51.

Soeialisme et Cbristianisme dans la société industrielle. Chronique Sociale de Franee *1963/4.* S. 210–243.

Sorge, *Bartolomeo:* La • Mater ee Magutrac di fronte ai socialismi conremporanei. La Civilta Cattolica 1963. S. 545-556.

Specht, K. G., *H.* G. *Rasch und H. Hofbauer* (Hg.): Studium sociale, Ergebnisse sozialwissenschaftlicher Forschung der Gegenwart. Festschrift für Karl Valentin Müller. Köln und Opladen: Westdeutscher Vedag 1963, 838 S. 59,- DM.

Stark, Werner: The Fundamental Forms of Soda! Thought. London: Roudedge & Kegan Pau11962. 270 S. 32 s.

Trocmé, E.: La pensée sociale catholique d'apres les grandes encycliques de Jean 23. Christianisme 19631718. S. 429–440.

Ven, Frans van der: Soziale Grundrechte. Köln: Badrem 1963. 164 S. 11,80 DM.

Die Verantwortung der Kirche *in* der Sozialarbeit-Berichte und Referate der amerikanisch-europäischen Konsultation des ökumenischen Rates der Kirdien *in* Mülheim vom 13.-20. Juli 1962. Die Innere Mission 1963. S. 65-148.

Vogel, Heinz Hartmut: Jenseits von Macht und Anarchie. Die Sozialordnung der Freiheit. Köln und Opladen: Westdeutsmer Verlag 1963. 156 S. Kt. 24,- DM; Ln. 27,- DM.

Wendland, Heinz-Dietrich: Einführul\g in die Sozialethik. Berlin: de Gruyter 1963. 144 S. 3,60 DM.

Winsen, Max: Tbeoretisme Grundlagen der Sozialpolitik. Die neue Ordnung 1964/1. S. 49-55.

Wu/!, Hans: Soziale Verantwortung in der säkularisierten Gesellscha/!:. *Die* neue Ordnung *1963/4.* S. 263–272.

2. Arbeit, Beruf und Gewerkschafl

Barkin, Salomon: Berufsausbildung im Zeitalter der schnellen technischen Veränderungen. Die *Mit*arbeit *1963/11.* S. 498-500.

Brake/mann, Günter: Eigentum und Arbeit. Die Mitarbeit *1963112.* S. 545-551.

Ehrenberg, Herbert, und Franz Spiegelhalter: Lohnpolirik heute. Eine Auseinandersetzung. Stuttgart: W. KohIhammer 1963. 166. S. 9,80 DM.

Egenter, Richard: Der Lebensstandard als Aufgabe christlicher Lebensgestaltung. Münchener Theologische Zeitschrift 1962/13. S. 99–106.

Friedeburg, Ludwig von: Soziologie des Betriebsklimas. Studien zur Deutung empirismer Untersuchungen in industriellen Großbetrieben. Frankfurt a. M.: Europäisme Vedagsanstalt 1963. 144 S. Ln. 20,- DM, kart, 16,- DM.

Helbing, Horst: Arbeitsmarkt und Menschenwürde. Gewerkschaftliche Monatshefte *1963/11.* S. 656 bis 662.

Höpp, Gerhard: Betriebskollektiv und gewerkschaftliche Organisation. Frankfurter Hefte 196314. S. 243-248.

fohnson, Harold L.: Tbe Christian as a Businessman. New York: *Association* Press 1964. $ 3.75.

Kentler, Helmut: Arbeit und Freizeit. Die Mitarbeit *1963/6.* S. 251-262.

Köhler, Hans: Arbeit und Menschwerdung. Zeitwende *196412.* S. 94–102.

König, René: Bemerkungen eines Soziologen zur Frage der Arbeitsmoral. Sozialer Fortschritt *1963/6.* S. 127-133.

Lejringhausen, Klaus: Der Einfluß der Mitbestimmung auf das Gesellschaftsbild des Arbeiters. Die Mitarbeit 1963/12. S. '37-545.

Mechler, Heinrich: Die unentbehrlidie Klasse. Das betriebliche Führungskorps in der industriellen Gesellschaft. Stuttgart: Seewald Vedag 1964. 152 S. 12,80 DM.

Messner, Johannes: Entproletarisierung? Ordo Socialis 196312. S. 57–60.

Moll, H.: Kinderarbeit im Wandel der Zeiten. Studium Generale *1963/10.* S. 596–600.

Planck, Ulrich: Der bäuerliche Familienbetrieb zwischen Patriarchat und Partnerschaft. Stuttgart: Ferdinand Enke 1964. 167 S. 23,- DM.

Radke, O/a/: Arbeitskämpfe oder Partnerschaft. Die Mitarbeit 196413. S. 108-112.

SchUeper, Friedridr: Allgemeine Berufspädagogik. Freiburg i. Br.: Lambertus-Verlag 1963. 311 S. 26,80 DM.

Spiegelhalter, Franz: Lohn und Preis im Wandel der Konjunktur. Die neue Ordnung *196412.* S. 112 bis 118.

Tautscher, Anton: Lebensstandard und Lebensglück. Berlin: Duncker & Humblot 1963. 97S. l1,80DM.

Tboenes, Piet: Oe élite in verzorgingsstaat. Leiden: Stenfert Kroese 1962. 268 S. hfl. 16,50.

Troebst, Cbristian: Arbeitskämpfe oder Partnerschaft? Die Mitarbeit *1963/10.* S. 437–442.

V/bricht, H., A. Nötzold und H. Thiemann: Probleme der Frauenarbeit. Berlin: Verlag Wirtschaft 1963. 76 S.

Zur Prinzipienlehre der evangelisch-theologischen Ethik[1]

VON FRIEDRICH DELEKAT

I.

Wollgang Trillhaas hat anläßlich einer Besprechung von drei neuerschienenen Büchern über Ethik folgende Grundsatzfragen gestellt: Gibt es eine besondere christliche Ethik? Wenn ja, gilt sie nur für die Christen oder auch für die Nichtchristen? In welchem Verhältnis steht sie zur Dogmatik, und wodurch unterscheidet sie sich methodisch und inhaltlich von der philosophisdien-?

Er selber vertritt in der Rezension wie in seiner eigenen Ethik die überzeugung, daß in jeder Ethik das Humanum das Erste und das Christianurn das Zweite sein müsse. Denn es gehe um die fundamentalen Probleme des Menschseins, die immer und überall im Grunde dieselben seien. Auch wenn man sie - wie Luther in seinem Großen Katechismus - am Dekalog entwickle, ändere sich daran nichts Wesentliches. Auf jeden Fall hänge davon die Evidenz der sittlichen Forderungen nicht ab, da sie in jedem Fall durch einen Rekurs auf die Vernunft einsichtig gemacht werden müßten. Der Hinweis auf die Dogmatik sei sogar eine schlechte Legitimation für die Ethik. Denn das »Praktische« habe gegenüber dem »Dogmatisdien« ein Eigenrecht; es öffne der Wahrheit des christlichen Glaubens einen größeren Lebensbereich. Außerdem könne die Ethik ja nicht auf die Entscheidung der dogmatischen Streitfragen warten, wobei, wie ich vermute, an die Entmythologisierungsdebatte gedacht ist. Auch das ökumenische Argument wird herangezogen. Die große Chance der theologischen Ethik liege angesichts der heutigen Weltlage gerade in ihrer dogmatischen Voraussetzungslosigkeit. Vielleicht gebe es in ihr zusätzliche Forderungen, wie zum Beispiel das Gebot der Feindesliebe, den Verzicht auf die Ehe (unter gewissen Voraussetzungen), die radikale Sinnesänderung, die über die Normen der allgemein-humanen Ethik »hinaussdiießen«. Aber auch sie könnten doch nur auf der Grundlage des Allgemein-Verbindlichen einsichtig gemacht werden. Denn das Gute sei immer und überall eines, wie auch der Mensch, ob vor oder nach der Bekehrung, ein und dasselbe wandelbare Wesen sei, als das Gott ihn erschaffen habe. Der dogmatische Anknüpfungspunkt für die theologische Ethik sei deshalb nicht die Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung des Sünders, sondern die theologische Anthropologie, also die Lehre von dem Menschen, der zwar durch den Sündenfall seine ursprüngliche Gottesebenbildlichkeit verloren habe, aber doch zwischen dem, was er sei, und dem, was er sein solle, unterscheide und deshalb durch die Vernunft und in seinem Gewissen ansprechbar sei für »das Gute«.

---

1. Der Aufsatz ist eine Zusammenfassung von acht Gastvorlesungen, die *vt.* auf Einladung der evangelisch-theologischen Fakultät vom 12. bis 20. 2. 1964 in Harnburg gehalten hat.
2. »Die Unsicherheit der heutigen theologischen Ethik und ihre Wurzeln .• Theol. Lit. Zt., 88. Jg., Nr. 10, 1963.

Dem ist jedoch hinzuzufügen, daß Trillhaas meint, es sei einer Überlegung wert, ob sich die heutige Theologie entschließen könne, zu der Unmittelbarkeit der Reformationstheologie zurückzukehren und der Pflege einer eigenen Disziplin namens »Ethik« zu entsagen. Am Ende der erwähnten Rezension spricht er dann von dem doppelten Zugang zur Ethik in der reformatorischen Theologie. Der eine sei die praeparatio ad fidem unter der radikalen Forderung des Gesetzes und der Erfahrung der Schuld gemäß Gal 3,23 ff., der andere - scheinbar ganz entgegengesetzte - führe auf die Ethik der nova oboedientia. Nun meint TriIIhaas allerdings, daß man zu diesen Formeln heute nicht mehr zurückkehren könne. Sie seien veraltet, und das Gute, das uns in den Forderungen des Gesetzes und der Erfahrung des Schuldigwerdens entgegentrete, sei ja auch identisch mit dem Guten, das auf Grund der Rechtfertigung eine Frudrt des Glaubens darstelle. Aber er bleibt doch offen für den durch die Formel »Rechefertigung und Heiligung«, "Glauben und Werke« gekennzeichneten Ansatz der reformatorischen Theologie. Ist es schon ein Verdienst, daß er die eingangs erwähnte Grundsatzfrage der evangelisch-theologischen Ethik klar gestellt und seine eigene Stellung auf knappem Raum eindrucksvoll begründet hat, so beweist diese Offenheit sowohl seinen Respekt vor der Tradition, wie daß er sich der Tragweite seines Problems bewußt ist. Ich bin in der Grundfrage anderer Meinung als er, mödite aber von ihm und meinen Lesern so verstanden werden, daß meine Kritik der gleichen Verantwortung entspringt, die auch er empfindet.

H.

Für den historisch gebildeten Theologen stellen sich sowohl bei den Ausdrücken "außerordentliche- und »überschüssige« Forderungen der theologischen Ethik wie bei dem Hinweis auf die apriorischen Sinngehalte der Ethik des Humanen und ihre rationale Einsiditigkeit unvermeidliche Assoziationen ein, im ersten Fall die bekannte römisdi-katholische Unterscheidung zwischen den praecepta und den consilia evangelica, im zweiten die verchrisrlidite Naturredieslehre. Aber es ist mißlich, bei der kritischen Würdigung der Position von Trillhaas an diesen Punkten einzusetzen, nicht nur, weil man dann in die ausgefahrenen Geleise einer interkonfessionellen Polemik gerät, sondern weil die zu behandelnde Frage einen über die konfessionellen Gegensätze hinausgehenden prinzipiellen Sachgehalt hat. Ich spreche deshalb zunächst davon, was für Konsequenzen es hat, wenn man die Ethik ganz auf sidi selbst stellt.

Die erste Folge dieser Verselbständigung wird allgemein beklagt. Die heutige theologisdie Ethik ringt mit einer nicht zu bewältigenden Stoffmenge. Man kann ihre zahlreichen Themen natürlich in eine systematische Ordnung bringen, im gröbsten schon dadurch, daß man zwischen Sozialethik und Individualethik unrerscheider, Das ist zwar nicht spezifisch theologisch; die allgemein-humane Ethik kennt diese Untersdreidung auch, Man kann ihr indes ein kirchliches Gesicht geben, indem man von der öffentlichkeitsverantworturig der Kirche und den Pflichten des einzelnen Christen redet. Dadurch ändert sich der Aspekt, aber – von Einzelheiten abgesehen - kaum der Inhalt. Denn die Kirdie und der einzelne Christ leben ja in der »Welt«. Sie haben mit allen ihren ethischen

Problemen, unvermeidlich und auch gewollt, einen engen Kontakt. Die theologische Ethik übernimmt daher vielfach sowohl Fragestellung wie Antwort aus der allgemeinphilosophischen Ethik. Darauf ist bereits *Schleiermacher* aufmerksam geworden, wenn er sagt, der Grund dafür, daß »die christliche Sittenlehre sich nicht ihre eigene Form gab", liege darin, daß sie »immer allen Veränderungen im Gebiete der Philosophie nachging„3. Heute gilt das in einem noch viel spezielleren Sinn als zur Zeit Schleiermadiers. Denn es macht einen Unterschied aus, ob man die ethischen Probleme des heutigen Menschen vom Standpunkt eines Arztes, eines Juristen, eines Pädagogen, eines Personalchefs, eines Gewerkschaftsführers ins Auge faßt oder von dem eines minister verbi divini bzw. eines Gliedes der Kirche. Aber ebendeshalb, weil es alle diese anderen Aspekte gibt und weil man auch von ihnen aus Wesentliches zu sehen bekommt, kann der theologische Ethiker schlecht umhin, sich damit zu befassen. So tritt zu der Fülle des Stoffs auch noch die Vielfältigkeit der Gesichtspunkte. Wieviel medizinische Physiologie, wieviel Strafrecht, Arbeits-, Familien- und Eherecht, wieviel pädagogische Psychologie, Charakterologie. und Betriebswissenschaft muß man studiert haben, um als theologischer Ethiker alle Aspekte seines jeweiligen Themas zu kennen und gebührend zu berücksichtigen? Ich will jetzt gar nicht von der Sozialethik und der politischen Ethik reden. Denn dann ist überhaupt kein Ende abzusehen. Die Gefahr ist immer dieselbe: Der theologische Ethiker ertrinkt in der Spezialliteratur oder entwickelt sich selbst zum Spezialisten. Ethisches Spezialistentum ist aber nur eine andere Form der Kasuistik. Der Grund, weshalb man dieser Gefahr erliegt, ist der Mangel einer klaren theologischen Fragestellung in bezug auf die Ethik.

Die zweite Gefahr der auf sich selbst gestellten Ethik ist ihre Psychologisierung. Sie beginnt, wenn man will, schon bei *Melanchthon*, weil er das Gefühl der Dankbarkeit als Motiv für die guten Werke zwischen Rechtfertigung und Heiligung einschiebt. Sie setzt sich fort in der psychologischen Selbstbeobachtung und Selbstkontrolle, die der Pietismus entwickelt hat, um den »Gnadenstand« festzustellen. Von da aus führt ein gerader Weg zur »schönen Seele" und zur Auffassung der justificatio impii als eines psychologisch zu erklärenden Reifungsvorgangs, womit - um die Terminologie der Konkordienformel zu gebrauchen - der usus elendreicus legis durch den tertius usus verschlungen wird. Das ist die Geburtsstunde der modernen Pädagogik, aber eben auch die Anthropologisierung des Rechtfertigungsgeschehens. Wenn nun in der Erziehung des Menschen die Verarbeitung der objektiven Bildungstradition hinzutritt, so verwandelt sich die psychologisierte Ethik in eine typisierende Phänomenologie der Kultur. Wie, das ist an *Hegels* Phänomenologie deutlich zu sehen. Auch Schleiermacher ist zwar nicht als Prediger, wohl aber in seiner philosophischen Ethik dieser Gefahr erlegen. Er hat allerdings daneben noch eine theologische Ethik für notwendig gehalten, die er als »die Darstellung der durch die Gemeinschaft mit Christo, dem Erlöser, bedingten Gemeinschaft

3. DIe christliche Sitte, nach den Grundsätzen der evangelisdien Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermachers handsdmflhdiem Nachlasse und nachgesdriebenen Vorlesungen. Herausgegeben von *L. Jonas*, 2. AutI. 1884. *Schleiermacher.* Werke. Philosophrache BIbliothek, Band 138: Schleiermacher, Bd. III, S. 126f.

mit Gott« definiert. Damit wird festgestellt, daß die theologische Ethik andere Prämissen und teilweise andere Inhalte hat als die philosophische. Aber der Form nach - so meint Schleiermacher – "könne sie auch nichts anderes sein als eine Beschreibung derjenigen Handlungsweise, welche aus der Herrschaft des christlich bestimmten religiösen Selbstbewußtseins entsteht«[4]. Es ist deshalb verständlich, daß in Schleiermachers philosophischer Ethik das, was das Neue Testament Wiedergeburt und Erneuerung des Gemüts, *Kant* eine »Revolution der Denkungsart« nennt, objektiv 'als ein Bildungsvorgang und subjektiv als ein Bildungserlebnis beschrieben wird[5]. Heute spricht man - noch blasser - von einem neuen Selbstverständnis. Nun will ich gerne zugestehen, daß eine derartige psydio-logisdr-phänomenologische Kultur- und Bildungsethik zur Zeit Hegels und Schleiermachers eine gewisse überzeugungskraft hatte. Sie hat sogar das Gesicht der damaligen Epoche formend bestimmt. Aber das war nur möglich, weil die Kultur- und Bildungswelt jener Zeit sowohl ihren Quellen nach wie hinsichtlich ihrer idealen Zielsetzungen und - last not least - auch in ihrem soziologischen Fundament relativ einheitlich war. Die Zeitgenossen als verstehende, mitfühlende und mitarbeitende Glieder in diese Welt einzufügen war ein Ziel, das durch deren gute phänomenologische Beschreibung, wenn audi im Blick auf das ganze Volk nicht völlig, so doch partiell erreicht werden konnte. Aber ist das in der zerrissenen Welt von heute auch noch möglich? Es zu versuchen, wäre vermutlich ein hoffnungsloses Unternehmen. Um das zu begründen, braucht man nur auf die Gegensätzlichkeit der politischen Zielsetzungen und die daraus abgeleiteten Partei- und Gruppendisziplinen und an die Verschiedenheit der heutigen Anthropologien mit den aus ihnen abgeleiteten konträren ethischen Folgerungen hinzuweisen. In dem großen Chorus der medizinischen, soziologischen, psychologischen, biologisdien und allgemeinen-philosophischen Anthropologie hat die theologische nur eine, immer schwächer werdende Stimme.

Die dritte Gefahr liegt in der Theoretisierung der Ethik. An sich gehört sie - wie die Logik, das Recht und die Ästhetik - unbesdiadet der reinen Erkenntnisgehalte aller dieser Disziplinen - zu den normativ-praktischen Wissenschaften. Diese sollen zeigen, was gut, gerecht, schicklich und schön ist, wie man klar denkt, spricht und schreibe, In der heutigen Ethik aber wird alles zum »Problem«, Vielleicht deshalb, weil nicht nur die Sitte, sondern auch das Recht und die Ästhetik, ja selbst die Logik problematisch geworden sind; vielleicht aber auch, weil das Problematisieren so interessant und das Experimentieren, besonders in der Ethik, so aufregend ist. Aber das ist nur so lange erträglich, als die Grundlagen der menschliehen Existenz noch einigermaßen intakt sind. Ist das nicht mehr der Fall, so wird der ethische Relativismus bedenklich, wenn er frivol ist, sogar ärgerlich und verächtlich. Irgendwann wirft dann die politische Pädagogik das Steuer herum, um der Scylla des Relativismus zu entgehen, der Charybdis einer weltanschaulich-moralischen Zwangsdisziplin aber sidi bedenklich zu nähern. Denn jede geistige Bewegung wird, sobald sie einen ins Gewicht fallenden Einfluß auf das öffentliche Leben

4. Werke (wie oben angegeben) III, S. 129.

5. - Bildung. = Nisus formativus. Der Begriff wird aus der Biologie (Lehre von der causa finalis' als konstitutivem Prinzip der Organismen) in die Pädagogik übernommen.

erreicht hat, politisch. Das gilt auch vom ethischen Relativismus. Das Auftreten der erwähnten Konsequenz ist deshalb von der Antike bis zur Gegenwart an vielen Beispielen zu belegen. Aber auch dann, wenn man diese Gefahr erkennt und deshalb als Ethiker das Problematisieren vermeidet, um plausible und praktikable Lösungen anzubieten, woher nimmt man die Zuversicht, daß die guten Ratschläge gehört werden? Bloße Warnungen vor möglichen Katastrophen werden leicht in den Wind geschlagen. Die theologische Ethik hat vielleicht noch die besten Aussichten auf Gehör, weil sie sich an Menschen wendet, die um ihrer öffentlichen und persönlichen Verantwortung willen nach einer Orientierung suchen. Aber wie schwer ist es, sie zu geben! Wenn man - im Bereich der humanen Ethik bleibend - mit *Sokrates* den Weg einer radikalen Kulturkritik geht, so kann man zwar die Abständigkeit landläufiger moralischer Anschauungen und die Verlogenheit mancher politischer Schlagworte sichtbar machen. Sobald man aber von dieser Kritik zu einer positiven Aussage über »das Gute« kommen will, stößt man auf jene Aporien, die bereits Sokrates beunruhigt haben (vorausgesetzt, daß das Bild richtig ist, das *Platon* von seinen Dialogen gegeben hat). Ist das Gute wirklich, wie Trillhaas meint, aus sich selbst heraus einsichtig? Ist es immer und überall eines? Ist es eindeutig? Oder sind - wenigstens heute - die Standpunkte so verschieden und die permanenten Strukturveränderungen des Lebens so eingreifend, daß es bereits Mühe macht, eine für den Weltverkehr allgemein anerkannte Rechtsgrundlage zu finden? Allgemeinverbindliche ethische Normen aufzuweisen scheint aussichtslos zu sein. Dazu sind die kulturellen und ethischen Traditionen der Völker jedenfalls heute noch zu verschieden. Ähnliches gilt für die Individualethik. Psychologie und Charakterologie haben gezeigt, wie eng und unlöslich Tugend und Laster miteinander verbunden sind. Wo man hinfaßt, stößt man darauf, daß alle menschlichen Charakteranlagen ambivalent sind. Das gilt auch von der Vermittlung sittlicher Einsicht. Sie kann befreiend sein und wirklich helfen. Sie kann aber auch belastend sein und macht dann, zumal in Fällen, wo nichts zu ändern ist, traurig oder gar verzweifelt. Einige Menschen führt sie zu der resignierten Überzeugung, daß das ganze Leben aus faulen Kompromissen besteht, andere zu der, daß es besser wäre, nicht geboren zu sein. Manche verbinden einen wendigen Probabilismus mit allgemeiner Welt- und Menschenverachtung, üben sogar daran die Kunst der Ironie, zum Vergnügen der einen, zum Ärger der anderen. Denn ebenso, wie sie nicht von allen verstanden wird, hat die Ironie - von der sokratischen absteigend - vielerlei Formen und geistige Rangstufen. In dem Zwielicht dieser und anderer Aporien steht jede nur am Humanum ausgerichtete Ethik.

III.

Woraus entstehen aber diese Denkverlegenheiten? Diese Frage möchte ich mit einem kurzen Zwischenspiel zu beantworten versuchen. Im ersten Petrusbrief (3,19) steht, daß Christus nach seiner Auferstehung »im Geistes in die Unterwelt gegangen sei, um dort »den Geistern im Gefängnis« seine Botschaft zu bringen. Der Verfasser dieses Briefes denkt dabei an die praenoachitischen Menschen, die ohne Glauben in der Sündflut umkamen, weil sie von der christlichen Botschaft nichts gehört hatten. Der *Mythus* vom

descensus ad inferos beruht demnach auf der Meinung, daß bei diesen Menschen die Verkündigung des Evangeliums nachgeholt werden mußte und daß Christus selber das getan habe. Dies Argument ist aber nicht nur auf die Praenoachiten, sondern auf alle vor- und außerchristlichen »Geister« anwendbar, also zum Beispiel auch auf Sokrates. Worüber mögen Sokrates und Christus bei ihrer Begegnung in der Unterwelt gesprochen haben? Die Antwort ist aus Platon und dem Matthäusevangelium abzulesen. Sokrates suchte ja immer die Unterredung. Er wird also Christus gefragt haben, wie er jeden fragte: Was ist das Gute? Christus wird auf den Dialog eingegangen sein, wie er es stets tat, hat aber auf das Verkündigen der Offenbarung Gottes nicht verzichtet und geantwortet: Niemand ist gut als Gott allein. Haben sie aneinander vorbeigeredet? Ich glaube nicht. Denn Sokrates hat aus der Antwort Christi den Grund seines wissenden Nichtwissens und Christus aus der Frage des Sokrates den tiefen Ernst seiner Ironie herausgehört. Große Geister verstehen sich in der Regel schnell und leicht, sowohl in dem, was sie eint, wie in dem, was sie unterscheidet. Es geht um die Frage: Theorie *des* Guten oder Gottes Gebot und Güte?

Alle von Trillhaas aufgeworfenen Fragen (die nadi dem besonderen Charakter einer theologischen Ethik, nach ihrem Geltungsbereidi, ihrem Verhältnis zur Dogmatik, ihrem Unterschied von der philosophischen Ethik) sind - trotz seiner Betonung des Praktischen- als theoretisch-wissenschaftliche Probleme gestellt. Ihr Sitz im Leben ist der akademisch-theologische Lehrbetrieb, nicht die Welt, in der der Mensch tätig ist und leidet, Schicksale hat und anderen zum Schicksal wird. Damit hängen die meisten der aufgezählten Schwierigkeiten zusammen: die Stoffülle der Ethik, das Spezialistentum, das Psychologisieren und Problematisieren. Die Theorie, ihr Analysieren, Unterscheiden und Definieren vertieft und erweitert ohne Zweifel die Erkenntnis; aber alles theoretische Erkennen hat andererseits einen Unendlichkeitshorizont, der verwirren kann. Im wirklichen Leben überschneidet sich manchmal, was die Theorie sondert: verkehrte Politik und tadelnswertes Verhalten der Staatsbürger, ungerechte soziale Verhältnisse und Anwachsen der Kriminalität, cupiditas novarum rerum und artgehäufter Unmut infolge zahlloser Enttäuschungen, die ganz im Bereich des Privaten zu liegen scheinen. Der Theoretiker kann über diese und andere Zusammenhänge so viel wissen, daß es ihm schwerfällt, zu sagen, wo die Wurzel des übels liegt. Er ist deshalb, wenn die Not drängt, in der Versuchung, nur an Symptomen herumzukurieren, falls er es überhaupt wagt, praktische Ratschläge zu geben.

Deshalb möchte ich zunächst feststellen: Solange man im Rahmen der bloßen Theorie bleibt, liegt das Besondere einer theologischen Ethik nicht im Inhaltlichen ihrer Forderungen, es sei denn, daß man an die Pflicht des Christen zum Gebet, zum regelmäßigen Bibellesen und zur Teilnahme am Gottesdienst denkt, also an Gebote und Verbote der ersten Tafel des Dekalogs. Aber sind das moralische Pflichten? Sonst wüßte ich nicht, was es in ihr an »Überschüssigeme und ,.Außerordentlichem« gibt. Das Besondere liegt auch nicht in der Unterscheidung der Adressaten (snur für Christen«), Die Forderungen der christlichen Ethik richten sich an alle Menschen. Es ist ferner ohne Belang, ob man sie am Dekalog oder unter anderen Gesichtspunkten entwickelt. Für den Historiker unterliegt

ja auch der Dekalog der historischen Kritik. Er hat außerbiblische Parallelen; seit Luther in ihm das Bilderverbot ausgelassen hat, ist sein Wortlaut in den einzelnen christlichen Konfessionen nicht ganz derselbe; er kann, wie in der jüdischen Schriftgelehrsamkeit, kasuistisch ausgelegt werden. Die Beziehung zwischen Dogmatik und Ethik kann auch nicht bloß dadurch hergestellt werden, daß man letzterer einige dogmatische Lehnsätze vorausschickt, ganz gleich, ob diese -schöpfungstheologisch oder christologisch oder trinitarisch ausgerichtet sind. Die theologische Ethik kann schließlich ohne Gefahr manches aus der human-philosophischen übernehmen, wenn sie sich dem Geiste nach klar von ihr unterscheidet. Dem Geiste nach ist aber etwas anderes als durch Begriffe. Wählt man zum Beispiel mit Trillhaas die des Humanum und des Christianum, um den (von ihm freilich abgelehnten) Unterschied der philosophischen und der theologischen Ethik zu kennzeichnen, dann ist sofort einzuwenden, daß man das (wahrhaft) Menschliche nicht ohne das Christliche wie umgekehrt das (wahrhaft) Christliche nicht ohne das Menschliche definieren kann. Dasselbe gilt für das Verhältnis von sozialistischer und christlicher Ethik.

Die Frage bekommt aber ein ganz anderes Gesicht, wenn es nicht darum geht, zu sagen, was das Gute *ist*, sondern wie *Gut-* und *Bösesein* erkannt werden. Geschieht das auf dem Wege einer phänomenologischen Beschreibung des An-sich-Guten oder im Lichte der Offenbarung Gottes in Christus? Als Theologe kann man sich, wie ich meine, nur für das letzte entscheiden. Dann ist der Mensch freilich nicht mehr Subjekt, sondern Objekt des Erkennens. Er wird durch Gott erkannt, und zwar als Sünder, in einer Welt lebend, die unter der Macht der Sünde steht. Inhalt dieser Erkenntnis ist, daß niemand gut ist als Gott allein. Die sittliche Urteilsbildung des Menschen steht dann im engsten Zusammenhang mit dem Urteil, das Gott *über uns* fällt, wenn er sein Wort verkündigen läßt. Dies meine ich mit dem anderen Geist, durch den philosophisches und theologisches Denken in allen Fragen der Ethik für immer voneinander unterschieden sind.

Das Irreführende in der Frage nach dem Verhältnis der theologischen zur philosophischen Ethik liegt demnach schon in dem Begriff: Theologische Ethik. Unser akademischer Lehrbetrieb gibt Anlaß dazu, sie als besondere Disziplin sowohl von der philosophischen Ethik wie von der Dogmatik zu unterscheiden. Aber das ist von sekundärer Bedeutung, solange man in der Verkündigung Glauben und Werke nicht trennt. Christliche Verkündigung ist nicht ein Reden über ..., sondern Handeln mit dem Wort Gottes. Für sie ist es deshalb keineswegs gleichgültig, von was für Voraussetzungen sie ausgeht. Sie ist an das Bibelwort gebunden, damit auch an den Dekalog und an die Auslegungen, die dieser schon bei den Propheten des Alten Testaments, vor allem aber im Neuen Testament gefunden hat. Ihre Aufgabe ist, durch aktuelle Anwendung des Bibelworts zur Erkenntnis und zum Bekenntnis der Sünde hinzuführen, nicht im Sinne rabbinischer oder philosophischer Moralisten, sondern - als christliche Verkündigung - durch die Botschaft von der Offenbarung Gottes in Christus. Sünde ist ein streng theologischer Begriff. Als Sünder ist der Mensch nicht nur an seinen Mitmenschen schuldig, selbst wenn es sich wie bei David um so handfeste Sachen wie Ehebruch, Mord und Mißbrauch der Königsgewalt handelt, sondern, wie Psalm 51 sagt, *an Gott allein.* Als Sünder ist er auch allein auf Gott angewiesen. Man kann psychologisch beschreiben, wie sich das Sündersein im Bewußtsein, im Fühlen und Wollen des

Menschen äußert, sei es mit Augustin als Störung des Gemüts oder mit Luther als erschrockenes Gewissen oder mit Kierkegaard als Existenzangst oder mit den Psychoanalytikern als krankhaften Komplex, vielleicht auch als unbewältigte Vergangenheit. Aber man sollte dabei nie vergessen, daß jede Psychologisierung des Begriffs der Sünde schon auf dem Wege zu seiner Anthropologisierung ist. Das bedeutet nicht nur, daß Gott ausgeschaltet wird, sondern meistens auch, daß die Bewußtseinszustände, Gemütsstörungen, Verklemmungen und Überreizungen des Sünders manipulierbar gemacht werden sollen. Das ist selbst bei großem psychologischem Wissen und viel pädagogischer Erfahrung gefährlich,

Ich möchte in diesem Zusammenhange auch darauf hinweisen, daß der Begriff des Ethischen und der sittlichen Erziehung in der klassisch-griechischen Philosophie von Anfang an in einem klaren Gegensatz zur Theologie gestanden hat, bei *Platon* zu der (vermutlieh aus Delphi stammenden) Theologie der großen griechischen Tragiker, insbesondere des *Aischylos*, bei *Aristoteles* durch die bewußte Ausschaltung der Rolle, die das Schicksal im Leben der Menschen spielt". Natürlich steht Platons Kritik an *Homer* und anderen Dichtem im engen Zusammenhang mit der allgemeinen Abwendung der griechisdien Aufklärung vom Polytheismus und mit ihrer Kritik an der überlieferten Mythologie. Diese Kritik geschieht aber nicht - wie in der Bibel - im Sinne des zweiten Gebots, sondern erfolgt mit Argumenten der Vernunft. Das hat - von anderem abgesehen - zur Folge, daß die Dichtung einseitig rationalistisch unter dem Gesichtspunkt der Ethik und der Pädagogik beurteilt wird. Dagegen wehren sich bis auf den heutigen Tag die Dichter und die Beflissenen anderer Künste mit Reche. Denn die Kunst darf nidit ethischen und politisch-pädagogisdien Normprinzipien unterworfen werden, obwohl der Gesetzgeber in Platons Staat gerade das will. Daß Platon selbst ein Mythendichter war und daß Aristoteles bei seiner bekannten Definition der Tragödie deren Wirkung nicht im Rationalen gesehen hat, ist eine notwendige Ergänzung des Bildes, das man von diesen großen Philosophen aus ihren ethisch-pädagogischen Schriflen bekommen könnte.

IV.

Untersmeidet man theologische und philosophische Ethik in der oben beschriebenen Weise, so ist die erste Folge, daß zwischen sittlicher Urteilsbildung und Verwirklichung des sittlich Guten eine Kluft entsteht, die allein von der Ethik aus nicht überbrückt werden kann. Auch Aristoteles hält freilich in seiner nikomachiscben Ethik beides auseinander. Er weiß, daß richtige sittliche Einsicht, für sich genommen, nicht ausreicht, ja, daß

6. »Auch dürfen die Jünglinge nicht hören, was, Aischylos sagt, daß -die Gottheit Menschen schuldig werden läßt, wenn sie das ganze Haus zu Boden stürzen will<; sondern wenn ein Dididter ... die Leiden der Niobe darstellt oder die der Peliden oder den Troerkrieg, so darf er entweder diese Schicksale nicht als Veranstaltung der Götter darstellen oder ... muß ... sagen, daß der Gottheit Werk gerecht war und die Strafe den Menschen nur zum Nutzen gereidie« (Staat, 380).
7. »Oder ist es überhaupt falsch, den Schicksalen nachzugehen? Denn nidre in ihnen liegt das Gut und Schlecht, sondern ... das menschliche Leben bedarf zwar ihrer, aber grundlegend für die Glückseligkeit sind die tugendgemäßen Tätigkeiten und für das Gegenteil die umgekehrten ... Wir meinen, daß der wahrhaft Gute und Verständige jede Art von Schicksal trägt und in der gegebenen Lage stets das Beste tut« (Nikomachische Ethik, 1100 b 7, 1101 a lf.).

sie nicht einmal vollkommen ist, solange nicht die Fähigkeit hinzutritt, das als richtig Erkannte auch auf richtige Weise ins Werk zu setzen. Denn es kommt ja stets auch auf die Mittel an. Der gute Zweck rechtfertigt vielleicht manchmal gewagte, aber doch nicht alle Mittel; schlechte setzen ihn in ein häßliches Licht. Seitdem wird in der philosophischen Ethik die Klugheit (prudenria) definiert als jene Einsicht, die nicht nur weiß und sagt, was gut ist, sondern auch, wie man es unter den jeweils gegebenen Umständen richtig verwirklichen kann. Dies ist bei Aristoteles die Grundlage für seine Unterscheidung zwischen den dianoetischen und den ethischen Tugenden. Die einen erwirbt man durch Belehrung, die andern durch Gewöhnung[8]. Das Verhältnis zwischen sittlicher Urteilsbildung und Verwirklichung des sittlich Guten wird demnach hier so aufgefaßt, daß das zweite die praktische Ergänzung des ersten ist. Das bewußte Wählen (prohairein) zwischen dem Guten und Schlechten bzw. dem Guten und dem weniger Guten kann durch pädagogische Einübung zu einem festen Habitus gemacht werden, genauso, wie jahrelang geübte Laster habituell werden können. Dies ist bis heute die Methode aller ethischen Erziehung im Bereich des Humanum.

Der Theologe, zumal der evangelische, hat demgegenüber aus der Bibel sowohl von der sittlichen Urteilsbildung wie von der Art, wie es von da aus zur Verwirklichung des Sittlich-Guten kommt, ganz andere Vorstellungen. Sittliche Urteilsbildung ist für ihn Erkenntnis von Gut *und* Böse; sie vollzieht sich in der Erfahrung des Schuldiggewordenseins und tritt auf als Sündenerkenntnis. Sie beruht nicht auf der Einsicht in das »An-sich-Gute«, sondern ist Verlust der Naivität. Der Akt des Versagthabens geht voraus; das Erkennen von Gut und Böse folgt nach. Wenn die christliche Theologie dieses Versagen mit der Bibel Sünde nennt und im Zusammenhang damit von Schuld redet, so sind beide Begriffe nicht moralisch oder gar juristisch zu verstehen. Es soll damit vielmehr zum Ausdruck gebracht werden, daß ernsthaftes sittliches Versagen und ernsthafte Verstöße gegen die Rechtsordnung niemals nur eine Störung des Verhältnisses zwischen Mensch und Mitmensch, sondern auch zwischen Mensch und Gott sind. Es ist ein Ärgernis damit verbunden, dessen tiefster Grund die Unvermeidbarkeit der Sünde und des Schuldigwerdens ist oder wie Augustin sagt: das non posse non peccare. Wer von diesem Ärgernis in der Tiefe seines Gemüts berührt ist (was auch sein kann, ohne daß er sich dessen bewußt wird), macht eine Krise durch. Sie kann verschieden ausgehen. Es kann sein, daß ihm unter dem Evangelium von Christus klar wird, daß Gott gerade dem Sünder entgegengeht und daß man durch den dunklen Tunnel der Schuld hindurch mußte, um über sich selbst, Gott, Welt und andere Menschen zu erfahrungsmäßig begründeten, richtigen Einsichten zu kommen. Es kann aber auch sein, daß das Ärgernis tiefer in Sünde und Schuld verstrickt, weil es ungelöst bleibt. In diesem Falle führt es zu einem allgemeinen Menschenhaß, zur offenen Auflehnung gegen Gott und zur Verachtung der von ihm geschaffenen Welt, manchmal sogar zum Selbsthaß und zur Selbstzerstörung. Man kann dies mit den Termini der Psydiologie und der Existentialphilosophie oder (sofern es sich um strukturell bedingte Krankheitserscheinungen der Gesellschaft handelt) mit denen der Soziologie anders ausdrücken. Dann klingt es weniger theologisch. Aber es gibt keine menschliche Psychagogik,

8. N.k. Ethik, 1103, 14, 15.

die über den tiefen Graben hinweghilft, den der Mensch in dieser Krise durchschreiten muß.

Ein ähnlicher Unterschied besteht zwischen Theologie und Pädagogik in der Frage nach der Verwirklichung des Sittlich-Guten. Man braucht durchaus nicht zu bestreiten, daß sittliche Erziehung im Sinne des Aristoteles möglich ist. Denn dies unterscheidet doch den Gebildeten vom Nichtgebildeten, den Vornehmen vom Nichtvornehmen, daß gebildete Menschen ein differenzierteres Urteilsvermögen haben und daß vornehme Menschen distingierende Verhaltungsweisen annehmen, sei es aus eigenem Antrieb oder weil Stand und Beruf es von ihnen verlangen. Man kann das so kultivieren und verfeinern, daß anerzogene Bildung zur Herzensbildung, äußere Vornehmheit zur Herzenshöflichkeit werden. Aber dieser schönste Erfolg humaner Erziehung wird nur von wenigen erreicht, Der so entstehende Habitus wird bei denen, die ihn zu haben scheinen, auch nicht so zur zweiten Natur, daß die erste nicht gelegentlich zum Vorschein käme. Vor allem distanziert er die, die ihn haben, von denen, die ihn nicht haben oder gar nidit haben können, nicht nur, weil ihnen die Voraussetzungen dazu fehlen, sondern auch, weil sie in der Umgebung, in der sie leben, nichts damit anfangen könnten. Schließlich hat auch Storm recht, wenn er sagt: »Blüre edelsten Gemütes ist die Rücksicht; doch zuzeiten sind erfrischend wie Gewitter goldne Rücksichtslosigkeiten.«

Unverfälschte christliche Liebe ist gewiß noch seltener als Herzenshöflichkeit. Aber daß sie etwas anderes ist als diese - nämlich eine Gnadengabe und nicht eine durch Gewohnheit anerziehbare Tugend -, ist ohne weiteres klar. Die Frage, wem sie zuteil wird, hat Jesus mit dem Satz beantwortet: »Wem viel vergeben ist, der liebt viel; wem wenig vergeben ist, der liebt wenig.« Ihre Motive und oft sehr seltsamen Wege sind keineswegs für alle ohne weiteres »einsichtig«, manchmal sogar nidit einmal für die, denen sie hilft. Aber man vergißt sie nicht, wo doch so vieles, was die Welt eine Zeitlang aufgeregt hat, gern und bald vergessen wird. Die echte christliche Liebe ist nicht gegen Sitte; aber sie lächelt über das bloß Konventionelle. Sie ist nicht gegen Prinzipien; aber sie läßt sich weder dosieren nodi reglementieren. Doch wozu ihr Loblied singen! Das haben andere besser getan, und ihre Wirklichkeit übertrifft stets alle Loblieder.

Auf die Unterscheidung zwischen sittlidier Urteilsbildung und Verwirklichung des sittlich Guten hat auch Kant großen Wert gelegt. Er hat in Auseinandersetzung mit der naturrechtlich begründeten Ethik von *Wolf* und *Baumgarten* zu seinen Hörern gesagt: »Wir haben hier (nämlich beim obersten Prinzip der Moralität) zuerst auf zwei Stück zu sehen: auf das Prinzipium der Dijudication der Verbindlichkeit und auf das Principium der Exekution oder Leistung der Verbindlichkeit, Richtschnur und Triebfeder ist hier zu unterscheiden. Richtschnur ist das Principium der Dijudication und Triebfeder der Ausübung der Verbindlichkeit: indem man beides verwechselte, so war in der Moral alles falsch.«[9] Aus dieser richtigen Erkenntnis hat Kant zwar in seiner eigenen Ethik nicht alle Konsequenzen gezogen, die in ihr liegen. Aber er geht immerhin so weit, daß er sagen kann, es sei für die sireliehe Urteilsbildung ohne Belang, ob tatsächlich sittlich gehandelt werde. Vielleicht gebe es in der wirklichen Welt kein menschliches Tun und Lassen, das,

9. Eine Vorlesung Kants über Ethik. Im Auftrage der Kantgesellsdiafl hg. von *Paul Menzer*, Berlin 1924,5.44.

was seine Motive angeht, ohne Einschränkung als gut oezeichnet werden könne. Aber davon dürfe man die Bestimmung des Prinzips der sittlichen Urteilsbildung auf keinen Fall abhängig machen. Wer das tue, verrate »Nachlässigkeit« und »niedrige Denkungsart«, Dies alles liegt, obwohl für Kant die sittliche Urteilsbildung nicht theologisch bezogene Sündenerkenntnis ist, gar nicht so sehr weit ab von der These des Paulus, daß das »Gesetz« zur Erkenntnis der Sünde nicht zur Verwirklichung des Guten diene. Mit den Ausdrücken Kants: Es ist ein Prinzip der Dijudikation, nicht der Exekution. Daß statt der »Liebe« die »Pflidir« für Kant das Motiv für die Verwirklichung des Guten bildet, hat seinen Grund nur zum Teil in seiner Abhängigkeit von der philosophischen Tradition (Begriff der obligatio), sondern viel mehr in seiner Ablehnung des enthusiastischen Pietismus (Liebe als "geistlicher Affekt«). Die Zweideutigkeit aller »moralischen Schwärmereihatte er offenbar in seiner Jugend allzusehr kennengelernr'P.

Es wurde gesagt, daß Trillhaas als guter Lutheraner um die Doppelrolle weiß, die "das Ethische- in der Verkündigung und Arbeit der Kirche als praeparatio ad fidem und als nova oboedientia hat. Ich verstehe aber nicht, wie er meinen kann, das Gute, das uns in den Forderungen des Gesetzes und in der Erfahrung der Schuld entgegentrete, sei identisch mit dem Guten, das auf Grund der Rechtfertigung eine Frucht des Glaubens darstelle. Das kann man doch nur behaupten, wenn man einen abstrakten Begriff vom Guten zugrunde legt, bei dem vielleicht die phänomenologische Wesensschau Pate gestanden hat. Aber mit ihm kommt man selbst in der philosophischen Ethik nicht aus. Sonst wäre der *Probabilismus* für diese nicht ein so ernsthaftes Problem. Dem widerspricht auch jene Erfahrung, der Platon einen (oft als Weissagung auf Christus verstandenen) Ausdruck gegeben hat, wenn er Glaukon, den Gesprächspartner des Sokrates, sagen läßt: Nach der Meinung der Leute sei »es nicht das Richtige, gerecht sein zu wollen, sondern gerecht scheinen zu wollen«. Denn der wirklich Gerechte könne erleben, daß man ihn um seiner Gemütsverfassung willen »geißle, foltere, in Ketten lege, an beiden Augen blende und nach allen Martern schließlich ans Kreuz schlage«!'. Dieselbe Erfahrung steht - subjektiv gewendet - im Hintergrunde, wenn Paulus bekennt: »Wir tragen die überschwenglidie Kraft Gottes in irdenen Gefäßen.« Oder wenn *Luther* die christliche Existenz durch das Paradox kennzeichnet: »Semper justus, semper peccator.« Oder wenn *Pestalozzi* mit einem an Bitterkeit grenzenden Sehrnerz von den schlimmen Gesetzen spricht, die »das Kot dieser Welt« hat.

Wollte man hieraus jedoch den Schluß ziehen, daß eben überall mit Wasser gekocht wird- auch in der Kirche und bei den Christen -, so mag das ja auch richtig sein. Wenn man aber generalisiert, so wird dabei übersehen, daß die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus weder die Menschen noch die Welt »gut- zu machen verspricht. Denn selbst wenn sie - wie bei Jesus selber - eine Vollmacht hat, die Teufel auszutreiben vermag, besteht immer die Möglichkeit, ihre Motive zu beargwöhnen und ihre Handlungsweise zu verspotten. Die neutestamentlichen Begriffe von der Heiligung und vom neuen

10. Vgl. *Friedr.ch Delekat:* Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschr.fl:en, Heidelberg 1963, S. 299 ff.
11. Staat, 361 *t.*

Leben meinen ja nicht, daß die Christen »Heilige« im üblichen Sprachgebrauch der Kirchengeschichte sind. Sie sagen vielmehr, daß in der Gemeinde derer, die durch ihren Glauben mit Christus wirklich verbunden sind, eine durch seinen Geist bestimmte Atmosphäre herrscht, die sie trägt und verpflichtet. Die besonderen Merkmale dieser Atmosphäre sind nicht gesteigerte ethische Normen und deren Erfüllung, sondern jener Hauch von Wahrhaftigkeit, Bescheidenheit und Güte, der die Menschen ahnen läßt, daß Gottes übermenschliche Barmherzigkeit, Liebe und Wahrheit die eigenrlidien welterhaltenden Realitäten sind.

Dies könnte als erbauliche Redensart verstanden werden. Deshalb möchte ich an zwei Begriffen erläutern, daß es das nicht ist. Geht man von dem Zwiespalt aus, der zwischen der ethischen Norm und ihrer Verwirklichung in dieser Welt und mit den Menschen, so wie sie sind, besteht, dann ist ein Kompromiß eine wechselseitige Angleichung beider. Sie kommt in der Regel zustande durch Ermäßigung der Norm und Beschönigung des jeweils erreichbar gewesenen Effekts. Bei derartigen Kompromissen hat man immer ein schlechtes Gewissen. Sie lassen sich auch schlecht rechtfertigen. Das hat dann zur Folge, daß die Partner dem Kompromiß später einen verschiedenen Sinn unterlegen und nachher uneiniger sind als vorher. Geht man dagegen von der Tatsache aus, daß verschiedene Menschen gemäß dem Platz, den sie in der Welt einnehmen, unvermeidlicherweise verschiedene Weltansichten und konträre Interessen haben, so ist ein Kompromiß eine Vereinbarung über das, was in beider Interesse liegt, mit dem Ziel einer gemeinsamen Willensbildung. Dabei sind moralische, juristische, erst redit politische Prinzipien zwar agitatorisch gut verwendbar, sachlich aber störend, weil sie verhindern, daß man sich versteht und näherkommt. Denn selbst wenn man nicht, wie üblich, die eigenen Ideale und Prinzipien mit der gar nicht idealen Lebenswirklichkeit des anderen vergleicht, so läßt sidi über die Richtigkeit verschiedener Ideale und die Art, wie sie verwirklicht wurden, endlos streiten. Dabei kommt es dann immer zu fatalen Retourkutschen.

Dies führt von der Sache her auf den zweiten Begriff, an dem ich erläutern möchte, daß die aus dem Glauben entspringenden »Werke« des Christen nicht die Realisation ethischer Normen sind. Ich meine die so viel gepriesene christliche Freiheit. Als konstitutives Prinzip einer politischen Verfassung oder einer gesellschaftlichen Ordnung aufgefaßt, mag sie noch so bedeutungsvoll sein. Sie ist infolge des Mißbrauchs, der mit ihr getrieben werden kann, doch immer auch fragwürdig und höchst dialektisch, wie die Geschichte des Liberalismus beweist. Als verbindliche Norm verstanden, ist sie eine Überforderung, der nicht alle Christen Genüge leisten können. Paulus hat von den Führern und Gliedern der Jerusalemer Gemeinde keineswegs verlangt, daß sie »Griechen« werden sollten, und ebensowenig umgekehrt von den hellenistischen Christen, daß sie wie die Juden leben müßten. Daß er selber versuchte, den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche zu sein, ergab sich aus dem ihm zuteil gewordenen besonderen Auftrag. Dessen Durchführung und die praktische Bewährung seiner christlichen Freiheit hat ihn suspekt gemacht; sie endet paradoxerweise, aber konsequent mit dem Verlust seiner bürgerlichen Freiheit. Es ist also höchst riskant, den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche zu werden, wenn beide verfeindet sind - was immer man jeweils unter Juden und Griechen verstehen möge. Um

solch ein Risiko auf sich zu nehmen, muß man einen Standort haben, der jenseits der herrschenden Prinzipien und Normen liegt, muß von einem weit in die Zukunft hinausschauenden Glauben erfüllt sein, muß vor allem die Geduld haben, jene Wechselbäder des Schicksals zu ertragen, die Paulus 2 Kor *6,8-10* so anschaulich geschildert hat. Mit der Verwirklichung einer ethischen Norm hat dies alles gar nichts zu tun.

V.

Ich bin ausgegangen von der Frage, worin das Besondere einer theologischen Ethik besteht und wie sich Dogmatik und Ethik zueinander verhalten. Inzwischen hat sich aber die Fragestellung verschoben. Es geht nicht mehr um die als »Ethik« bezeichnete Disziplin und ihre unterschiedliche Behandlung in der theologischen und philosophischen Fakultät; es geht auch nicht um das Verhältnis der beiden theologischen Disziplinen Dogmatik und Ethik zueinander. Das Interesse liegt vielmehr auf der Rolle, die »das Erhisdie« in der Verkündigung und Arbeit der Kirche hat. Es ist, wie ich hoffe, klar geworden, daß christliche Verkündigung und kirchliche Arbeit, wenn sie echt sind, einen anderen Geist haben als Ethik und Pädagogik. Jetzt bleibt aber noch zu untersuchen, was daraus für den Inhalt und Aufbau der »theologisdien Ethik« folgt.

Trillhaas meint, wenn man »zur Unmittelbarkeit des reformatorischen Ansatzes zurückkehren« wolle, so müsse man »der Pflege einer besonderen Disziplin« namens theologische Ethik ganz entsagen. Wenn ich ihn recht verstehe, meint er damit, daß eine theologische Ethik sich in diesem Falle deshalb erübrigt, weil die Lehren von Rechtfertigung und Heiligung, Glauben und guten Werken, von der neuen Schöpfung und vom neuen Leben ihren festen Platz in der Dogmatik haben, außerdem ja in der Exegese beider Testamente, in der Kirchen- und Dogmengeschichte ausreichend behandelt werden. Trotzdem ist es merkwürdig, daß gerade Trillhaas auf die Notwendigkeit eines solchen Verzichts (in dem genannten Fall) hinweist. Denn man könnte aus seiner eigenen These, derzufolge zwischen einer theologischen und einer philosophischen Ethik methodisch überhaupt kein und inhaltlich nur ein unwesentlicher Unterschied besteht, den gleichen Schluß ziehen, nämlich, daß dann eine von beiden überflüssig ist. Wir stünden somit vor einem Paradox. Bei einer Rückwendung zum reformatorischen Ansatz würde die Ethik in der Dogmatik aufgehen; bei ihrer radikalen Loslösung von ihr könnte sie durch die philosophische ersetzt werden. Praktisch ist weder das eine noch das andere zu befürchten. Deshalb hat das erwähnte Paradox keine sachliche Bedeutung; es ist nur ein Hinweis darauf, daß mit der Fragestellung etwas nicht in Ordnung ist.

Der Fehler liegt, wie mir scheint, darin, daß als definiert angesehen wird, was in der Dogmatik unter dem Titel Rechtfenigung und Heiligung usw. auszuführen ist. Denn man kann doch - darin stimme ich Trillhaas bei - die reformatorische Fragestellung und Terminologie heute nicht einfach wiederholen. Ich lasse jetzt dahingestellt, wie die Lage in den Ländern ist, in denen die Traditionen des mittelalterlichen Katholizismus noch lebendig sind und in der Offentlichkeit als verbindlich angesehen werden. Im Bereich des säkularisierten Protestantismus jedenfalls entsteht »Werkgerechtigkeit« nicht mehr unter

dem Zwang der kirchlichen Disziplin (glauben, was die Kirche glaubt, tun, was sie verlangt, unterlassen, was sie verbietet), sondern aus der Bedeutung, die das Leistungsprinzip in der modernen Gesellschaft hat. Man ist heutzutage von den Institutionen des Staates und den Organisationen der Gesellschaft in ähnlicher Weise abhängig, wie es der mittelalterliche Mensch von der feudalen Herrschafts- bzw. Gesellschaftsordnung und von der Autorität der Kirdie war. Um leben zu können, muß man sich diesen Institutionen und Organisationen einfügen, ihren Vorschriften Genüge tun, darf von den herrsehenden Meinungen nicht allzusehr abweichen, muß oft den Mund halten, wenn es nötig wäre, zu reden, und akklamieren, wenn man lieber schweigen möchte, Das ist auch »Werkgerechtigkeit«, und sie hat - wie immer - einen fatalen Beigeschmack. von Subalternität, gedeiht am besten bei Menschen, die von sich aus einen Hang zum Konformismus haben, und ist stets verbunden mit Heudielei. Sie liegt außerdem so sehr in der Natur des Durchschnittsmensdien, daß sie vermutlich in jeder Staats- und Gesellschaftsordnung anzutreffen ist, selbstverständlich mit erheblichen sachlichen und personellen Unterschieden. Doch reichen diese Unterschiede nicht aus zu einem schwarz-weiß-malenden Entweder-Oder zwischen den Staatsverfassungen und Gesellschaftsordnungen. Denn sie sind lediglich eine Frage der Methoden, die bei der jeweiligen politisch-gesellschafl:lichen Erziehung des Menschen angewendet werden, der Art des Zwanges, den sie ausüben, und des Grades der Heuchelei, die dadurch erzeugt wird. Politische und gesellschaftliche Erziehung ist notwendig. Aber sie hat stets die Tendenz, sich absolut zu setzen; und wenn ihr nicht widersprochen würde, ginge die Welt an ihren eigenen ethischen Prinzipien und deren politisch-pädagogischer Anwendung zugrunde.

Es *wird* widersprochen, und zwar von allen, die sehen, daß die Werkgerechtigkeit einen doppelten Boden hat. Von den Ärzten, weil diese Doppelbödigkeit die Ursache vieler Zivilisationskrankheiten ist, von den Psychologen, weil sie den Charakter der Menschen schädigt, von den Soziologen und weitsichtigen Politikern, weil sie das innere Gefüge von Staat und Gesellschaft labil macht, von den Philosophen, weil Mensch und Welt dadurch immer rätselhafter werden, und von den Künstlern aus einem wohlbegründeten Unbehagen an der Kultur überhaupt. Aber für sie alle gehört das zur "Ethik«, und *die* meisten suchen das Heilmittel in einer besseren Pädagogik. Wo das nicht der Fall ist, gebärdet sich diese Kulturkritik radikalistisch. Nur wenige stoßen durch bis zu der Erkenntnis, daß die eigentliche Wurzel dieser Doppelbödigkelt in der Desorientierung im Glauben zu suchen ist, das heißt in den vielen Formen von Götzendienst, der sich in der säkularisierten Welt von heute breitgemacht hat, in dem Hunger nach freundschaftlich-menschlicher Nähe und sinnerfüllter Gemeinschaft mit dem Anderen, der doch (mit *Sartre* zu reden) nicht notwendig "die Hölle« sein muß.

Daß man über die Grenzen der Ethik und Pädagogik nicht hinauskommt, ist eine Folge der Säkularisation. Vielleicht steht auch die theologische Ethik von heute schon dadurch, daß sie sich als besondere wissenschaftliche Disziplin etabliert, in Abhängigkeit von dem allgemeinen Gesetz der Verweltlichung. Auf jeden Fall tut sie es dann, wenn sie ihre Fragestellungen aus den mancherlei Spielarten der Ethik des Humanen übernimmt, ohne sich auf ihren eigenen Geist zu besinnen. Aber könnte sie nicht die Aufgabe haben,

all diesen Problemen unserer säkularisierten Welt nachzugehen, um der Dogmatik zu helfen, daß sie über die Rechtfertigung allein durch den Glauben an Christus, über die guten Werke als dessen Früchte, über den erneuerten Menschen und eine erneuerte Welt aktuell redet? Die mannigfachen ethischen und pädagogischen Probleme der säkularisierten Welt von heute würden dadurch ein theologisches Zentrum erhalten, von dem aus sie zugleich vereinfacht und vertieft würden. Damit wäre sowohl der Verkündigung wie der diakonischen Arbeit der Kirche ein großer Dienst getan. Denn wie kann sie zu den Mühseligen und Beladenen, die es heute in allen Schichten der Bevölkerung gibt, befreiend und festigend, tröstend und mahnend, lösend und bindend reden, wenn sie nicht genau weiß, wo sie der Schuh drückt? Wie kann sie raten und helfen, wo sie nicht zuvor gehört und gesehen hat? Wir haben über alle Gebiete des Lebens - keineswegs nur von Theologen - viel gute, aufrichtige und in die Tiefe gehende Literatur, die tiefe Einblicke gibt. Die theologische Ethik könnte sie in dem Sinne verarbeiten, von dem die Rede war; sie tut das vielfach auch. Wie man sie als Disziplin in den theologischen Lehrbetrieb einordnet, ist eine sekundäre Frage, wenn sie sich der Besonderheit ihres Geistes bewußt ist. Was hier darüber gesagt wurde, wäre deshalb ganz falsch verstanden, wenn man meinte, es enthalte eine generelle Kritik aller bisher geleisteten Arbeit. Nachdem Trillhaas aber einmal so offen und ehrlich über »die Unsicherheit der heutigen theologischen Ethik und ihre Wurzeln« gesprochen hat, schien es mir notwendig, das Augenmerk auf die Prinzipienlehre dieser Disziplin zu lenken. Ich habe – ohne Anspruch auf Vollständigkeit - nur die überlegung anstellen und in Gang bringen wollen, von der er selber sagt, daß sie es wert sei, angestellt zu werden.

Prof. D. *Dr. F. Delekat* *65 Mainz, Breslauer Straße 9*

Die Geschlechtlichkeit des Menschen und Gottes Gebot heute

VON WALTER SOHN

I. DIE ABWERTUNG DER GESCHLECHTLICHKEIT IN DER KIRCHLICHEN TRADITION

„Das Christentum gab dem Eros Gift zu trinken: – er starb zwar nicht daran, aber entartete, zum Laster.« In diesem bitterbösen Aphorismus gibt Nietzsche[1], reichlich überspitzt, einer allgemeinen Stimmung Ausdruck, in der sich seit zwei Jahrhunderten das autonom werdende Bewußtsein gegen die enge Verbindung kirchlicher Lebensweisung mit einer bestimmten Form bürgerlicher Moral wendet. Ohne Zweifel gibt es im Christentum

1. Jenseits von Gut und Böse, 168. Aphorrsmus (Kröners Taschenausgabe, Bd. 76, Stuttgart 1953, S. 91), zit. bei *van Oyen:* Liebe und Ehe, S. 250.

von Anfang an einen gefährlichen Hang zur Abwertung alles Leiblichen. Wenn Paulus der Ehe einmal nur darum Raum gibt, weil es. »besser ist freien denn Brunst leiden« (1 Kor 7,9), konnte man darin leicht den Hinweis auf die Ehelosigkeit als den vollkommeneren Weg sehen, wie es dann die Zölibatskirche des Mittelalters ja auch eindrucksvoll tat. Die Sexualisierung des Sündenverständnisses, der Augustin einen lange gültigen Ausdruck verlieh, als er die Sünde wesentlich im Bereich der geschlechtlichen Begierde (concupiscentia) ansiedelte, trieb in der Folgezeit peinliche Blüten, wenn etwa pietistische Eheleute sich vor dem Gefühl sinnlicher Lust ängstlich hüteten und im Gatten allein den Erlöser selbst zu lieben trachteten; sie wirkt noch heute untergründig nach und nimmt dem Begriff der Sünde viel von seiner Weite und Schwere. Das Bemühen, der neuen Wirklichkeit menschlichen Miteinanders im Glauben gerecht zu werden, scheitert dann nur zu oft daran, daß Gottes Gebot mit einer spätbürgerlichen Moral verwemseit wird, die angesidits vergangener Wirklimkeiten in der Tat gefordert sein mochte. Diese Moral freilich wagt es selten, sich in ganz bestimmten Forderungen zu sich selbst zu bekennen. Ihr Symptom ist vielmehr eher allgemein jener »gesdilechrsfeindlldie, moralistisch-muffige Zug im Raume der Kirdie«, von dem *Ernst Michel* spridit-. Als ungünstig. erweist sich auch die Tradition, in der theologischen Ethik die Geschlechtliebkelt des Menschen von vornherein ausschließlich im Zusammenhang mit der Ehe zu behandeln. So bestimmt etwa *KarlHeim* als das Thema der Sexualethik: »Ehe und Pamilie->, Als begegneten sich Mann und Frau nicht auch außerhalb der Ehe! Und als riefe nicht gerade dieser Bereich nach sittlicher Führung!

Es geht nicht an, die Geschlechtlidikeit des Menschen nur in der Ehe ernst zu nehmen und, wie etwa *Emil Brenner,* die Möglichkeit der Ehelosigkeit erst im Zusammenhang mit der Ehescheidung in den Blick zu fassen[4] - schon *Karl Bartb* fand das fatall! -, und dann gar mit *Paul Altbaus* von einer »Pflicht zur Ehe« zu sprechen". Die Ehe selbst wird dabei um einen guten Teil ihres Reichtums gebracht.

-Ehelosigkeit- ist nicht ein bloßes Fehlen von Ehe; sie kann auch Vorbereitung auf die Ehe und Begegnung der Geschlechter außerhalb der Ehe sein. *Eugen Rosenstock-Husseys*-freilich in begrenztem Maße - fruchtbare Unterscheidung von *vier* Geschlechtern des Menschen: Freier und Ehemann, Braut und Mutter", weist auf die Verschiedenartigkeit der Räume hin, innerhalb derer menschliche Geschlechtlichkeit je zu ihrem Recht kommen soll und verantwortlicher Gestaltung bedarf. Es rst ein guter Schritt in diese Richtung, wenn *Søe* vor der Ehe selbst das Verhältnis des Christen zum Geschlechtstrieb berührt", wenn *van Oyen* zuerst von der Liebe, danach von der Ehe handelt? und wenn *Karl Bartb* unter der großen überschrift »Mann und Frau« von einer »Dezentralisation der Ehe« spricht[10] und sie auch eindrucksvoll durchführt!'.

---

2. Ehe, S. 113. 3. Die dtristlidte Ethik, S. 168.
4. Das Gebot und die Ordnungen, S. 344 ff. 5. Die Kirchliche Dogmatik, III/4, S. 156.
6. Grundriß der Ethik, S. 122. 7. Soziologie I, Die Obermadtt der Räume, Stattgart 1956, S. 131ff.
8. Christlidte Ethik, S. 280 ff.; in besdteidenem Maße auch *Trillhaas:* Ethik, S. 258f.
9. Liebe und Ehe. 10. S.20H.
11. Piper: Die Geschlechter, S. 129 ff., geht allerdings zu weit, wenn er *Barth* vorwirA:, es genüge nicht, .das Verhältnis von Mann und Frau zum Ausgangspunkt zu nehmen« (S. 129). Gegen seinen Versudt,

An dieser Stelle soll es darum gehen, die Geschlechtlichkeit gerade in ihrer ganzen Weite als einen Bereich der Bewährung von Freiheit und Bindung des Glaubens zu verstehen. Es gilt, die *Möglichkeiten* des Menschen auszumachen und aus ihnen seine *Grenzen* zu bestimmen.

Dabei kann die Ehe selbst auch dann nicht ausgeklammert werden, wenn nicht eigentlich sie Gegenstand der Untersuchung sein soll; denn sie bestimmt als der Raum tiefster Erfüllung in der Begegnung der Geschlechter den weiteren Bereich menschlicher Geschlechtlichkeit mit. So fällt auch davon, wie die Probleme der Ehe: Monogamie, Ehescheidung, Eigenwert der Vereinigung gegenüber dem Zeugungszweck, Geburtenregelung, Gleichberechtigung der Frau usw. in den theologischen Ethiken behandelt werden, ein bestimmtes Licht auf ihr Verständnis der Geschlechtlichkeit überhaupt, und es ist keineswegs nur ein Notbehelf, wenn wir uns im folgenden meist auf diese Kapitel in den Ethiken beziehen.

Um den Ort der Geschlechtlichkeit im Wesen des Menschen nach theologischem Verständnis zu bestimmen, ist es zunächst wichtig, die Ursache ihrer weitgehenden Mißdeutung innerhalb der Kirche zu erkennen. Es ist dies Höhe und Breite eines Rahmens, in den theologische Ethik bisher durchgehend gespannt war und die darum eng zusammenhängen: eine bestimmte -Theologie der Ordnungen- und die -platonisdie Anthropologie<.

11. DIE SCHÖPFUNGSORDNUNG UND DER SPIELRAUM DER FREIHEIT

Die Unterscheidung des Menschen in Mann und Frau und ihr Aufeinander-Angewiesensein ist allen menschlichen Gestalten unwandelbar vorgegeben. Darum lag es nahe, von ihr als von einer -Schöpfungsordnung. zu reden. Sollte allerdings damit nicht eine bloße Banalität ausgesprochen sein, so mußte versucht werden, aus dieser -allgemeinen Ordnung- eine -Ordnung von Fall zu Fall<12, eine konkrete Gestalt abzuleiten. Dazu laden ja die Texte der Schöpfungsgeschichte (1 Mose 1,27f.; 2,18-24; 3,16-19; auch Mt 19,3-12; 1 Kor 7; Eph 5,22-33 u. a.) in der Tat ein. Aus ihnen erhebt man ein festumrissenes Bild der Ehe, gekennzeichnet etwa durch ihre Unscheidbarkeit und die Überordnung des Mannes, und versteht dieses Bild als Schöpfungsordnung, und zwar nicht als So11-, sondern als Seinsgefüge: »Was Gott scham, erhält und regiert, *soll* nicht so sein, sondern es *ist* SO.«13 Da die Schöpfung freilich immer auch gefallene Schöpfung ist, werden ihre Ordnungen gerade als Seinsordnungen zugleich Sollensordnungen: »Was wir im Hinblick auf die göttliche Schöpfungsordnung erkennen, ist die *Idee* der Ehe. Dieser Idee entspricht die Wirklichkeit nirgends ...«14 Darum: »Die Schöpfungsordnung, die *Idee der Ehe,* ist das göttliche *Gesetz,* ohne das keiner das konkrete Gebot Gottes an ihn in dieser seiner Lage vernehmen kann.«15

Die vorschnelle Zuspitzung der -allgemeinen Ordnung- der Geschlechtlichkeit auf die

---

die Gesdilechtlichkeit, von diesem *Verhältnis* gelöst, absolut zu setzen und eine .Metaphysik oder Theologie des Geschlechtlichen« (S. 131) zu entwetfen, hat *Bartb* selbst das Beste gesagt.

12. *EIert:* Das christliche Ethos, S. 114. 13. *EIert,* S. 112.

14. *E. Brunner:* Das Gebot und die Ordnungen, S. 335. 15. S. 338.

-Ordnung von Fall zu Fall< in der Ehe und das Übergewicht, welches das Konkrete gegenüber dem Allgemeinen in der Ethik haben muß, führte, zumal die Texte das nahezulegen schienen, zu jener Identifizierung der Geschlechtlichkeit mit der Ehelichkeit. Gerade dadurch aber ging der Blick dafür verloren, daß die geschlechtliche Differenzierung als echte Schöpfungsordnung *vorgegeben* und *durchgängig* ist. Alle Regungen des Geschlechtlichen, die nicht unmittelbar in die Ehe eingebettet waren, verfielen dem Mißtrauen und der Ächtung. Die *Zuordnung* von Geschlechtlichkeit und Ehe wurde ihrer *Identifizierung* geopfert. Mit alldem soll nicht geleugnet werden, daß das Verständnis der Ehe als einer Ordnung vieles richtig sieht. Doch droht hier die Gefahr, daß Ordnung allzu schnell mit Institution verwechselt wird. Mit dem weiten Raum menschlicher Geschlechtlichkeit, in dem seiner Natur nach institutionelle Kräfte nur in geringem Maße wirksam sind, geraten auch die personalen Kräfte aus dem Blickfeld, die ihn ordnen. Der Begriff der -Ordnung- ist eben überfordert, wenn in ihm auch »die Relation der konkreten Begegnung« begriffen sein soll[16]. Liegt in ihm vielmehr die Tendenz, »den Blick stärker auf das *Zuständliche* der Ordnung als auf die die Ordnung allein begründete göttliche *Ermächtigung*, Legitimierung, Autorisierung zu richten, woraus dann allzu leicht die göttliche Sanktionierung aller überhaupt existierenden Ordnungen und damit ein romantischer Konservativismus folgt«[17], so bedeutet *Bonhoeffers* Versuch, ihn durch den Begriff des Mandats zu ersetzen, einen Schritt vorwärts: im Moment der -Ermäditigung, sind die personalen Kräfte der Freiheit angesprochen. Allerdings kann auch hier nur die Ehe selbst, nicht der ganze Raum des Miteinanderlebens der Geschlechter als Mandat verstanden werden. In anderem Zusammenhang weist Bonhoeffer selbst auf die Grenzen dieses Begriffes hin, zugleich aber auf jene Kräfte, die innerhalb wie außerhalb der göttlichen Mandate wirksam sind; denn was er von der Freundschaft sagt, gilt - in sehr verschiedenen Graden - für den gesamten Bereich der Begegnung von Mann und Frau, auch für eine wesentliche Dimension der Ehe selbst: »Sie muß wohl als ein Unterbegriff des Kultur- und Bildungsbegriffs verstanden werden ... Ehe, Arbeit, Staat und Kirche haben ihr konkretes göttliches Mandat, wie steht es aber mit Kultur und Bildung? Ich glaube nicht, daß man sie einfach dem Arbeitsbegriff unterordnen kann, so verlockend das in vieler Hinsicht wäre. Sie gehören nicht in den Bereich des Gehorsams, sondern in den Spielraum der Freiheit, der alle drei Bereiche der göttlichen Mandate umgibt. Wer von diesem Spielraum der Freiheit nichts weiß, kann ein guter Vater, Bürger und Arbeiter, wohl auch ein Christ sein, aber ob er ein voller Mensch ist (und insofern auch ein Christ im vollen Umfang des Begriffes), ist mir fraglich. Unsere sprotestantisdr- (nicht lutherisch!)-preußische Welt ist so stark durch die vier Mandate bestimmt, daß der Spielraum der Freiheit dahinter ganz zurückgetreten ist. Ob vielleicht - so scheint es heute fast – der Begriff der *Kirche* es ist, von dem aus allein das Verständnis für den Spielraum der Freiheit (Kunst, Bildung, Freundschaft, Spiel) wiederzugewinnen ist?, also die -ästhetisdie Existenz- (Kierkegaard) gerade nicht aus dem Bereich der Kirche zu verweisen, sondern gerade in ihr neu zu begründen wäre?«[18]

---

16. Eiert, S. 114. 17. *Bonhoe!fer:* Ethik, S. 223. Sperrung von mir.

18. Widerstand und Ergebung (hg. *Eberh. Bethge),* München 1952, S. 135 f. Wir sind uns dessen bewußt,

Das Verhältnis der Geschlechter ist Schöpfungsordnung nicht als eine "absolute Ordnungsgestalt, die nicht verändert, sondern nur -erfüll« werden kann, in der Weise, wie Strom durch ein fest verlegtes Leitungsnetz fließt«, sondern es geht in ihm um die Befreiung "zu einem Leben, das auch den gegenwärtigen Weltverhältnissen in der Liebe Jesu Christi kritisch, relativierend und neugestaltend gegenüberstehtet",

111. GEBOT UND WIRKLICHKEIT

Im Rahmen theologischer Erwägungen zur Geschlechtlichkeit stellt sich hier die Frage nach der Bedeutsamkeit der biblischen Gebote überhaupt und ihrem Verhältnis zur gegenwärtigen Wirklichkeit auf diesem Gebiet. Denn schon ein flüchtiger Blick in Untersuchungen der modemen Anthropologie wie *Margaret Meads* "Mann und Weib«20, aber auch nur auf den "Wandel des Liebesverständnisses« im Christentum selbst-! zeigt uns eine beträchtliche Variationsbreite in Verständnis und Gestaltung der Beziehungen von Mann und Frau. Ist, überspitzt gesagt, der Unterschied der biologischen Geschlechtsmerkmale und der durch sie bedingten Rollen bei der Fortpflanzung fast die einzige Konstante in der Fülle möglicher Bestimmungen des Verhältnisses der Geschlechter zueinander, und fällt darüber hinaus eben dieser biologischen Konstante bei der faktischen Rollenverteilung ein so untergeordnetes Gewicht zu, daß sie als Grenze und Norm kaum in Frage kommt[22], dann ist doch zu fragen, ob ein Gebot mit dem Anspruch allgemeiner Geltung hier überhaupt denkbar ist. Zwar spricht die Vielfalt möglicher Normen an sich noch nicht dagegen, daß das biblische Gebot in einer ganzen Reihe von ihnen die Bestimmung des Menschen eben *nicht* verwirklicht sehen könnte; doch gerät, in diesen Rahmen gestellt, das Bild der Bibel selbst von Mann und Frau (vielmehr ihre Bilder!) in das relativierende Licht der Geschichtlichkeit. Könnte nicht die biblische Ordnung der Geschlechter rechte Verwirklichung des Menschseins heute gerade hemmen? Oder was ist in ihr Gottes Gebot, das damals wie heute Leben will?

Es ist gewiß richtig, wenn gesagt wird, es gebe "Gebote, die über die Zeiten hinweg lind bis ans Ende der Zeiten (Mt 5,18) klar, bestimmt und eindeutig sind. 2 Mose 20,14 (Du sollst nicht ehebrechen) läßt in Verbindung mit 2 Mose 20,17 und Mt 5,27ff. doch nichts an Deutlichkeit zu wünschen übrig. Es ist auch heute noch einsichtig, was gemeint ift. Was sollte daran dunkel sein?«23 Und die Kirche sollte vielleicht gelegentlich etwas

daß *Bonboeffer* hier zunächst von der Anschauung ausgeht. es herrsche eine Alternative zwischen dem Bereich der Mandate und dem »Spielraum der Freiheit« oder, wie er im folgenden sagt, zwischen der .,necessitas. eines göttlichen Gebotes« und der »necessitas. der Freiheit« (5. 136f.), Doch kann es dabei nicht bleiben. •Verantwortlichkeit steht nicht nur *neben* den Gehorsamsverhältnissen, sondern hat auch in diesen ihren'Raum« (Ethik, 5.195). Der -Spielraum- der Freiheit ist nicht Zwischenraum, sondern Raum.

19. *Ringeling:* Die Frau zwischen gestern und morgen, S. 71. R. gibt eine fundierte Darstellung und Kritik der evangelischen ,Theologie der Schöpfungsordnungen. (5. 68-82).
20. Male and Fernale, London 1950, deutsch: Mann und Weib - Das Verhältnis der Geschlechter in einer sich wandelnden Welt, rowohlts deutsche enzyklopädie, Bd. 69/70, Hamburg 1958 (gekürzt).
21. *Løgstrup:* Die ethische Forderung, S. 79–98.
22. *Helmut Schelsky:* Soziologie der Sexualität – Ober die Beziehungen zwischen Geschlecht, Moral und Gesellschaft, rowohlts deutsche enzyklopädie, Bd. 2, Hamburg 1955, S. 16ff.
23. *Friedrich Karrenherg:* Gestalt und Kritik des Westens, Stuttgart 1959, S. 39.

mutiger sein, solche Sätze zu wagen. Doch hängt gerade die bleibende Einsichtigkeit und Eindeutigkeit dieses Gebotes zusammen mit einem grundlegenden Wandel seines Verständnisses, ja, seiner Leben weisenden Kraft. Um es an diesem Beispiel zu verdeutlichen: Für den Israeliten signalisierte dieses Verbot ein Tabu, dessen Mißachtung die Störung einer umfassenden Ordnung bedeutete. Der Ehebruch hatte verheerende Folgen für die ganze Gemeinschaft (Ri 19 f.!) und war daher von vornherein öffentlich. Die Ordnung konnte verletzt und durch Ausmerzung des Frevlers (3 Mose 20,10) wiederhergestellt, aber sie konnte nicht eigentlich handelnd gebaut werden. Sie war ein, wenn auch verletzbar, Vorgegebenes. Ethik konnte sich auf die Aufrichtung der Grenzen beschränken. Die Radikalisierung des Verbotes durch Jesus aber bedeutet in doppelter Hinsicht ein Aufbrechen eben dieser Ordnung als des Gesetzes: Wenn die Ehe schon »im Herzen« gebrochen wird (Mt 5,27 ff.), dann fehlt dieser Sünde gerade jener bezeichnende Charakter der Offentlichkeit. Vorgegeben ist nicht mehr die Ordnung, sondern die Unordnung (Joh 8,7-9): Dies ganze Geschlecht ist ein »ehebrecherisdies Geschlechte (Mk. 8,38; Mt 12,39). Andererseits kann diese Radikalisierung nur verstanden werden im Lichte des Liebesgebotes, das menschliches Leben nicht nur auf seine Grenzen, sondern auf seine Möglichkeiten hin bestimmt (Eph 5,25ff.). Muß die Ordnung des Lebens gebaut werden, so heißt die Frage: Was sollen wir tun? (Lk 10,25 ff.).

Diese Wendung biblischer Lebensweisung von der Bewahrung zur Gestaltung weist nun offensichtlich auch den Geboten einen neuen Platz an, ordnet sie enger einer wandelbaren Wirklichkeit zu und stellt sie als Gebote der Liebe in den -Spielraum der Freiheits,

Den Geboten der Bibel wie der Wirklichkeit von Geschlechtlichkeit und Ehe heute wird viel Unrecht getan durch den offenbarungspositivistischen »Versuch, die biblische Gesellschaftsstruktur diskussionslos zur absoluten Norm zu erheben, ein göttliches Gesetz, höher als alle menschliche Vernunft und deshalb jenseits von jeder vernünftigen Einsichte[24]. Gesetzlicher Biblizismus aber macht es sich nicht zu schwer, sondern zu leicht: »Es ist der Fluch der ‚christlichen Moral-, daß sie das gesetzlichste Denken immer für das sernsteste. hält.e[25] Abgesehen davon, daß damit der »en-passant-Charaktere-" der biblischen Aussagen zu unserem Problem unbeachtet bleibt, verfehlt ein solches Verfahren auch die theologische Aufgabe selbst: »Gewiß können wir als ‚Gesetz< der Bibel das siebente Gebot, das Gebot der monogamen Ehe und das Verbot des Ehebruchs entnehmen. Aber es ist uns zur Pflicht gemacht, nicht bloß zu sagen, was damit gemeint ist, sondern auch darüber nachzudenken, *warum* und *von welchem Grund aus* es gesagt wird, nicht um eine rationale Begründung des biblischen Gebotes zu geben - womit es aufhörte, Gebot zu sein -, wohl aber eine *theologische* Begründung, das heißt eine Aufweisung des Zusammenhanges dieses Gebotes mit dem biblischen Gottes- und Menschenverständnis überhaupt.e[27]

Nichts anderes tut Jesus, wenn er das Verbot des Ehebruchs nicht einfach unter Hinweis auf das sechste Gebot bestätigt, sondern im Blick auf den Willen des Schöpfers mit dem Menschen radikal auslegt (1 Mose 1,27 und 2,24 in Mt 19,3-12). Der -locus classi-

24. Ringeling, S. 84, 25. *Brunner:* Das Gebot und die Ordnungen, S. 339.
26. Kähler: Die Bedeutung von Ehe und Ehelosigkeit ..., S. 72. 27. *Brunner,* S. 325 f.

cus- für die biblische Bestimmung des Verhältnisses von Mann und Frau, die Schöpfungsgeschichte, ist bezeichnenderweise kein Gesetzestext. Vielmehr geht es in ihm unmittelbar um Theologie und Anthropologie.

Barth verläßt sicherlich den Boden einer exegetischen Aussage, wenn er formuliert: »Unter der Gottesebenbildlichkeit des Menschen ist Gen 1,27 f. dies verstanden: daß Gott sie erschuf -einen Mann und eine Frau., in dieser Beziehung dem entsprechend, daß auch Gott selber in Beziehung, in sich selbst nicht einsam ist.«28 Doch hat er darin grundsatzlieh recht, daß es in der Gottesebenbildlidtkeit des Menschen wesentlich um seine *Mitmenschlichkeit* geht, gerade auch um die zwischen den Geschlechtern. Der Mensch ist von vornherein von anderen her und auf andere hin; er ist sich nicht selbst genug, sondern er bedarf dessen, anzunehmen und angenommen zu sein. Das Gegenüber von Mann und Frau ist die Form mitmenschliehen Gegenübers, in der am deutlichsten wird, daß es *der Andere* ist, der mir Ungleiche, dessen idi bedarf.

Der andere Schöpfungsbericht zeigt (1 Mose 2,24), wie das Verhältnis der Geschlechter von seiner Mitte, dem Ein-Fleisch-Werden, her ein ganzheitliches Verhältnis ist, die Begegnung *ganzer Menschen* miteinander, und daß in ihr ein *Neues* geschieht, das beide zutiefst verwandelt und das jedem der heiden für sich unerschwinglich ist. Man wird das Wesen dieser Begegnung in ihrer *Personalität* sehen können.

Bei dieser sehr knappen und umrißhaften Bezeichnung des Ortes, den das Miteinander der Geschlechter im Menschenbild der Schöpfungsgeschichte erhält, mag es zunächst bleiben. Auch sei hier nur kurz angedeutet, daß sich aus solchen grundsätzlichen Bestimmungen sehr wohl ganz konkrete Forderungen erheben lassen, für den Bereich innerhalb wie außerhalb der Ehe: Sind es *ganze* Menschen, die miteinander ein Fleisch werden, so folgt doch daraus, daß nicht das Variationsbedürfnis des Sexus allein ihr Verhältnis bestimmen dürfe, daß es vielmehr auf Ausschließlichkeit und Dauer angelegt sein müsse. Ist die Offenheit der Geschlechter gegeneinander und ihr wechselseitiges Annehmen ein Geschehen von unumkehrbar *verwandelnder* Kraft, so wird doch etwa vorehelicher Verkehr kaum die Regel sein dürfen. Und ist es der *Andere,* Ungleiche, der mir hier entgegentritt, so werde ich in ihm das Geheimnis des anderen Geschlechtes achten, werde ich mich hüten müssen, ihn in das Bild zu zwingen, das ich mir von ihm mache, auch nicht in das einer Typologie der Geschlechter, sondern werde damit Ernst machen, »daß es keinen ontologischen Ort gibt, von dem Menschen, von dem Mann und Frau auf die Dauer überzeugt werden könnten, daß er ihnen als ihrer Schöpfungsart gemäß zukomme und so ihren Protest gegen das übel in der Welt zum Verstummen bringt«29.

Beispielhaft sei noch die Richtung aufgewiesen, in welche der zentrale Text des Neuen Testamentes zur Ehe, Eph 5,22-33, weist. Auch hier könnte man ja zunächst sagen, es sei »audi heute noch einsichtig, was gemeint ist«. So fordert denn in der Tat *EIert* unter der überschrift »Ethos unter dem Gesetz« die »Anerkennung der naturgesetzlichen, das heißt

---

28. S. 128. – Ihm schließen sich an *von Kirschbaum:* Die wirkliche Frau, S. 8: *van Asch van Wz}ck:* Zweisam ist der Mensch, S. 12 ff., 88 f. und vorsichtig auch *van Oyen,* S. 36 f. Ablehnend dagegen *Je Quervain:* Ehe und Haus, S. 51, und *Fritzsche:* Evangelische Ethik, S. 122, 163.

29. *Ringeling,* S. 84.

schöpfungsmäßigen Überlegenheit des Mannes« in der Ehe[30], *Althaus* gar mit dem Zusatz: »auch wo die theologische Gestalt ihrer Begründung als zum Teil zeitgebunden uns nicht bindet«[31]. Selbst *Barth*, der auf die volle *Zuordnung* von Mann und Frau und damit auf ihre Gleichwertigkeit größtes Gewicht legt, möchte im Interesse der *Ordnung* diese Zuordnung dennoch als *Vor- und Nachordnung* verstanden wissen, so daß man zwar nicht A sagen kann, ohne B zu sagen, A aber vor B gesagt sein muß[32].

Solche allgemeinen Aussagen bleiben so lange ohne Widerspruch, als ihre Konkretisierung nicht über Feststellungen hinausgeht, wie die, in der Liebe liege "die Initiative und Führung der Regel nach bei dem Manne, während das Frauliche in der vertrauenden Hingabe erscheint«[33]; allerdings ist schon hier nicht ganz einzusehen, inwiefern nicht auch die Hingabe der Frau eine - freilich andersartige – Initiative sei, und gerade vom Mädchen fordert man ja vor der Ehe im Einspielen der rechten Distanz dem ungestümeren Drängen des Mannes gegenüber ein besonderes Maß an Führung. Warum sollte nur die männliche Spielart von Initiative und Führung mit -Vorordnung- honoriert werden? Das Problem von Vor- und Nachordnung wird vollends »die delikateste der allgemeinen Fragen«[34], wenn aus ihr juristische Folgerungen gezogen werden. Hier .wird besonders deutlich, daß dem Bild von der Ordnung der Geschlechter in Eph 5 heute andersartige Erfordernisse gegenüberstehen, und die evangelische Diskussion um das Letztentscheidungsrecht des Vaters spiegelt denn auch - ein wenig peinlich - die Vertreibung der patriarchalischen Eheform biblischen Zeitalters aus ihrer letzten Bastion[35]. Hier ist die Frage nach der rechten Auslegung von Eph 5 u, a, aufs brennendste gestellt. Denn man kommt auch damit nicht weiter, daß man nun andererseits versucht, aus dem Abbildcharakter des Verhältnisses von Mann und Frau für das von Christus und Gemeinde eine Art besonderer ,.Offenbarung durch die Frau«[36] abzuleiten, wonach die Frau den Ort des Christen in ihrer natürlichen Stellung stets schon vorbilde, während der Mann 'sich zu ihm immer erst hinfinden müsse[37]. Es muß vielmehr erkannt werden, daß die ZeichenhaA:igheit menschlicher Ehe für die Beziehung Christi zu seiner Kirche die menschliche Ordnung relativiert und so auf die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium zielt. Die Liebe Christi zur Gemeinde ist ja gerade die Liebe, die menschliche Ehemänner nie zu geben vermögen (Verse 25-27!). »Hier wird deutlich, *was die Ehe selber nicht ist, was gröper ist als die Ehe.«*[38] Nicht die Ehe selbst, sondern, zwischen Identität und Allegorie[39], dieser ihr Hinweisdrarakter ist "das große Geheimniss (Vers 32), von dem her ihr Gewicht und Grenze bestimmt sind. Beides geschieht schon im Text selbst, wenn dem Manne ja nicht überordnung, sondern Liebe, der Frau nicht Gleichberechtigung, sondern

30. S.128. 31. S.118.
32. S. 187ff. *33. Althaus,* S. 118.
34. *BArth,* S. 187.
35. Vgl. *Rin,eling,* S. 40ff.; *F. KArrenberg* und *Th. Petbe:* Die Diskussion zur Frage der Eheredusreform, in: Ehe und Eherecht, Kirche im Volk, Heft 12, Stuttgart 1954, S. 67-78.
36. *Gertrud von le Fort:* Die ewige Frau (1934), jetzt: Deutscher Taschenbuch Verlag, Bd. 133, München 1963, S. 8. Das ganze Buch ist eine höchste Steigerung dieses Gedankens.
37. *von Kirschbaum,* S. 13 u, ö.
38. *Je Quervain:* Ehe und Haus, S. 49.
39. *Bsrtb,* S. 138, 143, 158.

Unrerordnungw, beiden also das Schwerste aufgetragen wird, dem sie nie recht genügen werden. Im Lichte der himmlischen Ehe Christi mit der Kirche wird die irdische auf ihre volle Weltlichkeit hingewiesen. Warum dann aber nicht gerade auch auf die Seite der Weltlichkeit, die alle menschlichen Ordnungen dem Gesetz geschichtlichen Wandels unterwirft? So hier dem Wandel von der >patriarchalischen< zur >partnerschaftlichen< Ordnung der Ehe, da doch »gerade der christliche Glaube den Sprengstoff in die Welt gebracht hat, der jedes Reden von Unterordnung der Frau hat sprengen müssen«[41].

Diese Auslegung war notwendig nicht nur hinsichtlich einer Bestimmung des Verhältnisses der Geschlechter zueinander - die gibt der Text nicht ein für allemal-, sondern vor allem für den theologischen Horizont, innerhalb dessen diese Bestimmung immer neu zu erfolgen hat. Es ist dies der ständige Bezug auf die Liebe Christi zu seiner Kirche, in der christliches Handeln zu rechter Weltlichkeit befreit wird und also hier die Form der Ehe suchen wird, die beide Partner am tiefsten füreinander frei macht[42]; »es geht bei der gleichnishaften Sinnesstufe der Ehe gar nicht um ein Allgemeines, das sich individuiert, sondern um die Erschließung der Tiefe des individuellen Lebens selbst auf seine Wirklichkeitsfülle hin«[43].

IV. Der ganze Mensch

Für die Abwertung des Geschlechtlichen in der christlichen Tradition haben wir neben einem beengenden Verständnis der -Schöpfungsordnungene die Einflüsse einer -platonischen Anthropologie- verantwortlich gernacht. Dabei ist weniger an geistesgeschichtliche Verbindungen zwischen platonischer Philosophie und christlichem Menschenbild gedacht als an einen durchgängigen Typus der Anthropologie, in der Materie, Welt, Leiblichkeit eine grundsätzliche Abwertung erfahren zugunsren von Idee, Transzendenz und Seele.

Es scheint schwer, an eine Erlösung zu glauben, ohne die vorausgesetzte Zerstörung des Menschen damit erst vollständig zu machen, ohne die Seele vom Leibe endgültig zu trennen. Dem jungen, um seine geistige Gestalt ringenden Christentum bietet sich daher nicht Aristoteles' klassische Bestimmung an, nach welcher der Leib die Form der Seele, sondern Platos dualistische, nach welcher er ihr Gefängnis ist. Schon in der zweiten Generation christlicher Theologie tritt der Gedanke einer Unsterblichkeit der Seele (sathanasia-) neben die christliche Hoffnung auf die Auferstehung des ganzen Menschen (1 Kor 15,35 ff.). Wider Paulus' Triumphlied (Vers 55) schien der Tod doch die stärkeren Argumente zu behalten (1Thess 4,13 ff.). Und durch die ganze Geschichte der Kirche hindurch bleibt es immer ein Stück Sieg des Todes, wenn der Leib um seiner selbst willen verachtet wird: bei

40. *Barth,* S. 1916.; *von Kirschbaum,* S. 121f.; *van Asch van Wijck,* S. 72 ff. u. a.

41. See, S. 296. '

42. Diese Auslegung stimmt m, E. auch mit der Dynamik des Textes selber am weitesten überein; denn der Text ist ja nicht einfach eine Abfolge gleichgewichtiger Sätze, sondern ein Geschehen: Der literarische Kern von Eph 5,21–6,9 ist, wie der Vergleich mit der Parallele Kol 3,18–4,1 deutlich zeigt, Teil einer .Haustafel., deren erstes Glied, die Mahnung an die Ehegatten, durdi das ebenfalls traditionelle Bild der himmlisdien Ehe zwisdien Erlöser und Gemeinde (.Syzygie.) interpretiert und damit zugleich entscheidend *aufgebrochen* wird. Darauf weisen *E. Kähler,* S. 77, und *Bolewski:* Die biblischen Haustafeln und das heutige Verhältnis der Geschledirer, S. 35f., zu Recht hin.

43. *Michel,* S. 76.

Augustin, der die ungeheure Entdeckung der menschlichen Seele nicht nur in ihrer transzendenten Verankerung, sondern gerade in ihrer personalen, fast schon in ihrer -psydiologischen-Tiefe mit seinem Verrat am Leibe vielleicht bezahlen *mußte* - kaum irgendwo anders wird die Todgebundenheit menschlichen Denkens so deutlich wie bei ihml -, im Rückzug des christlichen Mystikers auf seinen Seelengrund, aber auch in der Herausschälung »eines von seiner Körperlichkeit befreiten Ich des reinen Bewußtseinse's und dessen Gleichsetzung mit dem Sein in Philosophie und Naturwissenschaft seit Descartes, und schließlich in der spiritualistisdi-pietistisdien Intimisierung und Sexualisierung des Sündenbegriffes, die nichts anderes ist als der Verzicht, auf den Glauben an die *umfassende* Erlösung: »Die Verdrängung Gottes aus der Welt, aus der Öffentlichkeit der menschlichen Existenz, führte zu dem Versuch, ihn wenigstens in dem Bereich des -Persönlidien-, -Inner-Iidien-, -Privaren- nodi festzuhalten. Und da jeder Mensch irgendwo noch eine Sphäre des Privaten hat, hielt man ihn an dieser Stelle für am leichtesten angreifbar. Die Kammerdienergeheimnisse - um es grob zu sagen - das heißt also der Bereich des Intimen (vom Gebet bis zur Sexualität)-werden das Jagdgebiet der modemen Seelsorger.ev Bei alledem erwies sich die Sexualität als eine besonders gefährdete Seite der Leiblichkeit. Gerade das Triebhafte der Bedrängung und das Rauschhafte der Erfüllung scheinen darauf hinzudeuten, daß sidi hier, außerhalb des menschlichen Selbst, ein Feld dunkler Geheimnisse auftut, vor denen nur Angst oder Anbetung möglich sind.

Die Erfassung der geist-leib-seelischen Ganzheit des Menschen hängt, wie kurz angedeutet wurde, eng zusammen mit dem rechten Verständnis von -Natur und Gnade-, Schöpfung und Erlösung, Leben und Tod. Darum war es nicht die bürgerliche Sittlichkeit des Kulturprotestantismus mit ihrem Glauben an den »unendlichen Wert der Menschenseele« *(Adolf von Harnack),* sondern die -dialektisdie Theologie- mit ihrer leidensdiafflichen Untersdreidung von Gesetz und Evangelium, von Gott und Welt, in der sich die fruchtbarsten Ansätze zu einer neuen Ganzheit des Menschenbildes, zur Wiederentdeckung des Luthersdien >totus homo- finden.

Die Geschleditlichkeit des Menschen ist nicht allein eine Erscheinung seines Körpers, sondern seines ganzen Selbst. »Nichr das Fleisch, also die Geschlechtsorgane oder Drüsen, haben gesdilechtlidies Verlangen, sondern das Ich.«[46] Genau das meint der biblische Begriff >Leib<.

In unserem Zusammenhang unterscheidet man dann meist im Anschluß an *Bouet* zwischen Sexus, Eros und Agape[47]: Sexus ist der menschliche Gesdiledirstrieb in seiner naturhaften Ausrichtung auf Individuen des anderen Geschlechts und spricht auf dessen rein körperliche Merkmale an. Eros ist die Zuneigung zwischen Mann und Frau, die sich auf die ganze Person des anderen richtet, ihn um seines So-Seins willen liebt und diese Liebe spielerisch und schöpferisdi ausgestaltet. Agape ist die mensdilidie Liebe als die Widerspiegelung der göttlichen und meint den Nächsten in seinem Dasein selbst.

---

44. *Sieg/ried Buddeberg:* Grundformen christlichen Lebensgefuhls, Stuttgart 1962, S. 54. Das Buch ist für den ganzen Zusammenhang recht aufschlußreich.
45. *Bonhoeffer:* Widerstand und Ergebung, S. 233.
46. *Piper,* S. 43. 47. Die Ehe, S. 16**ff.**

Sexus, Eros und Agape sind also nicht einfach verschiedene Stufen menschlicher Liebe, sondern sie gehören verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit selbst an. Bloßer Sexus fällt für den Menschen in den Bereich der Unwirklichkeit. Alle Merkmale, in denen sich menschliche Sexualität von der tierischen unterscheidet, so die »Daueraktualität des menschlichen Geschlechtstriebes« durdi das Fehlen begrenzter Brunstzeiten, die weitgehende »Instinktreduktion«, die Ablösbarkeit der Lustempfindung des Triebverhaltens vom Gattungszwedc, der ungeheure sexuelle Antriebsüberschuß und seine fast unbegrenzte »Plasriziräre und Umleitbarkeit in andere Formen menschlichen Verhaltensw weisen darauf hin, daß die Geschlechtlichkeit des Menschen von vornherein auf Führung durdi personale und soziale Kräfte, auf kulturelle Gestaltung angelegt ist. Akte, in denen ein Mensch sich allein den Forderungen seines Trieblebens unterwirft, gleichen tierischem Verhalten nur scheinbar; denn wo das Tier seine Natur verwirklicht, verrät der Mensch sie. Eine bloß biologisehe Sexualität des Menschen, nach welcher, wie bei Käfern, »der Kopf nicht wüßte, was am anderen Ende geschieht«49, gibt es nicht: vielmehr gehört zur -Biologie des Menschen- seine kulturelle Dimension.

Darauf weist auch das Phänomen der Scham hin, das menschliche Geschlechtlichkeit vor der tierischen auszeichnet. Sie ist keineswegs bloß eine sexuelle, nicht einmal nur eine leibliehe Erscheinung, sondern sie bewahrt die Intimität des Persönlichsten ganz allgemein. Doch gewinnt sie als leibliche Scham eine besonders deutliche Gestalt und weist so hin auf die enge Bindung des Leibes an die Personhaftigkeit des Menschen. Darüber hinaus liegt in ihr die »Relarion zur Gesellschaft oder zur Gruppe, die uns beobachtet und an ihrer Norm mißt«so und damit unmittelbar ein kulturelles Moment; denn sosehr sie zum Wesen des Menschen selbst gehört, ist sie doch mit der Gesellschaft und ihren Normen einem oft recht sdmellen Wandel unterworfen. Doch so verschieden Kulturen das Wesen von Personalität bestimmen mögen - wobei die Person oft überhaupt nur über die Gesellschaft in den Blick kommt -, immer bewahrt an sehr verschieden gezogenen Grenzen das Schamgefühl die Freiheit der ganzen Person'".

Dies alles bedeutet einerseits, daß auch die -primären Geschlechtsbeziehungen- immer eingebettet sind in den Eros, daß in ihnen nicht einfach Lebewesen verschiedenen Gesdiledirs, sondern Personen aufeinandertreffen, und andererseits, daß der Eros zwar in hohem Maße sexuelle Kräfte aufnimmt, sie aber umgestaltet und für den Gesamtbereich menschlicher Lebensäußerungen fruchtbar madit, Beide, die Gebundenheit des Sexus an die Person und die Entfremdung seiner Antriebskräfte im Eros, warnen davor, die Sexualität des Menschen von seinem eigentlichen Menschsein zu isolieren und seiner Verantwortlidikeir zu entziehen. Damit verbietet sich der verbreitete Naturalismus einer -Glas-Wasser-Theorie<, welche die mensdilidie Wirklichkeit zu treffen meint, wenn sie dem Geschleditstrieb seine Befriedigung gönnt wie dem Durst sein Glas Wasser, wenn sie im Namen der Fakten ihre Normen aus dem Gewohnten gewinnt und darum die Kinsey-Reports zu sexualethischen Lehrbüchern erhebt[52], aber auch der in kirchlichen Kreisen

48. Vgl. *Schelsky,* S. 11-15 (im Anschluß v, a, an die anthropologisdien Arbeiten *Arnold Gehlem).*
49. *Bovet:* Die Ehe, S. 20. 50. *Trillhaes,* S. 188.
51. Bonhoeffer: Ethik, S. 125. 52. *Schelsky,* S. 51 ff.; *van Oyen,* S. 147 ff.

gefährlichere Spiritualismus, der vor lauter Oberhöhung des Geschlechtlichen das Geschlechtliche selbst ganz in den Bereich des Sündigen stößt und darum dauernd vor ihm zittert[53].

Auch das bedeutet eine Spiritualisierung der Liebe, wenn sie nur auf das Liebesleben in seiner höchsten Intimität eingeschränkt wird. Hier liegt die Gefahr des modernen psychologischen Liebesverständnisses, und ihm gegenüber - aber nur ihm gegenüber - hat *Brunners* provozierend einseitige Warnung recht: »Wo Ehe auf die Liebe aufgebaut wird, ist sie von vornherein verloren.e[54] *Løgstrup* weist in einer klugen Auseinandersetzung mit dem Liebesbegriff des Dichters D. *H. Lawrence* auf die *»Weiträumigkeit der Liebe«* hin, die der Ekstase der Intimität gegenüberstehtw, Erst sie setzt den anderen in seiner ganzen Personalität frei und gibt seiner vollständigen Selbstentfaltung nach allen Seiten Raum, auch nach solchen, die das intime Verhältnis nicht berühren. Erst in einer Liebe, die den Bereich sachlicher und persönlicher Medien einschließt und selbst *»uermittelt«* ist, erhält aber auch das intensivste Erleben - gewissermaßen als Grenzwert - seinen rechten Ort und verwandelt nun seinerseits das gemeinsame Leben mit Sachen und Personen in ein Leben der Liebe. Legstrup korrigiert also nicht nur ein bestimmtes Verständnis von Liebe, sondern vor allem von Person, zu der eben das sachliche und personale Vermitteltsein ihrer Beziehungen gehört.

Die Einbeziehung der >Weiträumigkeit< des Lebens in die Liebe hängt ab von der ,.Auffassung des Daseins als eines Geschenkes an den einzelnen«56. Mit dieser Bemerkung verweist Legsrrup auf eine andere Dimension der Wirklimkeit, auf die Agape. Ihr Wesen zu begreifen, ist einem Zeitalter, das die höchste Verwirklichung der Liebe in dem *Gefühl* erfährt - trotz der furchterregenden Inflation des Wortes ,.Liebe« -, Liebe eben doch zu *erleben,* fast unmöglich, Aller Beschreibung der Agape haftet etwas Utopisches an, wenn ihr Wesen sofort aus besonderen Formen zu handeln und nicht aus ihrem Woher bestimmt wird. Agape ist nicht einfach ein Mehr als menschliehe Liebe, sondern ihr Grund und als solcher freilich auch ein Mehr; sie ist Liebe aus einem bestimmten Daseins- und Selbstverständnis, eben dem, daß Gott Liebe, auch meine Liebe, ist (1 Joh 4, 16; 1 Kor 13) und mich in meiner Liebe total fordert. Damit ist die psychologische Fassung unseres Liebesverständnisses entscheidend aufgebrochen zugunsren eines sachlichen und personalen, für das es kein Außerhalb, keine Grenzen gibt (Lk 10,30ff.). Viel Verkrampfung gerade kirchlicher -Liebestätigkeit- rührt daher, daß man mit der Agape notwendig audi einen gewissen Aufwand an Gefühl gefordert glaubt. Mit seinem bloßen Da-Sein kann ein Mensch wohl allenfalls eingebildete Gefühle wecken, echte doch nur mit seinem So-Sein, das ja keineswegs nur seine Leistung ist. Agape ist zugleich die Treue zum Nächsten und zur Sache da, wo ein Gefühl nicht aufkommen darf, wie dort, wo es in dem Element des Eros menschliches Miteinander begleiten und tragen soll57. Sie ist das totale Gefordertsein des Menschen in allen Lebensbereichen und umreißt gerade so die Ganzheit der Person.

---

53. fJan Oyen, S. 162ff. 54. Das Gebot und die Ordnungen, S. 329.
55. S. 34, vgl. S. 31–45. 56. *LIIgstr"" S.* 38.
57. Deshalb ist es gefährlich, wenn *EIert* S. 128f. in der Agape -die stärkste *innere* Sidierung« der Ehe sieht in dem Sinne, daß sie auch den erkaltenden Eros überdauere. Kann aber wirklich in einer Ehe

Die Einsicht in die Gesdiichtlichkeit der Formen und Deutungen des Miteinanders der Geschlechter scheint jede Weisung sinnlos zu machen, Wenn die Aufgabenteilung zwischen Mann und Frau, wenn selbst die Verteilung ihrer psychologischen Rollen grundsätzlich variabel ist, so daß hier als männlich oder weiblich gilt, was zu anderer Zeit und an anderem Ort als völlig unmännlich oder unweiblich angesehen wird, dann scheint es ratsam, die Gestaltung des gesdilechtlidien Lebens ganz in das Belieben des Individuums zu stellen.

Dabei würde allerdings entscheidend übersehen, daß die Geschidulidikeit dieser besonderen wie jeder anderen Weise der Mitmenschlichkeit nicht bloß die Negation einer ein für allemal gültigen Gestalt des Miteinanderlebens bedeutet, sondern daß gerade in der Variabilität ihrer Gestalt die Mitmenschlichkeit grundsätzlidi in der Gesdiidrre verankert ist. Geschichtlichkeit bedeutet wesentlich Bindung an einen bestimmten gesdiidrtlidien Ort, sie ist selbst Ort.

Die Auswahl der Temperamente, Charakterzüge und intellektuellen Anlagen, die eine bestimmte Kultur aus der Vielfalt vorhandener Möglichkeiten trifft und als soziale Normen auf die Geschlechter verteilr", mag zufällig sdieinen, die Verteilung der Aufgaben zwischen Mann und Frau und ihre Standardisierung und Institutionalisierung in festen Rollen und Lebensformen mag im Hinblick auf die Fülle des Möglichen den Anschein der Willkür erwecken - sie sind für das Individuum zunächst vorgegeben und unüberspringbar. So wenig jeweils die biologisdien Unterschiede zwischen den Geschlechtern, sondern statt dessen die Prinzipien des kulturellen Gesamtgefüges die Normen dieser »sozialen Polarisierung der Gesdilechter« bestimmen, nehmen dennoch »diese Normen mit tiefer Notwendigkeit den Charakter des Absoluten an« und gelten daher als »das Natürliches. Ein Verständnis des -Narürlidien-, in dem übersehen wird, daß der Begriff der -Naturselbst sozialer, das heißt moralischer Normierung unterliegt, und welches statt dessen den »kritisdi-diagnostisdien Naturbegriff« der modernen Biologie zur Grundlage einer Sexualethik macht, verkennt den kulturellen Charakter der menschlichen Geschleditlidikeit und führt zur Auflösung jedes geschlechtlichen Ethos[59].

Die Geschidielidikeit des Menschen ist seine »Beheimatung auf der Erde«60. In seiner Leiblichkeit, und vollends in seiner Gesdilechtlichkeir mit ihrem Angelegtsein auf Ehe, Familie und Heim verdichtet sich diese Beheimatung in besonderer Weise: Ohne zu übersehen, daß heute die Familie nidrt mehr die Kernzelle der Gesellschaft ist, und ohne einem in Kirdie und Öffentlichkeit weit verbreiteten »Familiarismus-et das Wort zu reden, kann gesagt.werden, daß Ehe und Familie dodi gerade heute der Ort sind, an welchem

---

Agape sein, wenn der Eros erkaltet? Es mag wohl sein, daß das Bewußtsein, total gefordert zu sein, eine Ehe auch dann einmal durchträgt, wenn das Gefühl starb; doch gerade eine solche Ehe wird .ich unter der Sünde wissen, der Forderung eigentlich nicht zu genügen.

58. Diese Hypothese *Margaret Meads* nimmt *SdJelsky,* S. 22, auf.
59. AUe Zitate bei *Schelsky,* S. *50;* vgl, S. 16 ff., 48 ff.
60. uen Oyen, S. 40 (ff.).
61. Ringeling, S. 66.

dem einzelnen am ehesten etwas von der *bedingungslosen* Annahme zuteil wird, deren er bedarf.

Dieser Bereich läßt sich zuletzt nicht auf Zwecke und Leistungen festlegen, sondern hier wird inmitten einer »organisierten Gesellschaft die Person selbst zum Thema gemacht«62. Um so drohender ist die Unheimlichkeit, die in der ganzen Breite der Geschlechtlichkeit heute aufbricht. Sie fordert die Besinnung auf ein neues Ethos, stellt uns vor die »Aufgabe, neue Traditionen zu begründenev.

Hier ist es an der Zeit, auf die Ehe einzugehen, in der sich das Wesen geschlechtlicher Gemeinschaft in einem Maße verdichtet, daß von ihr aus ein Licht auch auf das Miteinander der Gesdilediter außerhalb der Ehe fällt, und zwar in gleicher Weise von ihrer besonderen ,Weiträumigkeit, wie auch von ihrer besonderen Intimität aus.

Zur ersten braucht nicht viel gesagt zu werden. Soziologie und theologische Ethik sind sidi darin einig, daß die Stabilität der Ehe nidit allein, ja, nicht einmal wesenrlidi auf der geschlechtlichen Anziehung von Mann und Frau beruht. Nidit die Vereinigung der Geschlechter ist ihr Kristallisationspunkt, sondern die -Brutpflege-, deren die -Frühgebur« Mensch bedarf, also das besondere Fürsorgeverhältnis zwischen Mutter und Kind und seine Sicherung durch den Vater. Die Ehe ist, soziologisch bestimmt, eine vorwiegend »ökonomische Einrichtung und Gemeinschaft«[64]. Das Verhältnis der Gatten ist daher von vornherein 'vermittelt, (Lagstrup). Zwischen ihnen steht, trennend und verbindend, der weite Bereich der -Sachen-, dessen Anforderungen es gemeinsam zu genügen gilt. Werden Fragen des Haushaltsgeldes, Nöte aus dem beruflichen Leben des Mannes oder Probleme der Erziehung besprochen, so kommt das Verhältnis der Gatten nicht unmittelbar zur Sprache, sondern eben vermittelt. Die theologische Ethik hat mit Reche immer betont, daß das Ein-Fleisch-Werden (1 Mose 2,24) nicht nur die unmittelbare Vereinigung von Mann und Frau, sondern zuvor ihr ganzes Miteinanderleben umfaßt. Eheliche Liebe muß Treue sein.

Meint der Begriff der geschlechtlichen -Liebe- zunächst vor allem die Bewegung der Liebenden aufeinander zu und findet sie ihre Erfüllung daher in der letzten Vereinigung, so zielt der Begriff der -Treue- - es gibt wohl audi heute keinen besseren - wesentlich auf das *Beieinander-Bleiben* und schließt darum gerade das Trennende, die -Sache«, ein. Es ist sicher kein Zufall, daß dieser Begriff der Treue, so wenig er ausschließlich religiös geprägt ist, doch im Raume des Redens von Gott eine besondere Tiefe gefunden hat. Im Alten Testament entsprechen ihm die Worte, die wir mit -Gnade- (Gottes) und -Liebe- oder ,Güte< übersetzen (diesed), im Neuen Testament hängt der Begriff aufs engste mit -Glauben- zusammen (pistis), und in allen ist die ganze Existenz des Menschen gemeint und mit ihr audi und gerade das weite Feld, inner'halb dessen menschliche Verhältnisse durch ›Sachen‹ vermittelt sind.

Erst wenn das betont ist, ist der Raum bestimmt, in dem nun audi das unmittelbare Ein-Fleisch-Werden sein Recht hat, ihn mit letzter Tiefe erfüllt und so nun seinerseits ein

---

62. *Dietrich von Oppen:* Das personale Zeitalter - Formen und Grundlagen des gesellsdtafl:lidten Lebens im 20. Jahrhundert. Handbüdterei *des* Christen in der Welt, Bd, VII, Stuttgart/Gelnhausen 1960, S. 202 (ff.).
63. *Schelsky,* S. 9. 64. *Schelsky,* S. 28.

ganz besonderes Licht auf ihn zurückwirft. Denn die ‚Weiträumigkeit< der Ehe ist eine andere als das sachvermittelte Zusammenleben der Geschlechter außerhalb der Ehe. Die Möglichkeit und Wirklichkeit unmittelbarer Einheit verwandelt auch die vermittelte, indem sie nun auch vor der Sache zwei Menschen antrifft, die einander ganz gehören.

In der tiefsten Vereinigung der Geschlechter ist die Weiträumigkeit sonstiger Wirklichkeit überschritten. Für einen Augenblick verlöscht das Bewußtsein der Zeit, für einen Augenblick hebt sich in dem Erlebnis partiellen Umschließens und Umschlossenseins als eines ganzheitlichen der Raum auf, für einen Augenblick dient ein Sterben dem Leben[65]. Indem die unvollkommene Vereinigung als vollkommene gewollt und erlebt wird, ist hier in gewissem Sinne die Grenze des Möglichen überschritten. *Heim* spricht daher von den Antinomienes, *Delekat* vom antilogischen Charakter der Gesdilechtlichkeitv.

Würde jedoch dieses Erlebnis innigster Einigung von Mann und Frau aus dem Zusammenhang ihres gemeinsamen Lebens gelöst, würde also nicht von diesem her immer wieder deutlich, daß sich gerade in der tiefsten Hingabe ein Du dem Du erschließt, so könnte der Mensch wähnen, in ihr das Gegenüber zum anderen in letzter Tiefe überwunden und darin die Vergottung menschlichen Seins erfahren zu haben. Dann bliebe allerdings nur die Vergötzung dieser Hingabe als eines dämonischen Geheimnisses. Doch gerade ihr Augenblickscharakter und die besondere Dichte ihres Erlebens behaften die Liebe in der Weiträumigkeit des ganzen Lebens, das von ihr her gestaltet zu werden verlangt. Die verwandelnde Neuheit, in der Mann und Frau einander -erkennen- dürfen, muß vor dem Hintergrund der Kontinuität ihres alltäglichen Zusammenseins verstanden werden, in dem sie einander immer schon recht gut kennen. Wo das Wesen der Liebe ausschließlich in dem Drange gesehen wird, sich in die unbekannte Tiefe des anderen zu versenken und alles Vertraute zu leugnen, wird sie zu einer übersteigerten Stimmung, die ein dauerhaftes Verhältnis nicht tragen kann. Hier liegt die Gefahr des psychologischen Liebesverständnisses unserer Tage[68].

So weist die innerste Erfüllung ehelicher Liebe selbst hin auf das Moment, welches das Zusammenleben der Geschlechter bestimmt: auf den rechten Abstand. In der Ehe hat er sein Recht in der Spannung zwischen Hingabe und Freigabe. Außerhalb der Ehe zeigt er sich in der Achtung vor dem Recht des anderen zu bestimmen, wie tief er erkannt sein will. Noch mehr als in der Ehe wird es hier das Alltägliche, das Vertraute sein, in dem sich Mann und Frau begegnen und schätzen. Die Person der Frau wird gerade darin geachtet, daß der Mann in der rechten Weise »bei der Sache bleibt«, die beide zusammenführte - in Schule, Beruf oder Freizeit.

Dieser Abstand läßt eine ganze Reihe von Abstufungen, Nuancierungen und Verän-

65. *Heim* weist (S. 168, 179) darauf hin, daß die Liehe Tod voraussetzt: -Unendliches- Lehen ist da, wo sich Zel1en und Lehewesen gesdiledrtslos durch einfache Teilung fortpflanzen; wo neues Lehen sich aus der Vereinigung zweier Lebewesen bildet und sich als eigenes von beiden trennt, ist Tod möglich. Auf den Zusammenhang zwischen Liehe und Tod deuten dann ja auch viele Hoehzeitsbräudie hin.

66. S.183.

67. Die theologischen und psychologischen Grundlagen der Sexualpädagogik, S. 20. D. schließt sich hier der sehr grundliehen Analyse des Arztes *V,kto, von Weizsäcker* an (Begegnungen und Entscheidungen, Stutegart 1949, S. 62ff.).

68 *Legstru]»,* S. 73*e;* 94ff.

derungen zu; er verlangt ständig neu eingespielt zu werden und ist Aufgabe der einander begegnenden Personen. Um den Preis einer durchgängigen Labilität und Gefährdung ihres Verhältnisses ist er es, der beide, richtig bemessen, miteinander verbindets". Zu seiner richtigen Bemessung aber gehört hier die Beachtung dessen, daß der Mensch wie kein zweites Lebewesen in all seinen Lebensäußerungen auch durch seine geschlechtlichen Antriebe bestimmt, daß er in allen Bereichen seines Personseins Mann oder Frau ist. Wenn »praktisch für alle sozialen Gebilde und Verhaltensformen, in denen Menschen in leiblicher Gegenwart miteinander verkehren, die Möglichkeit der Erotisierung dieser Beziehungen« besteht[70], ist es offenbar verfehlt, jede Äußerung des Eros in nichtehelichen Verhältnissen als Zeichen der Sünde zu bestimmen/t. Es geht gerade in ihnen um die Gestaltung, nicht um die Verdrängung des Geschlechtlichen.

Diese Gestaltung ist heute in zunehmendem Maße *bewußt* zu leisten. Weithin spielt sich der rechte Abstand zwischen Mann und Frau nicht mehr im Rahmen vorgegebener Lebensformen von selbst ein. Der Umgang zwischen Verheirateten und Unverheirateten mißlingt deswegen so oft, weil das Recht des anderen auf sich selbst mißachtet oder aber die darin gebotene Distanz mit abweisender Kälte verwechselt wird, und unter jungen Menschen scheitert so manches Verhältnis und manches Leben daran, daß ihnen Mephistos Weisheit die einfachste zu sein scheint: »Zum Willkomm tappt Ihr dann nach allen Siebensachen, um die ein andrer viele Jahre streicht.«

Hier ergibt sich die Frage nach den Kräften, aus denen heraus diese Verhältnisse gestaltet werden können. Im größeren Maße, als es den Anschein hat, spielen auch heute noch Sitte und Konvention eine Rolle, und das nicht nur in dem Sinne, daß sie bis zu einem gewissen Grade noch unmittelbar Weisung geben können, sondern auch so, daß sie Grenzen abstecken, die nicht ungestraft verletzt werden. Sosehr etwa vorehelicher Geschlechtsverkehr nur den intimsten Bereich zweier Menschen berühren mag, kann er in ihnen doch schwere, innere-Hemmungen auslösen, und zwar allein durch das Bewußtsein, daß hier >öffentliche Moral- mißachtet wurde. Auch die intimsten Lebensäußerungen von Menschen sind eben nicht solche bloßer Individuen, sondern von Personen und darum ihrer Möglichkeit nach sozial. Die -gute Sitte. aber ist ein Schutzraum gerade um die Person in ihren Beziehungen.

Doch auch die -gute Sitte- lebt nicht mehr aus sich selbst. Sie lebt vielmehr von der Freiheit der Person, die sie schützt. Erziehung kann sich nicht mehr mit der Einfügung des jungen Menschen in die Sitte begnügen, sondern das Entscheidende in ihr geschieht überhaupt erst in der Erweckung und Bildung jener Kräfte, die sein Handeln, auch das innerhalb der Sitte, leiten sollen. Die Erziehung zu,rechter Geschlechtlichkeit ist also nicht dann schon geleistet, wenn der junge Mensch erfahren hat, was er tun und lassen soll oder »wie man's macht«, sondern sie wird ihren glücklichsren Platz da finden, wo der *ganze* Mensch zu verantwortlichem Leben erzogen wird. Noch so rechtzeitig und ernst gemeinte >Auf-

69. Vgl. *Dietrich von Oppen:* Der Abstand - ein neues Leitbild des Zusammenlebens, in: Die Mitarbeit, 11. Jg., 1962, Heft 7, S. 304-308. *Ders.:* Der riditige Abstand verbindet, m: Die Mitarbeit, 12. Jg., 1963, Heft 7/8, S. 332-336.

70. Schelsky, S. 14.

71. Brunner: Das Gebot und die Ordnungen, S. 625 f , Anm. 15.

kläreng- wird fruchtlos sein, wo sie bloß in isolierten Informationen und Verboten besteht, und mangelhafte Aufklärung braucht dort keine Gefahr zu sein, wo ein Mensch von Grund auf zu Verantwortungsbewußtsein, und damit zur Freiheit, erzogen ist. Ein junger Mann, der gelernt hat, vor jedem anderen Menschen Achtung zu haben, wird sich auch durch die bedrängenden Kräfte, die er an seinem eigenen Leibe verspürt, nicht dazu verleiten lassen, ihnen einfach nachzugeben, als gehörten sie nicht voll zu ihm selbst; er wird das Anderssein des Mädchens und ihr Recht, es zu bleiben, achten. Und das Mädchen wird sich dessen bewußt sein, daß sie sich nicht hingeben kann, als gäbe sie nur einen Teil, sondern sie wird sich dem Erleben bewahren, in dem zwei Menschen, die einander ganz gehören, aneinander verwandelt werden. Vor diesen Grenzen, welche die Achtung vor dem anderen setzt, liegt ein breiter Spielraum für die Gestaltung des Verhältnisses zu ihm. Gestaltung und Bewahrung, Freiheit und Sitte sind vor der Ehe, in ihr und neben ihr gleicherweise Verwirklichung der Liebe in ihren verschiedenen Gestalten. Von ihnen allen gilt - im Blick auf Grenze und Möglichkeit - Augustins kluger Satz: »Ama et fac quod vis!« - »Tu, was du willst, aber tu es aus Liebe!«

LITER.ATUR.

Besonders zu empfehlen

Karl Barth: Die Kirchliche Dogmatik, Bd. III/4, Zürich 1951, S. 127-269. - *Theodor Booet:* Die Ehe – Ihre Krise und Neuwerdung, Tübingen 1951. - *Ders.:* Die Liebe ist in unserer Mitte - Eine zuversichtliche Betrachtung unserer Nöte und der Not der Zeit, Tübingen 1959. - *Ders.:* Ehekunde - Die jüngste Wissenschaft von der ältesten Lebensordnung. Ein Grundriß für Ärzte, Seelsorger, Eheberater und denkende Eheleute. 1. Allgemeiner Teil, Tübingen 1961. II. Spezieller Teil, Tübingen 1962. - *Friedrich Delekat:* Die theologischen und psychologischen Grundlagen der Sexualpädagogik, in: Grundlagen und Aufgaben der Sexualpädagogik, Raringen 1951, S. 16–24. - *Ernst Michel* (kath.): Ehe - Eine Anthropologie der Gesch1echtsgemeinschaft, 2. Aufl., Stuttgart 0.]. - *Hendrik van Oyen:* Liebe und Ehe (Evangelische Ethik, Bd. II), Basel o, J. – *Otto A. Piper:* Die Geschlechter - Ihr Sinn und ihr Geheimnis in biblischer Sicht, Harnburg 1954. - *Al/red de Quervain:* Ehe und Haus (Ethik *II/2),* Zürich 1953. - *Hermann Ringeling:* Die Frau zwischen gestern und morgen - Der sozialethische Aspekt ihrer Gleichberechtigung, Harnburg 1962. - *Martin Schröter:* Mut zur Liebe, unterwegs 17, Berlin 1962. - RADIUS 1963, Heft 4 (mit Beitragen von Wolfgang Metzger, Hans Giese, Annemarie Weber, Theodor Bovet und]ohanna Herzog-Dürck).

Theologische Ethiken

Paul Althaus: Grundriß der Ethik, 2. Aufl., Gütersloh 1953, S. 113-123. - *Dietrich Bonhoeffer:* Ethik (hg. von Eberh, Bethge), München 1949, S. 116ff. - *Emil Brunner:* Das Gebot und die Ordnungen, Tübingen 1932, S. 324-368. - *Ders.:* Der Mensch im Widerspruch - Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen, Zürich 1937, S. 356--373 (gekürzt in: Gort und sein Rebell - Eine theologische Anthropologie, rowohlts deutsche enzyklopädie, Bd. 62, Hamburg 1958, S. 87-91). – *Werner Eiert:* Das christliche Ethos, Tübingen 1949, S. 123-133. - *Hans-Georg Fritzsche:* Evangelische Ethik, Berlin 1961, S. 159-201. - *Theodor Glaser:* Gott im Alltag, München und Wien 1962, S. 82-96. - *Karl Heim:* Die christliche Ethik (hg, von Walter Kreuzburg), Tübingen 1955, S. 168-204. - *Paul Jacobs:* Grundlinien christlicher Ethik, Witten 1959, S. 146 bis 176. - *Knud E. Legstrup:* Die ethische Forderung, Tübingen 1959, S. 73-98. - *Al/red de Quer-*

oein: Die Heiligung (Ethik I), Zürich 1946, S. 316ff., 432-450. - *Wolfgang Schweitzer:* Freiheit zum Leben, Handbücherei des Christen in der Welt, Bd. V, Stuttgart/Gelnhausen 1959, S. 92 bis 130. - *N. H. Se«:* Christliche Ethik, 2. Aufl., München 1957, S. 280-308. - *Thielicke* und *Schrey:* Christliche Daseinsgestaltung, Sammlung Dieterich, Bd. 187, Bremen 1958, S. 210-306. - *Wol/gang Trillhaas:* Ethik, Berlin 1959, S. 257-271.

Weitere Abhandlungen

Hans Bolewski: Die biblischen Haustafeln und das heutige Verhältnis der Geschlechter, in: Erziehung zur Sexualität, Beiträge zur Sexualforschung, 24. HeA:, Stuttgart 1961, S. 33-44. - G. *Grimme: Ober* die Ehelosigkeit, in: Die Familie in der christlichen Gemeinde (hg. von Klaus von Bismarck), Bielefeld o.]., S. 39-46. - *Else Kähler:* Die Bedeutung von Ehe und Ehelosigkeit im Neuen Testament im Blick auf die Partnerschaft von Mann und Frau heute, in: Spannungsfelder der evangelisdten Sozia1lehre (hg, von Friedr. Karrenberg und Wolfgang Sdrweitzer), Hamburg 1960, S.72-83. - *Charlotte von Kirschbaum:* Die wirkliehe Frau, Zürich 1949. - *Erwin Metzke:* Anthropologie der Geschlechter - Philosophische Bemerkungen zum Stand der Diskussion, in: Theologisdie Rundschau 1954, S. 211-241. - *Anna Paulsen:* Geschlecht und Person - Das biblische Wort über die Frau, Hamburg 1960. - *Hans-Joachim Thilo:* Sexualethik in evangelisdter Sicht, in: Sexuelle Erziehung in Elternhaus und Schule - Sexualpädagogische Vortragsreihe der Gesellschaft zur Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten, Landesverband Berlin (hg. von Winfried Schimmel und Karl-Heinz Grothe), Berlin 1954, S. 80-91. - C. *M. van Asch van Wijck:* Zweisam ist der Mensch, München 1952.

Walter Sohn, Wissenschafllticher Assistent
am Seminar für Sozialethik *355 Marburg, Ockershäuser Allee 11*

Glaube in politischer Entscheidung

Bemerkungen zu dem gleichnamigen Buch A. Richs"

VON FRIEDRICH KARRENBERG

Dieser Band vereinigt acht Abhandlungen, die es sämtlich mit der Frage nadi der sozialen und politischen Verantwortung des Christen zu tun haben.

1.

Er beginnt mit einer Untersuchung des Verhältnisses von Glauben und Unglauben und geht dabei a) aus von der oft zitierten Äußerung *Goethes,* der Konflikt des Glaubens und des Unglaubens sei das eigentliche und tiefste Thema der Mensdiheitsgesdiichte, und b) von dem Umstand, daß das Vertrauen in die Lehren des Christentums weithin verlorengegangen ist, die viele Jahrhunderte lang für das gesamte abendländische Leben normgebend waren. Daran ist die Christenheit in hohem Maß selbst schuld, insofern sie - ver-

* *A. Rich:* Glaube in politischer Enrsdieiduag, Beiträge zur Ethik *des* Politischen, Zürich und Sturrgarr 1962

einfacht ausgedrückt - aus dem Glauben einen »Pseudoglauben«, eine »Weltanschauung« gemacht und die Kritik an dieser Weltanschauung als »Unglauben« abgewehrt hat statt sich durch den Unglauben unserer Zeit vor die kritische Frage nach der Wirklichkeit und Wahrheit des Glaubens stellen zu lassen (10), der, unverfügbar, sich nie selber als das Letzte weiß. Darin besteht nach Ansicht des Vf.s der Unterschied zum Pseudoglauben, der nicht mehr Glaube in der Anfechtung, sondern eine Gläubigkeit darstellt, die das Letzte in irgendeiner menschlich verfügbaren Realität dinghaft gemacht und sich so im objektiv Konstatierbaren gesichert hat (18). Da verwandelt sich dann das Christentum in eine Ideologie der Vernunf!:s-, der Gewissens-, der Gefühlsreligion oder in eine sakral oder auch profan bestimmte Geschichtsmetaphysik, auf alle Fälle aber in eine religiöse Weltanschauung, die auf die letzten Fragen Antwort geben will und sich von einer atheistischen Weltanschauung nur dadurch unterscheidet, daß in ihr die transzendente Letztheit »Gott« statt der immanenten Letztheit wie »Geist«, »Materie«, »Leben«, »Existenz« zum Deutungsprinzip der Wirklichkeit erhoben wird. Gläubig heißt dann, wer eine religiöse, ungläubig, wer keine religiöse Weltanschauung hat. Wirklicher Glaube aber stützt sich nicht auf sein Weltverständnis, sondern sein Weltverständnis stützt sich auf den Glauben, der auch den Wissenschaften gegenüber offen ist. »Der Pseudoglaube kann das nicht«, er bleibt, wie sein Widerpart, der Pseudounglaube, befangen in einem doktrinären Verständnis von Welt, Gesellschaft, Mensch (19). Beide sind doktrinär, unkritisch, wahrheits- und freiheitsfeindlich und in alledem totalitär. »Der Pseudoglaube schreckt zurück vor der allein in der Wirklichkeit der Liebe Gottes gebundenen Freiheit des Glaubens. Und dem Pseudounglauben bangt es vor der durch nichts gebundenen und so ins Nichts gehaltenen Freiheit der wirklich in sich selbst gegründeten Existenz« (24).

Und wie vermag der christliche Glaube dem allem zu begegnen? Indem er, schreibt Ridi, entschlossen den Pseudoglauben in sich selbst überwindet. Was darum in unserer Zeit des Unglaubens not tut, ist nicht Apologetik - »nidit auf die Weltanschauungsfragen des Atheismus hat der Glaube Antwort zu geben« (26) - schon gar nicht Kreuzzugsfanatismus, sondern Glaube, dessen Wirklichkeit die Liebe ist, die Liebe, die sich nicht fürchtet, die die Freiheit des Menschen will, nicht seine Unmündigkeit; die Liebe, die gehorsam ist, nicht Anarchie; die Liebe, die in der Profanität des sozialen und politischen Lebens unbeugsamen Sinnes für das Wahre und Rechte und in alledem für leibhafte Mitmenschlichkeit einsteht (26).

Dieser erste Beitrag, der gewiß nicht zufällig am Anfang steht, macht die Ausgangsposition deutlich, von der aus der Vf. in den folgenden Aufsätzen an die verschiedenen Sachfragen herangeht.

Ich kann nicht entscheiden, ob Gegner des christlichen Glaubens durch solche Ausführungen zu überzeugen sind, das heißt, ob sie die Kritik, die Rich an ihnen übt, überzeugend finden, und mit welcher Gegenkritik sie antworten würden. Werden sie nicht hinter den Satz, der Gehorsam des Glaubens gelte keiner dogmatischen Glaubenslehre (13), mit einigem Recht ein Fragezeichen machen? Es gibt doch in der Dogmatik eine Menge Aussagen über – nicht nur im engeren Sinn - »letzte Dinge«, unter denen der Mensch von heute sich einfach nichts Rechtes mehr vorstellen kann, an denen wir aber festhalten und

offenbar festhalten müssen. Dahin gehört zum Beispiel auch die schwierige Vorstellung von den zwei »Aeonen«, zwei »Welten«, von der Bürgerschaft »im Himmele (139). Sind sie für eine ethische Verständigung nötig oder nicht? Auf diese Frage stößt man dauernd, wenn man außerhalb einer theologischen Fakultät Sozialethik zu lehren hat und vor jungen Menschen steht, die ein hellwaches Empfinden für sozialethische Verantwortung haben, aber dem christlichen Denken aus Gründen, die sidier nicht nur auf ihr Konto gehen, fernstehen.

Ich vermag auch nicht zu sagen, ob der christliche Glaube wirklich gut daran tut, auf die Weltanschauungsfragen des Atheismus überhaupt nicht einzugehen. Auch nicht zur Klarstellung von bewußten Verzeichnungen und Entstellungen, zur Kennzeichnung von Wandlungen des christlichen Denkens, und um deutlich zu machen, daß bestimmte Positionen, die die Christenheit einmal eingenommen hat, längst geräumt sind?

11.

Die *zweite* Abhandlung befaßt sich mit der Problematik der Volkskirdie. Rich zeigt zunächst, auf welchem Boden die Idee der Volkskirche erwachsen ist und durch welche Kräfle sie schließlich ausgehöhlt wurde. Er untersucht dann das Verhältnis der Volkskirche zum neutestamentlichen Verständnis von Kirche und Volk. Den Grund dafür, daß die Volkskirche in Geschichte und Gegenwart keinesfalls mit der Gemeinde nach dem Neuen Testament gleichzusetzen ist, sieht er nicht so sehr in den institutionellen Veränderungen, sondern in dem veränderten Weltverständnis. Man wird seiner Meinung nach mit der Krise der Volkskirche deshalb auch nicht durch eine institutionelle Kirc:henreform fertig.

Es gibt auch keine Möglichkeit, die Kirche so zu verfassen, daß sie Gemeinde von nur wirklichen Christen ist. Und schließlich sei - schreibt er - zu bedenken, daß der christliche Widerstand gegen das totalitäre und barbarische NS-Regiment, trotz vielfältigen Versagens und mancher Halbheit, gerade aus der Volkskirche hervorgegangen ist, während die freikirchlichen Gemeinschaften und auch die Sekten, ausgenommen die „Zeugen Jehovas«, wenig oder nichts zu diesem Kampf beigetragen haben. Und nur so kann auch nach Rich die Krise der Volkskirche wirklich überwunden werden, daß sie in der Welt ist, »nidits anderes als das«: eine »Kirdie von Männern und Frauen, die in Familie, Fabrik, Büro, in den wirtschaftlichen Verbänden und politischen Parteien« in mitmenschlicher Solidarität mit ihren alltäglichen Weggefährten alle Bedrohungen und Anfechtungen, Nöte und Sorgen, Probleme und Aufgaben der gemeinsamen Lebenswelt auf sich nehmen und um Antworten und praktische Lösungen ringen, die davon »zeugen, daß sie als Bürger des kommenden Reiches sich dem Herrn Christus verpflichtet wissen«,

III.

Die *dritte* Abhandlung befaßt sich mit dem Menschenverständnis des jungen Marx und dem Problem des Revolutionären. Rich spricht zunächst von den Voraussetzungen und

Ansätzen des Marxschen Menschenverständnisses, insbesondere vom Einfluß Hegels und Feuerbachs und von dem, was bei Marx daraus geworden ist. Auch für Marx ist die Religion - auch die christliche Religion - das Selbstbewußtsein und Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst, der "die Humanität entweder noch nicht erworben hat oder schon wieder verloren hat«. Solange der Mensch Gott verehrt als sein transzendentes Gegenüber, projiziert er sein eigenes Wesen, eben seine Humanität, seine Menschlichkeit in die Transzendenz, statt es in der Immanenz seiner realen Natur zu verwirklichen. Er entfremdet sich also selbst; denn ein Mensch, der von der Gnade eines anderen lebt, betrachtet sich als ein abhängiges Wesen. Indem aber die Wesenhaftigkeit des Menschen in der Natur dem Menschen bewußt wird als seine Erzeugung durch sich selbst, durch die menschliche Arbeit, ist die Frage nach einem fremden, nach einem Wesen über der Natur und dem Menschen praktisch unmöglich. Ergebnis: Humanität und Gottesglaube schließen sich aus (63). Aber Marx geht doch an einigen Punkten über Feuerbach hinaus. Feuerbach hat noch zuviel mit Gott zu tun. Sein Atheismus ist im Grunde eine Negation Gottes. Durch diese Negation setzt er das Dasein des Menschen; erst durch die Negation wird der Mensch frei und selbständig. Für Marx ist das ein Umweg. Der *Sozialismus* bedarf einer solchen Vermittlung nicht mehr. Er ist positives, nicht mehr erst durch die Aufhebung der Religion vermitteltes Selbstbewußtsein des Menschen. Der *Kommunismus* ist die Position als Negation der Negation, darum das wirkliche, für die nächste geschichtliche Entwicklung notwendige Moment der menschlichen Emanzipation und Wiedergewinnung des eigentlich Menschlichen. Der Sozialismus räumt wie mit der bürgerlichen Gesellschaft eines Tages auch mit der Religion auf. Er hat deshalb auch nicht nur eine gesellschaftliche und politische Aufgabe, seine Aufgabe ist sehr viel umfassender. An die Stelle der endgeschichtlichen Erwartungen der Christenheit tritt eine diesseitige Vollendung und Erfüllung der Geschichte in Gestalt der sozialistischen Zukunftsgesellschaft, deren Gestalt im einzelnen freilich noch im dunkeln liegt. Aber das ist ja auch in der christlichen Lehre der Fall.

Indessen ergeben sich daraus nun eminent wichtige gesellschaftliche und politische Konsequenzen. In der – auch vom Christentum her geprägten - bürgerlichen Gesellschaft ist der wahre Mensch nicht wirklich und der wirkliche Mensch nicht wahr. Das gilt nicht nur für den sogenannten Proletarier, das gilt auch für den Bürger. Sein Dasein spaltet sich sozusagen in eine politische Sphäre, in der er als Staatsbürger, als »citoyen« vor dem Gesetz mit anderen gleich ist, und in eine private Sphäre, in der er als »bourgeois« seine Sonderinteressen vertritt. Da ist der andere nur mehr Mittel zum Zweck, vermittelt durch Geld und Besitz. Für Geld kann man alles kaufen, freilich nicht Liebe und Vertrauen. Insofern verleiht der Besitz dem Bürger zwar Macht, aber nur eine uneigentliche Macht, aber immerhin eine gefährliche, ihn selbst und die »Gewalrunterworfenen«, die »Proletarier«, die durch Besitzlosigkeit charakterisiert sind, entwürdigende Macht. Besitz oder Besitzlosigkeit - beides entspricht nicht dem wahrhaft Menschlichen (69). Besitzlosigkeit, das heißt künstlich produzierte Armut, ruft Neid, Habsucht, Nivellierungssucht, ruft das Verlangen nach Kollektivierung des bürgerlichen Privateigentums hervor (70). Dieser Zustand eines »rohen Kommunismus« ist freilich auch nach Marx noch nicht die Lösung des Entfremdungsproblems, noch nicht die Wiedergewinnung des Menschen. Die Lösung ist

erst dann gefunden, die wahre Welt des Menschen wäre somit die Welt, in der der Mensch in seinem individuellen Dasein nicht seine individuellen Interessen verfechten, sondern das suchen würde, wessen auch der andere bedarf. So wie in einer guten Ehe. Da zeigt sich ja - schreibt Marx -, inwieweit dem Mensch der andere Mensch, der Mann der Frau, die Frau dem Mann, als Menschen zum Bedürfnis geworden ist, inwieweit er in seinem individuellen Dasein zugleich Gemeinwesen ist. Daß das in der heutigen Gesellschaft nicht der Fall ist, ist indessen kein Schicksal, nicht metaphysisches Geheimnis, sondern Tat des Menschen. Diese fremden Mächte sind die Mächte der ökonomik, der Produktivkräfte, des Besitzes, der Besitzlosigkeit, die der Mensch selbst ins Dasein gerufen hat.

Ridi findet nun, hier liege eine Beurteilung des wirklichen Menschen und der wirklichen Welt vor, die sich eng mit jenen Worten aus der Bibel berührt, in denen das Zorngericht Gottes über den der Macht der Sünde verfallenden Menschen angekündigt wird. Zwischen dem Marxschen Entfremdungsgedanken und dem biblischen Sündenverständnis bestehe dergestalt ein sachlicher Zusammenhang (72). Nun, das gilt sicher nur mit Einschränkungen, insofern das biblische Menschenverständnis den Grund für die Verkehrtheit des Menschengeschlechtes, für das Böse in der Welt nicht in der ökonomik sucht, wenn es sich gewiß auch dort äußert. Ridi untersucht alsdann auch die fundamentale Differenz zum christlichen Verständnis des Menschen. Diese Differenz sieht er nicht im Materialismus (78). Ganz abgesehen davon, daß Marx nicht Materialist ist, jedenfalls nicht im Sinn des metaphysischen Materialismus mit seiner quantitativ-mechanischen, jeden Raum für Freiheit und Verantwortung ausschließenden Erklärung der Welt und des Menschen - wenn er von Materialismus spricht, dann meint er einen Humanismus, der im Gegensatz zum Idealismus den Menschen nicht ohne die materielle Natur denkt. Insofern und insoweit das christliche Denken spiritualistische Tendenzen aufweist, ist diese Art und dieses Verständnis von Materialismus dann zugleich eine heilsame Korrektur.

Rich sieht die eigentliche Differenz auch nicht im Atheismus, der Atheismus von Marx stehe ja im Dienst der Sicherung der Einzigartigkeit des Menschen. Marx kann sich Gott nur vorstellen als absolutes Prinzip, neben dem Welt und Mensch zur völligen Nichtigkeit verurteilt werden. Wenn das der Fall wäre, müßte man den Atheismus von Marx ebenfalls als berechtigten Protest und als heilsame Korrektur begrüßen. Es ist, schreibt Rich, eine tragische Verblendung, daß das Christentum im ganzen gerade diese Momente am Marxismus verworfen hat (78/79). Dadurch habe man sich den eigentlichen Differenzpunkt verstellt. Aber wo liegt nun dieser eigentliche Differenzpunkt?

Er liegt darin, daß im Marxschen Humanismus der Mensch an die erste Stelle tritt, daß der Marxsdie Humanismus »absoluter« Humanismus ist und insofern gerade nicht, wie Hromadka meint, »radikaler« Humanismus, als er sich selbst gegenüber nicht radikal ist.

Wie Hromadka den Marxschen bzw. marxistischen »Hurnanismus als radikalen Humanismus« verteidigt und als Ausdruck des Protestes und des Widerstands gegen traditionelle und unhumane, christlichgefärbte Gesellschaftsstrukturen rechtfertigt, so erklärt Ridi, dies sei nur die eine Seite, man müsse zwar die gewichtigen und bleibenden Wahrheitsmomente sowohl der Marxschen Religions- als auch seiner Gesellschaftskritik aner-

kennen, aber wer sich damit begnüge, übersehe, wie schon Berdjajew gezeigt hat, seine absolutistische, in den Antihumanismus führende Komponente; der absolute Humanismus sei die Wurzel des Totalitären im Marxismus. »Der verneinte absolute Gott kehrt wieder in der Bejahung des absoluten Menschen«, in der Verabsolutierung, in der Selbstvergottung des Menschen ... Die lateinische Vokabel »absolutus« heißt ja »losgelöst«, auf sich selbst gestellt, in sich selber ruhend, keines anderen bedürftig (80).

Wenn aber der Mensch sich so versteht, wie kann ihm - fragt Rich – da noch der andere Mensch als Mensch zum Bedürfnis werden? Das Mitmenschliche wird ja verschlungen von einem absoluten, herrischen Menschentum.

Damit hängt, worauf Thier in seiner Untersuchung »Das Menschenbild des jungen Marx« (1957, S. 51) ja schon hingewiesen hat, sicher zusammen, daß späterhin Marx wie Engels bestimmte Formen des utopischen Sozialismus, die die Motive des Mitmenschlichen zur Geltung bringen wollten, kaltschnäuzig als »Liebessabbelei« abtun (81). Für Marx ist der Mensch sein eigener Schöpferund sein Erlöser.

Das ist der eigentliche und tiefste Untersmied zur christlichen Lehre, sagt Rich. Aber er sagt damit doch nichts anderes, als was die Kritik des Marxsdien Atheismus letztlich immer gemeint hat: daß Gott an die Seite gestellt und der Mensch verabsolutiert wird. Freilieh, darin untersmeidet Ridi sich von anderen, als er in der Negation, eben im Atheismus ein großes relatives Reche sieht, das theologisch ernst genommen werden muß, während freilich die Position, eben der »absolute Humanismus« im wesentlichen so gewertet wird, wie man dies schon lange kennt.

In dieser Verabsolutierung sieht er den Grund für den Totalitarismus. Was beim frühen Marx vom revolutionären Proletariat gilt, das zwar Geschöpf der gesellschaftlichen Unordnung ist, doch merkwürdigerweise und unlogischerweise zugleich die Klasse sein soll, die für den Menschen schlechthin leidet und sich für ihn empört, für ihn zum Heil, zur Befreiung wird, das gilt heute von der kommunistischen Partei. Sie wird zur absoluten Schöpfer- und Erlösermacht und gerät dermaßen in die Dimension des Endgültigen bzw. Unfehlbaren, daß sogar die Kritik an ihr (die paradoxermaßen trotzdem nötig ist) nur ihr selbst zusteht. So hat das auch die Weltkirchenkonferenz von Amsterdam 1948 formuliert:

»Der Gegensatz zwischen dem Christentum und dem atheistisch-marxistischen Kommunismus unserer Tage zeigt sich an folgenden Punkten:

1. die kommunistische Verheißung einer geradezu vollkommenen Erlösung des Menschen innerhalb der Geschichte: 2. der Glaube, daß eine bestimmte Gesellschaftsklasse kraft ihrer Rolle als Trägerin einer neuen Ordnung für frei von den Sünden und Zweideutigkeiten erklärt wird, von denen die Christen überzeugt sind, daß sie alle menschliche Existenz kennzeichnen; 3. die materialistischen und deterministischen Lehren, die - wie immer sie auch näher bestimmt sein mögen - nicht mit dem Glauben an Gott und mit der christlichen Anschauung vom Menschen als einer nach Gottes Ebenbild geschaffenen und ihm verantwortlichen Person zu vereinbaren sind; 4. die rücksichtslosen Methoden der Kommunisten in der Behandlung ihrer Gegner; 5. das Bestehen der Partei auf der ausschließlichen und bedingungslosen Treue ihrer Mitglieder, wie sie doch nur Gott allein zukommt,

und die Zwangsmethoden der kommunistischen Diktatur bei ihrer Kontrolle aller Gebiete des Lebens.«

Das aUes ist beim jungen Marx im Grunde, so meint Rich, schon angelegt. Er war so von der Erlösungsmacht des Proletariats überzeugt, daß er die dunklen Mächte, die Versuchung der Gewalt, der jede Schicht ausgesetzt ist, gar nicht wirklich in den Blick bekommen hat. Zwar steht bei Marx der Gedanke im Hintergrund, daß durch die Machtergreifung des Proletariats - weil es ja für ihn der geschichtlich inkarnierte Allgemeinwille ist - alle zur Herrschaft kommen. Aber das hat, schreibt Rich (91), nur noch deklamatorische Bedeutung. Von Belang dagegen ist, daß nach Marx die geschichtliche Dynamik der revolutionären Klasse praktisch keine Grenzen 'haben kann. Das faktische Ziel der sozialen Revolution des Marxismus ist also nicht mehr die fundamentale überwindung der durch das Schema Herr - Knecht gekennzeichneten Herrschaftsverhältnisse in der Welt, und damit auch nidie mehr die wirkliche Befreiung des »Proletariats- in einer wahrhaft menschlieh gewordenen Gesellschaft. Das faktische Ziel der Revolution wird die Totalität des Proletariats bzw. der sich als seine Avantgarde wissenden kommunistischen Partei.

Mit diristlidiem Denken hat das alles nichts mehr zu tun, aber das christliche Denken hat mit dieser politischen Lehre zu tun. Davon wird noch zu reden sein.

IV.

Die *vierte* Abhandlung befaßt sich mit der Bedeutung der industriellen Technik für den Menschen. Rich stellt zunächst den Wandel der Technik dar: vom Mittel, das der Mensch beherrscht, zu einem Mittel, das den Menschen beherrscht, wobei Rich selbstverständlich weiß, daß die Technik als Triebkraft der industriellen Entwicklung für den heutigen Menschen ein schlechthin notwendiges Lebensinstrument bedeutet. Wer sich »in eine technikfreie oder dodi zumindest technikärmere Zeit zurücksehnt, was gefühlsmäßig begreiflich ist, weiß im Grunde nidie, was er tut (105). Ohne eine hochleistungsfähige Technik werden insbesondere die Entwicklungsländer mit ihren Problemen. nicht fertig. Bei manchen Entwicklungsländern erhebt sich dabei als eine der entscheidenden Fragen, wie sie den Umgang mit der Technik lernen. Rich weiß auch, daß man, wenn man auf die tedmischen Errungenschafben nicht verzichten kann und will, die Funktionsgesetze der Technik zu beachten hat. »Das läßt sich nicht ändern, höchstens mildern« (110). Auch in der Hand von Christen hört die industrielle Technik nicht von selbst auf, trotz human relations und dergleichen, den Menschen instrumentalisierende Daseinsmacht zu sein. Daß das in einer Gesellschaftsordnung mit Kollektiveigentum anders ist, hat sich längst einwandfrei als Irrtum erwiesen; freilich auch, daß die Vorstellung von Marx, der Arbeiter werde zum bloßen Zubehör der Maschine, von dem nur der einfachste und eintönigste, am leichtesten erlernbare Handgriff verlangt wird (102), eine der vielen undifferenzierten Marxschen Voreiligkelten war.

Zu diesem Aufsatz über die Tedmik möchte ich zwei Bemerkungen machen,

1. Die eine bezieht sich auf die Analyse. Man sollte hier doch stärker differenzieren. Ich will es an dem Phänomen der Werbung deutlich machen. Es gibt Werbung (etwa in den

Fadizeitsdiriften), die schon deswegen genau sein muß, weil sie sich an Firmen, also an Fachleute wendet, denen man nichts vormachen kann, aber auch nichts vormachen will. Hier ist - gesamtwirtschaftlich gesehen - die Werbung ein bei der Weiträumigkeit und Differenziereheir der Märkte notwendiges und wünschenswertes Mittel zur Erhöhung der Markttransparenz. Bei geringer Fähigkeit, Informationen zu verarbeiten, können freilich auch die Nachfrager durch eine Vielzahl von Informationen verwirrt werden. Zudem gibt es problematische - dumme, minderwertige, raffinierte - Formen der Werbung. Es gibt Werbung, die den Eindruck von Besonderheiten erweckt, hinter denen sachlich nichts steckt. Es ist auch keine Frage, daß diese Art der Werbung oft erfolgreim ist; ob freilich auf die Dauer erfolgreim und auf die Dauer erfolgreicher als andere, ist sehr die Frage. Wo einer -hereingefallen- ist, da geht er in der Regel nicht mehr hin, zumal die meisten Menschen auch heute noch durchaus rechnen müssen und auch redmen, was nicht ausschließt, daß sie immer wieder auf irgendeine bloß suggestive Werbung -hereinfallen-, Daß das die Regel ist, hat niemand bislang exakt feststellen können. Auch die tiefenpsychologischen Wirkungen der Werbung, die Versuche, auf diese Weise »die geheimsten Wünsche der Käufer« zu ermitteln und zu lenken und dadurch eine beinahe vollkommene Beeinflussung des Marktes zu erreichen, sind, wie die neuere Motivforschung zeigt, längst nicht so wirksam, wie mandie angenommen haben.

Erhebliche Anstrengungen bedeutender Hersteller von Markenartikeln haben keine wesentlidie Erhöhung des Marktanteils dieser Firmen gebracht. Dem entspricht die Feststellung, daß bestimmte Produkte, die im Urteil der Käufer an Leistung, an Gediegenheit usw. für einen bestimmten Preis nicht halten, was sie versprechen, oft sehr bald wieder vom Markt verschwunden sind. Die Werbewirtsmaftslehre untersmeidet infolgedessen auch mit Recht zwischen kurzwelligen und langwelligen Reizwirkungen. Es läßt sich noch lange nicht alles verkaufen. Die Menschen, die Geld haben (und die, die wenig haben, erst reda), sind oft sehr wählerisch. Es ist keineswegs generell so (und es ist audi nirgends exakt bewiesen, daß es in der Masse so ist, wie oft angenommen wird), daß die einfachen Leute lediglich im Wege der Anpassung reagieren. Sie haben im Gegenteil einen oft erstaunlieh eigenwilligen und selbständigen Kopf und wissen vielfach genau, warum sie sidr im privaten und politischen Leben so und nicht anders verhalten.

Gewiß geht von den -Massenkomraunikationemitteln, überhaupt ein gewisser Einfluß aus, aber vieles prallt auch an den Leuten einfach ab, oft sogar sehr bald. Wir stehen heute vielleicht in der Gefahr, den Vorgang der -Anpassung- in vieler Hinsicht zu überschätzen, wobei anzumerken wäre, daß die negative Wenung, die dabei oft mitschwingt, sachlich durchaus unbegründet sein kann. Jeder von uns muß sich anpassen! Ethisch relevant ist überhaupt nicht das Faktum der Anpassung, sondern die Frage, an wen ich mich anpasse, an welche Sitten, Gebräuche, Ideen und Realitäten. Gewiß haben alte Sitten, Stilformen und Gebräuche oft nur noch eine geringe Bindekraft. Gewiß sind dafür die Außeneinflüsse heute oft mächtig. Ob das aber früher weniger der Fall war, ist noch die Frage. Die breite Masse hat früher ganz selten nach eigener Einsicht und eigenem Gewissen entschieden, sie hat in erheblichem Maß unter Fremdeinflüssen gestanden, des patriarchalischen Fabrikherren, des Gutsherren, des Fürsten, der sogar oft die Religionszugehörigkeit

bestimmte, der Sitten und Gewohnheiten. Freilich, die Medien, die Art, die Methoden der Fremdbeeinflussung waren anders als heute. Ob sie weniger mächtig waren, kann man bezweifeln.

Die Nivellierung von Geschmack und Anschauung in materiellen wie in geistigen Bereichen, die wir in unserem Zeitalter beklagen, war früher eher größer als heute. Ohne Frage gibt es heute (trotz aller Außeneinflüsse) in großer Zahl Menschen, einzelne und Gruppen, die - wenn sie es gleich nicht immer tun e- kritisd; und gewissenhaft zu entscheiden vermögen. Wahrscheinlich ließe sich die Fähigkeit audi nodi ein ganzes Stück weiterentwickeln: Hier liegen Aufgaben der]ugend- und Erwadtsenenbildung, die in der Demokratie oftmals nur zu wenig wahrgenommen werden. Aber das muß ja nicht sein.

2. Es wäre vielleicht gut gewesen, der Vf. hätte etwas eingehender die zahlreichen Möglichkeiten und Wege aufgezeigt, die es gibt, die »bloß instrumentale Rolle des Menschen« zu korrigieren. Das läßt sich ändern und ist zum Teil auch schon geändert, sdireibt Ridi durchaus richtig (110). Der Hinweis auf die Mitbestimmung ist ein bißdien wenig.

V.

Die *fünfte* Abhandlung befaßt sich mit der institutionellen Ordnung der Gesellschaft. Sie geht aus von einer, wie der Vf. meint, auch heute noch weitverbreiteten protestantischen Haltung, die das Institutionelle als vorgegeben hinnimmt, in der der Christ sich dann zu bewähren habe, ohne die Mitverantwortung für die institutionelle Gestalt gesellschaftlicher Ordnung und Ordnungsfolgen zu übernehmen (117).

Aber wie muß nun die institutionelle Struktur einer gesellschaftlichen Ordnung beschaffen sein, damit sie von einem seiner sozialen Verantwortung bewußten Christen rezipiert werden kann? Die Bibel kennt doch keine Gesellsdtaftslehren, keine Gesellschaftskonzeption, schon gar nidre eine »christliche Gesellsdiaftsordnung« mit Letztcharakter. »Letztcharakter hat nadi biblischem Zeugnis nur das Reich Gottes«, und das Neue Testament gibt auch davon kein Bild (119). Aber es muß doch, wenn man sich nicht einfach auf den Standpunkt der Lehre von der Eigengesetzlidtkeit begibt, wozu keine Veranlassung besteht, wenn man also das Institutionelle nicht einfach als per analogiam naturae (120) »gegeben« hinnimmt, sondern als eine Aufgabe ansieht, Kriterien geben. Welche? Ohne Anspruch auf Vollständigkeit nennt Rich:

1. Optimale Produktivität (,.Eine *nicht* produktive Wirtschaft kann sich unter den heutigen Bedingungen nur antimensdilich auswirken und läßt sich deshalb vom Glauben unmöglich rezipieren«, 127). 2. Soziale Sicherheit (die es unmöglich macht, »daß Menschen ohne eigenes Verschulden in Not geratene), 3. Freiheit und Bindung in einem gegenseitig sich begrenzenden Verhältnis, -wobei es höchst fraglieh ist, ob die Zentralverwaltungswirtsdiafl, wie sie der moderne Kommunismus hervorgebracht hat, überhaupt der Relativierung durch das Gegenprinzip zugänglich ist; bei der markrwirrsdiafllidien Ordnung stellt sich diese Frage nicht mehr«, was nadi Ansicht des Vf.s »den sozialethisch entsdieidenden Vorzug gegenüber der Zentralverwaltungswirtschafl darstellt« (128). 4. Verantwortliehe Planung mit möglichst weitem Spielraum für die freie Initiative. 5. Mitspradie-,

Mitbestimmungs- und Mitverantwortungsrecht der industriellen Arbeitnehmer »nach Maßgabe der Fähigkeiten der einzelnen Arbeitnehmer und Angestellten sowie natürlich der Erfordernisse einer leistungsfähigen Unternehmensführung«. 6. Eigentumsordnung mit der Möglichkeit persönlicher Eigentumsbildung für alle und der Mitkontrolle (129). Was bei 4, 5 und 6 möglich ist, wäre zu prüfen und zu experimentieren. 7. Machtverteilung und Kontrolle wirtschaftlicher Macht, politisch, aber auch wirtschaftlich, »nicht um die Führungsschicht an der legitimen und vernünftigen Ausführung ihrer unternehmerischen Aufgaben zu hindern, sondern um sie zu nötigen, dies in ständiger Rücksichtnahme auf die ihr interessenmäßig entgegengesetzten Menschengruppen zu tun« (131). Ich kann dem nur zustimmen. Der Vf. verweist denn auch in dieser Abhandlung bei der Lehre von der Eigengesetzlichkeit, beim Verhältnis von Neoliberalismus und Neosozialismus, deren unterschiedliche Konzeptionen »durdiaus nicht bagatellisiert werden sollen« (128) und in der Eigentumsfrage wiederholt auf meine Ausführungen in »Gesralt und Kritik des Westens« (1959). Die Beachtung dieser Maximen ergibt - in ihrer Gesamtheit zwar gewiß kein Programm einer »diristlichen Gesellschaftsordnung«. Aber diese Maximen geben sich unter dem Aspekt der Mitmenschlichkeit in einem qualifizierten Sinn (125) "in ihrer geschichtlichen Relativität als Handhaben konkreter institutioneller Ordnung bzw. Ordnungsveränderung der Gesellschaft, die sich christlich verantworten läßt« (131).

VI.

Die *sechste* und *siebente* Abhandlung gehören eng zusammen: die eine befaßt sich mit der Verantwortung des Christen für Staat und Politik, die andere mit der Frage Kirche und Demokratie, also mit einem Thema, bei dem sich gerade die evangelische Christenheit in Deutschland zwischen den beiden Kriegen schwer getan hat und zum Teil auch heute schwer tut. Rich sagt richtig: »Heute muß die Frage nach der Staatsform miterörtert werden.« Das war für die frühe Christenheit aus vielen Gründen kein Problem. Paulus ging es in der immer wieder diskutierten Stelle Röm 13,1-7 um die Existenz von Christen, also von Menschen, die »sdion jetzt« unter der Herrschaft Christi stehen, obwohl diese Herrschaft »noch nicht« gekommen ist (138), in dem vom Staat beherrschten Bereich (137). Sein Anliegen ist dabei weder legitimistisch (143) noch philosophisch als Versuch einer metaphysischen Deutung des Wesens des Staates zu verstehen (140), sondern paränetiseh aus der bestimmten Situation der Menschen des Neuen Testamentes und der Versuchung, sich über die Faktizität dieser Welt mit ihren Obergewalten und Ordnungsverhältnissen und gesellschaftlichenNotwendigkeiten hinwegzusetzen. »Gegen diesen gefährlichen Enthusiasmus ist der Apostel mit dem ganzen Gewicht seiner Autorität aufgetretene (141). Das heißt aber nicht Gehorsam um jeden Preis. Ridi mach.t hier im Ansch.luß an Deissmann einen Unterschied zwisch.en Ordnung und Anordnung. Im Letzten ist der Christ frei, so wie die Frau dem Mann gegenüber »im Letzten frei« ist, freilich. auch frei dazu, sich. ihm zu unterstellen (146). DieserGedanke desLetzten, der allesZeitlich.e relativiert (169/162), ist ein für Rich. zentraler Gedanke, nicht nur in dieser Abhandlung, aber gerade auch in diesem Zusammenhang: »Die Staatsmacht darf den Christen im Letzten nicht binden,

weil sie nichts Letztes, nicht Herrschaft Gottes ist und darum zur geschichtlichen Welt gehört, die vergehre (161).

Aber nun die Konsequenzen aus dem Blickfeld der sich eschatologisch bzw. sich christologisch verstehenden Existenz des Christen zum Staat: 1. Es darf keinen christlichen Staat geben; die theokratische Verchristlichung des Staates bedeutet seine Dämonisierung. Theokratie ist Herrschaft Gottes und also ein Geschehnis des Eschatons (149). 2. Die verantwortliche Politik des Christen kann auch nicht einfach auf den säkularisierten Staat der Neuzeit zielen. 3. Nicht der Staat, sondern die politische Veranrwortung des Christen ist christologisch zu begründen. 4. Diese Verantwortung soll helfen, daß der Staat seine Macht dazu benutzt, die rechtlichen und sozialen Grundlagen für ein mitmenschliches Leben zu schaffen. 5. Dazu gehört, auch im Interesse des Staates selbst, die rechte Handhabung der kritischen Funktion (152,172). 6. Die so qualifizierte politische Verantwortung weist auf eine Struktur des Staates, der die Demokratie mit Gewaltenteilung, Recht auf politische Kritik bzw. Opposition und Allgemeinheit der bürgerlichen Rechte und Pflichten am nächsten kommt, wenngleich auch die Demokratie keine christliche Staatsform ist (153). Ein totalitäres Regime kann der seiner politischen Verantwortung bewußte Glaube auf die Dauer nicht rezipieren, schreibt Rich (154). Dabei weiß er wohl um die Gefahren, die auch der Demokratie drohen, die Gefahr des Absturzes in einen autoritären bzw. sogar totalitären Monopolismus und die Gefahr eines pluralistischen Partikularismus. Dieser Frage »Kirche und Demokratie« geht Rich, wie gesagt, in seiner 7. Abhandlung nach.

Wenn die Christenheit heute sich nicht nur »personal-erhisehe mit dem Leben in einem bestimmten Staat, sondern - und das tut sie ja von Künneth bis Gollwitzer - auch mit der Institution selbst und also auch mit der Staatsform befaßt, dann nicht, schreibt Rich, um ein »christliches Normalbilde (162) des Staates zu finden; das gibt es nicht. Die Frage - die »ganz vernünftige, ganz menschliche« Frage - ist, welche Staatsform unter den gegebenen Bedingungen der gesellschaftlichen Existenz die größte Chance dafür bietet, daß die politische Macht menschlich gehandhabt und bewältigt wird. Das ist freilich nur da möglich, wo mündige, zur Wahrnehmung politischer Verantwortung fähige und willige Menschen in größerer Zahl vorhanden sind (166). Wo das nicht gegeben ist, muß die Kirche »in der Liebe« den Mut aufbringen, möglicherweise einen autoritären Staat zu rezipieren; aber sie wird gleichzeitig an ihrem Teil darum bemüht sein, bessere Voraussetzungen zu schaffen. Einer »kommissarischen Diktature wird die Kirche unter Umständen zustimmen können, einer »souveränen Diktature im Sinn des modernen Führersystems nicht.

Die Darlegungen von Rich decken sich mit wesentlichen Formulierungen der Weltkirchenkonferenz von New Delhi, in denen es heißt, die Christenheit könne sich zwar mit keinem politischen oder gesellschaftlichen System »identifizieren«, aber ohne Frage gebe es einige politische Strukturen, die für die Heranbildung verantwortlicher Bürger »geeigneter sind als andere«; und »nichts gebe der Christenheit das Recht, sich. mit alten und neuen Formen der Tyrannei abzufinden«, eine »Regierung ohne Mitbestimmung, der Regierten könne auf die Dauer von Christen nicht geduldet werden«,

Wirkliche Mitbestimmung aber gibt es nun mal nicht unter der Herrschaft eines einzelnen, einer Clique oder einer einzelnen Partei, das heißt ohne Kritik, freie Meinungsbildung und Opposition.

Wenn ich auch zu diesen beiden Beiträgen eine Bemerkung machen darf, dann die, daß mir nicht sicher ist, ob Röm 13, 1-7 und die endlose Diskussion um diese Stelle heute unter so ganz anderen Verhältnissen noch viel einträgt.

Ich weiß nicht, ob man sagen kann (144), die bestehenden Obergewalten seien zwar von Gott an ihren Platz gestellt, dies sage jedoch nichts über ihre göttliche Ordnungsqualität aus (144). Sie haben gewiß keinen »Letztdiarakter«, aber im Vorletzten doch eine bestimmte Ordnungsqualität, für Recht und Frieden zu sorgen, die Guten zu schützen, die Bösen zu strafen. Dafür ist der Staat da. Deshalb hat man seinen Anordnungen zu folgen, gewiß nicht um jeden Preis. Aber daß-jeder Staat!-nach Ansicht des Apostels von daher ein hohes Maß von Legitimität hat, ist doch wohl nicht zu bestreiten. Es ist mir auch offengestanden nicht ganz klargeworden, ob eigentlich die Unterscheidung von Ordnung und Anordnung (142) und die Unterscheidung von Gehorsam gegen den Staat und Sichunterstellen unter den Staat (145) wirklich einen »großen Unterschied« (142) ergibt. Die Stelle Röm 13,1-7 redet nun mal ungemein positiv von der Obrigkeit, eigentlich positiver als der Herr selbst, jedenfalls nicht sonderlich kritisch (149,152), schon gar nicht im Sinn eines »revolutionären« Sichunterstellens (156).

Nicht behandelt - jedenfalls nur eben angerührt - ist sodann das schwierige Problem der Stellung der Christen, die mit oder ohne ihr Zutun in einer totalitären Ordnung leben müssen. Ich hätte gern zu diesen uns heute in Deutschland bewegenden Fragen die Stimme des Schweizer Gelehrten gehört. Würde er der Formulierung der Synode der EKD von 1956 zustimmen, das Evangelium rücke »uns den Staat unter die gnädige Anordnung Gottes, die wir in Geltung wissen, unabhängig von dem Zustandekommen der staatlichen Gewalt oder ihrer politischen Gestalt«?

Für die Politiker und für die politische Wissenschaft kann das Zustandekommen der staatlichen Gewalt und ihre politische Gestalt sicher nicht unwichtig sein. Muß nicht der Politiker, der solche Verlautbarung liest, den Eindruck gewinnen, und hat der Vf. wohl auch den Eindruck, daß man in der Evangelischen Kirche in Deutschland bestimmte, gerade erst gewonnene Erkenntnisse politischer Art erneut preiszugeben beginnt, daß man sich erneut auf das Leben »in« einer wie immer gearteten Ordnung einstellt, ohne die Institution selbst zum Gegenstand kritischer Überlegung zu machen? Manche aus überzeugung, manche notgedrungen und bestimmt nicht begeistert.

Aber man ist ja schon dankbar dafür, daß die Kirche im kommunistischen Machtbereich nicht verschwunden ist. Das ist sie ja in der Tat trotz mancherlei Bedrängnis nicht. Soll man dafür nicht dankbar sein, wenn auch dabei sicher der Umstand ins Gewicht fällt, daß sie zum Beispiel zu den Grausamkeiten der Stalin-Ara im ganzen geschwiegen und sich aus vaterländischen und anderen Gründen -positiv zum Staat< gestellt hat? Aber nun ist der Kommunismus in der Welt ja sicher ein Faktum. Was bleibt also anders, fragt mancher in Deutschland, auch wenn er sich gewiß eine bessere als die kornmunisnsche Ordnung denken kann, als in der gegebenen Ordnung mitzuarbeiten, soweit man ihn

das tun läßt. Wir sind ja alle nicht frei, hat kürzlich *M. Fisdser* erklärt, uns die Welt auszusuchen, in der wir leben möchten.

Darauf ließe sich antworten: Die Welt gewiß nicht, aber in einer demokratischen Ordnung doch den Staat und die Gesellschaftsform. Die Antwort darauf würde lauten: Was hilft das? Und: Sind die politischen Unterschiede denn so wichtig?

Rich schreibt (154), es sei ihm klar, daß der seiner Verantwortung bewußte Glaube kein totalitäres Regime auf die Dauer rezipieren kann, weil Gewissensgehorsam gegen Gott und politisches Unterstellen unter den Staat auf die Dauer nicht auseinandergehen können, also entweder das Christentum oder der totalitäre Staat verschwinden muß. Ist das wirklich so? Aber was geschieht, wenn ein Ende des totalitären Staates nicht in Sicht ist? Und das ist doch in großen Teilen der Welt nicht der Fall. Manche fragen auch: Was heißt »totalitär«? Sie möchten den Ausdruck am liebsten ganz aus der Diskussion verschwinden lassen. Ist das nicht, fragen sie, alles relativ, ein »Mehr oder Weniger«? Sie sprechen dabei vom Sozialismus, dem die Zukunft gehört, so, als wenn es keinen freiheitlichen Sozialismus gäbe, der sich scharf vom Kommunismus absetzt, und so, als wenn es unbekannt wäre, daß für den Marxismus-Leninismus der Sozialismus ja nur eine Vorstufe zum Kommunismus ist.

Ja, sie sehen im Geist schon eine Menschheit heraufziehen, »in der die Nationen und Ideologien eigentlich schon passée sind, und wo der eine Herr, die eine Kirche, die eine Taufe und die Bibel als das Buch der werdenden Menschheit vorbereitet werden in ihrer ganzen Auswirkung«. Manche sind auch - selbstverständlich ohne Rücksicht auf die sozial-ökonomische Diskussion - überzeugt, der Neubau der Gesellschaft lasse sich mit liberaleren Prinzipien nicht durchführen, er brauche ein »Prinzip der Integration«, in dem »der Wille der Massen sich zusammenfaßt«. Dabei wird den Massen im kommunistischen Herrschaftsbereich kaum irgendwo die Freiheit konzediert, ihren Willen kundzutun. Und wie ist das mit dem Kommunismus als »Zuchtrute Gottes«, durch die Altes hinweggefegt wird? Woher weiß man das alles? Hat man nicht in Deutschland noch bis in die Zeit zwischen den großen Kriegen so von Kriegen gesprochen? Hat man nicht so 1933 den Nationalsozialismus als Gericht über eine morsche, dem Individualismus verfallene liberal-demokratische Gesellschaft begrüßt? Aber auch das fromme Spekulieren ist offenbar sehr reizvoll. Dabei sind »alt oder neue gar keine sozialethischen Kategorien.

Es wäre jedenfalls wertvoll gewesen, von Rich zu hören, wie er bestimmte Wendungen der neueren evangelischen Theologie in den letzten 15 Jahren auf dem Feld der politischen Ethik beurteilt. Sie hat zwar offensichtlich keine große politische Relevanz. Aber sie bewegt und erregt oft die Gemüter mit einer verletzenden Leidenschaft.

Die *letzte* Abhandlung stellt theologische Erwägungen zum Integrationsproblem EWG - EFTA an. Natürlich weiß der Vf. auch, daß aus Gottes Wort dazu so wenig direkte Weisungen zu entnehmen sind wie zur modernen Technik, zum heutigen Industrialismus oder zur Raumschiffahrt. Die sozialethische Relevanz zeigt Rich am Problem der Souveränitätsbeschränkung.

Absolute Unabhängigkeit, logisch durchdacht, würde bedeuten, daß nur »die Stimme

meiner sozialen Gruppe« und »meines Volkes wirklich zählt, was jedenfalls der Mögliichkeit nach elementarste Bedrohung der Mündigkeit der anderen in sidi schließr«. Dementsprechend bedeutet ein prinzipiell begrenzter, nicht mehr absolut verstandener Souveränitätsbegriff, weitab von »Integrationsenthusiasmus« und »Fortschrittszauber«, die reale Anerkennung der gegenseitigen Abhängigkeit der modernen Welt. Man kann dazu im Interesse der Freiheit als Christ prinzipiell, gewiß in kritischer Wachsamkeit, nur ja sagen, damit ein wirtschaftlich geeintes und erstarktes Europa seine Solidaritätspflicht in der Welt wahrnimmt ohne kolonialistische Allüren. Es ist ein Ja zu den Möglichkeiten einer besseren mitmenschlich-solidarischen Politik auf dem europäischen wie außereuropäisdien Feld. Der Vf. sieht realistisch auch die Gefahren etwa in dem Hegemoniestreben einzelner Mächte innerhalb solcher Zusammenschlüsse, oder in der Schaffung eines kontinentalen Protektionismus, zum Beispiel in Form eines prohibitiven Außenhandelstarifs, der gerade für die Entwicklungsländer, überhaupt für die wirtschafblich sdrwädieren Staaten - aber schließlich nicht nur für sie - schlimme Folgen haben könnte.

Ich habe den Inhalt des Buches so ausführlich dargestellt, weil ich es - wie ich hoffe, deutlich gernacht zu haben - für ein überaus wichtiges Budi halte. Und ich habe audi einige kritische Bemerkungen mit solcher Ausführlichkeit vorgetragen, um zum Ausdruck zu bringen, wo meiner Meinung nadi weitergedacht werden muß.

Prof. D. Dr. Friedrich Karrenberg *Velbert, Parkstraße 4*

]ugendgerichtsgesetz (JGG)

Von

WALTER BECKER

I. Geschichte

Das Jugendstrafrecht ist ein Sonder-Strafreche für junge Täter, die sidi zwischen Kindheit und Erwachsenenalter strafbar gernacht haben und nicht nadi den Grundsätzen des Erwachsenenrechts beurteilt werden können. Das Jugendgerichtsgesetz enthält die materiell-redirliehen und verfahrensreditlidien Sondervorschriften, die die Behandlung junger Täter regeln.

Während man früher im Kinde und im jugendlichen eigentlich nur den »Erwachsenen im Kleinformate sah und ihn dementsprechend geringer bestrafte, hat sich seit Jahrzehnten die Auffassung durchgesetzt, daß junge Menschen nach ihren besonderen psychologischen, soziologisdien und auch physiologischen Gegebenheiten beurteilt werden müssen. Seit Beginn dieses Jahrhunderts bemühte man sich in Deutschland um ein Jugendgericht. Man sprach geradezu von einer Jugendgeridttsbewegung, als einzelne Richter dazu übergingen, Straftaten Jugendliidier getrennt von denen der Erwachsenen zu verhandeln. Im Deutsdien Jugendgerichtstag fand diese Bewegung ihren Ausdruck. Die Deutsdie Vereinigung für Jugendgerichte und Jugendgeridtrshilfen, jetzt unter dem Vorsitz von Prof. Dr. jur. Rudolf Sieverts in Hamburg, serzt die Tradition der Jugendgerichtstage fort.

Als nadi dem Ersten Weltkriege ein Zunehmen der Jugendkriminalität festzustellen war, wurde das Augenmerk der Juristen im besonderen Maße auf die Probleme der Jugendkri-

minalität gerichtet. Am 16. Februar1923 wurde das erste JGG verkündet, das man geradezu als Pionier strafrechtlicher Erneuerungsbestrebungen bezeichnet hat. Am 6. November 1943 wurde das „Reichsjugendgerichtsgesetz« verkündet, das mancherlei Verbesserungen brachte, beispielsweise die „Zuchtmittel« einführte und den Primat des Erziehungsgedankens betonte.

Als nach dem Zweiten Weltkriege wiederum die Nöte der Zeit zu einer ständig anwachsenden Jugendkriminalität führten, bemühte man sich um ein von NS-Gedanken befreites, in mancherlei Hinsicht verbessertes JGG, das zur Zeit noch in Kraft ist (JGG vom 4. August 1953, BGBI. I S. 751).

Abgesehen von der „Reinigung« des Gesetzes von veraltetem Gedankengut, erstreckte man die Zuständigkeit des Jugendgerichts auch auf die sogenannten „Heranwachsenden«, das heißt auf die jungen Menschen bis zum 21. Lebensjahre.

Eine wesentliche Neuerung war die Einführung der in den anglo-amerikanischen Ländern erprobten sProbaeion«, das heißt die Aussetzung der Jugendstrafe und die Aussetzung der *Verhängung* einer Strafe zur Bewährung unter ausdrücklicher Bestellung eines Bewährungshelfers.

Außerdem wurde die Gerichtsverfassung neu geordnet und das Verfahren in mancherlei Hinsicht verbessert.

II. Grundsätze des IGG

Auch das Jugendstrafrecht ist als echtes Strafrecht anzusehen, weil die Rechtsfolgen zur Voraussetzung die Begehung einer schuldhaft begangenen Tat haben und weil die Sühne der Schuld durch Strafe nicht wegzudenken ist.

Da der Jugendliche aber noch nicht als vollverantwortliches Glied der Gemeinschaft anzusehen ist, sondern infolge seiner Unreife erst im Begriff steht, in die soziale Gemeinschaft hineinzuwachsen, müssen mit Rücksicht auf diesen Reifungsprozeß andere Reaktionen des Strafrechts eintreten. So lehnt sich das Jugendstrafrecht zwar eng an das allgemeine Strafrecht an, ist aber von einem neuen Grundgedanken beherrscht, nämlich vom Gedanken der *Erziehung.*

Erzieherische Gesichtspunkte spielen bei Verhängung der Jugendstrafe und auch im Jugendstrafvollzug die Hauptrolle. Im Mittelpunkt des JGG steht nicht die durch eine Straftat in Mitleidenschaft gezogene Rechtsordnung, *sondern der junge Mensch,* der besonderen Verständnisses bedarf und der für die Gemeinschaft eszogen werden soll.

Daß das Alter einen erheblichen Einfluß auf Art und Umfang der Kriminalität hat, ist seit langem bekannt. Es gibt aber keine festen, klar abzugrenzenden Entwicklungsetappen in der körperlichen, auch geistig-seelischen Entwicklung junger Menschen, so daß die Rechtsordnung gezwungen ist, bestimmte generalisierende Einschnitte zu machen. So hat man feste Altersgrenzen festgelegt für „strafunmündige Kinder«, Jugendliche, Heranwachsende und Erwachsene. Wer zur Zeit der Tat noch nicht 14 Jahre alt ist, gilt als strafrechtlich nicht verantwortlich – ein Grundsatz, der auch im kommenden Strafrecht aufrechterhalten werden wird. Man hat zwar überlegt, ob man mit Rücksicht auf die Verlängerung der Volischulpflicht und damit des Kindesalters nicht zu einer Heraufsetzung der Strafmündigkeitsgrenze kommen sollte, wird voraussichtlich aber doch an der 14-Jahres-Grenze festhalten, weil Kinder dann im allgemeinen die Einsicht in das Verbotene gewisser einfacher Straftatbestände haben und sich entsprechend verhalten können.

Jugendlicher ist, wer zur Zeit der Tat 14, aber noch nicht 18 Jahre alt ist, Heranwachsender, wer zur Zeit der Tat 18, aber noch nicht 21 Jahre alt ist.

III. Die Heranwachsenden

Das Problem der sogenannten Heranwachsenden (18- bis 21jährigen) hat die Jugendkunde, Gerichtspraxis und Rechtslehre bereits seit **Ver**abschiedung des ersten JGG beschäftigt. Immer wieder sind Stimmen laut geworden, die für diese drei Jahrgänge die Möglichkeit der Anwendung des Jugendkriminalrechts forderten. Die Erkenntnisse der modernen Jugendpsychologie hat den Gesetzgeber veranlaßt, den Heranwachsenden eine strafrechtliche Sonderbehandlung zuteil werden zu lassen. *Grund-*

sätzlich werden die Heranwamsenden den jugendlichen nicht gleichgestellt, sondern wie Erwachsene behandelt. Der Jugendrichter ist aber gehalten, eine sogenannte sReife-Entscheidung« zu treffen, ob ein Heranwadisender nach seiner sittlichen und geistigen Entwicklung zur Zeit der Tat noch einem Jugendlichen gleichstand. Diese Prüfung ist unter Gesamtwürdigung der Persönlichkeit des Täters, auch bei Berücksichtigung der Umweltbedingungen zu treffen. Es genügt also nicht, daß der Heranwachsende die erforderliche Verstandesreife besaß; er muß auch erkennbar die Fähigkeit gehabt haben, zwischen Recht und Unrecht seiner konkreten Tat zu unterscheiden, also zur »Einsidit« in der Lage gewesen sein, daß seine Handlungsweise sittlich verwerflich war (ethische Reife). Die Voraussetzungen der Reife-Entscheidung (§ 105 JGG) stellen namentlich die psychiatrischen und psychologismen Sadiverständigen vor oft kaum zu lösende Probleme, so daß hier eine Fortentwicklung des Rechts im Sinne *einer allgemeinen Unterstellung aller Heranwachsenden unter das Jugendstrafrecht* gefordert wird.

übrigens werden die Heranwamsenden auch dann wie die jugendlichen beurteilt, wenn es sich nach Art, den Umständen oder den Beweggründen der Tat um eine »jugendliche Verfchlung«, also um eine typische Jugend-Torheit handelt.

Der Gesetzgeber hat also bisher nur in einer sehr vorsichtigen Weise das jugendstrafreche auf die Heranwamsenden ausgedehnt; in der Praxis kommt man aber, gerade angesichts der neuen biophysisdien Entwicklungsabläufe der Jugend, in immer zahlreicheren Fällen zu dem Ergebnis, daß Heranwachsende wie Jugendliehe beurteilt werden, namentlich dann, wenn sie eingehend samverständig untersucht worden sind.

Das Maß der Jugendstrafe bei Heranwamsenden beträgt sedis Monate bis zehn Jahre, wenn sie nach dem Jugendstrafremt abgeurteilt werden. Wird ein Heranwachsender nadi allgemeinem Strafrecht beurteilt, so können wegen des Alters an sich verwirkte Zuchthausstrafen gemildert oder in Gefängnisstrafen umgewandelt werden. Bedeutungsvoll ist, daß alle Heranwamsenden bereits heute *von den Jugendgerichten* abgeurteilt werden, weil sich die Erkenntnis durchgesetzt hat, daß nur der jugendrichter auf Grund seiner besonderen jugendkundliehen Erfahrungen in der Lage ist, der besonderen Situation der Heranwachsenden gereehr zu werden.

IV. Materielles Jugendstrafrecht

Die wichtigste Prüfung bei einer Jugendstraftat ist die Frage nach der Verantwortlichkeit, Ein jugendlicher ist strafrechtlich nur dann verantwortlich, wenn er zur Zeit der Tat nadi seiner sittlichen und geistigen Entwicklung reif genug ist, das Unrecht der Tat einzusehen (sittliche und ethische Reife) und nach dieser Einsicht zu handeln. Wird der jugendliche mangels Reife als nicht veranrwortlich angesehen, so kann bereits der Staatsanwalt das Verfahren einstellen, ebenso wie der Richter, Es können dann vormundsdiaflsrichrerlidie Maßnahmen angeordnet werden.

Bei den Reaktionen auf die jugendstrafrat muß man untersmeiden zwischen: a) Erziehungsmaßregeln, b) Zuditmitteln, c) Jugendstrafe.

Von Zuchtmitteln und Jugendstrafe wird abgesehen, wenn die Unterbringung in einer Heil- oder Pflegeanstalt die Ahndung durch den Richter entbehrlich macht.

Wichtig ist, daß bei jugendlichen auf Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte oder Unfähigkeit zur Bekleidung öffentlicher Ämter oder Zulässigkeit von Polizeiaufsicht *nicht* erkannt werden darf.

Als Maßregel der Sicherung und Besserung gegen jugendliche kommt neben Entziehung des Kraflfahrzeugführersdieins nur die Unterbringung in einer Heil- oder Pflegeanstalt in Frage.

a) *Erziehungsmaßregeln.* Erziehungsrnaßregeln sollen nicht die Straftat des Jugendlimen »ahnden«, es sollen vielmehr »anläßlich« der Straftat deurlldi gewordene Erziehungsmängel durch die erzieherische Einwirkung beseitigt werden. In Betradu kommen die Erteilung von Weisungen, die Erziehungsbeistandsmafl: und die Fürsorgeerziehung.

jugendridirerlidie Weisungen werden bei

nidre sehr schwerwiegenden Verfehlungen verhängt, wenn sie durch ungünstige äußere Einflüsse, Erziehungsmängel oder durch eine Fehlerziehung minderen Grades oder durch seelische, geistige oder charakterliche Schwächen oder Störungen des Jugendlichen bedingt sind.

Bei schwergefährdeten oder verwahrlosten Jugendlichen kommen solche Weisungen (z. B. bezüglich des Aufenthaltsortes, in einem bestimmten Heim oder bei einer bestimmten Familie zu wohnen, eine Lehr- oder Arbeitsstelle anzunehmen, einer Arbeitsauflage nachzukommen, den Verkehr mit bestimmten Personen oder den Besuch von Gaststätten zu unterlassen, keine geistigen Getränke zu genießen, nicht zu raudien usw.) nur dann in Betracht, wenn sie *neben* anderen Maßnahmen oder neben Jugendstrafe angeordnet werden. Als eine besondere Weisung gilt aud; die Auflage des Richters (mit Zustimmung des Erziehungsberedreigten und des gesetzlichen Vertreters), sich einer *heil-erzieherischen Behandlung* durch einen Samverständigen zu unterziehen. Ist der jugendliche bereits 16 Jahre alt, so soll diese nur mit seinem Einverständnis geschehen. Vorher soll der Jugendriditer neben dem Vertreter der Jugendgeriditshilfe audi einen Samverständigen gutachtlich hören.

Auch die *Erziehungsbeistandscha/l,* deren Voraussetzungen im lWG geregelt sind, gehört zu den Erziehungsmaßregeln. Die schwerste und einschneidendste aber ist die *Fürsorgeerziehung,* wobei der jugendriditer oft in der sdrwierigen Situation steht, zwischen Fürsorgeerziehung und Jugendstrafe wählen zu müssen. Oft wird von den Jugendlichen die wegen ihrer Dauer unbestimmte Fürsorgeerziehung abgelehnt und statt dessen Jugendstrafe erbeten. Die recheliehen Voraussetzungen beider Maßnahmen sind zwar grundverschieden; wegen der erzieherisdien Bedeutung der Maßnahmen wird es aber sehr oft auf die zur Verfügung stehenden Anstalten und Heime ankommen, ob der Riditer der einen oder anderen Maßnahme den Vorzug gibt.

b) *Zuchtmittel.* Zumtmittel sollen nadi den Richtlinien zum JGG dazu dienen, das Ehrgefühl eines im Grunde gutgearteten Jugendlichen zu wecken und ihn zu der Einsicht zu bringen, daß er strafbares Unrecht begangen hat und dafür einstehen muß. Es wird also erwartet, daß der Jugendliche sich dem erzieherischen Einfluß nicht entzieht und die Notwendigkeit der Maßnahme einsieht. Zuchtmittel sind eindringliche Verwarnung, Auferlegung besonderer Pflidrten (z. B. Wiedergutmadiung des Schadens, Entschuldigung, Zahlung eines Geldbetrages an eine gemeinnützige Einriditung) und Jugendarrest, der in Form des Freizeit-Arrestes, Kurz-Arrestes (bis zu 6 Tagen) und Dauer-Arrestes (von einer Woche bis vier Wochen) verhängt wird. Durch eine »sharp-shot«-Methode soll der Jugendliche zur Selbstbesinnung gebracht werden, wobei der Gesetzgeber davon ausging, daß der Arrest-Vollzug erzieherisch gestaltet werden sollte. Allerdings hat sich in der Praxis gezeigt, daß der Jugendarrest vielfach nidir so vollzogen wird, wie es dem Gesetzgeber vorschwebte.

Bei allen Erziehungsmaßregeln und Zuchtmitteln wirkt es sich besonders vorteilhaft aus, daß von einer Eintragung in das Strafregister abgesehen wird. Die Eintragung in die »gerichrliche Erziehungskartele kann dem Jugendliehen jedenfalls in seinem Fortkommen keinen Schaden zufügen.

c) *Jugendstrafe.* Jugendstrafe ist nicht mit Gefängnis gleichbedeutend, Es handelt sich um eine selbständige, unabhängig von dem Erwachsenenstrafrecht ausgestaltete Freiheitsstrafe, die als Erziehungsstrafe vollstreckt wird. Jugendstrafe wird verhängt in etwa 5% aller Fälle, während die meisten mit Erziehungsmaßregeln und Zuchtmitteln geahndet werden. Wenn die in der Tat hervorgetretenen »schädlichen Neigungene des Jugendlichen die Erziehungsmaßregeln oder Zuchtmittel nicht als ausreimend erscheinen lassen, soll diese Erziehungsstrafe verhängt werden, allerdings auch - eine Ausnahme vom Erziehungsgedanken! -, wenn wegen der »Schwere der Schulde Strafe erforderlich ist.

Die Jugendstrafe beträgt sechs Monate bis fünf Jahre, bei besonders schweren Verbrechen bis zu zehn Jahren. Das gesetzliche Mindestmaß, der Jugendstrafe beruht auf der Erkenntnis,

daß in einem Zeitraum von weniger als sechs Monaten eine wirksame erzieherische Einwirkung auf den verurteilten jugendlichen im allgemeinen nicht möglich ist. - Es besteht also eine *Lücke* zwischen dem Höchstmaß des Jugendarrestes (vier Wochen) und dem Mindestmaß der Jugendstrafe (sechs Monate), die den Richter zwingen soll, grundsätzlich zu überlegen, ob schädliche Neigungen festzustellen sind oder ob ein Zuchtmittel ausreicht,

Neu eingeführt ist die *Jugendstrafe von unbestimmter Dauer,* die die Feststellung erfordert, daß die Tat aus schädlichen Neigungen erwachsen ist, ohne daß vorausgesehen werden kann, welche Zeit erforderlich ist, um den jugendlichen durch den Strafvollzug zu resozialisieren und zu einem rechtschaffenen Lebenswandel zu erziehen. Das Höchstmaß der unbestimmten Verurteilung beträgt vier Jahre, wobei der Richter auch ein geringeres Höchstmaß oder ein höheres Mindestmaß als sechs Monate festsetzen kann. Es darf nur zwischen Mindest- und Höchstmaß kein geringerer Unterschied als zwei Jahre liegen. Gerade von der unbestimmten Jugendstrafe, die dem Vollzug an jugendlichen Gefangenen große erzieherisdie Möglichkeiten bietet, erwartet man die besten Einwirkungsmöglichkeiten bei dafür aufgeschlossenen jugendlichen, denen klargemache wird, daß von ihnen und ihrem Verhalten allein, von ihrer charakterlidien Festigung die Dauer der Freiheitsentziehung abhängt.

Ergänzt werden die Vorschriften über die Jugendstrafe durch neugesdiafiene Möglichkeiten der *Bewährungshilfe.* Eine Jugendstrafe kann zur Bewährung ausgesetzt werden, ebenso kann die Strafverhängung an sich ausgesetzt werden, damit der Jugendlime durch gute Führung während einer Bewährungszeit Straferlaß verdienen kann.

Damit ist der Rahmen abgestetkt, innerhalb dessen die Resozialisierung straffälliger Jugendlidier durch das inzwischen allgemein anerkannte Institut der Bewährungshilfe versucht wird. überall sind hauptamtliche Bewährungshelfer angestellt worden, die zum größten Teil von der Justiz, in einzelnen Ländern auch von den Jugendbehörden besoldet werden. Der mit Mitteln des Bundesjustizministeriums arbeitende Verein für Bewährungshilfe e. V. in Bonn faßt sämtliche bundesdeutschen Bewährungshelfer zusammen und bemüht sich um ihre Fortbildung. Der Bewährungshelfer hat eine Doppelaufgabe: er ist einmal Freund, Vertrauter und Beschützer des gestrauchelten jugendlichen, er ist auf der anderen Seite dem Richter verantwortlich, dem er neue Maßnahmen, im ernstesten Falle sogar den Widerruf der Bewährung vorschlagen muß. Aus diesem Spannungsverhältnis ergeben sich oft Schwierigkeiten, die aber von den Bewährungshelfern bisher immer gelöst worden sind.

Bei jedem straffälligen jugendlichen hat der Richter bereits eine soziale und psychische Diagnose zur Feststellung des Erziehungsstandes und der Entwicklungsbedingungen vorgenommen, oft audi einen zur kriminalbiologisdien Untersuchung befähigten Sachverständigen hinzugezogen. Der Bewährungshelfer, auf dessen Persönlichkeit es entscheidend ankommt, versucht alsdann, die Entwicklung des jugendlichen zum Guten zu lenken, Schwierigkeiten abzubauen, ihm als Lebenshelfer zur Seite zu stehen und durch eine intensive Betreuung wenigstens zu erreichen, daß ein vielleicht begonnener Weg zur Kriminalität und Asozialität nicht fortgeführt wird.

d) *Unterbringung in einer Heil- oder Pflegeanstalt.* Diese ist die einzige Maßregel der Sicherung und Besserung, die das JGG kennt. Sie kommt wegen mangelnder oder verminderter Zurechnungsfähigkeit ausnahmsweise in Betracht,

V. Jugendgerichtsver/assung

Die besondere Bedeutung des Erziehungsgedankens im jugendstrafreche hat auch zu einer Spezialisierung der jugendgeridite geführt. Wir unterscheiden: den Jugendrimter, das Jugendschöffengeridir und die]ugendkammer beim Landgericht (letzteres in der Besetzung mit 3 Berufsriditern und 2]ugendsmöffen). Die jugendsdiöffen, die auf Vorschlag des jugendwohlfahrtsausschusses gewählt werden, sollen in besonderer Weise erzieherlsch befähigt und in der]ugenderziehung erfahren sein. Auch der]ugendstaatsanwalt wird nach diesen

Gesichtspunkten, ebenso wie selbstverständlich der Richter, ausgesucht.

Eine besondere Bedeutung in der Jugendgerichtsverfassung hat die *[ugendgeridnshilje,* die von den Jugendämtern im Zusammenwirken mit Vereinigungen für Jugendhilfe ausgeübt wird. Die Jugendgerichtshilfe hat insbesondere den Auftrag, die erzieherischen, sozialen und fürsorgerischen Gesichtspunkte im Verfahren zur Geltung zu bringen, das Gericht durch Erforschung der Persönlichkeit und der Entwicklung sowie der Umwelt des Beschuldigten zu unterstützen und sich in der Hauptverhandlung zu den notwendigen Maßnahmen zu äußern. Die Jugendgerichtshilfe wird so früh wie möglich herangezogen; ihre Tätigkeit ist auch nach Strafverbüßung noch nicht abgeschlossen, sondern hat sich auf die weitere Betreuung des Verurteilten zu erstrecken.

VI. Jugendstrafverfahren

Die Besonderheiten des Jugendstrafverfahrens haben gleichfalls ihren Grund in dem das gesamte Jugendrecht beherrschenden Erziehungsgedanken. Es handelt sich um einen typischen Täter-Strafprozeß, bei dem nicht die begangene Tat im Mittelpunkt steht, sondern die Persönlichkeit des jugendlichen Täters. Erzieherischen Bedürfnissen dient beispielsweise die Beseitigung der öffentlichkeit in der Hauptverhandlung und die Möglichkeit, den Angeklagten selbst aus der Hauptverhandlung zeitweise zu entfernen. Während die Nichtöffentlichkeit des Verfahrens bei Jugendlichen vorgeschrieben ist, *kann* sie bei Heranwachsenden angeordnet werden, wenn es erzieherische Zwecke gebieten.

Eingehend geregelt ist das sogenannte Vorverfahren. Schon bei den ersten Ermittlungen ist der Entwicklungsstand eines Jugendlichen festzustellen. Alle Umstände sollen ermittelt werden, die zur Beurteilung seiner seelischen, geistigen und charakterlichen Eigenart dienen. In besonders dafür geeigneten Fällen wird ein zur kriminal-biologischen Untersuchung befähigter Sachverständiger mit der Durchführung einer vorherigen Untersuchung des Jugendlichen beauftragt.

Der Stellung des Erziehungsberechtigten und des gesetzlichen Vertreters kommt im gesamten Jugendstrafverfahren eine besondere Bedeutung zu. In der Hauptverhandlung werden anwesende Erziehungsberechtigte regelmäßig gehört.

VII. Strafvollstreckung und Vollzug der Jugendstrafe

Im JGG ist ein besonderer Vollstreckungsleiter vorgesehen; es ist der örtlich zuständige Jugendrichter, dem die Aufsicht über die Vollstreckung aller Erziehungsmaßregeln, Zuchtmittel, insbesondere des Jugendarrestes, und der Jugendstrafe obliegt. Der Jugendstrafvollzug ist eindeutig auf das Erziehungsziel ausgerichtet, den jungen Gefangenen künftig zu einem rechtschaffenen und verantwortungsbewußten Lebenswandel zu führen. Wie es in § 91 Abs. 2 JGG heißt, sind Ordnung, Arbeit, Unterricht, Leibesübungen und sinnvolle Beschäftigungen in der freien Zeit Grundlagen dieser Erziehung. Es müssen die beruflichen Leistungen des Verurteilten gefördert und Lehrwerkstätten eingerichtet werden.

VIII. Strafregister

Die schweren Nachteile des Strafregisters sind bei Jugendlichen erheblich gemildert. In weitem Umfange sind beschränkte Auskunft und Tilgung der Strafe möglich. Der Richter kann auch, wenn er zur Überzeugung gelangt ist, daß der Jugendliche sich als rechtschaffener Mensch erwiesen hat, einen Strafmakel durch Richterspruch als beseitigt erklären.

IX. Erneuerungsbestrebungen

Bei der Neuordnung des gesamten Strafrechts denkt man auch an das JGG, namentlich die »Deutsdie Vereinigung für Jugendgerichte und Jugendgerichtshilfenc hat sich dafür eingesetzt, daß gleichzeitig mit der Strafrechtsreform auch eine weitere Reformierung des Jugendstrafrechts eingeleitet wird. Man erwägt die Einführung einer sogenannten *»Vorbeugenden Verwahrung«* für eine bestimmte Kategorie junger Täter, die erkennbar auf dem Wege sind, in das Dasein eines Gewohnheitsverbre-

chers (Hangtäters) abzugleiten. Die Auffassung der Vertreter der Jugendgeriditsbewegung geht aber dahin, daß man eine soldie vorbeugende Verwahrung nicht vor Vollendung des 21. Lebensjahres eines Täters in Erwägung ziehen sollte.

Die wesentlichen Erneuerungsvorschläge beziehen sidi auf das *Heranwachsenden-Recht.* Der Frage kommt insofern große Bedeutung zu, als der Anteil der Heranwamsenden an der Kriminalität aller Strafmündigen, zumal an der Gewaltkriminalität, erheblich ist. Die Vorschläge der Samverständigen gehen dahin, die sogenannte »Reifeprüfung« bei Heranwachsenden in Wegfall kommen zu lassen und Differenzierungen nur nach der Persönlichkeitsstruktur der Täter, nicht aus dem anzuwendenden Strafrecht, sondern stets im Blick auf die konkreten Rechtsfolgen der Straftat durchzuführen. Man schlägt vor, die Heranwachsenden ausnahmslos dem Jugendkriminalrecht zu unterstellen, da die Praxis ergeben hat, daß die überwiegende Zahl der Herartwachsenden entwicklungsmäßig den Jugendliehen gleichsteht. Allerdings will man gewisse Modifikationen einführen für Heranwachsende, die Straftaten mit schwerstem Sdiuldgehalt begangen haben, und für diejenigen, bei denen die Reaktionsformen des geltenden JGG nicht ausreichen, um den Zweck der jugendgerichtlichen Kriminal-Reaktion zu erreichen.

Man empfiehlt daher, bei Heranwamsenden den Jugendarrest auf adre Wochen zu erhöhen und gegen hartnäckig rückfällige Heranwachsende einen stärker differenzierten jugendstrafvollzug auszubauen. In Fällen schwerster schuldhafter Taten sollen dann bei Heranwamsenden auch Gefängnisstrafen (über 10 Jahre hinaus) verhängt werden dürfen.

Die Erneuerungsbestrebungen beziehen sich im wesentlichen auf eine stärkere Differenzierung des *Strafvollzuges.* So werden Sonderanstalten für minderjährige Psychopathen für erforderlich gehalten, für die erfahrungsgemäß weder die Heil- und Pflegeanstalten noch die Pürsorgeerziehungsheime, noch die Jugendstrafanstalten geeignet sind. In der Frage einer heilerzieherischen Behandlung, die vom Richter als Weisung angeordnet wird, soll es dem Richter zur Pflidit gernacht werden, stets vor der Anordnung einen Samverständigen anzuhören, damit nicht ungeeignete Minderjährige diesen Maßnahmen zugeführt werden.

Literatur

Kommentare zum JGG: von *Dallinger-Lackner (1955); Potrykus* (3. Auflage 1954); *Grethlein* (1959). - Grundrisse zum JGG: *Becker-Mantler-Scheunemann-Vintz,* JGG und JG-Hilfe, Leitfaden zum JGG (1955); *Hmrichsen,* Jugendkriminalrecht *(1957); Schaffstem,* Systematische Darstellung des Jugendstrafrechts (1959). - Vgl, auch »Neue Wege zur Bekämpfung der Jugendkriminalität«, Verhandlungen des 9. Deutschen Jugendgerichtstages (1953); Erster Bericht über Bekämpfung der Jugendkriminalität, Bundeskriminalamt Wiesbaden (1956).

Reg.-Dir. Dr. W. Becker *Harnburg*

Mitsorge für Recht

Von

KARL-HEINZ BECKER

Dr. *Walter Meder,* o. Professor des osteuropäischen Rechts an der Freien Universität Berlin: Grundzüge der sowjetischen Staats- und Rechtstheorie; Vortrag. (Schriftenreihe der Juristischen Studiengesellschaft Karlsruhe, Heft 55, Verlag C. F. Müller, Karlsruhe 1963,30 S., 1,80DM.)

Siegfried Mampel: Die volksdemokratische Ordnung in Mitteldeutschland, Texte zur verfassungsrechtlichen Situation, mit einer Einleitung. (Alfred Metzner Verlag, Frankfurt a. M. und Berlin 1963, **155** S., *5,80* DM.)

Recht in Ost und West. Zeitschrift für Rechtsvergleichung und interzonale Rechtsprobleme. Unter Mitwirkung namhafter Juristen heraus-

gegeben in Verbindung mit dem Institut für Ostrecht München. Schriftleitung: Professor Dr, Hermann Mirbt, Senatsdirektor i. R., Berlin, (Verlag A. W. Hayn's Erben, Berlin 36, Schlesische Straße 26. Erscheint zweimonatlich im 8. Jahrgang; enthält u. a. als »Beridite« in jeder Nummer: Chronik der Rechtsentwiddung im Ostblock. Die Rechtsentwicklung in der SBZ. Rechtsprechung. Schrifttum.)

Ein Hinweis an dieser Stelle auf die genannten juristischen Veröffentlichungen - besonders auf die beiden ersten, auch dem Nichtjuristen verstandlieh geschriebenen - erscheint nicht nur deshalb berechtigt, weil sie gelegentlich auch auf theologische Äußerungen in bemerkenswerter Aufgeschlossenheit eingehen, sondern vor allem deshalb, weil sie auch dem Theologen eine wirklich einwandfreie, sachlich unbezweifelbar objektive Informierung über schwer zu ermittelnde Tatbestände, mit denen er sich heute zu befassen hat, ermöglichen. Die religiösen Probleme, um die es für die Verkündigung der Kirche im geteilten Deutschland geht, bedürfen ja einer Fundierung in den tatsächlich gegebenen Realitäten; sie dürfen in der Theologie daher nicht nur unter politischen, wirtschaftlichen, sozialen oder auch emotionalen (gefühlsmäßigen) Gesichtspunkten angefaßt und gesehen werden, sondern sie müssen auch und vor allem juristisch erkannt oder durchdacht werden.

Freilich, wenn es sich bei der heutigen juristischen »Ost-West«-Problematik nur darum handelte, daß im »Osten« eben ein anderes Recht, andere Gesetze als im »Westen« gälten, so würden sich für die Theologie und die Verkündigung der Kirche hieraus noch kaum besondere Probleme ergeben. Es ginge hierbei dann ja auch nur um die »königliche Gewalt, über die gegebenen (hinaus) Gesetze zu schaffen« (Apo!. Conf. Aug. 28), gegen die kirchlicherseits nichts einzuwenden ist (vg!. auch C.A. 16: »Christen mögen ... nach kaiserlichem *und anderen* üblichen Rechten Urteil und Recht sprechen, usw.«), Aber so einfach liegen die Dinge nicht. (Der »königlichen Gewalt- wird in Apo!. 28 die »tyrannische Gewalt- gegenübergestellt, »ohne gewisse Gesetze zu urreilen-.) Ja selbst auch dann, wenn man annähme, es handle sich im »Osren« um soziale Wandlungen so großen Stils, daß ihnen gegenüber der Staat selbst nur Instrument sein könne, ergäbe sich hieraus noch keine entscheidende theologische Problematik, da von der Kirche nichts dagegen einzuwenden ist, wenn soziale Wandlungen mit staatlichen Mitteln und mit den Mitteln des Rechts, das heißt mit entsprechender Gesetzgebung und - gegebenenfalls auch revolutionärer - Rechtsschöpfung, herbeigeführt werden. Das geschieht ja - durchaus legal- auch im Westen in Rechtssetzung und (juristisch daran gebundener) Rechtsprechung ständig.

Sogar wenn auf diese Weise in dem einen GesellschaA:ssystem Recht wird, was in dem anderen als Unrecht gilt (man denke etwa an die gegensätzlichen Auffassungen in der Frage des Privateigentums und der Kollektivierung), so kann dies zwar die Kirche als ein Kreuz bezeichnen (und muß es heute um der Tröstung ihrer Glieder willen vielleicht auch tun), aber sie wird sich immerhin damit abfinden müssen- es sei denn, daß ausgesprochene sittliche Verfehlungen bei der Durchführung solcher Rechts- und Gesetzesänderungen mit unterlaufen.

Darum geht es also, wie auch das Studium der eingangs genannten Veröffentlichungen zweifelsfrei ergibt, für den Theologen in der Tat heute nicht.

In einem Artikel »Zum Fahneneid in der SBZ« (»Recht in Ost und West« 1/1964, S. 8 bis 15) verweist der Verfasser *Eckart Busch* unter anderem auf die »Zehn Artikel über Freiheit und Dienst der Kirche« von 1963, von denen der 4. (»Rechtfertigung und Redit«) und der 7. (»Die Obrigkeir«) hier einsdilagig sind und, da sie als bekannt vorausgesetzt werden können, nicht zitiert zu werden brauchen.

Wenn wir nun aber danach fragen, welche juristischen Sachverhalte diese kirchliche Stellungnahme, die von der Verpflichtung der Gemeinde zur »Mitsorge« für »gutes irdisches- und »vemünfliges« Recht ausgeht, notwendig machten, so ergibt sich dazu aus dem Inhalt der genannten wissenschaA:lichen Veröffentlichungen - kurz zusammen gefaßt - etwa folgendes, das zu wissen auch dem heutigen Theologen und der Kirche in Ost und West um der Konkretheit ihrer - der Versöhnung und Entspannung dienenden - öffentlichen Verkündigung willen not tut.

I.

Walter Meders Vortrag »Grundzüge der sowjetischen Staats- und Reditstheorie« behandelt:

1. Die Lehre 'Vom Wesen des Staates (S. 3): Diese hat, wie hier dargestellt wird, »im Laufe der verflossenen Jahre und Jahrzehnte einen erheblichen Begriffswandel erfahrene. Nach »Marx und Engels war der Staat als ein Herrsdiaftsapparat zur Ausbeutung der einen Klasse durch die andere zu betrachtene, nach Lenin »als Apparat zur Beherrschung der einen Klasse durch die andere«; in der Periode des Stalinismus wurde der Staat als »Herrschattsapparat zum Schutz der herrschenden Klasse« - sei es der »Ausbeuterklassee im »Ausbeuterstaat« oder der swerkrarigen Klasse« im sozialistischen Staat - bezeichnet. Dem »objektiven«, wenn audi nicht immer dem »subjektiven« Interesse der werktätigen Klasse entspricht allein das Aktionsprogramm der Kommunistismen Partei; sie gründet darauf ihren »Ansprudi auf ein Herrschaftsmonopol im Staat der werktätigen Klasse«. (Von den Christen, die den Staat ja stets nadi realen Macht- und Rechtsverhältnissen, nicht aber nach bloßer Programmatik anzusehen haben, müssen die Parteileiter also wohl als »Obrigkeit« angesehen werden. D. Ref.) Von sowjetrussischen Autoren wird neuerdings »hinsidirlidi der Sowjetunion behauptet, sie sei in der Phase des allmählichen überganges vom Sozialismus zum Kommunismus kein Staat im eigentlidien«, sondern nur im »iiberrragenen Sinne«. - »Staar im eigentlichen Sinne ist danach ein Herrsdiaflsapparat zum Schutz der Interessen der herrschenden Klasse, Staat im übertragenen Sinne dagegen ein Herrschaftsapparat zum Schurze der Interessen des gesamten Volkes. Daß diese als dialektisch bezeichnete Begriffstheorie pseudowissenschaftlich ist, bedarf keiner näheren Erläuterung.«

2. Die Lehre 'Vom Wesen des Rechts (S. 9): Sie hat ebenfalls »einen erheblichen Begriffswandel erfahrene, »Audi die neuesten Vertreter der sowjetischen Rechtstheorie verzichten nicht darauf, das Recht als ein System von Verhaltensregeln zu bezeichnen, die zum Sdrurz der Interessen der herrschenden Klasse vom Staat als dem Mochtapparat dieser Klasse entweder geschaffen oder zugelassen werden, und deren Erfüllung durch die Zwangsgewalt des Staates gewährleistet wird. Hierbei wird von den neueren Vertretern der sowjetischen Redrestheorie lediglich erläuternd hinzugefügt, daß im vollsozialiselsdren Staat die herrschende Klasse mit der Volksgesamtheit und das Interesse der herrsmenden Klasse mit dem Interesse des gesamten Volkes identisch ist. Daß es sich bei dieser Behauptung nur um eine Fiktion handelt, brauehr in diesem Zusammenhang nidrr besonders hervorgehoben zu werden.

Die gegenwärtig in der Sowjetunion herrsehende Rechtsauffassung trägt insofern einen extrem posirivistisch-etaristischen Grunddiarakter, als sie jede Möglichkeit des Bestehens von vorstaatlichem und nebenstaatlichem Recht ausschließt. Die Normen des Gewohnheitsrechts und die Vorschriflen des Völkerrechts werden von der sowjetischen Rechtstheorie nur insoweit als Rechtsnormen anerkannt, als diese Vorschriften vom Staat als gültig anerkannt werden und als die Erfüllung dieser Vorschriften durch die Zwangsgewalt des Staates gewährleistet wird. Mit dem positivisrisdr-eraristischen Grundcharakter des sowjetischen Rechtsbegriffs steht auch die Tatsame im Zusammenhang, daß es nach sowjetischer Rechtsauffassung keine unabdingbaren und unveräußerlichen Menschenredite gibt, die neben dem Staat und unabhängig von der staatlichen Rechtsordnung bestehen, sondern nur vom Staat und seiner Rechtserdnung anerkannte Rechte der Bürger, deren Umfang vom Willen des Staates und von den Vorschrillen der staatlichen Rechtsordnung abhängig ist. Der wesentliche Hauptzweck des Rechts ist nach der sowjetischen Reditsauffassung nicht der Schutz der Redire und der berechrigren Interessen des Menschen und *des* Bürgers, sondern der Schutz der Rechte und Interessen des Staates. Die Rechte und Interessen des Einzelnen sind dagegen nach sowjetischer Rechtsauffassung nur so lange und nur insoweit sdiützenswert, wie ein derartiger Schutz nadi Ansidit der polirischen Führung den Interessen des Staates förderlim isr.«

3. Die Lehre 'Von der Entwicklung des Staates und des Rechtes (S. 10): Beide sind erst infolge der Aufspaltung der Gesellsmaft in Klassen entstanden und werden nach Beseitigung der Klassen und des Klassengegensatzes

in der kommunistischen Gesellschaft der Zukunft wieder aufhören zu bestehen. Stalin erklärte allerdings 1939, der Staat werde nicht absterben können, solange er sich in einer kapitalistischen Einkreisung befände. Diese Theorie ist auch im Nachstalinismus beibehalten worden.

4. Die sowjetische Staatstypenlebre (S. 12) »unterscheidet zwischen drei verschiedenen Erscheinungsformen des Ausbeuterstaates, nämlich dem Sklavenhalterstaat, dem Feudalstaat und dem kapitalistischen Staat, einerseits und dem Staat der werktätigen Klassen« (oder: »der Diktatur des Proletariats«) »andererseits«. Letzterer schafft die Voraussetzungen für die Entstehung einer »klassenlosen Gesellschafte mit Hilfe des »Herrschaflsmonopols einer Partei neuen Typs, die den Anspruch erhebt, als einzige Partei die wahren Interessen aller werktätigen Klassen erkennen und vertreten zu können«.

5. Sozialismus und Kommunismus (S. 14): Für erstere Gesellschaftsordnung ist das Fortbestehen des Staates und des Rechtes, für letztere ihr Absterben charakteristisch; freiwillig erfüllte Konventionalregeln treten hier an die Stelle durch staatlichen Zwang garantierter Rechtsnormen – gesellschaftliche Zwangsmittel (mit erheblicher »Verfahrenswillkür-d) an die Stelle der staatlichen.

6. Das ältere und neuere Sowjetsystem (S. 17): In der Periode des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus »erkennen der Staat und seine Rechtsordnung keine formelle Rechtsgleichheit und keine allgemeinen Bürgerrechte an«. Nach der Vernichtung der ehemaligen Ausbeuterklasse »erfolgr die Anerkennung des Grundsatzes der formellen Rechtsgleichheit, die jedoch erst zu einem späteren Zeitpunkt zu einer wirtschaftlichen und sozialen Gleichheit aller Bürger weiterentwickelt werden soll«,

7. Sowjetsystem und Volksdemokratie (5.19):' Letztere ist »ein neuer Staatstypus« im »Stadium des übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus«, - ersteres in dem "vom Sozialismus zum Kommunismuse.

8. Die Lehre von der Demokratie (S. 21): Ein "politischer Kampfbegriffe. der mit westlichen Auffassungen unvereinbar ist. Demokratisch ist nur ein Staat, der die wahren Interessen der überwiegenden Mehrheit seiner Bevölkerung, also der werktätigen Klassen, schützt, die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen beseitigt und eine sozialistische Gesellschaftsordnung ausbaut. Dies "ist nur in der Sowjetunion und in den Volksdemokratien gewährleistete. Da »sich die Angehörigen der werktätigen Klassen darüber irren können, was als ihr wahres Interesse zu betrachten isr«, so »kann der wahre Wille der Arbeiterklasse nur von der Kommunistischen Partei der Sowjetunion (oder einer mit ihr verbündeten kommunistischen Partei) zum Ausdruck gebracht werden«.

9. Die Lehre von den Grundrechten (S. 22): Es gibt keine unabdingbaren und unveräußerlichen Menschenrechte, sondern nur vom Staat und seiner Rechtsordnung anerkannte Rechte der Bürger. »In der klassenlosen kommunistischen Gesellschaft der Zukunft wird der letzte Rest eines Gegensatzes zwischen Einzelinteressen und Gesamtinteressen aufhören zu bestehen, so daß sich dann auch eine rechtliche Regelung erübrigt.« Solange dieser Zustand nicht erreicht ist, haben Staatsinteressen den Vorrang. Daher »ise der Staat der werktätigen Klassen nicht in der Lage, wohJerworbene Rechte als unentziehbar anzuerkennen oder strafrechtliche und prozeßrechtliche Garantien ohne Vorbehalt des Widerrufs einzuführen«.

10. Die Lehre von der sozialutiscben Gesetzlichkeit (S. 24): Die Bindung der Gerichte, der Verwaltungsbehärden, der Staatsbürger und der gesellschaftlichen Organisationen an die Vorschriften der staatlichen Rechtsordnung "hat weniger den Schutz einer individuellen Rechts- und Freiheitssphäre als vielmehr den Schutz der Rechte und Interessen des Staates vor einem rechtswidrigen und die Staatsinteressen schädigenden Verhalten der Staatsbeamten und der Staatsbürger zur Hauptaufgabe«.

11. *Die sowjetische Völkerrechtstbeorie* (5. 27) »beruhe auf der Lehre vom Primat des innerstaatlichen Rechts gegenüber dem Völkerredire.

tz, *Abschließende Betrachtungen* (S.29): Die sowjetische Staats- und Rechtstheorie "betrachtet sich weniger als ein Mittel zur Erkenntnis und zum Verständnis der Wirklichkeit, sondern vor allem als eine pragmatische Anleitung

zum politischen Handeln«. Es gilt »ihre Widersprüchlichkeit und Unzulänglichkeit« in einer »zum Nachdenken zwingenden Weise darzulegen«.

Es sind vor allem die offenkundig *illusionären* Elemente dieses ganzen Denkens, die vom Theologen unschwer zu erkennen sind, die ihn aber auch besonders interessieren müssen und der öffentlichen Verkündigung der Kirche heute die ganz konkrete, nur noch von ihr zu lösende seelsorgerliehe Aufgabe der *Ernüchterung* stellen.

H.

Sieg/ried Mampels Broschüre »Die volksdemokratische Ordnung in Mitteldeutschland« belegt und verdeutlicht das Gesagte auch für dies Gebiet durch wichtige »Texte zur verfassungsrechtlichen Situation- und eine ebenso instruktive wie objektive Einleitung. Es wird darin nachgewiesen, warum dort »die Verfassungswirklichkeit noch zu keinem Zeitpunkt dem Verfassungsgesetz entsprach«.

»Weil der Staat als Instrument zur Erfüllung der objektiven Gesetzmäßigkeit der Geschichte angesehen wird, wie sie die Partei erkannt haben will, wird seinem Wirken kein Hindernis gesetzt. Jede Tätigkeit des Staates hat dem gleichen Ziel zu dienen. Werden auch für die einzelnen Tätigkeiten des Staates bestimmte Organe geschaffen, so haben sie doch alle die Funktion zu erfüllen, die Entwicklung in Richtung auf den Sieg von Sozialismus und Kommunismus voranzutreiben. Sie haben nicht die Aufgabe, sich wechselseitig zu kontrollieren, um den Einzelnen vor der Allgewalt des Staates zu sdiützen« (S. 26.-Ablehnung der Montesquieusehen »Teilung der Gewalten«: Gesetzgebung, Verwaltung und Redusprechungl).

In einer Verordnung vom 28. 6. 1961 heißt es: »Die sozialistische Staatsmacht ist das Hauptinstrument des werktätigen Volkes beim Aufbau des Sozialismus« (S. 80). Für den Theologen ist hierbei von besonderer Wichtigkeit der Vorgang einer *»Instrementalisierung des Rechts«,* der kirdlicherseits zweifellos noch nicht immer zutreffend in seiner ganzen Bedeutung für das praktische Leben und das öffentliche Bekennen der Christen erkannt ist:

»Die Richter werden auf Zeit gewählt, sind den Volksvertretungen rechenschaftspflichtig und können von ihnen abberufen werden« (S. 33). »Die Rechtssätze sind so auszulegen und anzuwenden, daß die weitere Entwicklung gefördert wird. Dieser Grundsatz wird die -Parteilichkeit< der Rednsanwendung, insbesondere der Rechtsprechung, genannt. Sie ist der Kern der -sozialistisdien Geseealichkeir..e Ist die Entwicklung fortgeschritten, so »verlangt die Parteilichkeit des Rechts, daß die Rechtsanwendung sich nicht mehr an den Wortlaut des Rechtssatzes, wie er nach dem Sinn der Worte und Begriffe zur Zeit der Rechtsetzung zu verstehen war, orientiert, sondern nur darauf achtet, daß der Fortschritt gesichert ist« (S. 34). »Die Partei und der Staat als ihr Instrument stellen sich nicht unter das von ihnen gestaltete und gesetzte Recht, sondern verfügen jederzeit über dieses.« - »Wegen der Identität der objektiven Interessen von Staat, Gesellschaft und Einzelnem brauche die Sphäre des Einzelnen nicht vor Eingriffen des Staates geschützt zu werden.« Die "Grundrechte« seien "sozialistische Persönlichkeitsrechte«; sie »verschaffen keine Freiheit vom Staat, sondern setzen die Unterwerfung von [unter?] Partei und Staat voraus« (S. 35). »In der volksdemokratischen Staats- und Gesellschaftsordnung Mitteldeutschlands ist der Einzelne nur ein Objekt der Politik der kommunistischen SED« (S. 53).

Die Kirche wird bei der seelsorgerliehen Tröstung ihrer Glieder, die dieser Sachlage unterworfen sind, zum mindesten öffentlich zu zeigen haben, daß sie um diese Lage weiß; sie kann durch ruhiges Aussprechen zu ihrer Oberwindung beitragen.

III.

In »Redit in Ost und West« zitiert *Eckart Busch* (a.a.O.) unter anderem *Martin Fischer,* »Obrigkeit« (Unterwegs 10, Vogt, Berlin 1959), S. 27-28: "Nicht zuletzt um seiner selbst willen muß es [das östliche Regime] das Leben gegen die Willkür, die Ehe vor der Zerstörung, die Ehre vor dem Rufmord und das Eigentum vor dem rechtswidrigen Zugriff schützen.« Hierzu nur noch einige Feststellungen aus der wissenschaftlichen Zeitschrift:

»Der Willkür des Staatssicherheitsdienstes ist die Bevölkerung im allgemeinen wehrlos aus-

geliefere.« - "Die Verordnung über Aufenthaltsbeschränkung vom 24. 8. 1961 wird auch gegen solche Personen angewandt, denen ein strafbares Verhalten nicht vorgeworfen werden kann.e - "Wenn man dem Recht reinen *Instrumentalcharakter* verleiht, relativiert man es völlig« (zu: "Neue justiz«, 1959, 723: "Die Gerichte der DDR sind ein Teil der einzelnen [einheitlichen?] Staatsgewalt und müssen daher wie alle anderen Staatsorgane unseres Arbeiter- und Bauernstaates ihre ganze Krall: auf die Erfüllung der ökonomischen Hauptaufgaben lenken.e Dort auch: "Die sozialistischen subjektiven Rechte begründen keine isolierte Sphäre von Individualrechten *gegenüber* dem Staat und der Gesellschall:. Ihre Ausübung und Verwirklichung ist vielmehr die Verwirklichung der menschlichen Freiheir«). - "Die subjektiven sozialistischen Zivilrechte bringen die -Befreiung der menschlichen Persönlichkeit von den engen Mauern des Privatinteresses, des Egoismus und des Konkurrenzkampfes, die der Kapitalismus zwischen den Menschen errichtet hat-, zum Ausdruck und sind zugleich Instrument der Weiterführung dieses Umwälzungsprozesses mit den Mitteln des sozialistischen Redits.e

»§ 2 des Gerrchtsverfassungsgesetzes: -Die Rechtsprechung '" dient dem Sieg des Sozialismuss, zeigt, daß eine gemeinsame Basis nicht mehr vorhanden ist« *(K. Adam* in Heft 3/1962, S.96).

"Nach -Sowj, Gosudarstwo i Prawo- (4/1961, S. 131ff.) vertritt die sowjetische Strafrechtslehre, eine sozialistische Auffassung, daß nämlich das Verbrechen mit einer bestimmten Gesellschall:sverfassung verbunden sei. Im Kommunismus werde das Verbrechen überhaupt nur absterben.e

Paul Tillich verweist gelegentlich darauf, daß sich im Kommunismus auch ein Streben nach Gerechtigkeit verberge, und Professor *Hromadka* fordert die Christen auf, den Kommunisten dazu zu helfen. Zweifellos ist es die überaus schwierige Aufgabe der kirchlichen Verkündigung in unserer Zeit; dies anzuerkennen und dabei doch nicht der Wahrheit über die juristische Sachlage, wie sie nun einmal ist, untreu zu werden oder auszuweichen, sondern dem hier unverkennbar zutage tretenden Chiliasmus die Lehre von der Erbsünde so entgegenzuhalten, daß ihm dadurch wieder ein sachlich begründetes und sittlich vertretbares Verstandais des Rechts ermöglicht wird.

Pf. K.-H. Becker *8531 Stubach*

Literatur

Schwarzes Afrika. Geistige Begegnung. Sonderpublikation des Politischen Clubs 1961. Zusammenstellung und Redaktion *Roland Priedridi Messmer*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1961. 145 S.

Weth, Gustav: Afrika-unsere Verantwortung. Bericht und Ruf an die europäischen Christen. Neukirchen: Neukirchener Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins 1962: 86 S.

Aus der kaum noch übersehbaren Fülle der Afrikaliteratur, die in den letzten Jahren auch im deutschen Sprachraum erschienen ist, hat die Redaktion zwei schmale Bändchen zur Besprechung in dieser Zeitschrill: herausgesucht. Es ist sicher nicht ganz leicht zu begründen, warum es gerade diese beiden Veröffentlichungen sind. Aber vielleicht gehen wir nicht fehl in der Meinung, daß in ihnen der Versuch einer Deutung der Fragen unternommen wird, die heute der Welt von Afrika gestellt werden. Und zwar geschieht dies vom christlichen Glauben her oder wenigstens von einer christlichen Grundhaltung.

Die Evangelische Akademie Tutzing und besonders der im Rahmen dieser Akademie gebildete "Politische Club« hat sich bemüht, in einer Folge von Tagungen und Studien in die Probleme des Schwarzen Erdteils einzudringen, und vor allem versucht, die geistigen Hintergrüpde der Situation zu erkennen. In der Veröffent-

lichung »Schwarzes Afrika« wird eine Auswahl aus diesen Vorträgen vorgelegt.

Der 1961 so tragisch bei einem Aucounglück ums Leben gekommene Exekutivsekretär des Deutschen Missionsrates, Pastor Dr. *fan Hermelink,* steht mit seinem Beitrag in der Mitte des Buches und fragt, ob wir »mit der Mission in Afrika unser Gesicht verlorene haben. **In** aller Nüchternheit wird eine Bilanz gezogen, die von der generell richtigen These von der Gleichzeitigkeit der Mission mit der kolonisatorischen Ausbreitung ausgeht, aber doch schon im Ansatz und in der Zielsetzung beider Tätigkeiten die von Beginn an erheblichen Nuanceierungen aufweist. **In** einem zweiten Teil stellt Hermelink eine kritische Betrachtung über die Motivierungen der Missionsarbeit an und zeigt dabei jeweils die *typischen* Versuchungen auf: 1. Mitleid mit den »armen Heidene; 2. das Unrecht, das den Menschen Afrikas widerfahren ist, wiedergutzumachen; 3. als eigentliche Zielsetzung die Ausbreitung und den Aufbau von afrikanischen Kirchen; 4. die Lebenshilfe für den afrikanischen Menschen. Bei diesem letzten Punkt geht es um die Ganzheit der Verkündigung des Evangeliums. In diesem Zusammenhang weist H. auch auf die Schwierigkeiten der sogenannten Entwicklungshilfe hin, die letztlich wirkungslos sein muß, wenn sie nicht darum weiß, daß die heutigen Veränderungen in Afrika in das gesamte Leben der afrikanischen Menschen eingreifen – viel ganzheitlicher, als das bei unserem säkularisierten Begriff von Technik denkbar ist. Diese vier Ziele der Mission, mit denen sich H. auseinandersetzt, geben eine gute Standortbestimmung für die heutige Aufgabe. Es wird dabei klar, daß »nur in, mit und unter den selbständigen Kirchen in Afrika der Dienst der Mission insgesamt heute fruchtbar sein kann« (5. 106).

Die Ausschnitte aus dem Vortrag von *Egon Babr,* Leiter des Presse- und Informationsamtes des Landes Berlin, »Enrwicklungshilfe - zu wessen Nutzen?« zeigen deutlich die Gefahren, die in einer heute zum »Modebekennmis werdenden Entwicklungshilfe« verborgen liegen: »daß die Entwicklungshilfe als antikommunistischer Kreuzzug neuer Prägung aufgefaßt wird«, Sie sei damit "weitgehend oder völlig, mindestens psychologisch, zur Wirkungslosigkeit verdammt« (5. 9). B.s Vortrag will die Entwicklungshilfe aus dem politischen Kraflespiel Ost-West herausnehmen und schildert zum Verstandais der Lage die politische Situation des schwarzen Afrika, entsprechend der Situation des Jahres 1960/61.Seine Schlußfolgerung: »Wir haben zu respektieren, daß diese Länder außenpolitisch einen Kurs der Nichtbindung an einen der bestimmenden weltpolitischen Blöcke verfolgen ... Der Grundsatz der Nichteinmischung ist für jede Entwicklungshilfe Voraussetzung« (5. 21).

Leider hält *sich* der umfangreiche Beitrag von Pater *Franz Früh,* Professor an der Ordenshochschule »Weiße Väter« in Trier, nicht an diesen Grundsatz. Er spricht über »Probleme um afrikanische Politiker« und stuft diejenigen, die er behandelt, je nach ihren Äußerungen und Taten in die westliche und östliche Welt ein. Zu der einen gehören seiner Ansicht nach Mamadou Dia Leopold und Senghor (Senegal), auch Felix Houphouet-Boigny (Elfenbeinküste), zu der anderen Seite Sekou Touré (Guinea) zusammen mit dem afrikanischen Dichter Aimé Cesaires und Kwame Nkrumah (Ghana). Früh hat eine Fülle interessanten Materials zusammengetragen, sehr viel aus Reden und Veröffentlichungen der Politiker zitiert, das Ganze peinlich genau gegliedert. Und doch wird man bei aller Anerkenntnis der großen Belesenheit den Eindruck nicht los, daß hier einfach europäische Maßstäbe angelegt werden und man sich die Beurteilung der afrikanischen Situation nach dem Schema des Ost-West-Konfliktes zu einfach macht. Seine These, daß *es* »zwischen den beiden entgegengesetzten Zivilisationen, der christlichen und der marxistischen, keine Mitte gibt« (5. 86), zwingt ihn freilich zu dieser Darstellung.

Der Schriftsteller Dr, *Herbert Kaufmann* steuert einige interessante Beobachtungen zu dem Thema »Europa und Afrika, Phänomene geistiger Begegnung« bei, die sehr des Nachdenkens wert sind. Bei seiner Analyse spielt auch der Vorwurf eine Rolle, den die Afrikaner heute zum Teil erheben: die KIrche habe die Kultur Europas als eine christliche Kultur weitergegeben und damit eine Lüge verbreitet; nicht das Christentum sei schuldig ..., sondern jene, die seine Verfälschungen als Kultur des

christlichen Abendlandes ausgaben (S. 122). Damit ist eine der besonders wichtigen Fragen, die uns heute beschäftigen, berührt.

Den Abschluß des Bandes bildet ein Ausschnitt aus dem Vortrag *vonDr.GÜnterSmolla,* Dozent in Frankfurt: »Grundlagen und Grundfragen afrikanischer Vor- und Frühgeschidne«. Die Lehre, die er aus seinen Beobachtungen zieht: »Wir scheitern immer wieder, weil wir Afrikanisches an europäischen Maßstäben messen. Es wäre wohl an der Zeit zu versuchen, Afrika aus sich heraus und mit seinen Maßstäben verstehen und messen zu lernen« (5.145).

Diese knappe Übersicht zeigt schon, daß die Beiträge unterschiedlich sind, aber sie sind eine wirkliche Hilfe zum Nachdenken über die uns heute im Blick auf Afrika und nicht zuletzt uns Christen bewegenden Fragen. Eine gründliche Beschäftigung mit ihnen lohnt sich und gibt ein Stück Klarheit für den weiteren Weg.

Genau dies ist auch die Absicht der Veröffentlichung des Dozenten der Rheinischen Mission, Pastor Dr, *Gustav Weth.* Er sucht Antwort auf die Fragen: 1. Gibt es eine christliche Afrikaschau, die die weltgeschichtliche Begegnung des afrikanischen mit dem europäischen und dem christlichen Menschen umfaßt und ordnet? 2. Gibt es eine christliche Entwicklungshilfe? 3. Gibt es eine echte christliche Hoffnung, eine Heilsgeschichte für Afrika und uns?

In einem ersten Teil stellt Weth die Geschichte des Europäers unter den Afrikanern dar, mit vielen guten Beobachtungen: der Europäer als der fremde Mensch; als der fremde Herr; und die Wandlung des Europäers durch den Umgang mit den Afrikanern. Er schildert die europäische Zersetzung und die Entstehung der afrikanischen Christenheit. Das Ergebnis dieser großen Begegnung: »Soviel Gutes und Hilfreiches auch geschehen ist, es kam nicht zur organischen Verschmelzung in einer neuen dritten Größe ... Der moderne Afrikaner steht noch vor der Aufgabe, die innere Zerreißung zu überwinden« (5. 33). Man ist versucht, auf viele Einzelbeobachtungen hinzuweisen, doch das würde den Rahmen dieses kurzen Berichtes sprengen. Etwas, das leider nicht nur für die Kolonisationsarbeit, sondern auch weithin für die missionarische Arbeit gilt, sei aber hier zitiert. Weth führt das Wort eines Afrikaners an, das man viel hören kann: »Sie haben viel für uns getan und gedacht; aber sie haben uns nicht selber tun und denken lassen« (5. 32).

Der zweite Teil will dann Wegweisung für unsere evangelische Verantwortung geben. »Eine große, neue, befreite und bereite Demut des Umdenkens ist uns not« (S. 57). Auch in diesem Teil kann Weth in den meisten Einzelaussagen nur zugestimmt werden. Mit einer großen Liebe und einer guten Fähigkeit des Registrierens der wesentlichen Vorgänge entwickelt der Verfasser seine Grundanschauung: »Wir müssen lernen, von Herzen ja zu sagen zur Freiheit Afrikas« (5. 61). Auch seine Ablehnung der Apartheid in Südafrika ist klar und kompromißlos. Der Aufweis der prakcisdien Hilfe (Brot für die Welt, Misereor, Dienste in übersee, Für die Hungernden der Erde, Sühnezeichen) kennzeichnet die neuen Aktivitäten christlicher Gemeinden und Kirdien. Er warnt aber davor, daß Kirche und Mission »Organ, Sektor oder Kanal politischer, wirtschaftlicher oder sozialer Entwicklungshilfe« werden und stellt heraus, daß das Zeugnis von der Versöhnung und Vergebung der bleibende Mittelpunkt ist. Sehr eindrücklich auch die Schlußfolgerung (5. 79): „Wenn die christlichen Kirchen in Afrika wirklich den Auftrag an ihren Völkern erfüllen sollen, ... dann nicht als Ausdruck des volklichen Lebens und als Instrument der neuen Staaten ..., sondern als befreite Christen ... nicht die Nationalkirche, sondern die christliche Kirdie.«

All diesen Aussagen kann nur von Herzen zugestimmt werden. Eine Frage bleibt jedoch offen. Es ist zweifellos richtig, daß wir heute als Christen in Europa gefordert sind, gerade von der kolonialen und missionarischen Vergangenheit des 19. Jahrhunderts her eine neue Standortbestimmung im Blick auf unser Verhältnis zu Afrika zu finden, Diese Standortbestimmung kann aber nicht abgesehen von der Gesamtlage in der Welt getroffen werden. Weth läßt das gewiß nicht außer acht, aber er entwickelt doch eine Schau der besonderen Zusammengehörigkeit von Europa und Afrika. Das Wort »Eurafrika« fällt nicht, und wahrscheinlich würde er es auch ablehnen. In der Sache grenzen seine Ausführungen aber mandiraal nahe daran, Hier müssen wir einfach vorsichtig

sein. Es gibt eine weltpolitische Situation, in die Afrika heute hineingehört. Es gibt eine ökumenische Verantwortung, die die Kirchen der Welt gemeinsam füreinander tragen. Es ist aber mindestens sehr zweifelhaft, ob eine so besondere europäische Verantwortung existiert, wie sie schließlich doch in diesem Buch dargestellt wird, obwohl auch Weth fragt: Was ist eigentlich ein Europäer? Gab es ihn? Gibt es ihn?

Die Warnungszeichen sollen den Dank für das Buch nicht schmälern. Wir müssen heute eine Antwort finden. Weth gibt nicht wenige wichtige Elemente dieser Antwort.

D. G. Brennecke *Berlin*

Galbraith, John Kenneth: Gesellschaft in Überfluß (englisch: London 1958). Deutsche übersetzung von R. Mühlenfenzl. München und Zürich: Droemer 1959. 382 S. L. 16,80 DM.

Der Titel des Buches ist bereits geläufig geworden. Die »Uberflußgesellsdiafl« oder »Wohlseandsgesellsdiafl« kennzeichnet unser Sozialgefüge in Westeuropa und USA in der Mitte des 20. Jahrhunderts. J. K. Galbraith hat uns gezwungen, anzuerkennen, daß wir in einer neuen Epoche der Sozialgeschichte leben. Sein Werk leitet uns an, ihre Gegebenheiten ins Auge zu fassen und von ihnen her die Lösung unserer Sozialprobleme anzustreben. ökonomische Ideen und Theorien haben eine große Tendenz, zu Mythen zu werden und uns den Blick. auf die Tatsachen zu verbauen. Indessen wohnt den Tatsachen die unüberwindliche Kraft inne, sich veralteten Ideen und Mythologien entgegenzustellen und sie zu vernichten. Das Werk Galbraiths besteht im wesentlichen im Versuch, diese Tendenz der wirtschaftlichen Theorien der letzten Jahrhunderte darzulegen und die heute herrschende konventionelle Weisheit bloßzustellen. Dadurch wird die Freiheit gewonnen, die heutigen Probleme zu sehen und vernünftig mit adäquaten Methoden anzugehen. Die Darlegung gipfelt darin, daß die Grundeinstellung des wirtschaftenden Menschen unserer Zeit in Frage gestellt wird.

Es muß sogleich bemerkt werden, daß J. K. Galbraith die gegenwärtige Wirtschaftsphase der USA vor Augen hat. Gehört doch der bedeutende ökonorne und Hochschuldozent zur Gruppe der hochbegabten Intellektuellen, die J. F. Kennedy auf seinem Weg ins Weiße Haus begleiteten. Er wurde vom Präsidenten jedoch sogleich als Botschafter nach Indien entsandt, wo er während der zwei Jahre weilte, da das 400-Millionen-Volk dem steigenden Druck. Chinas ausgesetzt war.

Der Blick. auf die sozialen und wirtschaftlichen Theorien von Adam Smith bis in die Neuzeit zeigt, wie man sich stets darum bemühte, die Welt, wie sie sich den ökonomen zeigte, sachgemäß zu interpretieren und allgemeine Theorien zu entwerfen. Diese pflegten nur allzu rasch zu antiquieren, wenn neue Probleme sich geltend machten. Zum Beispiel mußten die Modelle der freien Konkurrenzwirtschaft modifiziert werden, weil man sah, daß die Wirtschaftenden sich bemühten, vor den Risiken sich Sicherung zu verschaffen. Man suchte sein Heil in monopolistischen Einrichtungen. Aber anderseits entwickelten sich ökonomische Anschauungen zu Ideologien. Die Mentalität des sozialen Darwinismus ist dafür bezeichnend: der Wirtschaftskampf wird nicht bloß als funktional verstanden (Ricardo), sondern wird nun als gut und willkommen gewertet. Das Wachsen der Groß vermögen einzelner erscheint als Gesetz Gottes. Jeder sieht hier seine Chance und der Prozeß erweist die Vitalität der Amerikaner. Es ist daher auch unerlaubt und moralisch verwerflich, an den Mechanismus dieses Prozesses zu rühren. Das würde die Freiheit und das Christentum gefährden!

Dieses Denken, das heute noch vielfach nachwirkt, basiert auf einigen Grundvorstellungen, die man heute nicht mehr unbesehen übernehmen kann: die Unvermeidlichkeit der sozialen Ungleichheit – eine These, die in aller Radikalität von Marx als Prognose aufgestellt war, sich aber nicht bewahrheitet hat –, die angebliche Unsicherheit im Wirtschaften und die überragende Stellung der Produktion in unserer Wertskala.

Galbraith geht nun daran, zu zeigen, wie diese Vorstellungen durch den tatsächlichen Verlauf der Wirtschaftsgeschichte in ihrer Gültigkeit erschüttert sind, wenngleich man in der Diskussion sich immer wieder darauf zu berufen pflegt. Weil die heutige Gesellschaft aus

der Notwendigkeit entlassen ist, sich für das Existenzminimum einzusetzen, erscheinen neue Bedürfnisse: man wartet zum Beispiel auf ein erlebbares Alter, das ein zusätzliches Einkommen erfordert. Dieses aber ist im voraus zu sichern. - Die Theorie, welche die Produktion ins Zentrum der Aufmerksamkeit stellt und ihre Expansion fordert, beruht auf irrationalen Faktoren. Der Umstand gibt zu denken, daß die Produktion unserer Wirtschaft nicht etwa einfach einer Nachfrage Genüge tut, die aus sich selbst entsteht, sondern sie schafft heute die Nachfrage selber, um sie nachher zu befriedigen (Reklame und Verkaufstechnik). Das ist ein völlig neuer Sachverhalt. Es ist deshalb zum Beispiel auch irreführend, wenn man in der Politik die militärische Macht mit der Gesamtproduktion gleichsetzt: wenn die Produktion auf eine durch Bedarfsreizung geschaffene Nachfrage ausgerichtet ist, läßt sich diese Nachfrage nicht eines Tages abstoppen und völlig reduzieren. Man hat es nun mit einem Volk zu tun, das allerlei Güter als nötig zu betrachten gelehrt worden ist. (Man wird daran erinnert, daß die zivile Produktion der USA in den Kriegsjahren um 20% gesteigert worden ist!) Entscheidend ist in diesem Zusammenhang nicht das Schlagwort von der »Produktion«, sondern die geplante und gewollte zusätzliche Produktivität. Also auch hier wieder eine Frage des Wollens.

Wir haben in unserer Zeit weiterzugehen und um des Ausmaßes an wirtschaftlicher Sicherung für das Individuum willen nach der Produktion zu fragen. Wenn wir in unserer Wohlstandsgesellschaft nicht in der Lage sind, die Fragwürdigkeit der Bedarfsreizung und der Finanzierung dieser Nachfrage durch Verschuldung sowie das Problem der Inflation zu lösen, dann dürfte daran die Gefährlichkeit dieser Mentalität erwiesen sein, die der Produktion eine überragende Stellung im Wertmaßstab zumißt.

Nun hat das jedoch noch einen weiteren Zusammenhang. Galbraith zeigt das gestörte soziale Gleichgewicht, das sich aus der Disparität der Aufwendungen für die Produktion in der PrivatwirtschaA: und dessen, was man für den Sektor der öffentlichen Dienste aufzuwenden bereit ist, ergibt. Die privatwirtschaftliche Güterproduktion wird auf alle Fälle willkommen geheißen, ganz gleichgültig, was dabei an Produktion erscheint. Die öffentlichen Dienste (Schulwesen, Polizei, Straßen) empfindet man als eine Last. Man übersieht geflissentlich, welche direkte Beziehung zwischen den privatwirrschaftlichen Gütern und den öffentlichen Diensten besteht: die Autos erfordern Straßen, der wachsende Reichtum bedarf des Schutzes durch Polizei und Rech.tsfindung. Die Hochschätzung der Produktion und die Bedarfsreizung mach.en es naheliegend, daß mehrere Familienglieder im Produktionsprozeß stehen, daher müssen vermehrt Kinderhorte und Freizeitzentren zur Verfügung stehen.

Aber hier könnte nun eine Frage an die Wertskala gerichtet werden: könnte eine Bevölkerungsgruppe nicht auch. befriedigt sein, wenn sie sich für gute Schulen und für sch.önere Parks einsetzt, als wenn sie sich darauf kapriziert, größere Autos zu kaufen?

Nun pflegt man in der Wirtschaft hinsichtlich. der Investitionen und der Verbesserung der Investition sich vor allem auf den Kapitaleinsatz zu konzentrieren. Doch. der tech.nologische Fortschritt hängt heute mehr denn je von den Mensch.en ab, von der Schulung und den Bildungsmöglichkeiten. Hier aber ist man nun weitgehend auf den öffentlichen Sektor verwiesen, den man jedoch als eine Last empfindet und behandelt. Die Wirtschaft wird wohl gezielte Forschung unterstützen, aber es geht ja auch um die Grundlagenforschung. Es geht um die Vorbildung des Forschers. Das liegt in der Hand der öffentlichkeit (d, h. des Schulwesens). Es geht eigentlich darum, daß der Mensch in seinen besonderen Qualitäten - Wissen, Verstehen, Vernunft - gefördert wird. Im übrigen steht zu vermuten, daß ein soziales Gleichgewicht die wirtschaA:lichen Fluktuationen auffangen könnte, indem der Mensch durch Erziehung fähiger wird, im Wählen seines Konsums zu unterscheiden: eine breitere Bildung führt zu einer verbreiterten Bedürfnisspanne.

Entscheidend ist heute, daß man erkennt, wie die Produktion als solch.e nicht mehr die überragende Dringlichkeit hat wie früher. Das bedeutet eine völlige Änderung der Haltung. Ein ganzes ethisches Wertsystem steht auf dem Spiel. Mitgefühl mit Benachteiligten. individu-

elles Glück und Wohlbefinden, Verminderung sozialer Spannungen, Aufrechterhaltung einer Lebensgemeinschaft spielen heute bereits da und dort eine Rolle, die über die Produktion den Vorrang hat. Neue Werte erschienen also. Heute muß ins Zentrum der Aufmerksamkeit nicht die Produktion, sondern das Einkommen und der Beschäftigungsgrad treten. Galbraith skizziert dann einige Maßnahmen, die eine Lösung versprechen, wobei er ein gewisses Maß an Arbeitslosigkeit als normal betrachtet, wenn bei annähernder Kapazitätsausnützung die Preise stabil bleiben sollen. Die Arbeitslosenversicherung soll dabei als regulierender Faktor eine wichtige Rolle spielen, indem sie nicht mehr als Palliativ, sondern als Einkommensersatz konzipiert ist.

Die Wohlstandsgesellschaft kann ernstlich Arbeitszeitverkürzung in Aussicht nehmen, da sie ja nicht auf Produktionserhöhung zur Lösung ihrer Probleme angewiesen ist. Es ist jedoch zu fragen, ob nicht eine Erleichterung der Arbeitsbedingungen den Vorrang beanspruchen sollte. Die jüngsten und älteren Generationen stehen übrigens auch gar nicht mehr im Produktionsprozeß drin. Darum stellt sich dringlich die Frage nach der Sicherung des Einkommens im Alter und nach den ausreichenden Schulungsmöglichkeiten für die Jungen.

Endlich ist die Entstehung einer neuen Klasse zu beobachten: diese Leute betrachten die Arbeit nicht mehr als Mühsal, für die der erworbene Lohn das einzige sinnvolle Entgelt ist. Sie sehen in ihrer Arbeit einen wesentlichen Prestigegewinn in der sozialen Schichtung. Steigerung des Einkommens ist für sie gar nicht wesentlich. Es sind Leute, die keine manuelle Arbeit mehr machen und die auch keine Langeweile einer eintönigen Beschäftigung empfinden. Sie wissen sich in ihrem Denken mitbeteiligt bei der Arbeit. Hier macht sich eine neue Zielsetzung geltend, und diese neue Klasse vergrößert sich rasch. Die soziale Entwicklung müßte hier weitergehen. Hier ist auch der Ort, wo die Investition im Menschen ihren Ort hat, denn es ist die Bildung, die den Eingang zu dieser neuen Klasse verschafft.

Indem der Autor die Gegebenheiten unserer Zeit ins Auge faßt und sich nicht von Vorstellungen, Klischees und Mythen anderer Zeiten gefangennehmen läßt, legt er den Weg frei für ein verantwortliches Suchen nach den Normen des Wirtschaftens. Es geht ihm um den konkreten Menschen, um seine Lebensmöglichkeiten und Entfaltungsgelegenheiten. Allerlei, was man bisweilen als unvermeidliche bedauerliche Begleiterscheinung hinzunehmen geneigt ist, zeigt sich jetzt als unverantwortliche Kapitulation vor veralteten Vorstellungen.

Weil die Frage nach der Wertskala zur Diskussion gestellt wird - und zwar nicht utopisch, sondern auf dem Hintergrund der heutigen Gegebenheiten -, kann ein Gespräch über die Grundlagen der Wirtschaftsethik in Gang kommen. Es ist dabei klar, daß man das nicht in einer absoluten Weise tun kann, sondern nur, indem man die konkrete Wirtschaftsphase jeder Epoche und jeder Entwicklungsstufe ernst nimmt. Es gibt ferner eine wirtschaftsethische Grundfrage, die man nicht durch den Verweis auf angebliche Eigengesetzlichkeiten los wird. Die Eigengesetzlichkeiten ergeben sich allerdings, sobald die Grundfrage - ob die Produktion an oberster Stelle unserer Skala steht oder die Entfaltung des einzelnen und das Zusammenleben der Menschen oder dergleichen - so oder anders beantwortet ist. Wir sind in der Lage, zurückzufragen nach den Grundlagen, aber wir sind auch gefeit davor, nun Antworten zu geben, die Ewigkeitswert beanspruchen. Wir werden für die vor uns liegende Situation uns zu entscheiden haben und dann handeln, aber wir werden darauf aufmerksam gemacht, daß eine neue Situation einer neuen Epoche von uns einen neuen Entscheid verlangt.

Eduard Wildbolz, Ph. D. *Zürich*

Arbeitsmüdigkeit und Erholung des rangen Menschen als Gegenwartsproblem. 2. Forum Philippinurn, Juni 1960. - Schriften der Philipp-Universität Marburg, Nr. 8. Marburg: N. G. Elwert 1961. 95 S.

Das Forum Philippinum erstrebt den Gedankenaustausch zwischen Wissenschaftlern und Praktikern zur wissenschaftlichen und sachlichen Klärung aktueller Probleme der Lebens- und Gesellschafl:sgestaltung in universaler Betrachtung und Zusammenarbeit.

Zum bezeichneten Thema vermitteln die Er-

örterungsgrundlagen fünf Professoren der Medizinischen Fakultät: H. E. Bock, Marburg; F. Klose, Kiel; M. Hochrein, Ludwigshafen; U. Köttgen, Mainz; W. Villinger, Marburg.

Diskussionsbeiträge, die sich sowohl auf die Referate als auch aufeinander beziehen, ergänzen und begrenzen das Vorgetragene an Wissen, Erkenntnissen und Folgerungen aus den verschiedenen Sichten und Erfahrungsbereichen.

Das Gespräch zwischen den Sachkundigen der Inneren Medizin, Hygiene, Physiologie, Kinderheilkunde, Psydiiatrie, Gynäkologie, Psychologie, Betriebssoziologie, Pädagogik, Sozialethik, Rechtswissenschaft und Philosophie mit erfahrenen Vertretern der Wirtschaft, der Großbetriebe, des öffentlichen Dienstes, der Sozialgerichtsbarkeit, des Müttergenesungswerkes und der Oberschulen ist gesammelt, zielstrebig und ergiebig im Verhältnis zum Erkenntnisgegenstand dieses vielschichtigen und erst ansatzweise empirisch erschlossenen Problemkreises.

Besonders zu begrüßen sind auch die Literaturhinweise im Anschluß an die Referate von Hochrein (69 Titel) und Klose (16 Titel).

Das Ergebnis des Forum-Gesprächs - ungeachtet der hier nicht darstellbaren mannigfaltigen einzelnen empirischen Befunde – ist wohl gewiß dies, daß die gängige Diskussion über Arbeitszeitverkürzung. Freizeitgestaltung und Urlaubsregelung, über Prauenarbeit in Haus und Betrieb, über Schulreform und Schulversager reidilid; oberflächlich ist. Um dem Mensehen in der derzeitigen Arbeits- und Lebenssituation zu helfen, bedarf es einer gründlicheren und differenzierteren Betrachtung und Behandlung des Fragenkomplexes mit einem klareren sadibestimrnten Begriffsgur auf der Grundlage empirisch gesicherter Befunde. Mit kurzschlüssigen Lösungen, die bei uns aus sozialpolitisdien Rücksidtten meist irreparabel sind, ist der erheblichen Gefährdung der mensdliehen Gesundheit nicht zu begegnen. Wer also hierzu das Wort nimmt, sollte um die biologisehen, medizinischen, psychelogisdien und ökoriomischen Erkenntnisse ebenso wissen, wie mit der geistigen und sozialerhisdien Problematik vertraut sein. Dazu bieten die Darlegungen des Forum Philippinum einen guten Ansatz.

t». *W. Lottmann* *Duisburg*

Bibliographie: Ehe, Familie, Sexualethik; Pädagogik

1. Ehe, Familie, Sexualethik

Allendy, René: Die Liebe. München: Kindler 1964. 2,50 DM.

Auer, Al/ans: Pansexualismus und Seelsorge. Anima *1%3/2.* S. 109-118.

Bataille, Georges: Der heilige Eros. Neuwied: Luditerhand 1963. 366 S. 28,- DM.

Beceer, Walter, und Walter Salewski: Die Frühehe als Wagnis und Aufgabe. Neuwied: Luditerband 1963. 130 S. 14,50 DM.

Biéler, André: L'homme er la femme dans la mo-' rale calvini;te. Genf: Labor et Fides 1963. 160 S. 13.50 sfr.

Booet, Tbeodor: Ehe- und Aufklärungsliteratur in der DDR. Ehe *1964/1.* S. 13-17.

Demant, V. A.: Christian Sex Erhics, London: Hodder and Stoughton 1963. 127 S. 4 s. 6 d.

Demmer, Klaus: Die moraltheologische Diskussion um die Anwendung sterilisierender Medikamente. Theologie und Glaube *1963/6.* S. 415-436.

Denton, Wal/ace: What's Happening to our Farnilies? Philadelphia: Westminster Press 164. 222 S. $ 4.00.

Dombois, Hans: Anmerkungen zum Problem der Notzudrtindikation, Die Innere Mission *1963/8.* S. 253-260.

Donatb, Martin: Sozialpolitik als Strukturpolitik für die Familie. Wege Zum Menschen *1%4/1/2.* S.3-17.

Eil, Ernst: Die Jugendlichen in der seelischen Pubertär. Freiburg i, Br.: Lambertus 1963. 186 S. 9,40 DM.

Fisdrer, Ernst: Hilfe zum Leben für die Familie. Ober die Arbeit der Ehe- und Erziehungsberatung. Die Innere Mission 1963/6. S. 188-195.

Fischer, Jochen: Für und wider die »ethisdie Indikation«. Die Innere Mission 1963/8. S. 241-253.

Fischer, Jochen: Seelische Folgen der Scheideng. Wege zum Menschen 1963/9. S. 313-319.

Foerster, Friedrich W.: Etica y pedagogla sexual. Alcoy: Edition Marfil 1963. 246 S. 85 ptas.

Gagern, Friedrich von: Eheliche Partnerschaft. Die Ehe als Lebens- und Geschledresgemeinschafl. 3. Aufl. München: Manz 1963. 316 S. 24,80 DM.

Giesen, Dieter: Problematik und Probleme der Geburtenregelung. Frankfurter Hefte *1964/4.* S. 231 bis 240.

Görres, [da Friederike: Einige Überlegungen zur Misenehe. Ehe *1964/1.* S. 6-13.

Gössmann, Elisabeth: Mann und Frau in Familie und öffentlimkeit. München: Max Hueber 1964. 125 S. 4,80 DM.

Goode, William J.: World Revolution and Family Patterns. London: Collier-Maemillan 1963. 432 S. sh 9.95.

Guttmacher, Allan F.: Planning your Family. The Complete Guide to Contraception and Fertility. New York: Maemillan 1964. $ 5.95.

Hachmann, Horst: Jugend. Ein Porträt. Stuttgart: Seewald Verlag 1964. 324 S. 19,80 DM.

Hartmann, Albert: Elternreche und öffentlimkeit. Wege zum Menschen *1964/1-2.* S. 38–46.

Janssens, Louis: Regulation des naissanees et collaboration des eatholiques avee les non-catholiques. Justice dans le Monde *1963/1.* S. 22-59.

Kaptein, R.: Ehescheidung und Wiederverheiratung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963. 115 S. 6,80 DM.

Klomps, Heinrich: Ehemoral und Jansenismus. Köln: Badrem 1964.227 S. 28,– DM.

Lacan, Jaques: La sexualite feminine. Paris: Presses Universitaires de France 1964. 344 S. NF 20,-.

Leonhard, Karl: Instinkte und Urinstinkte in der menschlichen Sexualität. Stuttgartr Ferdinand Enke Verlag 1964. 376 S. 39,- DM.

Lückert, Heinz-Rol]: Beiträge zur Psychologie der Gegenwartsjugend. München: Ernst Reinhardt 1964. 200 S. 16,- DM.

May, Georg: Bestimmungen über die Eingehung und Behandlung von Mischehen in den Ordnungen des deutsdien Protestantismus. Trierer Theologische Zeitschrift *1964/1.* S. 22-44.

Montagu, Ashley: Life before Birth. London: Longmans Green and Co. 1964. 25 s,

Mussen, Paul H.: The Psydiological Development of the Child. Englewood Cliffs: Prentiee-Hall 1964. 128 S. $ 3.95.

Neumann, Erich: Das Kind. Struktur und Dynamik der werdenden Persönlichkeit. Zürich: Rhein-Verlag 1963. 246 S. 29,- DM.

Nooal«, Michael (Hg.): The Experienee of Marriage. The Testimony of Catholie Laymen. New York: Maemillan Company 1964. $ 4.00.

Oraison,Marc: Love, Sin and Suffering. NewYork: Maemillan 1964. 90 S. $ 2.95.

Osterloh, Edo: Die Farmlie als Erziehungsfaktor. Wege zum Menschen 196411-2. S. 17-25.

Pfeil, Elisabeth: Die Gefährdung der Familie in der Wohlstandsgesellsmaft. Die Mitarbeit. Evangelisehe Monatshefte zur Gesellschaftsordnung *1963/7* bis 8. S. 316-321.

Pbilp, A. F.: Family Failure. A Study of 129 Farnilies wirb Multiple Problems. London: Faber and Faber 1964. 311 S. 32 s. 6 d.

Ranke, Hansjürg: Elternrecht in evangelischer Sicht, Wege zum Menschen *1964/112.* S. 25-38.

Ranke-Heinemann, Uta: Zur Theologie der Ehe. Trierer Theologisdie Zeitsdirifl *1963/4.* S.193-211.

Reuß, [ose] Maria: Eheliche Hingabe und Zeugung. Tübinger Theologische Quartalsschrift *1963/4.* S. 454-476.

Ricceur, Paul: Sexualität. München: Roven 1963. 352 S. 21,80 DM.

Richter, Horst-Eberhard: Eltern, Kind und Neurose. Psychoanalyse der kindlichen Rolle. Stuttgart: Klett 1963. 325 S. 29,50 DM.

Rock, John: Elrernsdrafl und Naturgesetz. Frankfurter Hefte *1964/2.* S. 180-196.

Rock, [obn: Geburtenkontrolle. Freiburg: Walter 1964. 220 S. 9,80 DM.

Ruf, N.: Purehr und Zwang im kanonischen Eheprozeß unter besonderer Berücssichrigung' der Ehesimulation. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1963. 148 S. 16,80 DM.

Ruitenbeek, Hendrik M. (Hg.): The Problem of Homosexualiry in modern Sociery, New York: E. P. Durton and Company 1963. 304 S. Ln. $ 4.95; Paperb. $ 1.95.

Schlegel, Wilhart, u. a.: Der homosexuelle Nächste, Hamburg: Furche-Verlag 1963. 288 S. 4,80 DM.

Schwarzmann, Julia: Therapeutisdie Erfahrungen mit verwahrlosten weiblichen Jugendlimen. Wege zum Menschen *1963/10.* S. 345-363.

Simon, Anne W.: Stepduld in the Family. New York: Odyssey Press 1964. 256 S. $ 5.00.

Umbricht, Walter: Ärztliche Bemerkungen zur Frage der hormonalen Geburtenregelung. Orientierung *1964/8.* S. 93-95.

Wilkens, Erwin, u. a.: Ehe und Ehesmeidung. Harnburg: Furche-Verlag 1963. 272 S. 4,80 DM.

Wingen, Max: Die öffentliche Wertsmätzung der kinderreimen Familie als familienpolitische Aufgabe. Die neue Ordnung *1963/5.* S. 354-368.

Wurzbacher, Gerhard: Jugendsituation und Jugendhilfe im Wandel der Werte und Lebensformen. Die Mitarbeit *1963/7-8.* S. 321–328.

Wüstenberg, Kurt: Ehescheidung nach dem Gesetz. Lutherische Monatshefte *1963/6.* S. 263-273.

2. Pädagogik

Basanow, Aleksey Grigorévic: Militärpädagogik. Aus Theorie und Praxis der militärismen Erzie-

hung und Bildung. Berlin: Deutscher Militärverlag 1963. 212 S. 6,20 DM-Ost.

Becker, Hellmut: Bildungsforschung und Bildungspolitik. Merkur *1964/5.* S. 464–479.

Bienert, Waltber: Vom Wesen evangelischer Bildungsarbeit. Die Mitarbeit *1963/11.* S. 485-490.

Bornemann, Ernst, und *Gustafl oon Mann-Tiechler* (Hg.): Handbuch der Sozialerziehung. Bd.1. Freiburg: Herder 1963. 468 S. 38,- DM.

Brim, Orville Gilbert: Soziologie des Erziehungswesens. Heidelberg: Quelle und Meyer 1964. 82 S. 7,80 DM.

Burger, Robert: Kräfte im Feld des Bildungsgesdrehens, München: Ehrenwirth 1963. 328 S. 24,80 DM.

Dnoss, Reinbard: Religionsunterricht und Verkündigung. Hamburg: Furche 1964. 222 S. 19,80 DM.

Dürr, Otto: Erziehung zur Freiheit in Selbstverantwortung. Stuttgart: Calwer 1963. 132 S. 9,80 DM.

Edding, Friednd» Okonomie des Bildungswesens. Lehren und Lernen als Haushalt und als Investition. Freiburg: Rombach 1963. 440 S. 35,- DM.

Fei/el, Erich: Personale und kollektive Erziehung. Freihurg: Herder 1963. 366 S. Ln. 26,80 DM.

Feudel, EI/riede: Dynamisdie Pädagogik. Freiburg: Herder 1963. 104 S. 7,80 DM.

Foerster,Oskar, und Hans-Joachim Holz: Fernsehen für Kinder und Jugendlime. Mündten: Juventa Verlag 1963. 144 S. 7,80 DM.

Garonne, Gabriel: Der Glaube als Mitte der Erziehung. Düsseldorf: Patmos 1963. 146 S. 9,60 DM.

Gigon, 010/: Die Gefährdung der humanisrischen Bildung. Schweizer Monatshefte *1963/4.* S. 393-404.

Groppo, Guiseppe: Appunti sul concetto di educazione nella Bihbia Nuovo Testamente. Orientamenti Pedagogici *1963/5.* S. 870-884.

Hastenteujel, Paul (Hg.): Markierungen. Beiträge zur Erziehung im Zeitalter der Technik. München: Köse11964. 247 S. Ln. 22,- DM; kart. 19,50DM.

Hausmann, Gott/ried, u. a.: Internationale pädagogische Kontakte. Heidelberg: Quelle und Meyer 1963. Vergleimende Erziehungswissenschaft und Pädagogik des Auslands, Band 5. 169 S. Etwa 14,-DM.

Horney, Walter, und Walter Schultu (Hg.): Handbuch für Lehrer. Bd, 3: Die Erziebung in der Schule, Gütersloh: C. Bertelsmann 1963. 688 S. 59,-DM.

[ürgens, Hans W.: Familiengröße und Bildungsweg. Untersudrungen über den Bildungsweg von Kindern aus unterschiedlich großen Familien. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag 1964. 99 Seiten. 16,50 DM.

Kübler, Hans: Das Hochschulleben in der Sowjetunion, Die Deutsdie Universitätszeitung *1963/10.* S. 17-20.

Lückert, H.-R. (Hg.): Handbuch der Erziehungsberatung. Mündren und Basel: Ernst Reinharde 1964. 2 Bände. 1028 S. 58,- DM.

Mollenbauer, Klaus: Einführung in die Sozialpädagogik. Weinheim: Julius Beltz 1964. 120 S. 10,- DM.

Nastainczyk, Wol/gang: Makarenkos Sowjetpädagogik. Kritische Analyse seiner Kollektivation. Heidelherg: Quelle und Meyer 1963. 313 S. 35,- DM.

Niemeier, Gott/ried: Religiöse Erziehung und Bildung in der Schule, Lutherische Monatshefte *1964/3.* S. 117-123.

Oraison, Marc: Zwang oder Liehe. Psychologische Grundlagen der religiösen Erziehung. Salzburg: Otto Müller Verlag 1963. 128 S. 7,50 DM.

Otto, Gert: Handbuch des Religionsunterrichts. Hamhurg: Furche 1964. 352 S. 28,- DM.

Picht, Georg: Die Krise der Kulturpolitik und die Aufgabe der Kirdie. Lutherische Monatshefte *1963/9.* S. 456-468.

Newell Price, T. R.: An Outburst on Religious Education. Frontier *1964/1.* S. 20-22.

Schramm, Wilbur: Programmierter Unterricht heute und morgen. Bielefeld: Cornelsen 1963. 64 S. 5,80 DM.

Schweitzer, Peter Paul: Reifezeit und neuntes Schuljahr. Frankfurt am Main: Josef Knecht 1964. 160 S. 9,80 DM.

Seitz, Franz: Pädagogik ist anders. Mündrem Ehrenwirth 1964. 142 S. 7,80 DM.

Velema, E.: De functies van de sdiool in de moderne maatsdiappij. Wending *1964/2.* S. 81-92.

Willers, Georg: Schule und Religion in den USA. Lutherische Monatshefte *1963/11.* S. 553-558.

Wolf, Kerl: Konkrete Bildung. München: Kösel 1964.97 S. Ln. 7,80 DM; kart, 6,50 DM.

Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie*

VON GEORG PICHT

Die Unterscheidung von Theorie und Praxis, deren ursprünglichen Sinn ich versuchen möchte, zu erläutern, kann man als jene Grundformel bezeichnen, mit der die spezifische Eigenart der Griechen in ihrem Gegensatz zu den anderen Hochkulturen ans Licht tritt. Es handelt sich also bei dieser Unterscheidung nicht um irgendeines jener polaren Gegensatzpaare, die das griechische Denken auszubilden liebt, weil sie der agonalen Stilisierung des griechischen Daseins und der griechischen Welt gemäß sind. Die Frage nach der Unterscheidung von Theorie und Praxis führt uns vielmehr in den Bereich der Fundamente der gesamten gnechischen Welt- und Lebensordnung. Die geschichtliche Wirkung des Griechentums läßt sich als eine Geschichte der Konsequenzen beschreiben, die sich aus dieser Grundunterscheidung entwickelt haben. Wir müssen uns deshalb davor hüten, daß wir es uns mit der Frage nach dem Sinn dieser Unterscheidung zu leicht machen. Es wird eines langen Weges bedürfen, um auch nur an die Stelle zu gelangen, von der aus sie angemessen formuliert werden kann.

Zuvor aber muß ein Mißverständnis abgewiesen werden, das die Erörterung der Unterscheidung von Theorie und Praxis ständig verwirrt. Man versteht nämlich diese Unterscheidung vielfach im Sinne jenes Gegensatzes zwischen abstraktem Wissen und Erfahrung, wie er nicht nur in der Politik, der Wirtschaft oder etwa der Erziehung, sondern auch im Bereich der angewandten Wissenschaften notwendig immer auftreten muß. Diese Unterscheidung wird in der Terminologie von *Platon* und *Aristoteles* nicht unter dem Titel "Theorie und Praxis«, sondern als die Unterscheidung zwischen Wissenschaft (ἐπιστήμη) und Erfahrung (ἐμπειρία) behandelt. Sie hängt zwar mit der Unterscheidung von Theorie und Praxis zusammen, darf aber nicht mit ihr verwechselt werden.

Der Gegensatz von Theorie und Praxis hat seinen Sitz in der Unterscheidung zweier verschiedener Lebensformen, des βίος θεωρητικός und des βίος πρακτικός. Theorie und Praxis bezeichnen also auf den ersten Blick einander entgegengesetzte Typen der gesamten Lebensführung und der darin sich ausprägenden Haltung. Der griechische Begriff für eine solche Grundhaltung heißt ἦθος; Theorie und Praxis sind also zwei Möglichkeiten von menschlichem ἦθος. Der Gegensatz entspringt aus zwei sich in ihrem Ansatz wechselseitig ausschließenden Antworten auf die Frage, wie der Mensch überhaupt zu leben habe, wenn sein Dasein von einem guten Daimon geleitet sein soll, also auf die Frage nach der Eudaimonia. Die Suche nach dem rechten Bios, das heißt nach der rechten Gestaltung des Lebens, deckt sich mit der Suche nach der rechten Weise, den Menschen zu bilden. Eine Untersuchung der Unterscheidung von Theorie und Praxis ist deshalb

* Diesem Aufsatz liegt ein Referat zugrunde, das der Verfasser im Rahmen der Kommission der Evangelischen Studiengemeinschaft über sDie Voraussetzungen der Wissenschaft. gehalten hat.

auf eine weite Strecke hin identisch mit einer Untersuchung des griechischen Bildungsbegriffes. Da aber die Lebensformen der Menschen von der Verfassung des Gemeinwesens abhängig sind, dem sie angehören, wird die Frage nach dem Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis bei Platon und bei Aristoteles zur Grundfrage ihrer Verfassungslehre und damit jener Wissenschaft, der Aristoteles den Titel »Politik« gegeben hat. Diesen politischen Aspekt der Frage kann ich in unserem Zusammenhang nur streifen, es fehlt der Raum, darauf einzugehen.

In der wissenschafblichen Literatur wird die Unterscheidung von Theorie und Praxis nur selten thematisch behandelt. Grundlegend ist die Festrede von *Franz Boll* zum zehnjährigen Stiftungsfest der Heidelberger Akademie der Wissenschaften über »Vita Contemplativa«, gehalten am 24. April 1920, also nicht lange nach den berühmten Reden seines Heidelberger Kollegen *Max Weber* über »Politik als Berufe und »Wissenschaft als Beruf«, Den βίος θεωρητικός hat *Werner Jaeger* 1928 in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie unter dem Titel »Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals- behandelt. Eine große Monographie über den βίος θεωρητικός bei Platon ist das schöne Buch von *Pere Festugière,* »Contemplation et vie contemplative selon Platon« (2. Auf!. 1950). Festugiere hat das Thema wiederaufgenommen in einem Vortrag unter dem Titel »Les trois vies« - die drei Lebensformen - in dem zweiten Internationalen Kongreß für klassische Studien (Acta Congressus Madvigiani 1958, S. 131 ff.). Schließlich ist noch ein kurzer Aufsatz von *Bruno Snell* über »Theorie und Praxis- zu nennen (Entdeckung des Geistes, 3. Aufl, 1955, S.401 ff.). Im übrigen ergibt sich aus der fundamentalen Bedeutung dieser Unterscheidung, daß nahezu in jeder Arbeit über griechisches Denken in irgendeiner Weise darauf Bezug genommen wird.

Bevor ich die Frage nach dem Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis entwickle, möchte ich in einem kurzen, nur das Wichtigste hervorhebenden überblick die Hauptstellen, an denen dieser Gegensatz in der griechischen Literatur zum Thema wird, in Erinnerung rufen.

Die Frage, was im Leben das höchste Gut sei, ist eines der Lieblingsthemen der ardiaisehen Lyrik, und man kann aus den uns erhaltenen Fragmenten den Katalog der Güter zusammenstellen, die den Griechen des 7. und 6. Jahrhunderts die höchsten waren: Gesundheit, Schönheit, Reichtum, Macht, Ruhm, Jugend, Liebe - als Krönung aber, immer wieder gepriesen, der Sieg in den Olympischen Spielen. Wir müssen es uns leider versagen, einen Blick in die Welt zu tun, die uns aus diesen Gedichten entgegentritt, obwohl sie als Hintergrund für alles Weitere unentbehrlich ist.

Xenophanes, jener reisende Rhapsode, der nach Platon der Lehrer des Parmenides war, ist der erste, der mit der gleichen Schroffheit, mit der er sich gegen den anthropomorphen Polytheismus des archaischen Griechentums gewandt hat, auch den archaischen Kanon der Lebensgüter in Frage stellt. Er sagt in einer berühmten Elegie (VS 21 B 2): Wenn einer in Olympia gesiegt hat, gewinnt er zwar Ruhm, Ehrungen und eine kostbare Gabe, »aber mir kommt er an Wert nicht gleich, denn besser als Stärke, sei es von Mann oder Roß, ist unsere Weisheit. Willkürlich ist die herrschende Sitte, und es ist nicht gerecht, die Kraft der heilsamen Weisheit vorzuziehen.« Weil einer ein olympischer Sieger ist, so

heißt es weiter, sei deswegen seine Stadt noch nicht in der rechten Ordung-auf Griechisch: ἐν εὐνομίῃ, wörtlich: in Wohlgesetzlichkeit. Xenophanes stellt durch diesen zentralen Begriff seine Elegie in den Traditionszusammenhang der Elegien von Tyrtaios und Solon. Von hier aus ist auch die Weisheit (σοφίη), von der er spricht, zu verstehen. Man pflegt das Wort nach dem Sprachgebrauch seiner Zeit als die Beherrschung der Dichtkunst zu interpretieren. Das ist zugleich richtig und auch falsch, denn die Paradoxie dieses Dichters besteht darin, daß er mit Leidenschaft und Schärfe gerade die Gehalte angreift, zu deren Preis die rhapsodische Dichtung, die er pflegt, geschaffen wurde. Auch in seinen Gedichten spricht sich dichterische Weisheit und dichterisches Können aus, aber diese σοφίη weiß sich im Gegensatz zu der σοφίη der anderen Meister derselben Kunst. Xenophanes steht auch mit diesem Gegensatz in einer großen dichterischen Tradition. Er knüpft nämlich an das Prooimion der Theogonie des Hesiod und den dort ausgesprochenen Gegensatz zur homerischen Dichtung an. Es ist hier nicht der Raum, näher auszuführen, was das bedeutet (vgl. meinen Aufsatz »Die Epiphanie der ewigen Gegenwart«, Festschrift für Wilhelm Szilasi, 1960, S. 208 ff.).

Die positive Bestimmung dessen, was Xenophanes als seine Weisheit versteht, ergibt sich daraus, daß er den Anspruch erhebt, eine Weisheit zu besitzen, auf die man die rechte Verfassung des Staates gründen kann. Der Inhalt dieser Weisheit ist seine neue Erkenntnis des Einen unbewegten Gottes, der reiner νοῦς ist. Ich hoffe, später den Nachweis führen zu können, daß dieses Wissen des Xenophanes jenem Wissen entspricht, das später θεωρία heißt, und daß den von Xenophanes abgewiesenen Lebensgütern die Praxis zugeordnet ist. Wenn ich damit recht habe, so hätten wir in dieser Elegie des Xenophanes das erste Zeugnis für den Gegensatz von Theorie und Praxis.

Ihre klassische Form erhält die Unterscheidung von Theorie und Praxis in der Mitte des 5. Jahrhunderts durch den ionischen Naturphilosophen Anaxagoras, der noch für Aristoteles als das große Vorbild für jene Gestalt des philosophischen Lebens gilt, die Platon und Aristoteles in unmittelbarer Orientierung an Anaxagoras als βίος θεωρητικός bezeichnet haben. Da Anaxagoras nicht irgendein Privatmann, sondern der vertraute Freund des Perikles war, so entzündete sich an seiner Person zugleich ein politischer Protest gegen die neue Form von geistigem Dasein, die er vertrat. Die konservativen Tendenzen der verschiedenen sozialen Schichten vereinigen sich im Kampf gegen diese neue Form des Denkens, die den göttlichen νοῦς in der Betrachtung des Kosmos verehrte und durch diese neue Weise der Gottesverehrung die alten Götter außer Kraft zu setzen schien. Im Kampf gegen die »theoretisdie« Haltung des Anaxagoras sind dann alle jene Argumente ausgebildet worden, die bis heute im Namen der »gesunden Praxis und Lebenserfahrung« gegen die »reine Theorie« ins Feld geführt werden. Als Dokument dieses Streites ist, neben anderen Stellen aus Euripides, der berühmte Rede-Agon zwischen Amphion und Zethos aus seiner verlorenen »Anriope« zu nennen; auch jene Komödie des Kratinos gehört hierher, deren Chor der »Allsc:hauer« (πανόπται) zwei Köpfe und unzählige Augen hatte (CAF, fr. 151 ff.); vorallem über die »Wolken« des Aristophanes, die sich, wie Platon in der Apologie feststellt, nicht so sehr gegen Sokrates wie gegen Anaxagoras richteten. Ich brauche diese Zeugnisse nicht vorzulegen, weil alle wichtigen Motive und Gedanken

bei Platon und Aristoteles wiederkehren. Nur eine Stelle möchte ich nicht übergehen, nämlich das Preislied auf den **βίος θεωρητικός** des Anaxagoras, das wir in einem Fragment des Euripides finden (TGF, fr. 910; vgl. *Ball,* a.a.O. S. 18, mit Anm.; *Festugtere:* Contemplanon etc., S. 34/35; *Wilamowttz:* Platon, 2. Aufl., I, S. 176):

»Selig, wer der Naturforschung Erkenntnis erlangt hat. Er denkt nicht auf den Schaden der Bürger und drängt nicht nach ungerechten Werken, sondern er schaut auf die niemals alternde Ordnung der unsterblichen Physis, wie sie sich fügte, auf welche Art und woher. Auf solche Männer läßt sich nie das Trachten nach schimpflichen Werken nieder.«

Wir werden später sehen, daß in diesen Versen die **θεωρία** schon in demselben Begriffsgefüge erscheint wie später bei Platon und Aristoteles. Wir finden an dieser Stelle auch den Gegensatz zur Praxis ausgesprochen, aber die Praxis erscheint in dieser Apologie des Anaxagoras lediglich als ein ungerechtes Wirken. Das ist eine euripideische Stilisierung. über den authentischen Sinn der Unterscheidung, wie sie uns bei Anaxagoras begegnet, wird uns später Aristoteles unterrichten.

Alles, was ich bisher berichtet habe, wäre eine interessante Episode geblieben, wenn nicht für Plaron die Unterscheidung von Theorie und Praxis zum Zentrum seiner Philosophie geworden wäre. Wie er uns im VII. Brief berichtet, hat er sich erst nach schweren inneren Kämpfen entschlossen, auf die politische Wirksamkeit zu verzichten, die ihm durch die Tradition der Familie vorgezeichnet war. Nicht nur sein Leben, auch sein ganzes Denken ist von der Auseinandersetzung zwischen den Ansprüchen dieser beiden Lebensformen geprägt. Die philosophische Lösung dieses Konfliktes liegt in der Einsicht, daß die Praxis nur gedeiht, wenn sie von jener höchsten Einsicht geleitet ist, die dann bei Platon **θεωρία** heißt. Diese Erkenntnis findet ihre Form in der Paradoxie von den Philosophenkönigen. Die praktische Lösung lag für Platon in der Gründung einer Institution des theoretischen Lebens, der Akademie. Das gesamte Corpus der platonischen Werke müßte durchgegangen werden, wollte man ernstlich untersuchen, was bei ihm die Unterscheidung von Theorie und Praxis bedeutet. Ich nenne hier nur eine einzige Stelle, nämlich jenen berühmten Abschnitt aus dem IX. Buche des Staates (580 C 8-583 A11), in dem seine Lehre von den Lebensformen ihre klassische und von Aristoteles in seinen Ethiken unverändert übernommene Form gefunden hat. Bekanntlich hat Platon im IV. Buche des Staates drei Seelenteile unterschieden: das **ἐπιθυμητικόν** als den Sitz der Affekte und Triebe, das **θυμοειδές** als den Sitz *der* Tapferkeit und des Willens und das **λογιστικόν** als den Sitz des Denkens. Neben dieser Dreiteilung findet sich auch eine Zweiteilung, in der die beiden zuerst genannten Seelenteile als irrationale zusammengefaßt und dem Denkvermögen entgegengesetzt werden. Entsprechend den drei Seelenteilen stellt er im IX. Buch des Staates drei Lebensformen einander gegenüber, die daraus entspringen, daß jeweils das herrschende Prinzip des einen Seelenteiles zum herrschenden Prinzip des gesamten Lebens wird. Die Begierden des **ἐπιθυμητικόν** richten sich auf jegliche Art von Genuß, und da man Geld braucht, um sich Genuß zu verschaffen, heißt die entsprechende Lebensform **βίος χρηματιστικός** - das Leben im Gelderwerb. Das **θυμοειδές** ist auf Sieg und Ehre gerichtet; die daraus entspringende Lebensform erfüllen die Politiker eines aristokratischen *Typus.* Man sieht auf den

ersten Blick, daß diese beiden Lebensformen zusammen den Bereich der Praxis ausmachen, die auf einer niedrigen und auf einer höheren Stufe je nach den sie bestimmenden Motiven im Leben und in der Gesellschaft auftritt. DIe Zusammengehörigkeit dieser beiden Lebensformen entspricht der Zusammengehörigkeit der seelischen Triebkräfte, die in ihnen wirken; sie stehen deshalb unter dem Obertitel ἄλογον. Die dritte, dem λογιστικόν entsprechende Lebensform ist ganz und gar auf die Erkenntnis hingespannt. Sie will die Wahrheit schauen, wie sie ist. Platon nennt diese Lebensform an der besprochenen Stelle den βίος φιλόσοφος, aber sie entspricht in ihren inhaltlichen Bestimmungen genau dem βίος θεωρητικός des Aristoteles. Auf die Interpretation gehen wir hier nichr ein, denn wir befinden uns noch im ersten überblick. Aristoteles hat, wie schon gesagt, in seiner Ethik die platonische Dreiteilung übernommen. Die Hauptstelle findet sich im dritten Kapitel des 1. Buches der Nikomadiischen Ethik. Er nennt die unterste Lebensform, die auch er als die des Geldmenschen beschreibt, βίος ἀπολαυστικός - Leben im Genuß, weil der Genuß, wie bei Platon, das Ziel ist, dem die Geldmittel dienen sollen. Die zweite Lebensform nennt er den βίος πολιτικός, weil man die Ehre, die dieser Lebensform als das höchste Gut gilt, am ehesten im politischen Leben findet. Ehre erringt nur, wer die praktischen Tugenden besitzt. Deshalb ist diese Lebensform die Lebensform der edlen und aktiven Naturen. Wenn Aristoteles ernsthaft vom βίος πρακτικός handelt, hat er stets den βίος πολιτικός im Auge, denn ein dem Gelderwerb und Genuß gewidmetes Leben ist, selbst wenn es von großen Machthabern wie Sardanapal geführt wird, sklavisch und unterscheidet sich nicht vom Leben des Viehs. Die dritte Lebensform ist dann der βίος θεωρητικός, mit dem wir uns noch zu beschäftigen haben.

Zum Schluß dieses ersten orientierenden überblicks sei noch eine Stelle aus der Eudemischen Ethik des Aristoteles vorgelegt, aus der hervorgeht, wie der Gegensatz von Theorie und Praxis bei Anaxagoras zu verstehen ist. Arisroreles erzählt dort im vierten Kapitel des 1. Buches (1215 b 6 ff.) von Anaxagoras eine Anekdote: »Als Anaxagoras aus Klazomenai gefragt wurde, wer der Glücklichste sei, antwortete er: Keiner von denen, die du meinst, sondern einer, der dir sehr wunderlich vorkommen würde. Auf diese Weise antwortete er, weil er sah, daß der Fragende unmöglich annehmen konnte, es sei nicht ein Großer und Schöner oder ein Reicher, dem diese Bezeidmung zukäme. Seine eigene Meinung aber war wohl die: Wenn einer ohne Leid und in Reinheit nach der Gerechtigkeit lebe oder in der Teilhabe an einer göttlichen Schau (θεωρία), so müsse man diesen nach dem Maaß eines Menschen selig nennen.« Hier wird das höchste Ziel des βίος θεωρητικός den obersten Gütern der alten archaischen Lebensordnung und ihren aristokratischen Idealen entgegengestellt. Aristoteles erzählt aber die Geschichte, nachdem er unmittelbar zuvor die platonische Lehre von den drei Lebensformen entwickelt hat. Jene Güter, die in der archaischen Lyrik gepriesen werden, entsprechen den Zielen der beiden unteren Lebensformen; der Reichtum und alles, was Genuß bereitet, ist Ziel des βίος χρηματιστικός oder ἀπολαυστικός; Macht, Ruhm und Ehre sind das Ziel des βίος πολιτικός. Wir erkennen also, daß die Antithese zwischen dem βίος πρακτικός und dem βίος θεωρητικός der Antithese zwischen den adligen Traditionen der archaischen Zeit und jener neuen Lebensform entspricht, die mit der Philosophie in Erscheinung trat. Das ist aber

kein anderer Gegensatz als jener, der uns schon in dem ersten vorgelegten Zeugnis, nämlich der Elegie des Xenophanes, begegnet ist: Die neue Weisheit wird dort als das höchste Ziel der Ehre des Olympioniken entgegengestellt, und auch die Begründung für eine solche Entscheidung gegen den aristokratischen Güterkanon der archaischen Zeit ist bei Platon und Aristoteles dieselbe wie bei Xenophanes: Die letzte Weisheit enthält zugleich das Wissen um die richtige Ordnung der Verfassung, die Eunomie, und legt deshalb auch für das Glück der anderen, die selbst diese Weisheit nicht besitzen, den Grund. Umgekehrt wird aber jetzt auch deutlich, daß die Vertreter des **βίος πρακτικός** die überlieferte Sitte und die Götter der Väter auf ihrer Seite haben müssen. Daher erklärt sich, daß Anaxagoras wie Sokrates, von dieser Seite her gesehen durchaus mit Recht, in einem Asebieprozeß verurteilt wurde.

Damit beschließe ich diesen überblick über das Material, das man kennen muß, wenn man sich über die Unterscheidung von Theorie und Praxis orientieren will. über den Sinn dieser Unterscheidung haben wir noch nichts ausgemacht. Um diese Frage richtig stellen zu können, müssen wir einen zweiten Durchgang durch die geschichtliche Entwicklung des griechischen Denkens vom frühen Griechentum bis zu Platon und Aristoteles versuchen. Unser Leitfaden ist aber diesmal nicht die Unterscheidung von Theorie und Praxis, sondern die Entwicklung der Selbstauffassung des Menschen und die darin gründende Geschichte des Bildungs-Begriffes. Daß wir uns dabei nicht vom Thema entfernen, wird, wie ich hoffe, der Gang der Untersuchung erweisen.

In der Zeit des Aufbruchs und des höchsten Glanzes der griechischen Dichtung und Kunst gab es, so paradox das klingen mag, eines noch nicht, nämlich die griechische Bildung. Solange griechische Frömmigkeit, griechische Neugier, Weltoffenheit, Wettstreit und Lebensfreude noch ungebrochen sich entfalten konnten, bedurfte es nicht jener Reflexion, aus der bewußte Bildung erst entsteht. Eine solche Reflexion beginnt erst in der Krise der griechischen Welt bei den Sophisten, mit denen der Begriff der Paideia auftritt und nunmehr zum zentralen Thema der Selbstbesinnung des griechischen Menschen wird. Aber auch die Paideia der Sophisten ist noch nicht Bildung im eigentlichen Sinne. Von Bildung im eigentlichen Sinne kann man erst von dem Zeitpunkt an reden, wo die Erziehung so begriffen wird, daß es sinnvoll ist, sie im Gleichnis des künstlerischen Bildens darzustellen. Die erste große Durchführung dieses Gedankens finden wir bei Platon, Mit Platon werden wir uns also zu beschäftigen haben, wenn wir verstehen wollen, was Bildung ist, nach welchem Vorbild hier gebildet wird, und wie der Mensch zu verstehen ist, wenn im Prozesse dieses Bildens sein wahres Wesen in Erscheinung tritt. Um aber die geschichtliche Wende begreifen zu können, die Platon mit seinem Begriff der Bildung herbeiführt, müssen wir zuvor daran erinnern, wie die Griechen in der archaischen Zeit den Menschen und sein Wesen verstanden haben. Ich stütze mich dabei vor allem auf einige Arbeiten von Hermann FränkeI.

Im 18. Buch der Odyssee (Vers 130 ff.) sagte Odysseus: »Nidits Gebrechlicheres nährt die Erde als den Menschen unter allem, was auf Erden atmet und wandelt. Da wähnt er, niemals später Leid zu erdulden, solange die Götter ihm Herrlichkeit gewähren, und seine Glieder sich regen. Aber wenn die seligen Götter dann Schmerzliches vollenden,

trägt er auch das wider Willen mit duldendem Herzen. Denn von der Art ist der Sinn der Menschen auf Erden wie der Tag, den heraufführt der Vater der Menschen und Götter.« Der Mensch ist gebrechlich, schwankend und wankelmütig; sein Sinn ist ausgeliefert an den Tag, das heißt an das Glück und Unglück, wie die Willkür der Götter es heraufführen mag. Beständig ist nur sein duldendes Gemüt, das ihn auch Unerträgliches ertragen läßt. Dieses Bild des Menschen ist im tiefsten Sinne menschlich, aber ein Humanismus läßt sich darauf nicht begründen.

Noch im 7. Jahrhundert nahm diese Weisheit des Epos der erste große Lyriker der Griechen, *Ardnlochos von Paros,* wieder auf:

»Sinn der Menschen, die vergänglich - Glaukos, Sohn des Leptines - Stellt sich je nach dem, wie jeweils ihnen Zeus den Tag beschert. Und sie denken dem entsprechend, was gerade sie berriffl.« (übers. von *Zoltan v. Frany6,* zic, nach *Snell,* »Das Erwachen der Persönlichkeit in der frühgriechischen Lyrik«, Die Entdeckung des Geistes, 3. Auf!. 1955, S. 87.)

Auf den ersten Blick erscheinen diese Verse nur als eine epigrammatisch zugespitzte Wiederholung jenes Gedankens, der uns schon in der Odyssee begegnet ist. Und doch bedeuten sie etwas anderes und Neues. Denn während aus den Versen des Homer nur das Leiden an der Hinfälligkeit des Menschen spricht, wird die dem Inhalt nach identische Erfahrung bei Archilochos positiv gewendet und wird so zum Prinzip einer neuen, nämlich der *lyrischen* Form der *Dichtung.* Das *flüchtige Jetzt* zu erfassen und zu gestalten, das ist für diese gewandelte Welterfahrung der eigentliche Sinn des Lebens und Dichtens. Das, was der Mensch zu leiden hat, wird auch hier erlitten, aber aus diesem Leiden entspringt eine gespannte, ja geradezu aggressive Zuwendung zum Jetzt. In dieser Bewegung entdeckt sich der Mensch als ein Ich, das sich, weil ihm ja anderes nicht verstartet ist, in der wechselnden Gegenwart des Jetzt erfüllt. Aus der Leidenschaft, den Augenblick zu erfüllen, bricht bei den Griechen die Sprache der Lyrik auf. In dieser Dichtung spricht das Ich aus dem bejahten Ausgeliefertsein an sein jetzt. Die Griechen haben dafür das Wort ἐφήμερος - dem Tage hingegeben; das ist die alte Grundbestimmung des menschlichen Daseins. Auch diese Erfahrung ist in die Fundamente des europäischen Denkens eingegangen; sie findet zweihundert Jahre später ihre philosophische Form in dem berühmten Satz des Protagoras: »Aller Dinge Maß ist der Mensch - der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind.« Ich möchte meinen, daß dieser so viel mißbrauchte Satz sich erst deuten läßt, wenn man erkannt hat, daß er dem Inhalt nach mit den Versen des Archilochos übereinstimmt. In unserem Zusammenhang genügt es festzustellen, daß es offensichtlich sinnlos ist, sei es bei Archilochos, sei es bei Protagoras, sei es überhaupt in der Spanne des griechischen Denkens, die zwischen der Mitte des 7. Jahrhunderts und dem Ende des 5. Jahrhunderts liegt, von einem »Bilde des Menschen« zu sprechen. Die Bilder, die in dieser Epoche über dem griechischen Leben stehen, sind nicht die Bilder von Menschen, sondern von Göttern.

Es sei gestattet, daß ich die Erinnerung an die archaische Zeit der Griechen mit einer dritten Stelle beschlIeße, in der die uns nun schon vertraut gewordenen Verse der Odyssee neu umgebildet werden. Im 8. Phythischen Gedicht von Pindar heißt es (V. 96ff.):

»In kurzer Frist / steigt bei den Sterblichen das Freudige auf, so aber stürzt es auch zu Boden / von der Abkehr des göttlichen Willens erschüttert.

Tageswesen, was ist Einer, was ist Einer nicht? Eines Schattens Traum, / der Mensch. Aber sooft ein gottgegebener Glanz kommt, liegt leuchtendes Licht über den Männern / und liebliche Zeit.«

Auch diese Verse erscheinen zunächst als eine Paraphrase desselben Gedankens, und doch zeigt sich bei näherem Zusehen, daß wir uns in einer veränderten Welt befinden. Von jenem dreisten Zugriff des Archilochos, der aus dem Leiden an der Hinfälligkeit des Menschen die Lust macht, es mit diesem Leiden aufzunehmen und jeden Tag so zu ergreifen, wie er kommt - von dieser Urgewalt naiver Leidenschaft ist hier beim späten Pindar nichts mehr zu verspüren. Die Weisheit des Dichters, der diese Verse spricht, ist göttliche, durch die Musen vermittelte Weisheit. Er kann sich deshalb nicht wie Archilochos bewußt und trotzig auf den Standort des Menschen stellen, sondern er sieht den Menschen gleichsam von außen: er sieht ihn, wie die Götter ihn sehen. So wird das Ausgeliefertsein des Menschen an seinen Tag transparent für sein Ausgeliefertsein an die Götter, die anders, drohender und zugleich mächtiger als bei Homer über dem Schicksal der Menschen stehen. Diese Götter stehen im Glanz ihres Seins, und vor dem Licht einer solchen Göttererscheinung wird erst bei Pindar möglich, zu sagen, was der Mensch in seinem Wesen ist oder vielmehr nicht ist: »Eines Schattens Traum, der Mensch.«

Etwa zur selben Zeit, in der diese Verse gedichtet wurden, entstand das Lehrgedicht des *Parmenides,* in dem die Nichtigkeit der erscheinenden Welt aus ihrem Gegensatz zum Sein begriffen wurde. Daß sich der Mensch nicht aus sich selbst zu begründen vermag, sondern sich nur von der Gottheit her verstehen kann - die schroffe Antithese zum Humanismus: das ist der einfache Sinn dieser griechischen Weisheit. Vor dem Tempel in Delphi stand der Spruch: »Erkenne dich selbst« - er bedeutet: Erkenne, daß du nichts als ein Mensch bist.

Das Wort »eines Schatten Traum, der Mensch- führt uns zu Platon, denn aus diesem Bilde hat sich das Höhlengleichnis entfaltet. Aber Platon durchbricht den harten Gegensatz des archaischen Denkens zwischen den Göttern und den Sterblichen oder, in der philosophischen Sprache des Parmenides, zwischen dem Sein und dem Schein. Für den in das Schattendasein der Höhle gefesselten Menschen eröffnet Platons Philosophie einen neuen Weg. Dem Menschen wird hier die Möglichkeit gewiesen, sich umzuwenden und unter harten Mühen und Schmerzen aus der Höhle hinaus ins göttliche Licht zu steigen. Diese Umkehr ist mehr als ein bloßes Gleichnis; in ihr geschieht wirklich jene geschichtliche Wende, von der ich sagte, daß sie bei Platon vollzogen wurde. Wer vom Begriff der »Bildung« bei Platon redet, muß wissen, daß jener Weg der παιδεία, den Platon im Höhlengleichnis darstellt, in einem unüberbrückbaren Gegensatz zu allem steht, was unsere humanistische Tradition als Bildung bezeichnet. An der alten griechischen Grunderfahrung von der völligen Nichtigkeit menschlichen Daseins hat Platon mit unerhörter Schärfe festgehalten. In den »Gesetzen« vergleicht er die Menschen, unter bewußter Anspielung auf das Höhlengleichnis, mit Marionetten (644 D). Im Leben dieser Marionetten gibt es nichts, was es als sinnvoll erscheinen lassen könnte, die Menschen zu sich selbst zu führen.

Die Umkehr, die er im Höhlengleichnis darstellt, wird deshalb so widerstrebend vollzogen, weil sie vom Menschen verlangt, aus seinem menschlichen Dasein herauszutreten und sich von allen jenen Gütern abzukehren, die in der griechischen Blütezeit als die höchsten galten. Im Phaidon hat Platon diesen Vorgang als eine Trennung der Seele vom Leib beschrieben und hat ihn mit dem Tode verglichen. Mit dem, was wir in unserer Sprache »Bildung« nennen, hat die παιδεία, von der das Höhlengleichnis handelt, nichts gemein.

Nach dieser Vorbemerkung wenden wir uns jener Stelle aus dem VI. Buch des Staates (500 B 7-501 C 3) zu, an der zum erstenmal in der Geschichte des Denkens die Metapher des Bildens für die Formung menschlicher Haltung entfaltet wird. Das griechische Wort für Bilden heißt πλάττειν; es ist dasselbe Wort, von dem auch die biblische Kunst, die πλαστικὴ τέχνη, ihren Namen hat. Πλάττειν bezeichnet das formende Gestalten aus einem bildsamen und weichen Stoff. Der erste, der dieses Wort auf die Formung des Menschen übertragen hat, war, soweit wir wissen, der Lehrer und Freund des Perikles, der aus der pythagoräischen Tradition hervorgegangene Musiktheoretiker *Damon,* dem Platon die tragenden Gedanken der Musiktheorie aus dem III. Buche des Staates verdankt. In einem der wenigen uns erhaltenen Zeugnisse (VS 37 B 7) hat Damon gelehrt, daß die Tonfolgen in den Knaben wie in den im Alter schon Vorgeschrittenen durch die übereinstimmung ihrer Bewegung mit der Bewegung der Seele eine zuvor noch nicht gegenwärtige Haltung herausbilden und das, was im Inneren verborgen ist, hervortreiben. Diesen Vorgang hat Damon πλάττειν genannt. Daß Platon dieses Wort und das darin enthaltene Bild von der Formung menschlicher Haltung - das griechische Wort dafür heißt ἦθος - eben von Damon übernommen hat, erkennen wir daran, daß auch bei ihm gerade an den zentralen Stellen jene Unangemessenheit der Metapher wiederkehrt, die schon in dem Bericht über Damons Lehre frappiert. Das Standbild, das die Plastik hervorbringt, steht in sich selbst und bewegt sich nicht, und eben weil es steht, ist es ein Bild. Hingegen ist jene Haltung der Seele, die nach Damon durch die Musik herausgebildet wird, ein geordneter Ablauf seelischer Bewegung, der mit dem Ablauf musikalischer Bewegung übereinstimmt. »Bilden« ist Ordnen seelischer Bewegung, aber geordnete Bewegung ist für uns etwas anderes als ein Bild. Auch Platon handelt von der Ordnung der Bewegung nach Damon unter dem Titel *»Tonjolge und Rbytbmus«* - also in dem Abschnitt über die Musik. Man muß sich die Plastik der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts vor Augen stellen, wenn man verstehen will, wie es möglich ist, daß gerade die Plastik als ein Gleichnis für die rhythmische Bewegung dienen kann: denn die Darstellung der Bewegung ist in jener Zeit zu dem zentralen Thema der Plastik geworden. Das »Srandbild« jener Zeit ist Bewegungsbild.

Diesen Begriff des πλάττειν also entfaltet Platon in jenem Abschnitt aus dem VI. Buch des Staates, den ich versuchen will, paraphrasierend wiederzugeben. Platon spricht dort von den Philosophen, die keine Muße haben, auf die Geschäfte der Menschen hinabzublicken und sich in ihren Kämpfen mit Neid und Mißgunst anzufüllen, weil sich ihr Denken bei dem wahrhaft Seienden aufhält. »Sie fassen ins Auge und betrachten mit Staunen Solches, was geordnet ist und sich stets in den gleichen Maaßen hält, was weder

Unrecht tun noch Unrecht leiden kann, weil es insgesamt in einer Ordnung (κόσμος) und Proportion (λόγος) verbleibt.« Wenn der Philosoph solches betrachtet, kann er, wie Platon sagt, nicht umhin, es »nadizuahmen« (μιμεῖσθαι) oder besser: es durch sein Verhalten zur Darstellung zu bringen und sich ihm anzugleichen. Es gibt nämlich, wie Platon sagt, kein Mittel, zu verhindern, daß einer das, womit er staunend umgeht, in sich zur Darstellung bringt.

Hier wird, wie wir sehen, der Grundgedanke der Theorie des Damon von der Wirkung des Hörens der Musik auf die Wirkung der staunenden Betrachtung der Seinsordnung übertragen. Die gedankliche Brücke, die eine soldie Übertragung erlaubt, finden wir in Platons Timaios (47 Aff.). Platon zeigt dort, daß die Gabe des Schauens die höchste dem Menschen verliehene Gabe ist. Er sagt: »Der Anblick von Tag und Nacht, vom Umlauf der Monate und Jahre, von Tag- und Nachtgleiche und den Sonnenwenden hat die Zahl ans Licht gebracht und uns die Erkenntnis der Zeit und die Suche nach der Natur des All gespendet. Hieraus haben wir die Herkunft der Philosophie gewonnen, und ein höheres Gut als diese hat niemals erreicht noch wird Je erreichen das sterbliche Geschlecht als Gabe der Götter ... Gott hat die Sehkraft für uns erfunden und uns damit begabt, damit wir die Umläufe des göttlichen Geistes (des νοῦς) am Himmel erblicken und sie als Vorbild für die Umläufe unseres eigenen Denkens gebrauchen, welche jenen verwandt sind – den Unverwirrbaren die Verwirrten. Wenn wir sie aber gelernt und uns die der Natur entsprechende Richtigkeit ihrer Berechnungen angeeignet haben, dann sollen wir die ganz und gar unablenkbaren Umläufe des Gottes in uns zur Darstellung bringen und so die schweifenden Umläufe des Denkens in uns selbst in eine feste Bahn bringen.« Entsprechend ist uns das Gehör gegeben, damit wir die Harmonie, das heißt die charakteristischen Tonfolgen, vernehmen: "Die Harmonie aber, welche verwandte Bewegungen hat wie die Umläufe der Seele in uns selbst, ist dem, der die Musen mit Einsicht zu gebrauchen versteht, nicht zum Genuß einer irrationalen Lust, so wie man es heute meint, gegeben; sie ist uns vielmehr von den Musen verliehen als Bundesgenosse gegen den unharmonischen Umlauf der in uns aufgekommenen Seelenbewegung, um sie zur Ordnung und zum Einklang mit sich selbst zu bringen.«

Zur Erklärung dieser schwierigen Stelle mögen für unsere Zwecke wenige Hinweise genügen. Platon vergleicht hier die ungeordneten, von den Affekten bestimmten Bewegungsabläufe der Seele mit zwei Vorbildern geordneter Bewegung: mit den Umläufen der Gestirne am Himmel, die er als Umläufe des **νοῦς** - des göttlichen intellectus - bezeichnet, weil es der **νοῦς** ist, der sie bewegt, und mit den Bewegungsabläufen der Musik. Im Hintergrund steht die pythagoreische Lehre, daß die Bewegungen der Gestirne und die Bewegungen der Musik identisch sind, weil sie der gleichen Mathematik gehorchen. Wie Damon gelehrt hat, daß sich die Haltung des Menschen durch Gewöhnung den geordneten Bewegungsabläufen der Musik angleicht, so kann der Mensch auch durch die Betrachtung der Sterne die Bewegungen seiner Seele dem Kosmos angleichen und so seine ursprüngliche Verwandtschaft mit dem die Sterne bewegenden **νοῦς** entdecken, Dies ist der geschichtliche Boden von Kants berühmtem Wort aus dem Beschluß der Kritik der praktischen Vernunft: »Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmen-

der Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.« Der Begriff »Kosmos«, der bei Platon den Gedanken trägt, bezeichnet die Ordnung in der Bewegung. Deshalb kann der gleiche Begriff auf die Bewegung der Sterne und Gezeiten und auf die Bewegung der Musik bezogen werden. Diese Bewegungslehre bildet, wie wir aus dem Timaios erfahren, jene Brücke zwischen Musik und Astronomie, die es Platon an unserer Stelle im Staat erlaubt, die Lehre des Darnon auf die Betrachtung des Kosmos zu übertragen.

So kann denn Platon an unserer Stelle im Staat fortfahren: »Wenn nun der Philosoph mit dem Göttlichen und dem Geordneten Umgang hat, wird auch er selbst ein Geordneter und Göttlicher, soweit es dem Menschen möglich ist. Verleumdung aber gibt es bei Allem in Fülle.« Das Wort, das ich mit »ein Geordneter« wiedergegeben habe, heißt im griechischen Text κόσμιος; das ist ein im Griechischen geläufiges Wort zur Bezeichnung der Menschen, die sich in Zucht zu halten wissen. Aber in unserem Zusammenhang gewinnt es, wie wir sehen, einen anderen Sinn. Es wird damit gespielt, daß κόσμιος auch heißen könnte: dem Kosmos ähnlich, ein Abbild des Kosmos. Dieser Gedanke wird dann im Timaios ausgebaut. Hier ist der Ursprung des Gedenkens vom Menschen als einem Mikrokosmos. Die Angleichung der Seele aber an die geordnete Bewegung des Kosmos bezeichnet Platon *(500* D 6) als ἑαυτόν πλάττειν - sich selbst bilden. Hier stehen wir, wie Wemer Jaeger (Paideia H, S. 359, und Anm. 389) mit Recht feststellt, vor dem ersten Beleg für den Gedanken der Selbstbildung in der europäischen Geistesgeschichte. Wenn der Philosoph soweit gelangt ist, wird er, wie Platon sagt, zum Künstler werden und sich darum mühen, das, was er dort, nämlich im Kosmos der Ideen erblickt, sowohl im privaten wie im öffentlichen Leben in der Gestaltung menschlicher Lebenshaltungen hervorzubringen. Platon nennt diesen Künstler δημιουργός - den Demiurgen. Er wählt also dasselbe Wort, mit dem er später im Timaios den mythischen Bildner des Kosmos bezeichnet. Und nun wird geschildert, wie der Philosoph bei der Bildung des Ethos vorgehen wird. Er wird sich nicht anders verhalten als ein Maler, der bei der Herstellung eines Götterbildes ein göttliches Urbild im Gemälde darstellen will. Er wird die Polis und die in ihr vorfindlichen Lebenshaltungen der Menschen wie eine Tafel behandeln, die zuerst, bevor man zu malen beginnt, gereinigt werden muß. Das ist ein schweres Werk, aber eben dadurch unterscheiden sich die Philosophen von der übrigen Schar der Politiker und Pädagogen, daß sie sich weder mit einem Privatmann noch mit einer Stadt abgeben und niemals Gesetze erlassen werden, bevor sie diese Reinigung vorgenommen haben. Platon hat diesen Vorgang der Reinigung, der Katharsis, im Phaidon ausführlich dargestellt. Wir erfahren dort, daß diese Reinigung eine Reinigung von den Affekten und Leidenschaften, eine κάθαρσις τῶν παθημάτων ist. Wir kennen diese Formel aus der Poetik des Aristoteles zur Bezeichnung der Wirkung der Tragödie. Nach Platon vollzieht sich in dieser Reinigung jene Trennung der Seele von dem Leib, über die ich bereits gesprochen habe. Auf die derart gereinigte Tafel werden dann die Umrisse des Bildes skizziert. Platon verwendet dafür das Wort Schema und meint damit, im übertragenen Sinne, den Grundriß einer neuen Verfassung. Auf diesem Grundriß soll nun

das Bild des neuen Menschen und der neuen Polis entstehen. Dabei blickt der Maler, wie Platon sagt, ständig hin und her, von dem göttlichen oder, wie es nun heißt: von dem in der Natur liegenden Modell des Gerechten, des Schönen und des Besonnenen hinüber zu den Menschen, die mit der Tafel verglichen werden, und dann von der Tafel wieder zurück zu dem göttlichen Vorbild. So wie der Maler die Farben mischt, mischt der Philosoph die Betätigungen und die Gewohnheiten der Menschen, damit das Menschengleiche ans Licht treten kann. Dieses Menschengleiche bezeichnet Platon mit demselben Wort ἀνδρείκελος, mit dem die Maler die Fleischfarbe zu bezeichnen pflegten. Aber er korrigiert sich augenblicklich, denn weil dies Menschengleiche nichts anderes ist als die übereinstimmung mit dem göttlichen Urbild, so ist das, was wir als das Menschengleiche suchen, das in den Menschen erscheinende Gottgestaltige und Göttergleiche.

So weit die Paraphrase aus Platons Staat. Es ist nicht möglich, diese Stelle hier in allen Zügen zu interpretieren. Ich weise nur auf das Entscheidende hin: Man huldigt heute weithin der überzeugung, die Erziehung müßte von einem Menschenbild geleitet sein, und meint, es sei der Vorzug der klassischen Bildung, daß sie ein solches Menschenbild zu vermitteln vermag. Wenn dem so wäre, dann hätte Platon als das Modell, das der Maler in seinem Gleichnis widergibt. so etwas wie die Idee des Menschen einführen müssen. Aber man versteht von der Philosophie Platons nichts, wenn man nicht weiß, daß der Schöpfer der Ideenlehre eine Idee des Menschen nicht kennt. Snell sagt dazu mit Recht: »Nie hat ein Grieche im Ernst von der Idee des Menschen gesprochen - nur spielend erwähnt Platon sie einmal, als er sie mit der Idee des Feuers und des Wassers verbindet -, und dann folgt die Idee des Haares, des Schmutzes und des Drecks« (Parm. 130 C). Wir können ergänzen, daß an dieser Stelle, wie der Zusammenhang zeigt, nur von der körperlichen Gestalt des Menschen die Rede ist. Das Wesen des Menschen ist nach Platon dadurch bestimmt, daß er die Wahrheit zu erkennen vermag, in der die Ideen so erscheinen, wie sie sind. Seine Seele ist der Möglichkeit nach, wie Aristoteles als platonische Lehre berichtet, der Raum der Ideen (τόπος εἰδῶν, De An. 429 A 28). Für den Raum der Ideen gibt es nicht wiederum eine Idee. Wenn man überhaupt von einer Idee des Menschen sprechen wollte, so wäre diese Idee die Wahrheit als solche. Wir müssen also den humanistischen Gedanken des Menschenbildes von dem Begriff der Bildung fernhalten, wenn wir diesen Begriff in seinem ursprünglichen, platonischen Sinne verstehen wollen. Der Bildner, von dem Plaron in seinem Gleichnis erzählt, bildet den Menschen nicht als ein Menschen-, sondern als Götterbild.

Was aber ist die Gestalt Gottes, von dem im Verhalten der Menschen ein Bild erscheinen kann? Wir dürfen hier nicht an die anthropomorphen Götterbilder der Griechen denken, denn das Material, aus dem der Maler unseres Gleichnisses seine Farben mischt, ist nicht die körperliche Erscheinung des Menschen, sondern seine Betätigungen und Gewohnheiten. Das Abbild des Gottes sind die Gesetze der Stadt und die Verhaltensweisen der Menschen. Der Gott, von dem der Mensch ein Bild sein soll, ist also ein unsichtbarer Gott. Wohl aber haben wir aus dem Timaios gelernt, daß er auch sichtbar in Erscheinung tritt, nämlich im Wandel der Gezeiten und der Bewegung der Gestirne, also im Kosmos. Der Begriff Kosmos steht im Mittelpunkt dieses Gedankengefüges. Wir kommen nur

weiter, wenn wir uns darauf besinnen, was er im Denken der Griechen bedeutet, Wer unwillig ist, daß der Gedankengang durch einen Exkurs über den Begriff des Kosmos unterbrochen wird, der möge bedenken, daß »Theorie«, wie wir schon sahen, nichts anderes als »Ansdiauung des Kosmos« bedeutet. Ich entferne mich deshalb nicht von meinem Thema, sondern befinde mich vielleicht gerade jetzt an seiner Schwelle.

Der älteste gesicherte Beleg für das Wort »Kosmos« in dem Sinne von »Welt« befindet sich in den Katharmoi des Empedokles (VS 31 B 134), und zwar-bedeutungsvoll genug-im Zusammenhang einer Auseinandersetzung mit dem anthropomorphen Götterbild. Es heißt dort: »Denn nicht ist er (der Gott) mit einem menschengleichen Haupt an seinen Gliedern ausgezeichnet, nicht schwingen sich von seinem Rücken Zweige (d. h. Arme), nicht Füße, nicht schnelle Kniee, nicht behaarte Schamglieder, sondern es regt sich allein ein Geist, ein heiliger und übermenschlicher, mit schnellen Gedanken den ganzen Kosmos durchfliegend.« Zum Verständnis dieser Verse ist es nötig, auf den geschichtlichen Zusammenhang einzugehen, in dem sie stehen. Empedokles sagt, daß der göttliche Geist den Kosmos durchfliegt. Er knüpft damit an ein Bild an, durch das schon Homer die Fähigkeit des Geistes (νόος) geschildert hat, sich in andere Gegenden zu versetzen, als ob sie gegenwärtig wären. So steht zum Beispiel im 15. Buch der Ilias (SOff.) ein Gleichnis, das die wunderbare Schnelligkeit darstellen soll, mit der sich Hera vom Ida-Gebirge auf den großen Olymp versetzt: »Wie wenn sich im Fluge bewegt das Denken eines Mannes, der schon in vielerlei Lande gekommen ist, und sich in seinem klugen Sinn vor Augen stellt: -hier möchte ich sein oder dort-, sein Drang geht aber nach Vielem - so flog in eilendem Drang durch die Luft die Herrin Hera.« Während aber die Menschen sich nur solche Länder vor das innere Auge stellen können, die sie zuvor schon leibhaft gesehen haben, ist der νόος des Zeus ein allgegenwärtiges Auge, von dem es bei *Hesiod* (0. D. 267f.) heißt: »Das Auge des Zeus, alles sehend und alles erkennend, blickt wohl auch dieses an, wenn er will, und es bleibt ihm nichts verborgen.« Vor dem Auge des Zeus, vor dem göttlichen νοῦς, ist aber nicht nur das räumlich Getrennte allgegenwärtig, sondern er hat auch das Gegenwärtige, das Vergangene und das Zukünftige gleichzeitig vor Augen. Er steht also in der Allgegenwart der Zeit.

Auf dem Hintergrund dieser, schon bei *Homer* und *Hesiod* sich herausbildenden Gedanken hat dann *Xenophanes* mit äußerster Konsequenz den neuen Gottesbegriff entwickelt, auf den sich Empedokles bezieht. Wenn Zeus - oder wie immer der Gott benannt werden soll (vgl. *Aischylos*, Ag. *160* ff.) - an Raum und Zeit nicht gebunden ist, so kann er nicht die Gestalt dessen haben, was uns im Raum und in der Zeit begegnet. Er ist dann nichts anderes als allgegenwärtiges Schauen oder, wie es bei Xenophanes heißt: »Als ein Ganzer sieht er, als ein Ganzer erkennt er, als ein Ganzer hört er.« Wenn er ganz sieht, ist er ganz Auge; wenn er ganz hört, ist er ganz Ohr; wenn er beides zugleich, und zwar als ein Ganzer ist, so ist beides nicht buchstäblich zu nehmen, sondern weist auf den Sinn des Wortes, das in der Mitte steht: »als ein Ganzer erkennt er« - οὖλος νοεῖ, er ist als ein Ganzer νοῦς. Als ein Ganzer, das heißt, daß er durch und durch reiner νοῦς ist und sonst nichts.

Mit der Aufdeckung der Tradition, auf die Empedokles sich bezieht, haben wir unter

der Hand schon wichtige Bestandstücke für die Erklärung des Begriffes Kosmos gewonnen. Kosmos ist das All, in dem sich der Geist Gottes allgegenwärtig und deshalb wie im Fluge bewegt. Xenophanes ist noch konsequenter gewesen und hat erkannt, daß dieser reine νοῦς, wenn er wirklich allgegenwärtig ist, sich selbst nicht mehr bewegen kann. Er ist, wie Aristoteles später in Anknüpfung an Xenophanes lehrt, als reiner νοῦς ein »unbewegter Beweger«,

Der Allgegenwart des einen göttlichen Auges ist nichts, was in dem Kosmos erscheint, verborgen. Die Wahrheit des Seienden ist seine Unverborgenheit vor dem göttlichen νοῦς und seiner stetigen Allgegenwart. Diese Allgegenwart ist aber darin begründet, daß er selbst dem Raum und der Zeit enthoben ist. Die spätere Philosophie nannte ein solches Enthobensein »Transzendenz«, Wir sehen also, wie sozusagen in einem Akt die Welt, die Wahrheit und die Transzendenz aus jenem neuen Gottesbegriff entspringt, für den Xenophanes den Namen νοῦς im Sinne der allgegenwärtigen göttlichen Sicht gestiftet hat, und aus dem später der reine intellectus der Scholastik und schließlich der absolute Geist bei Hegel geworden ist. An der von uns schon betrachteten Stelle aus dem Timaios hieß es: »Gort hat für uns erfunden und uns begabt mit der Sehkraft, damit wir die Umläufe des νοῦς am Himmel erblicken und sie als Vorbild für die Umläufe unseres eigenen Denkens gebrauchen, welche jenen verwandt sind - den Unverwirrbaren die Verwirrten.« Wir haben also in Wirklichkeit die ganze Zeit nur von Platon gesprochen und befinden uns noch immer bei der Interpretation des zentralen Abschnittes über die Bildung.

Bevor wir die Platon-Interpretarion zu Ende führen, ist aber noch ein zweiter Rückgang in die Vorgeschichte dieser Stelle vonnöten, denn es sammelt sich hier - man möchte fast sagen: die gesamte Tradition des griechischen Denkens. Der erste, der das All als Kosmos bezeichnet hat, war nach einer glaubwürdigen und heute sich wieder durchsetzenden Überlieferung Pythagoras (vgl. *J. E. Raoen:* Presokratic Philosophers, 1957, S. 228). Ursprünglich heißt »Kosmos« keineswegs die »Welt«, sondern die "Ordnung" oder der »Sdimuck«. Als Weltbegriff heißt das Wort also: die schöne Ordnung. Dieser Weltbegriff ist uns durch eine Tradition, die über Keplers Weltenharmonie bis hin zu Leibniz und zu Kant führt, so geläufig geworden, daß es einer gewissen Anstrengung bedarf, sich klarzumachen, was für ein unerhörter, ja nahezu unbegreiflicher Schritt in der Geschichte des Menschen vollzogen werden mußte, um diese Welt als eine schöne Ordnung zu verstehen. In der Zeit der magischen Vorgeschichte der Menschheit war die Welt der Kampfplatz von dämonischen Gewalten, denen der Mensch sich ausgeliefert wußte, und die ihr ganzes Gefüge stets zu zerreißen drohten. Eine Erinnerung an diese Urgewalten finden wir in dem Mythos von den Titanen. Das große Ereignis der Befreiung aus der chaotischen Allgewalt der Magie, jenes Ereignis, durch das die Griechen befähigt wurden, dem Grundriß für eine bis heute nicht abgeschlossene Epoche der Menschheitsgeschichte zu entwerfen - dieses Ereignis erscheint im Mythos als der Sieg des Zeus über die Titanen. Zeus stiftet in der Tat eine göttliche Ordnung, aber diese Ordnung ist primär nicht Ordnung der Welt, sondern sie ist eine Ordnung der Götter. Sie wird nach Homer (Ilias 15, 189) und nach Hesiod (Theogonie 855) dadurch gestiftet, daß Zeus als

König den Göttern ihre Herrschaftsbereiche zuweist. In diesen Bereichen sind sie zwar Herren, aber zugleich auch gebannt. Gemeinsam gehört den Göttern der Olymp und die Erde. In diesem gemeinsamen Bereich entsteht dann die Ordnung durch die Unterscheidung der Künste und der Gestalten der verschiedenen Götter. Religionsgeschichtlich entspricht die Abgrenzung der göttlichen Herrschaftsbereiche sowie die Unterscheidung der Künste und damit der Mächtigkeiten der verschiedenen Götter jenem ersten Akt der Befreiung aus dem numinosen Fluten der alldurchdringenden Magie, den wir gelernt haben als die Begründung des Mythos zu verstehen. Die Entstehung des Mythos durch die Stiftung der Herrschaftsordnung des Zeus bedeutet so viel wie Entstehung von »Welt« durch die Bannung der numinosen Gewalten in feste Gestalten, durch ihre Ordnung und ihre Bezeichnung mit der Bannformel der Götternamen. »Welt« wäre demnach ein Gefüge göttlicher Ordnung, das durch die Bannung magischer Gewalten dem Menschen einen Spielraum der Freiheit gewährt.

Aber die Herrschaftsordnung des Zeus heißt noch nicht Kosmos. Damit diese Welt als Kosmos erscheinen kann, mußte ein weiterer Schritt vollzogen werden, der in dieselbe Epoche fällt, in der Xenophanes seinen großen Kampf gegen den mythischen Polytheismus führt. Die griechische überlieferung nennt an dieser Stelle den von Legenden umwobenen Namen des Pythagoras. Auch bei Pythagoras – dies können wir heute mit Zuversicht sagen – bedeutet Kosmos noch nicht die Welt, sondern die in der Welt erscheinende Ordnung. Diese Ordnung gründet auf den Zahlen, die als die ursprünglichsten Elemente jeglicher Ordnung überhaupt begriffen werden, und deshalb göttlicher Natur, um nicht zu sagen: Götter sind. Damit ist auch die mythische Welt durchbrechen, und wir befinden uns in der reinen Welt des Geistes, die bei den Griechen in Erscheinung tritt, und die, wenn man die Griechen vergißt, wieder versinken wird. Deshalb erhält nun der Eine Gott bei Xenophanes den Namen **νοῦς.**

Wie aber verhält sich die als Ordnung begriffene Welt zu diesem neu offenbarten Einen Gott? Die Beantwortung dieser Frage finden wir an einer vielgenannten und immer falsch verstandenen Stelle bei Parmenides. Parmenides sagt (VS 28 B 8, 43) vom Sein, das er mit dem göttlichen **νοῦς** identifiziert, es sei vergleichbar der Masse einer wohlgerundeten Kugel – **εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ.** Es wird immer wieder behauptet, Parmenides habe gelehrt, das Sein *sei* eine Kugel, obwohl es doch deutlich heißt, das Sein sei einer Kugel nur vergleichbar. Aber nicht jede beliebige Kugel kann mit dem Sein verglichen werden; nur eine einzige **σφαῖρα** ist dessen würdig, dem reinen Sein des **νοῦς** vergleichbar zu sein, nämlich die Kugel des Himmelsgewölbes. Mit dieser Kugel ist das Sein deshalb vergleichbar, weil es nach der Lehre des Parmenides im Himmelsgewölbe zur Erscheinung kommt. Diese Erscheinung heißt bei Parmenides δόξα, was nicht als trügerische Meinung zu verstehen ist, sondern die wirkliche Erscheinung dessen, was wirklich ist - aber freilich nur als Erscheinung -, bezeichnet. Die Macht dieses Gedankens war so groß, daß auch bei Kant noch die Natur der Inbegriff möglicher Erscheinungen ist. Der Darstellung unserer Welt als δόξα, das heißt als Erscheinung des in Einem verharrenden Seins, hat Parmenides den zweiten Teil seines Gedichtes gewidmet. In dem Vers, der diesen zweiten Teil einleitet, nennt er das Thema: **διάκοσμον ἐοικότα** – »eine auf Vertei-

lung beruhende Ordnung, die ähnlich ist«, Die Ordnung der Welt ist ähnlich dem Sein, das in ihr zur Erscheinung kommt, so wie umgekehrt das Sein dem Himmelsgewölbe vergleichbar ist, weil das Sein überhaupt keinen anderen Vergleich zuläßt als seine eigene Erscheinung in der Welt. Das Sein ist aber bei Parmenides – ich sagte es schon - identisch mit dem göttlichen νοῦς. Wir können deshalb nunmehr sagen: Der Kosmos ist die Erscheinung des Gottes selbst.

Was bedeutet aber diese Feststellung? Die Erscheinung des Gottes ist das Götterbild. Der Kosmos ist also nur als ein Götterbild zu begreifen. Er ist das Bild jenes Gottes der griechischen Philosophen, das an die Stelle der anthropomorphen Götterbilder der mythischen Stufe der Religion getreten ist. Wer den Kosmos bewundert, übt die Verehrung dieses Gottes, indem er die Herrlichkeit seines Bildes bestaunt. Deshalb kann Platon an der besprochenen Stelle aus dem Timaios sagen, daß wir im Umlauf der Gestirne durch die Erkenntnis der diesen Umlauf bestimmenden Mathematik mit unseren sinnlichen Augen den νοῦς erkennen. Paulus hat diesen platonischen Gedanken durch die Vermittlung des Philon gekannt und Röm *1,19/20* aufgenommen. Er sagt: »Denn was von Gott erkennbar ist, das ist unter ihnen offenbar, weil Gott selbst es ihnen offenbart hat: sein unsichtbares Wesen und seine ewige Macht und Göttlichkeit kann man seit der Schöpfung des Kosmos in dem Geschaffenen mit dem νοῦς erblieken.« Wenn man bedenkt, wieviel von der späteren Theologie auf diese beiden Verse gegründet wurde, so sieht man, was alles auf jenem Begriff der θεωρία ruht, um dessen Verständnis es hier geht.

In der Betrachtung der göttlichen Ordnung der Welt erkennt der Mensch den νοῦς, der die Welt bewegt, und weil es, wie Platon sagt, kein Mittel gibt, um zu verhindern, daß einer das, womit er staunend umgeht, in sich zur Darstellung bringt, so ist diese Betrachtung unmittelbar der Vollzug jener »Angleichung an Gotr« (Thecairetos 176 B), die Platon, wie wir sahen, »Bildung« nennt. Diese Betrachtung - und nichts anderes - nennt Aristoteles nach Platon θεωρία.

Das Wort θεωρός ist ein sakrales Wort. Es bezeichnet die offiziellen Festgesandten, die für die griechischen Städte zum Festspiel oder zu dem Orakel eines Gottes gingen. Ethymologisch ist es wohl aus den beiden griechischen Worten für Schauen, nämlich θεάομαι und ὁράω zusammengesetzt (vgl. *Frisk,* s. v.), aber die Griechen selbst haben es von θεός – der Gott - abgeleitet, und diese Ableitung findet auch heute noch ihre Vertreter *(Otfrid Bedeer:* Plotin, 1940, S. 59ff.; *Koller,* Glorra 36, S. 233ff.). Jedenfalls muß das Verständnis der Griechen für die Erklärung der griechischen Wortbedeutung maßgeblich sein. θεωρία bedeutet also Schau des Gottes oder Schau dessen, was göttlich ist. In diesem Schauen ist der Mensch nicht mehr dem Wechselspiel seiner sterblichen Tage ausgeliefert; er richtet den Blick auf das, was ewig ist und so auch seinem eigenen Dasein Bestand verleiht. Deshalb sagt Aristoteles im *10.* Buch der Nikomachischen Ethik, wo er erläutert, was ein der Theorie gewidmetes Leben - ein βίος θεωρητικός, lateinisch: vita conremplativa - in Wahrheit ist: »Ein solches Leben dürfte wohl machtvoller sein, als den Menschen entspricht, denn soweit man Mensch ist, kann man so nicht *leben,* wohl aber, soweit in uns etwas Göttliches waltet. Und ebenso weit wie dieses Göttliche von unserem zusammengesetzten Wesen unterschieden ist, ebenso weit ist auch sein Wirken von jeder anderen

Tugend entfernt. Ist also etwas Göttliches der Geist im Vergleich zu dem Menschen, so ist auch ein ihm gemäßes Leben göttlich im Vergleich zum menschlichen Leben. Man darf aber nicht jenen Dichtern folgen, die uns mahnen, als Menschen nur auf Menschliches und als Sterbliche nur auf Sterbliches zu sinnen; wir sollen uns vielmehr, soweit wir vermögen, zu der Unsterblichkeit erheben« (Eth. Nik. 1177 B 26 ff.). So versteht Aristoteles die Theorie. Wo die Erinnerung daran noch lebendig ist, befinden wir uns im Bannkreis griechischer Bildung. Wo man es aufgibt, Gott im Geist erkennen zu wollen und nach einer solchen Erkenntnis sein Leben zu richten, da sollte man auch nicht von Bildung sprechen. Aber diese Bildung ist nach der Lehre des Platon und des Aristoteles nur wenigen vorbehalten. Nach den Begriffen der Menschen muß man sterben, wenn man die Verbindung mit dem Unsterblichen sucht.

Wir haben uns in einem ersten Durchgang das wichtigste Material über die Unterscheidung von Theorie und Praxis vor Augen gestellt und sind in einem zweiten Durchgang am Leitfaden der Frage nach dem Bildungsbegriff, der ja im Begriff des Bios enthalten ist, zu einem besseren Verständnis dessen gelangt, was der Begriff θεωρία bedeutet. Wir müssen jetzt versuchen, unsere Grundfrage, nämlich die Frage nach dem Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis, genauer zu stellen. Unsere beiden Durchgänge haben uns zwei auf den ersten Blick kaum zu vereinigende Antworten auf diese Frage gegeben. Das Ergebnis des ersten Durchganges war: Der Gegensatz von Theorie und Praxis decke sich mit dem bei Xenophanes erstmals auftretenden und über Anaxagoras bis zu Aristoteles zu verfolgenden Gegensatz der neuen, von der Philosophie bestimmten Geistigkeit zur althellenischen Lebensordnung, ihren Göttern und ihren Tugenden. Im zweiten Durchgang gelangten wir zu dem Ergebnis, das an der zuletzt zitierten Stelle von Aristoteles scharf formuliert ist: der Gegensatz zwischen βίος θεωρητικός und βίος πρακτικός entspreche dem Gegensatz zwischen dem göttlichen und dem nur menschlichen Leben. Aber der letzte Satz der Stelle aus der Nikomachischen Ethik gibt uns einen Hinweis darauf, wie wir die beiden Ergebnisse miteinander zu verbinden haben. Ich darf diesen Satz deshalb wiederholen: »Man darf aber nicht jenen Dichtern folgen, die uns mahnen, als Menschen nur auf Menschliches und als Sterbliche nur auf Sterbliches zu sinnen; wir sollen uns vielmehr, soweit wir vermögen, zu der Unsterblichkeit erheben.« Es wird hier nicht von irgendwelchen beliebigen Dichtern gesprochen. Das θνητὰ φρονεῖν, also die Mahnung, als Sterbliche nur auf Sterbliches zu sinnen, ist vielmehr die Weisheit aller großen griechischen Dichter, von der Ilias über Hesiod und vor allem Pindar bis zur Tragödie des Aischylos, des Sophokles und, wenn auch in anderem Sinne, des Euripides. Der βίος θεωρητικός der Philosophen wird also hier von Aristoteles wie von Platon der Weisheit der gesamten griechischen Dichtung entgegengestellt. Das ist der Grund für die platonische Dichterkritik, die mit der Unterscheidung von Theorie und Praxis unmittelbar zusammenhängt. Da aber von den Dichtern ausgesprochen wird, was der Sinn des althellenischen Lebens war, so finden wir im Ergebnis des zweiten Durchganges das Ergebnis des ersten Durchganges aufgehoben. Es ist nun zu fragen, was das alles bedeutet. Um diese Frage so, wie es der Sache entspricht, zu entwickeln, müßten wir eine große Anzahl von

Stellen, mindestens aber die Kapitel sechs bis zehn des X. Buches der Nikomachischen Ethik interpretieren. Da dies nicht möglich ist, sei es mir erlaubt, mit einem gewissen Kurzschluß, jedoch in engem Anschluß an die griechischen Texte die ontologische Basis dieser Unterscheidung aufzudecken, Die Reduktion der Unterscheidung von Theorie und Praxis auf die Ontologie ist deshalb gestattet, ja geboten, weil die Philosophen, die diese Unterscheidung ausgebildet haben, in unlösbarem Zusammenhang damit jene Gestalt der Philosophie entworfen haben, die wir seit *Christian WolD* als Ontologie zu bezeichnen pflegen. Die ontologische Fragestellung wird also der Unterscheidung von Theorie und Praxis nicht etwa von außen aufgenötigt, sondern sie enthält nach Platon und Aristoteles selbst die Grundlagen dieser Unterscheidung. Wer von dem Gegensatz zwischen Theorie und Praxis Gebrauch macht, der bewegt sich bereits auf dem Boden der griechischen Ontologie.

Wir sind im zweiten Durchgang davon ausgegangen, daß der Mensch nach frühgriechischer Auffassung ein ephemeres, das heißt ein an den Tag ausgeliefertes Wesen sei. Die Hingabe an den Tag ist dem Sinne nach identisch mit der Hingabe an jene Güter des Lebens, die von der frühen griechischen Dichtung gepriesen werden. Der Mensch ist dem Tag, den Gott heraufführt, ausgeliefert, weil er nicht anders kann, als sich dem auszuliefern, was einzig seinem Leben Inhalt gibt: dem Streben nach Gesundheit und Genuß, nadi Schönheit und nach Ehre, überhaupt nach allem, was der eigenen Erhaltung dient, und was dem Dasein Glanz verleiht. Aber keines von diesen Gütern ist beständig; der Wechsel der Tage ist zugleich ein Wechsel des Glücks. So ist der Mensch durch seine Hingabe an die Güter des Lebens zugleich dem Wechsel der Tage und das heißt: der Vergänglichkeit in der Zeit ausgeliefert. Daß der Mensch sterblich ist, bedeutet für die Griechen nicht nur, daß ihm bewußt ist, daß er einmal sterben muß, sondern es bedeutet, daß er in jeder Stunde an die Vergänglichkeit ausgeliefert ist, weil er weiß, daß nur in dieser Vergänglichkeit jener von Gott verliehene Glanz aufleuchten kann, von dem wir im 8. Phythisdien Lied des späten Pindar vernommen haben. Der ontologische Horizont dieses Daseins ist die Zeitlichkeit im Sinne der Vergänglichkeit. Der Mensch wird aber der Vergänglichkeit seiner sterblichen Tage nur gewahr, weil er zugleich von den Göttern weiß, die ihm als die »Immerseienden« begegnen, als die Unsterblichen, die Seligen. Die Philosophie hat seit *Parmenides* das der Vergänglichkeit enthobene, in sich beständige und sich selbst stets gleiche Wesen der Götter als das Sein im Gegensatz zur Zeit begriffen. Die Unterscheidung von Sein und Zeit entspricht der Unterscheidung des Unsterblichen von dem Sterblichen, des Beständigen vom Vergänglichen. Auf dieser Unterscheidung beruht die ganze griechische Philosophie.

Für unsere Zwecke genügt es, wenn ich als Beleg für diese These nur den Anfang des Hauptteils von Platons Timaios (27 DE) zitiere: »Es ist nun also nach meiner Auffassung nötig, als Erstes folgende Unterscheidung zu treffen: Was ist das immer Seiende, das aber kein Entstehen an sich hat, und was ist das immer Entstehende, das aber niemals ein Seiendes ist? Das Eine kann durch die Noesis mit Hilfe der aufweisenden Aussage (Logos) umfaßt werden, da es ein immer nach den gleichen Maaßen Seiendes ist; das Andere wiederum kann durch die Auffassung (Doxa) mit Hilfe der keiner Aufweisung fähigen

Wahrnehmung aufgefaßt,werden, da es ein Entstehendes und Vergehendes ist, auf seiende Weise aber niemals ist.« Ich habe diese Stelle ausgewählt, weil sie uns in knappster Form den Zusammenhang zeigt, der die ontologische Grundunterscheidung zwischen dem Seienden und dem Zeitlichen mit der Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis verbindet. Ein Leben, das der Noesis dient, und auf die Erkenntnis dessen hingespannt ist, das Platon ein »immer nach den gleichen Maaßen Seiendes« nennt: ein solches Leben ist die Theorie. Hingegen hat es die Praxis mit dem zu tun, was als Entstehendes und Vergehendes in den Kreislauf der Vergänglichkeit gebunden ist. Den Grund und den Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis finden wir also in der Unterscheidung von Sein und Zeit. Zugleich ergibt sich aus dem Satz von Platon, auf welche Weise die Unterscheidung von Theorie und Praxis mit der Unterscheidung von Wissenschaft und Empirie zusammenhängt. Der Logos als das Organ der Wissenschaft kann nur das erfassen, was immer ist, und hat deshalb im Bereich des Entstehens und Vergehens nur genau so weit Gültigkeit, als im Entstehen und Vergehen solches, was immer sich selbst gleich bleibt, in Erscheinung tritt. Das unübersehbare Wechselspiel der Erscheinung ist nach der Meinung der Griechen dem Logos verschlossen. Doxa und Empeiria bezeichnen die Formen des Erkennens, durch die sich der Mensch im Wechsel des Lebens orientiert. Deshalb hängt, wie ich schon eingangs sagte, die Unterscheidung von Wissenschaft und Empirie mit der Unterscheidung von Theorie und Praxis zusammen, darf aber nicht mit ihr verwechselt werden, weil Theorie und Praxis nicht Erkenntnisformen, sondern Grundtypen der gesamten Lebensführung sind.

Wir haben nun zum Schluß nur noch die Frage zu stellen, wie diese Typen der gesamten Lebensführung mit der ontologischen Grundunterscheidung zusammenhängen. Was hat die Ethik mit der Ontologie zu tun? Um auf diese Frage eine Antwort geben zu können, müssen wir nachholen, was wir bisher unterlassen haben. Wir müssen nämlich betrachten, wie Aristoteles in seiner Ethik das praktische Leben mit den ihm zugehörenden Tugenden bestimmt. Ich halte mich dabei an die gedrängte Zusammenfassung im achten Kapitel aus dem 10. Buch der Nikomachischen Ethik. Dort sagt er im Anschluß an die von uns schon betrachtete Schilderung des βίος θεωρητικός als eines göttergleichen Lebens, daß in einer zweiten, untergeordneten Weise auch ein Leben nach den anderen Tugenden glücklich sein könne. Die anderen Tugenden: das sind jene Tugenden, die Aristoteles im Gegensatz zu den dianoetisdien Tugenden des Denkens die ethischen Tugenden genannt hat, also jene Tugenden, die den Charakter ausmachen und sich im tätigen Leben bewähren. Im Unterschied zum göttergleichen Leben nach dem νοῦς ist ein Leben, in dem sich die ethischen Tugenden der Tapferkeit, der Gerechtigkeit, der Besonnenheit usw. erweisen, ein menschliches, das heißt nach *Aristoteles,* ein im Bereich des Sterblichen befangenes Leben. Denn die Vereinbarungen und Geschäfte, die Notdurft und das mannigfache Wirken, in dem es auf diese Tugenden ankommt, kennzeichnen jenen sozialen und politischen Bereich, in dem die Menschen aufeinander angewiesen und voneinander abhängig sind. Alles, was hier überhaupt in Erscheinung tritt, ist von der Art der Menschen, ist Sterbliches, Man sieht das auch daran, daß wir es in dieser Sphäre stets mit Leiblichem zu tun haben und daß die ethische Tugend, um einen Begriff, den Aristoteles hier als

erster anführt, ganz wörtlich wiederzugeben, mit den Trieben und Affekten in einer Wohngemeinschaft lebt (συνψκειῶσθαι), das heißt unlösbar verbunden ist. Gewiß ist auch diesem Bereich ein spezifisches Denkvermögen zugeordnet, nämlich die φρόνησις, das heißt jene Einsicht, die erkennt, was im praktischen Leben der Tugend gemäß und im Bereich des menschlichen Daseins des Menschen würdig und seiner wert ist. Aber sie bleibt wie die ethischen Tugenden unlösbar mit den Leidenschaften verbunden, die das sterbliche Wesen in Bewegung halten.

An dieser Stelle müssen wir die Paraphrase des aristotelischen Textes unterbrechen, weil wir auf einen Bereich des menschlichen Daseins gestoßen sind, den wir zwar immer wieder berührt, aber noch nicht ausdrücklich ins Auge gefaßt haben. Es stellt sich nämlich heraus, daß die Leidenschaften und Affekte, gerade wenn man die ontologischen Fundamente dieser Ethik ans Licht heben will, eine zentrale Stellung einnehmen. Platon hat den gesamten Bereich der Triebe, Leidenschaften und Affekte auf Lust und Unlust zurückgeführt, und Lust und Unlust als die beiden Grundbewegungen des sich selbst bewegenden Wesens der Seele dargestellt. Nun sind Lust und Unlust jene beiden Grundformen der Beziehung des Menschen auf die ihn umgebende Welt, aus denen sich erklärt, warum der griechische Mensch der archaischen Zeit seine Abhängigkeit von den Göttern in der Erfahrung erlebte, wie heftig er von den äußeren Gütern des Lebens hingerissen und dem, was Sehrnerz bereitet, preisgegeben war. Weil Lust und Unlust ihn bewegen, ist der Mensch ein dem sterblichen Tage ausgeliefertes Wesen. Wenn man das Höhlengleichnis mit dem Phaidon vergleicht, so ergibt sich, daß die Affekte, also Lust und Unlust, die Fesseln sind, die den Menschen in das Schattendasein der Höhle binden. In diesem Sinne hat Platon Pindars Gleichnis »eines Schattens Traum, der Mensch« dort aufgenommen. Desgleichen werden an der schon zitierten Stelle aus dem I. Buch der Gesetze (644 DE) Lust und Unlust mit den Fäden verglichen, an denen die Götter die Menschen wie Marionetten lenken. Das Marionettengleichnis aus den Gesetzen ist eine Fortsetzung jener Reihe von Zeugnissen, die wir von der Odyssee über Ardiilodios und Pindar begleitet haben. Die Reinigung, in der sich der νοῦς des Menschen zur reinen θεωρία befreit, ist deshalb, wie wir schon sahen, eine Reinigung von den Affekten, eine κάθαρσις τῶν παθημάτων. Erinnert man sich, daß noch in der Ilias dieselben Kräfte, die man später in der platonischen Tradition als innerseelische Affekte verstanden hat - die Liebe, die Furcht, die Sehnsucht, die Kampfeswut –, als Götter erscheinen, so zeigt sich, daß in dem Begriff der Katharsis noch immer das gleiche Streben nach der Befreiung des Menschen aus dem Banne der magischen Gewalten wirksam ist, von dem wir schon bei der Begründung der mythischen Welt und der Vorgeschichte des Kosmos-Begriffes gesprochen haben. Katharsis ist ursprünglich ein sakraler Begriff und bezeichnet die kultische Reinigung (Belege bei *Festugiere:* Contemplation etc., S. 123ff.). Dieser Charakter des Begriffes, der audi in der medizinischen Katharsis-Lehre erhalten bleibt (vgl. *Schadewaldt,* »Furcht und Mitleid?« Hermes 83, 1955, S. 129 ff.), ändert sich dadurch nicht, daß die alten Götter nun als innerseelische Kräfte erscheinen, daß also die Seele nun der Bannbezirk ist, in den sie durch die Vorherrschaft des νοῦς gebunden werden. Auch diese heute wieder in Frage gestellte Transposition macht den Vorgang der Katharsis nicht überflüssig. Deshalb steckt in dem

Gegensatz von Theorie und Praxis auch der Gegensatz von reiner Erkenntnis und Magie. Dies möge genügen, um zu zeigen, weshalb die Leidenschaften in diesem Zusammenhang eine so zentrale Stelle einnehmen. Es gibt bei Platon und Aristoteles im Zusammenhang mit der Lehre von der Bewegung dann auch eine ontologische Hermeneutik der Leidenschaflen, auf die ich hier nicht eingehen kann.

Die ethischen Tugenden sind nach Aristoteles, wie wir sahen, unlösbar mit den Leidensdiaften verbunden, die das sterbliche Wesen in Bewegung halten. Ihre bewegende Kraft haben die Leidenschaften dadurch, daß das erstrebte Gut stets außerhalb des Menschen liegt und immer als das andere erscheint, Dies aber gilt vom praktischen Leben überhaupt. Es gilt auch von den praktischen Tugenden, wie sie sich in der Politik oder im Kriege bewähren. Niemand, der nicht blutrünstig und entartet ist, führt um des Krieges willen Krieg, und auch die Politik wird nicht um ihrer selbst willen betrieben, sondern es geht darin um Macht, um Ehre und um das Glück der Bürgerschaft - nie aber um die Politik als solche (Eth. Nik. X, 7, 1177 b 6 ff.). Weil das erstrebte Gut stets außerhalb liegt, wird der Mensch, auch wenn er nach den ethischen Tugenden lebt, im Bereich der Praxis durch sein Streben rastlos von einem Tag zum anderen getrieben. Die Triebkräfte, die ihn an den Tag und seine wechselnden Güter ausliefern, binden ihn nicht nur an das Vergängliche, sondern betreiben diese Vergänglichkeit selbst; sie sind, wenn dieser Ausdruck erlaubt ist, der Bewegungsvollzug der Sterblichkeit als solcher. Die Theorie hingegen ist zwar auch als Energeia reine Bewegung, aber ihre Bewegung ist stetig wie die Bewegung der Gestirne (συνεχής, 1177 A 21) und ist darin der göttlichen Energeia wesensverwandt. Der Grund dafür ist, daß die Theorie ihr Ziel nicht als ein anderes außer sich hat; sie findet ihre Erfüllung in sich selbst wie die Götter.

Das Wesen des Menschen ist nach Aristoteles, dessen Erörterung aus dem achten Kapitel des X. Buches der Nikomachischen Ethik wir nach dem Exkurs über die Leidenschaften wieder aufnehmen, ontologisch dadurch bestimmt, daß er ein zusammengesetztes Wesen ist; Aristoteles stützt sich hier auf Platons Phaidros-Mythos. Durch das Vermögen des Logos, durch die Erkenntnis, steht er zu dem in Bezug, was immer gleich, was göttlich und der Vergänglichkeit enthoben ist. Durch die irrationalen Seelenkräfte ist er in den Wandel des Sterblichen verstrickt. Die ethischen Tugenden, einschließlich jener Einsicht, die sich auf das praktische Leben bezieht, sind die Tugenden dieses zusammengesetzten Wesens. Sie sind deshalb im Gegensatz zum Göttlichen menschlich. Aber die Tugend des Geistes ist »getrennt« - κεχωρισμένη, der spätere philosophische Terminus dafür heißt »absolut« -, sie ist aus der Sterblichkeit herausgenommen und durch die Reinigung des Geistes von den Affekten abgetrennt. Die Theorie als Schau des Göttlichen steht außer der Zeit: deshalb ist in ihr der Mensch unsterblich - unsterblich nämlich für die Dauer des Gedankens, in dem er das Göttliche schaut, so wie es ist.

In der ekstatischen Reinigung von den Leidenschaften, die in den Mysterien der Korybanten bewirkt wurde, hatte der schließlich erreichte Zustand seliger Ruhe den Namen γαλήνη - die Meeresstille (Platon, Gesetze 791 A, Phaidon 84 A, Plt. 273 A, vgl. Plut. Amat. 759 B; der Gegenbegriff heißt κλυδών - der Wogenschwall als Bezeichnung des Wahnsinns, Belege bei *Norden*, zu Verg. Aen. VI, 49). Dieselbe, von allen Verwirrungen

des Gemüts befreite, in sich erfüllte Ruhe der Seele findet der Philosoph im staunenden Betrachten dessen, was göctlich ist: in der Theorie. Dies reine Ruhen in sich selbst ist jener Zustand, den Aristoteles »unsterblich« nennt. Er trägt bei ihm den schlichten Namen σχολή - die Muße - im Gegensatz zur Rastlosigkeit - ἀσχολία - des praktischen Lebens. Die Scholastiker haben davon ihren Namen; daß auch die Schule davon ihren Namen hat, möchte man lieber verschweigen, Die θεωρία ist zeitlose Gegenwart dessen, was in der menschlichen Seele das Göttliche ist; sie ist das Verweilen der Seele im göttlichen Geiste und damit in sich selbst und bei sich selbst - aber nicht bei sich selbst, dem menschliehen, sondern bei sich selbst, dem göttlichen νοῦς. Aus dieser zeitlosen Gegenwart kehrt dann der Philosoph zurück ins tätige Leben, um sich dem Werke zu widmen, das bei Platon in dem von uns betrachteten Gleichnis mit der Kunst eines Malers verglichen wird, das heißt dem Werk der Politik und der Erziehung. So ist gerade die Theorie am Ende die hödrste Praxis und zugleich der Ursprung jeder rechten Praxis. Aber das führt über die uns gestedsre Grenze hinaus. So halten wir nur am Ende noch einmal fest: die ontologische Basis für die Unterscheidung von Theorie und Praxis ist die Unterscheidung zwisehen Sein und Zeit, zwischen dem Absoluten und dem Kontingenten, zwischen dem Gott der griechischen Philosophie und dem an die Sterblichkeit ausgelieferten Menschen. Wenn man die Frage stellt, was diese der heurigen Welt so fernen Gedanken für den, der nach der Wahrheit fragt, bedeuten, muß man die ontologische Basis prüfen. Wer hier modifizieren will, der muß das Fundament bewegen. Das Fundament ist der Begriff des absoluten Seins; er hat seinen Grund im griechischen Verständnis der Zeit.

t». G. *Picht* *Hinterzarten. Altbirklehof*

Notwendigkeit, Möglichkeit und Grenzen einer Kontrolle wirtschaftlicher Macht

VON GERHARD WEISSER

Das mir gestellte Thema ist Gegenstand der aktuellen wissenschaftlichen Diskussion. Man gewinnt den Eindruck, daß wir in dieser Diskussion noch ganz am Anfang stehen. Es dürfte daher notwendig sein, das Thema in grundsätzlicher Weise zu erörtern. Ich werde nicht nur von wirtschaftlicher Macht, sondern auch von gesellschaftlicher Macht schlechthin sprechen, und mich werden nicht nur Probleme ihrer Kontrollierung beschäftigen. Es ist bei dem jetzigen Stande der Diskussion geboten, den Rahmen des Themas zu sprengen; denn die Fassung des Themas nährt ungewollt das Vorurteil, daß hier eine Alternative bestehe: automatisch und anonym geordneter Verlauf der Wirtschaft oder Bestimmung des Verlaufs durch »Mächte«? Eine solche Alternative besteht in der hochentwickelten Industriegesellschaft nicht.

Einige begriffliche Klarstellungen seien vorausgesdiickr: Man kann zunächst fragen, was eigentlich in der Diskussion interessiert. Macht schlechthin? Oder nur Macht in der Hand bestimmter Träger? - Ich werde meine Ausführungen auf Macht in der Hand nichtstaatlicher Träger beschränken und glaube, daß ich damit wohl ungefähr das Anliegen treffe, das hinter dem gestellten Thema steht. Staatliche Macht gehört also nicht zu dem, was heute erörtert werden soll; zumindest nicht unmittelbar.

Was meint man mit dem Worte »Macht«? Schließlich übt jeder, der irgend etwas gestaltet, Macht aus. Im folgenden interessiert jede nichtstaatliche Macht zur Ausübung sozial gewichtiger Tätigkeiten, die es mit der Ordnung irgendwelcher Bereiche des sozialen Lebens zu tun haben. Nennt man das Ergebnis der Ausübung aller solcher Ordnungstätigkeiten einschließlich der Tätigkeit des Staates Sozialverfassung - und zwar im Sinne einer Verfassungswirklichkeit -, so interessiert hier der Anteil nichtstaatlicher Ordnungsmächte an der Sozialverfassung, an der Verfassung des sozialen Lebens; wenn Sie wollen: an der Verfassung der Gesellschaft.

Haben wir den Begriff der Macht in seinen Hauptmerkmalen fixiert, so gilt es den Begriff der »Kontrolle« etwas näher zu umreißen. Verwendet man bei den allgemeinen Stellungnahmen zu den Erscheinungen nichtstaatlicher Macht in der heutigen Gesellschaft unbesehen den Begriff der Kontrolle zur Formulierung der auftauchenden Probleme, so bekommt man nicht alle hier interessierenden Möglichkeiten in den Griff - weder bei der Darstellung der Tatsachen und Tendenzen noch bei der Aufstellung von Verhaltensprogrammen. Man verengt den hier interessierenden Bereich des sozialen Lebens auf die unbedingt notwendige Prüfung des Wirkens von Typen nichtstaatlicher Macht, die für unerwünscht gehalten werden, und der Aufsicht über sie. Mit dieser Einengung versperrt man sich die Sicht auf positive Möglichkeiten im Sinne von Anregungen und materialen Förderungen; dies, soweit die Richtung der Betätigung in der Richtung öffentlicher Aufgaben liegt. Zielt man sogleich auf die Kontrolle ab, so verhüllt man ferner die Rolle sozialpädagogischer Einflußnahmen und die Rolle von Appellen an die Gesinnung. Es erscheint daher als fruchtbarer, auf alle grundsätzlich möglichenund erforderlichen Einflußnahmen einzugehen, von denen die Kontrolle nur eine von vielen ist.

Weiterhin muß klar sein, für welche staatlichen oder auch supranational geordneten Räume die beabsichtigten Aussagen gelten sollen. Meine Ausführungen sollen sich auf das soziale Leben in hochorganisierten Industriegesellschaften mit dem zivilisatorischen Niveau etwa der Bundesrepublik Deutschland und mit demokratischer Staatsordnung beschränken. Es soll zum Beispiel nicht von der Rolle nichtstaatlicher Ordnungsmächte in einer Reihe von Entwicklungsländern gesprochen werden.

Mit dem Hinweis auf die Möglichkeit erwünschter nichtstaatlicher Ordnungsmacht berühren wir eine weitere große Unklarheit in der heutigen Diskussion über die Kontrolle wirtschaftlicher Macht. Sie betrifft die Bewertungskriterien, also die normativen Grundvoraussetzungen von Verhaltensvorschlägen. Die Frage lautet für den Praktiker: Was soll man tun? Was soll man unterlassen? Die Kriterien der Empfehlungen und Warnungen

des Gelehrten an den Praktiker müssen dargelegt werden, wenn die Partner nicht aneinander vorbeireden wollen. Meinungsverschiedenheiten können sich ebensogut aus einer verschiedenen Sicht der Tatsachen ergeben als auch aus einer verschiedenen Orientierung in den Grundentscheidungen über das, was wir für die Gestaltung des sozialen Lebens anstreben, und schließlich aus fehlerhaften oder unzureichenden Interpretierungen des gefühlsmäßig im Grunde Gewollten.

Die Kriterien, auf denen die Empfehlungen und Warnungen des Gelehrten basieren, sind bereits unentbehrlich für die Auswahl des Stoffes. Die Erscheinungen des sozialen Lebens sind sdiledithin unübersiditlidi, und man kann nie wissen, ob nicht irgendeine scheinbar nebensächliche Erscheinung des heutigen sozialen Lebens in Wahrheit der Keim großer Entwicklungen zum Guten oder Bösen ist. Aus dieser schlechthin unübersehbaren Fülle der Tatsachen muß das herausgegriffen werden, was positiv oder negativ interessiert. Da es völlig ausgeschlossen ist, daß je sämtliche sozialen Phänomene behandelt werden können, die irgendwann auf irgendeine Weise Bedeutung für die Beurteilung des Phänomens der wirtschaftlichen Macht gewinnen mögen, benötigen wir bereits bei der Sichtung des Stoffes Bewertungskriterien. Es ist daher verfehlt, von voraussetzungsloser empirischer Wissenschaft zu sprechen. Die hat es nie gegeben und wird es nie geben. Sie kann es nicht geben, weil die Menge der empirisch zu sichtenden Erscheinungen tatsächlich unübersehbar ist. Man muß stets eine Beziehung zwischen den Gegenständen und dem, worauf es uns ankommt, herstellen. Es besteht daher die Aufgabe, uns die letztlich bestimmenden, die Grundanliegen einschließlich dessen, was uns im Innern bindet, so klar zu machen, daß wir daraus und aus den Erfahrungen Schlüsse ziehen können.

Wir benötigen Kriterien sowohl der Selektion der Forschungsgegenstände als auch Kriterien der Entscheidungen, die wir im Anblick dieser Gegenstände in bezug auf unser Verhalten treffen. Bei der Darlegung dieser Kriterien sollen zunächst die hier interessierenden Phänomene aus der Sicht des evangelischen Bekenntnisses betrachtet werden, sodann soll einiges von »humanitärer« Ethik und von bestimmten kulturellen Leitbildern aus gesagt werden.

11.

Das Denken des evangelischen Christen kann nur anciharmonistisdi sein. Die Philosophie der Harmonisten in der Zeit der Aufklärung war eine Philosophie, mit der sich der Kern des evangelischen Bekenntnisses unmöglich abfinden kann. Diesem Harmonismus lagen jene Vorstellungen zugrunde, für die die folgende Formulierung charakteristisch ist: Der Mensch sei gut, und die vom Staat nicht verfälschte Gesellschaft sei gut; ja, sie sei »natürlich«. Demgegenüber sagt der evangelische Christ im Kern etwas völlig anderes über den Menschen aus. (Und auch der katholische Christ sollte sich - unbeachtet der bekannten erheblichen Unterschiede der beiden Bekenntnisse gerade in dieser Frage - niemals mit einem primitiven Harmonismus abfinden.) Für den evangelischen Christen gilt in allen diesen Fragen eine Haltung, die unter anderem in dem Amsterdamer Postulat der verantwortlichen Gesellsdiafl zum Ausdruck gekommen ist.

Eine andere, allen vertraute theologische Wendung besagt, der Christ dürfe sich geistig

nicht nur im Jenseits bewegen, sondern habe Verantwortung im Bereich des - wie der Theologe sagt - Vorletzten. Diese Verantwortung im Vorletzten in Verbindung mit der prinzipiellen Ablehnung eines philosophischen Harmonismus hat die Christen beider Bekenntnisse schon sehr früh nach dem Aufkommen des klassischen Liberalismus und seiner harmonistischen Grundthese dazu veranlaßt, korrigierend in den Gesellschaftsprozeß einzugreifen, von dem der klassische Liberalist forderte, er solle sich selbst überlassen bleiben. Die Korrekturen ergaben sich aus einer im Glauben verwurzelten Ethik eines bestimmten Verhaltens und einer bestimmten Verantwortung gegenüber dem Mitmenschen, besonders gegenüber dem Mitmenschen in sozial ungünstiger Lage. Unter dem Postulat der verantwortlichen Gesellschaft kann sich in der heutigen geschichtlichen Situation zum Beispiel der Gesellschaftsordner nicht auf die reine Rechtsschutzfunktion beschränken. Die heutigen Tätigkeiten der Menschen sind in einem solchen Maße gesellschaftlicher, zumindest gesellschaftsbedingter Art, daß es dem Politiker niemals gelingen kann, sich als Realist zu verhalten, wenn er sich etwa ideologisch zu der These bekennt: Der Staat ist der Rechtsschützer - sonst nichts. Eine solche Haltung wird den geschichtlichen Tatsachen unseres Jahrhunderts nicht gerecht. Es ist utopistisch, dieses politische Ideal zu haben; weder für den staatlichen noch für den nichtstaatlichen Ordner, noch für den Seelsorger kommt es in Betracht.

In einem verwandten Zusammenhang ist in der sozialethischen evangelischen Literatur und in den Soziallehren der katholischen Kirche unter sozialwissenschaftlichem Aspekt auf unerwünschte Wirkungen aufmerksam gemacht worden, die bei hochgradiger Organisation des sozialen Lebens (auch innerhalb der Kirche und der kirchlichen Orden) entstehen. Die Einordnung in hochorganisierte gesellschaftliche Institutionen kann zur Knechtung der in diesen Apparaten stehenden Menschen führen. Die Sozialwissenschaftler beider Konfessionen haben schon sehr früh darauf aufmerksam gemacht, daß gewisse Entscheidungen, bei denen man rein institutionell zu denken gewöhnt ist, auf die Psychen der Menschen wirken. Menschen, die irgendwie von der Institution abhängig werden, geraten in Lebenslagen, die zu dulden mit dem christlichen Bekenntnis unter Umständen unvereinbar ist. Hierauf werde ich noch zurückkommen.

Schließlich sei auf eine unverkennbare Affinität der theologischen Grundposition (zum Beispiel bei Barth) mit gewissen Freiheitspostulaten aufmerksam gemacht, die zwar humanitär, aber nicht eigentlich christlich verwurzelt sind. Diese Affinität protestantischen Denkens mit ganz bestimmten Freiheitspostulaten, vor allem mit dem Recht auf eine durch keine Willkür beschränkte Meinungsbildung, ist für den Protestanten zugleich unterbaut durch geschichtliche Erinnerungen an seine »Ketzervergangenheir« und an alles Furchtbare, was die Ketzer oder was die ersten Christen als Martyrium erlitten haben.

Wenn es diese Affinität gibt, dann gelten die Folgerungen aus diesen gesinnungsmäßigen Voraussetzungen natürlich auch für die nichtstaatlichen Ordner des sozialen Lebens, zum Beispiel für Ordner, die mit Massenmedien die geistige Überwältigung der Menschen bewirken, sie auf diese Weise beherrschen und ihnen hierdurch ihre Freiheit nehmen. Für bestimmte weltgeschichtliche Bedingungen, die heute allenthalben gegeben sind, läßt sich daraus auch ableiten, daß der Wille der Träger sozialer Macht demokratisch gebildet wer-

den sollte; handele es sich nun um staatliche oder außerstaatliche Mächte. Kulturelle Aufgaben und Ordnungserfordernisse können dabei bedingen, daß diese Demokratisierungen bei bestimmten Kräften, wie zum Beispiel den mittleren und kleinen Unternehmen, unterlassen werden; zumal da die von ihnen ausgeübte gesellschaftliche Macht gering ist, so daß die Gefahr ihres Mißbrauches vernachlässigt werden darf. Diese Erwägungen sind heute besonders im Bereich der Fragen der Mitbestimmung und der Vermögenspolitik wichtig; sie dürften es rechtfertigen, daß in diesen Bereichen ordnungspolitisch zwischen großen und kleinen Gebilden unterschieden wird. (Hiermit soll nicht zu den gegenwärtigen Formen dieser differenzierenden Politik Stellung genommen werden.)

Grundsätzlich aber kann vom diristliehen Standpunkt aus kein Unterschied in den Forderungen an die staatlichen und die außerstaatlichen Mächte gemacht werden. Es wäre offensiebtlieh inkonsequent, ein solches Freiheitsanliegen gegenüber nur einem potentiellen Freiheitsräuber, dem Staat, geltend zu machen. Derjenige, dem jenes Freiheitspostulat wirklich am Herzen liegt, muß es gegenüber jedem Ordner des sozialen Lebens geltend machen, sonst bleibt er auf halbem Wege stehen.

Das gleiche gilt für das Gerechtigkeitsanliegen, das sich etwas primitiv mit dem bekannten Sprichwort umschreiben läßt: Was du nicht willst, das man dir tut, das füg auch keinem anderen zu! Dieses Gerechtigkeitspostulat führt zur Forderung des Schutzes vor Willkür. Im besonderen ergibt sich daraus die Forderung rechtsstaatlicher Garantien. Das Postulat bindet aber selbstverständlich auch die außerstaatlichen Mächte. Jedenfalls haben sie Unrecht zu unterlassen, auch wenn sie keine mit Sanktionen ausgestattete Rechtsvorschrift dazu nötigt. Der hohe Grad ihrer Einflußmöglichkeiten legt ihnen in jeweils bestimmbarem Grade aber auch - ähnlich wie dem Staate - die Verpflichtung auf, Unrecht zu bekämpfen, gegebenenfalls zu verhüten. Die Gesellschaft ist nicht »von Natur« gut, der Staat nicht von Natur schlecht, und Macht wird nicht nur vom Staate ausgeübt. Es gibt audi keine prästabilisierten Harmonien, die die außerstaatlichen Kräfte zuverlässig und nach allen Richtungen hin hinderten, Macht zu gewinnen und willkürlich zu gebrauchen,

Die Darlegung und Interpretation der Kriterien der Entscheidungen kultureller und ethischer Bekenntnisse ist - rein logisch gesehen - unabhängig vom Glaubensbekenntnis und unabhängig von der glaubensmäßigen Begründung dieser ethischen und kulturellen Kriterien. Sicher gibt es eine Fülle von Verständigungsmöglidikeieen auf kulturellem und ethischem Gebiete auch mit demjenigen, der nicht im Glauben, im besonderen nicht im christlichen Glauben, gebunden ist oder sich zu keiner bestimmten christlichen Konfession bekennt. Es mag zweifelhaft sein, ob man guttut, diesen Komplex von Kriterien als »humanitäre Ethik« zu bezeichnen, Dieser Sprachgebrauch hat sich aber nun einmal eingebürgert, und er wird im folgenden beibehalten.

IV.

Es empfiehlt sich, zwischen ethischen und kulturellen Anliegen zu unterscheiden, Die kulturellen Anliegen können eindeutig nur durch eine Vielzahl von Axiomen in Gesell-

schaftsprogramme eingefügt werden. Zunächst sei ein Interesse an wachsendem Volkswohlstand anerkannt, soweit nicht höherrangige kulturelle Anliegen damit unvereinbar sind.

Entscheidet man sich für wachsenden Volkswohlstand, dann braucht man sich nicht genötigt zu sehen, zum Beispiel das maximale Betriebsprodukt der Fabriken für Fernsehgeräte zu fordern und anzustreben. Man kann etwa zu der Meinung gelangen, daß das Fernsehen die Menschen passiv mache und hierdurch besonders die Jugend gefährde. Aus dieser Meinung muß aber nicht die zwanganwendende ordnerisdie Hemmung der Produktion von Fernsehgeräten folgen. Es genügt hier, zunächst festzustellen, daß das Maximum an Wohlstand und das Maximum an Geschwindigkeit der Vermehrung des Wohlstandes ohne Rücksicht auf bestimmte kulturelle Anliegen nicht erwünscht zu sein braucht und übrigens nirgendwo tatsächlich erstrebt wird.

Wenn man sich der Tatsache zu stellen hat, daß es in kultureller Hinsicht wesentliche Unterschiede in den Leitbildern der Kulturkreise der Völker gibt, dann hat man sich beispielsweise auch als Entwicklungspolitiker sorgfältig davor zu hüten, etwa für Entwicklungsländer blind die Maximierung des Sozialproduktes zu fordern und den außerstaatliehen Gesellschaftsordnern ohne weiteres freie Bahn in dieser Riditung zu lassen. Wenn der Gelehrte ein Volk zu beraten hat, dem das »Arbeitsethos« - in meiner Sprache ein kulturelles Anliegen - nichr so hoch steht, wie es etwa dem Mitteleuropäer steht, so wird er diesen Unterschied der kulturellen Wertungen zu beachten haben. Ich würde etwa den Ordnern deutscher industrieller Anlagen in Indien, die sagen, "die Kerle müssen endlich einmal arbeiten lernen«, vorhalten, so einfach dürfe man es sich nicht machen, Damit ist nicht behauptet, daß die Politik in der besonderen heutigen historischen Situation Indiens nicht verpflichtet sein könne, gewisse Vermehrungen des Arbeitseifers der indischen Arbeiter herbeizuführen. In einer Situation, in der sich die Ausfuhrgüter Indiens immer sdrwerer absetzen lassen, die Einfuhrgüter zur Entwicklung der Wirtschaft aber immer teurer werden, in einer Situation, in der die Bevölkerung schneller wächst als das Sozialprodukt, kann es aposteriori darauf ankommen, daß der Staat eine auf Maximierung des Wohlstandes ausgerichtete Politik betreibt und unter Umständen außerstaaelidien Mächten Spielraum in dieser Richtung gewährt. Aber jene Wendung von den "Kerlen, die erst einmal arbeiten lernen müssen«, und eine skrupellose Anwendung sich dafür anbietender Mittel würden von unzulässiger Respektlosigkeit vor der Würde der Menschen eines anderen Kulturkreises zeugen.

Von dem Freiheitsanliegen war schon die Rede.

Besonders beaditlich - und im evangelischen Lager noch der Klärung bedürftig - ist die Stellungnahme zu dem für den Techniker kennzeichnenden Grundanliegen der immer weitergreifenden Beherrschung der Naturkräfte. Christliche und bestimmte humanitäre Traditionen neigen dazu, sich der Technik gegenüber im Grunde abweisend zu verhalten. Mindestens solle sie eindeutig Dienerin sein, das heißt, das Interesse an ihr dürfe nur mittelbar sein. Wer sich so einstellt, wird in der Auseinandersetzung mit der sozialen Gruppe der Techniker versagen. Sie schickt sidi an, zur gesellschaftlich führenden zu werden; und sie ist es heute, die der Gesellsmaft die begehrten Helden stellt. Pathos und

Dramatik sind vor allem bei dem Handeln dieser Gruppe zu finden: ein in einem bestimmten Sinne aristokratisches Verhalten. Hierin verkannt, läuft sie Gefahr, unter Pflege eines Typs von Gruppenarroganz zu Feinden derjenigen Ordnungskräfte zu werden, die institutionell dazu bestimmt sind, das soziale Leben im ganzen - im Blick auf alle Aufgaben der Gesellschaft - zu gestalten. In diesem Falle würde es wiederum unmöglich sein, zu jener Synthese zu gelangen, die durch das Amsterdamer Postulat »verantwortliehe Gesellschaft« immanent gefordert wird. Der Christ muß ja die Gesellschaft als Ganzes sehen und bewerten. Gewiß gibt es mittelbare Interessen am technischen Fortschritt. Das Interesse, in immer größerem Maße die Naturkräfte zu beherrschen, kann jedoch auch unmittelbar sein. Es ist dann ein kulturelles Grundanliegen, und es ist keineswegs als solches unchristlich (sfüllet die Erde und machet sie euch untertane), Aber es ist nicht das einzige Grundanliegen. Seine maximale Erfüllung kann daher Unrecht sein. Gesucht werden muß das jeweilige Optimum; aber dieses Optimum darf nicht ohne Rücksicht auf das unmittelbare Anliegen des Technikers bestimmt werden.

In unserer heutigen kulturellen Situation dürfte im Zusammenhang mit unserem Thema auch einiges über Gemeinschaft und ihre Pflege gesagt werden müssen. Gemeinschaft kann durch bestimmte Typen der Organisation des sozialen Lebens, wenn nicht ausgeschlossen, so doch immer seltener gemacht werden. In diesem Falle entziehen gesellschaftsorganisatorische Mächte Menschen, denen an Gemeinschaft liegt, in beachtlichem Umfang die Chancen, dieses unmittelbare kulturelle Interesse zu befriedigen, und die Gesellschaft wird kulturell ärmer, Wenn ich dazu zum Zwecke der Illustration als Genossenschaftstheoretiker eine Bemerkung machen darf, so möchte ich sagen: Die Genossenschaft von heute kann sich dem Zug zur Konzentration der Kräfte, zum raschen Wachstum ihres Volumens, aus vielen Gründen nicht entziehen. Dabei ist ganz unvermeidlich, daß gewisse traditionelle Werte gefährdet sind oder verschwinden, so auch Gemeinschaft im Sinne einer um ihrer selbst willen geschätzten Verbindung zwischen Menschen. In einer solchen Lage möchte ich als Genossenschaftler sagen: Man unterwerfe die Mitglieder, die Gemeinschaft weiterhin schätzen, nicht einem Typ der Konzentration, der jede Möglichkeit, Gemeinschaft zu pflegen, ausschließt. Ich würde vielmehr sagen: Nun gut, dann werde ich in den großwerdenden Genossenschaften informelle Gruppen und Untergebilde schaffen, die so klein sind, daß in ihnen bestimmte Werte der Gemeinschaft gepflegt werden können.

V.

Nichtstaatliche Macht tritt in den heutigen hochorganisierten Industriegesellschaften vielfältig auf. Sie muß hier in bedeutendem Umfang auftreten, wenn man mit großen wachsenden Bevölkerungszahlen, also mit einer dichten Besiedlung des Landes zu rechnen hat, technisch ein überaus dichter Verkehr möglich ist und die Mitglieder der Gesellschaft gewisse Freiheit genießen. Dann gilt das empirische Gesetz zunehmenden Bedarfs an Organisierurig der Gesellschaft. Haben die Gesellschaftsmitglieder Vereinigungsfreiheit, so müssen unter diesen Bedingungen auch die nichtstaatlichen Organisationen zunehmen.

Das Gesetz der zunehmenden Organisationsbedürftigkeit läßt sich an einem einfachen

Beispiel demonstrieren: Die Dorfstraße, über die noch die Großmutter nach Belieben hinüberlief, um mit der Gevatterin zu plaudern, ist heute vielbefahrene Verkehrsstraße, und die Enkelin muß die Großmutter an der Hand halten: »Daß du ja nicht schräg über die Straße gehst, denn sonst bekommst du ein Strafmandat oder wirst überfahren!« - Natürlich ist dann die Großmutter böse, aber vermeiden läßt sich diese Organisierung des Verkehrs nicht. Das sind Bedingungen unserer Zeit, die in der Gesellschaft von heute unvermeidlich angelegt sind. Solche zunehmende Organisierungsbedürftigkeit und die tatsächlich zunehmende Organisiertheit der Gesellschaft haben Wirkungen auf die Fähigkeit des Organisierens. Die Menschen lernen besser zu organisieren. Aber zugleich entsteht eine Fülle neuer Gefahren auf seiten der Organisierer, also der staatlichen und außerstaatlichen Kräfte, die nun diese Gesellschaft organisieren müssen. Die Organisationen werden so intensiv und so groß, daß es immer schwieriger wird, sie von der Spitze her zu beherrschen und zu beobachten, ob bis zum letzten Mitarbeiter herunter der Sinn dieser Organisation dienend befolgt wird. Und so werden die »Apparatsdiikse zu Herren. Das ist eine Tendenz auf seiten der Organisierer. Auf seiten der Organisierten unterscheiden sich die Wirkungen je nach der Willenskraft der Organisierten. Die Schwächeren unterliegen häufig jener Fülle von Anpassungsversuchungen, mit denen sich heute eine weitverbreitete Literatur jeder Art auseinandersetzt und die zu einem Kulturpessimismus geführt haben. Daß diese Anpassungsversuchungen vorliegen, ist klar. Bei den Gesellschaftsmitgliedern, die widerstandsfähig sind, kommt es zu anderen, allgemein bekannten Tendenzen; *die* einen fliehen aus der Gesellschaft und sind über kurz oder lang nicht mehr in dem Sinne gesellschaftlich integrierbar, daß auch sie sich für die Gesellschaft verantwortlich fühlen. Sie werden nur noch dem Kommando und der Drohung folgen, im übrigen aber treten sie geistig aus der Gesellschaft aus. Infolge des Vorwiegens des Interesses an der Politik jener gesellschaftlichen Macht, die wir den Staat nennen, wird diese Tendenz in der Regel als die Tendenz der Flucht aus der Politik beschrieben. Sie ist besonders bei Teilen der Jugend und nicht zuletzt bei der akademischen Jugend anzutreffen. Andere werden möglicherweise zu Gesellschaftsfeinden, aber mindestens in einem solchen Maße zu Alleingängern, daß ihnen das Alleingehen in unbewußter Abwehr der Bedingungen des sozialen Lebens in unserer Zeit zum höchsten Wert wird. Was das in eben jener Epoche, in der die Gesellschaft immer mehr der Organisierung bedarf, für die Zukunft der Gesellschaft bedeuten kann, ist offenkundig. Wir müssen das sehen, auch wenn wir nicht Pessimisten sind.

Zu diesen immanenten Tendenzen kommen aber nichtjmmanente, die sich aus der tradierten Vorherrschaft sozialer Gruppen in den uns geschichtlich vor Augen stehenden heutigen Industriegesellschaften ergeben. über die Tendenzen der Industriegesellschaft gibt es zwei Gruppen von Theoremen: Die einen besagen, die Industriegesellschaft müsse sich definitiv in eine Gesellschaft von wenigen Arbeitgebern und Massen von Arbeitnehmern gliedern. Die anderen besagen, auf diese Weise müsse sie zwar beginnen, immanent sei jedoch die Tendenz des Umschwungs in eine Genossenschaft der Freien. Die Zahl der Kapitalisten werde immer kleiner usw. Diese marxistische Prognose, die in Wahrheit keine Prognose, sondern ein Wunschbild ist, ist bekannt. Aber es versteht sich von

selbst, daß diese beiden grundsätzlichen Prognoseversuche nicht die einzig möglichen sind. Stellt man sich zum Beispiel für die Anfangszeiten des Industriezeitalters eme geschichtliche Situation vor, in der nur sehr wenige Menschen vermögenslos gewesen wären und sich hätten als Arbeitnehmer zur Verfügung stellen müssen. Da die Nachfrage der Fabriken nach Arbeitern sehr groß war, wäre dann nicht nur der Lohn sehr hoch gewesen, sondern es wäre wahrscheinlich dazu gekommen, daß die von der Familientradition her noch mit dem Wesen ökonomischer Selbständigkeit vertrauten Arbeitnehmer sogar Beteiligungen durchgesetzt hätten. Das Industriezeitalter würde bei Vorliegen dieser eben skizzierten Ausgangssituation anders verlaufen. Es sind also geschichtliche Bedingungen mit im Spiel, die bewirken, daß die Industriegesellschaft von heute nicht nur mit den immanenten Tendenzen der Freiheitsgefährdung und des Unrechts, sondern auch mit nachwirkenden tradierten Vorherrschaftsverhältnissen zu tun hat. Eine christliche Stellungnahme zu den Problemen sozialer Macht auf Grund wirtschaftlicher Positionen darf daran nicht vorübergehen. Man sollte die Vermögenspolitik nicht ausschließlich mit heutigen Exzessen der Selbstfinanzierung zu Lasten von Konsumenten begründen.

VI.

Wie verhält es sich nun angesichts dieser Tatsachen und Tendenzen mit der Ansicht der Kulturpessimisten? Gibt es in der immer stärker organisierten Gesellschaft nur noch den Weg in die Knechtschaft? Oder gibt es Möglichkeiten, hier gestaltend einzugreifen, so daß das, was wir mit Freiheit meinen, geschützt wird – also die Selbstverantwortung der Person, die personelle Initiative jedes einzelnen, der Initiative zu entfalten vermag, und auch eigentliche Gemeinschaft? Alles dies stellt sich vor uns als Frage: Können wir etwas erreichen, oder sind wir ausgeliefert? Können wir auf Grund unserer oben dargelegten Bewertungskriterien zu Programmen der Abhilfe vorstoßen? Gibt es also Empfehlungen und Warnungen auf Grund jener Bewertungskriterien und sozialwissenschaftlichen Einsichten für das Verhalten staatlicher und außerstaatlicher Gesellschaftsgestalter überhaupt?

Grundsätzlich muß man diese Fragen bejahen, wenn auch die Phantasie vieler Gesellschaftsgestalter so verarmt ist, daß sie zahlreiche Möglichkeiten zum Schutze der Freiheitswerte übersehen. Es ist zum Beispiel möglich und in der Geschichte immer wieder anzutreffen, daß nichtstaatliche Kräfte in der Gesellschaft den Impuls haben, sich unmittelbar aus eigener Veranlassung öffentlichen Aufgaben zu widmen. Man nennt das im Recht meistens »gemeinnützig tätig sein«. Die Gesamtheit der gemeinnützigen Einrichtungen läßt sich gliedern in solche in der Hand des Staates (in der „öffentlichen Hand«) und in gemeinnützige Einrichtungen in der Hand freier gesellschaftlicher Kräfte.

Solche gesellschaftlichen Kräfte brauchen nun keineswegs kollektivistisch zu sein, sondern haben in den letzten 150 Jahren überwiegend an einem Schutzwall gegen den Kollektivismus gebaut. Die Bedeutung dieser freigemeinnützigen Kräfte für die Gestaltung von Wirtschaft und Gesellschaft wird leider oft verkannt. In Vorurteilen befangen, sagt man zum Beispiel, Genossenschaften führten zur Begründung eines kollektivistischen Staates. Man übersieht dabei, daß Genossenschaften ihrem institutionellen Sinne nach

dazu da sind, das entgegengesetzte Ziel zu erreichen, nämlich die Erhaltuag des Kerns der personellen Selbständigkeit von Produzenten oder Konsumenten. Die Politik gegenüber außerstaatlichen Ordnungskräften muß offenbar je nach dem Sinn dieser Kräfte und Mächte Unterschiede machen.

VII.

Zugleich besteht aber kein Zweifel, daß auch freigemeinwirtschaftliche Kräfte oder Einrichtungen in der öffentlichen Hand durchaus der Gefahr ausgesetzt sind, daß in Wahrheit nicht der institutionelle Sinn, sondern die Bürokraten herrschen. Trotzdem würde im Gesamtsystem eines Verhaltensprogrammes gegenüber den Phänomenen nichtstaatlicher Macht in der heutigen Gesellschaft eine Lücke bestehen, wenn man von vornherein gegengewichtige Macht in der öffentlichen Hand oder in freigemeinwirtschaftlichen Einrichtungen als Instrument der Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik ausschlösse. Die britische Besatzungsmacht hatte die Anwendung des Instrumentes öffentlicher Einrichtungen in bezug auf die Schwerindustrie des Ruhrgebietes für geboten gehalten. Eine Reihe von deutschen Kräften hatte ebenso geurteilt. Nachdem die Besatzungsmächte das Regime an deutsche demokratische Institutionen übergeben hatten, ist diese Forderung gewissermaßen obsolet geworden; sie wird nicht mehr erörtert. In einer Geschichtsepoche, in der sich alles tief und schnell wandelt, würden wir uns aber eines unverzeihlichen Modepragmatismus' schuldig machen, wenn wir uns nicht der ganzen Breite eines Instrumentarismus bewußt werden, das zu gebrauchen für den verantwortungsbewußten Gesellschaftsgestalter zur Pflicht werden kann.

In dem politischen Grundsatzprogramm der deutschen Sozialdemokraten wird eine sinnvolle Lösung angeboten; offenbar ist in einer Gesellschaft, die immer mehr organisieren muß, dann die Gefahr der Unfreiheit am größten, wenn uniform organisiert wird. Wird hingegen nach einem Prinzip der Vielgestaltigkeit der Ordnungsgebilde organisiert, so läßt sich vermuten, daß der einzelne Mensch mit seinen Besonderheiten mehr Möglichkeiten hat, auch in der organisierten Gesellschaft einen Standort zu finden, der seinen Anlagen und seinem kulturellen Leitbild entgegenkommt. Und er hat vielleicht auch die Möglichkeit des Ausweichens, wenn ihm an einer bestimmten Stelle der organisierten Gesellschaft ein moralisch unzumutbares Ansinnen gemacht wird. - Das Prinzip der Vielgestaltigkeit des sozialen Lebens in allen Bereichen, auch in der Wirtschaft, ist ein Mittel gestaltender Ordnungspolitik in der Hand des Staates und der nichtstaatlichen Kräfte, das eine beachtliche Wahrscheinlichkeit des Erfolges im Dienste von Freiheit, Recht und Kultur hat.

VIII.

In unserer Zeit, in der der weitere Verlauf der Geschichte in hohem Maße von den Haltungen der Menschen abhängt, genügt nun keineswegs die Kenntnis der Bedeutung der Institutionen und der Wechselwirkung zwischen den Haltungen und den Institutionen. Es gilt auch die pädagogischen Kräfte mit Einschluß der seelsorgerischen Kräfte zu mobilisieren, und zwar im Geiste einer Erziehung zum Freiheitswillen bei den Organisierten

und im Geiste einer Erziehung zur Pflicht bei den Organisierern. Nun spricht in unserer heutigen Zeit eine Vermutung dafür, daß in der wettbewerblichen Marktwirtschaft die meisten Freiheitschancen liegen. Der Mensch muß sich in ihr selbstverantwortlich bewähren. In den Sitzungen des Wissenschaftlichen Beirates beim Bundeswirtschaftsministerium waren die Mitglieder dieses Beirates der Ansicht, daß wir den Wettbewerb um der Freiheitswerte willen selbst dann schützen und möglichst fördern sollten, wenn der Wettbewerb nicht am schnellsten zum größten Sozialprodukt führt. Diese Argumentation, die sich grundsätzlich von der klassisch-liberalen Begründung der freien Konkurrenz unterscheidet, wird wahrscheinlich in Zukunft Raum gewinnen.

IX.

Offenbar handelt es sich um ein Verfassungsproblem, wenn wirtschaftliche Macht so weit führt, daß von den Machtpositionen des Großeigentümers oder des Großaktionärs Politik schlechthin gemacht wird. Wenn solche Mitregenten auftreten, so ist der Demokrat und derjenige, dessen christliche Sozialethik entschiedene Aufgeschlossenheit für Demokratie enthält, nur dann konsequent, wenn er auch für diese nichtstaatlichen Regenten die demokratische Ordnungsform fordert. Bevor dies nicht erreicht wird, ist die Demokratie insoweit unvollendet.

Wirtschaftliche Macht ist regelmäßig gesellschaftliche Macht. Sie kann nützlich und schädlich sein. Ob sie das eine oder das andere ist, muß im Kern als Problem nicht der Wirtschafts-, sondern der Verfassungspolitik angesehen werden. Die Kriterien ihres Wertes sind metaökonomisch, ja metasoziologisch; denn die Tatsachen ergeben nicht Ziele, sondern nur Bedingungen des Verhaltens. Ist außerstaatliche Macht nach jenen Kriterien nützlich, so kann über Kontrolle hinaus Förderung angebracht sein. Ist sie schädlich, so reicht Kontrolle möglicherweise nicht aus. Es kann auf Entmachtung ankommen. Auf sie zu verzichten, ist nicht notwendig »pragmatisch«, wenn man darunter ein rationales, wirklich realpolitisches Verhalten versteht. Zur Zeit nicht gegebene Bedingungen der Durchsetzung können möglicherweise auf lange Sicht geschaffen werden, wenn darauf sozialpädagogisch und sozialorganisatorisch hingewirkt wird. Als Realpolitiker sehen sich häufig Politiker an, deren gesellschaftsgestalterische Phantasie und Willenskraft nicht ausreichen.

Gesellschaftlich bedeutsame Macht auf Grund wirtschaftlicher Positionen kann die verschiedensten Ursachen haben, und sie hängt zweifellos in großem Umfang mit der tradierten Vermögensverteilung zusammen, so daß also der Politiker, der diese Formen von gesellschaftlicher Macht auf Grund wirtschaftlicher Positionen für bedenklich hält, zu einer intensiven und kühnen Eigentums- und Vermögenspolitik geführt wird. Er wird ebenso zu einer Politik der Bekämpfung von Wettbewerbsbeschränkungen veranlaßt, und er wird sich fragen müssen, ob nicht die so viel zitierte Herrschaft der Verbände allmählich Maße annimmt, bei denen in der Tat der demokratische Charakter der Gesellschaftsordnung schlechthin in Frage gestellt wird.

X.

Alle diese Verhaltensprogramme gegenüber den nichtstaatlichen Ordnungskräften des Wirtschaftslebens müssen sich einem besonderen Problem stellen - dem Problem der Kompatibilität mit dem gesamten Ordnungsprogramm. Man sagt, sehr viele Ordnungsmaßnahmen seien nicht marktkonform. Grundsätzlich ist hierauf zu entgegnen, daß es für denjenigen, der die Richtlinien der Politik bestimmt, ihn parlamentarisch kontrolliert oder wissenschaftlich berät, keine uneingeschränkte Regel der Marktkonformität geben kann. Die Marktordnung ist ja eine Ordnung eines ganz bestimmten Teilbereiches des sozialen Lebens. Das soziale Leben ist aber ein Gefüge von Interdependenzen. Es leuchtet ein, daß man sehr nachteilig ganz andere Bereiche des sozialen Lebens mittriffi, wenn man die Ordnungskonzeption für einen Teilbereich doktrinär durchführt, Es ist deshalb prinzipiell falsch, ein Postulat der Marktkompatibilität absolut zu formulieren. Jede Konzeption muß auf das gesellschaftliche Leben im ganzen bezogen sein. Der Mut zur Inkompatibilität in Teilbereichen muß aber verbunden sein mit klarer Erkenntnis davon, daß eine interventionistische punktuelle Politik, die bald hier, bald dort systemlos eingreift, den Verlauf des sozialen Lebens aufs schwerste treffen und die beabsichtigte Konzeption verletzen kann, indem die Gesellschaft dann überhaupt aufhört, dieser Konzeption zu entsprechen.

XI.

Zusammengefaßt läßt sich hiernach sagen: Die Konzeption desjenigen, der die Richtlinien der Politik bestimmt, muß eine Konzeption sein, die auch das Verhalten der niditstaatliehen Mächte umfaßt. Sie sollte zugleich eine Konzeption sein, die nicht nur mit institutionellen Mitteln Lösungen versucht, sondern sich entschließt zu fragen: Welche Haltung nehmt ihr, die ihr staatlich oder außerstaatlich Gesellschaft gestaltet, gegenüber eurer gesellschaftlichen Rolle ein? Mehr denn je ist der verantwortungsbewußte Gesellschaftsgestalter auch auf sozialpädagogische Mittel angewiesen.

Prof. Dr. G. *Weisser* *Köln-Sülz, Wilh.-Waldeyer-Str. 14*

Gerhard Weissers Frage an die Sozialethik

Von

KLAUS LEFRINGHAUSEN

In der neuen Auflage des Evangelischen Soziallexikons hat Prof. *Weisser* die Möglichkeit und die Notwendigkeit einer in statu nascendi befindlichen normativen sozialwissenschaftlichen Disziplin umrissen und mit einem Hinweis auf die erforderliche Kooperation mit dieser neuen Disziplin gleichzeitig auch den Aufgabenbereim der evangelischenSozialethik von ihr abgegrenzt. Er sagt dort: »Unter den Aspekten evangelischer Theologie interessiert methodelogisch im besonderen das Verhältnis zwischen der normativen Grunddisziplin der Sozialwissensdiafi und evangelischen Sozialethik. Natürlich ist es immer möglich, daß Gelehrte sich in zwei Disziplinen betätigen, so daß dieses Problem nicht etwa eine Frage der personellen Zuständigkeit ist. In sachlicher Hinsicht muß aber wohl folgendes gelten: Die theologische bzw. philosophische Disziplin Sozialethik hat es nicht mit empirisch-wahrnehmbaren Tatsachen und empirischen Gesetzmäßigkeiten zu tun. Sie trifft Grundentscheidungen. Umgekehrt ist die normative Grunddisziplin der Sozialwissenschaft nicht der Begründung oder Interpretation von Grundanliegen, sondern Ableitungen aus ihnen und empirischem Wissen gewidmet. Nun kann aber weder Sozialethik fruchtbar sein, wenn sie auf empirische Annahmen verzichtet, noch dürfte die normative Grunddisziplin der Sozialwissenschaft fruchtbar sein, wenn sie nidu zur Interpretation der gesellsdiafllidi relevanten moralischen und kulturellen Grundnormen beiträgt. In dieser Lage könnte es sidi empfehlen, daß Sozialethik die für ihre Fruchtbarkeit erforderlichen empirischen Aussagen unterstellt und die Begründung den Sozialwissenschaften überläßt, während umgekehrt schon der axiomatische Charakter der für praktische Sozialwissensdiafl benötigten metasoziologischen Prämissen bedeutet, daß bei der Mitwirkung der Sozialwissenschaftler an den Interpretationsaufgaben das Problem der Gültigkeit den Philosophen bzw. Theologen überlassen wird.«[1]

Um deutlich machen zu können, welche Funktion er der Sozialethik damit zuweist und wie sie nach seiner Konzeption in die Fragestellung der Sozialwissenschaften einbezogen werden soll, muß zunächst näher auf die von ihm vorgeschlagene wissenschaftliche Arbeitsteilung eingegangen werden.

A. Dem explikativen Teil der Sozialwissensdiaflen ist als Seinswissenschaft die empirisdie Ermittlung von Tatbeständen aufgegeben. Sie sagt lediglich etwas aus über das, was ist, nicht aber über das, was sein soll. Sie ist eine nichtwertende Darstellung des sozialen Lebens und seiner Funktionszusammenhänge. Sie berichtet über tatsächlich angewandte Techniken und teilweise auch die Stilmittel der Gesellscltaftsgestaltung. Sie kann audi ihre Kompatibilität mit tatsädrlidi verfolgten Zielen erörtern.

Wenn auch explikativen Aussagen Wertungen nicht als Prämissen zugrunde liegen, so sei es doch nicht im perfektionistischen Sinne möglich, Wertungen bei Systemen explikativer Aussagen schlechthin auszuschließen; denn in die Auswahl und in die Gewichtung

1. Evangehsches Soziallexikon, 4. Auf!. Stuttgart 1963, hg. von *F. Karrenberg*, Spalte 1169f.

der darzustellenden Fakten würden Immer Wertungen einfließen. Insoweit komme es auf größtmögliche Unbefangenheit an. Es handelt sich also vor allem um die Gefahr »logisdi erschlichener Werturteile«2, wenn Weisser aus praktisch-methodischen Gründen eine rein wissenschaftliche Disziplin vorschlägt.

B. Die normative Sozialwissenschaft hat die Aufgabe, die von Kulturphilosophie, Ethik und Glauben bereitgestellten Grundentscheidungen in pragmatischer Absicht zu interpretieren und aus ihnen ein »System aus normativen Urteilen«! zur Gesellschaftsgestaltung zu schaffen. Weisser ist sich der erzieherischen Bedeutung der Aufteilung der Sozialwissenschaften in einen explikativen und einen normativen Teil im Hinblick auf die intellektuelle Redlichkeit der Argumentationen bewußt. Der heilsame Zwang zur Offenlegung der Ausgangspositionen wird zum Beispiel die sozialpolitische Auseinandersetzung glaubhafter machen können; denn wenn man einsichtig machen will, wieweit man Gruppeninteressen für vertretbar hält, etwa weil sie gleichzeitig Wahrnahme gesamtgesellschaftlicher Verantwortung bedeuten, wird man nicht umhin können, seine Zielvorstellungen auszuweisen. Das Verschleiern von Gruppeninteressen mit angeblichem Gesamtinteresse wäre bei einem Ausweis der Grundanliegen schwieriger als beim gegenwärtigen Stil sozialpolitischer Auseinandersetzung. Doch, so sagt Weisser, »die große Werturteilsdebatte in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts war nicht nur erkenntniskritisch unbefriedigend, sondern hat auch wenig Wirkungen gehabt. Die wichtigste Wirkung hätte in einer gesteigerten Sorgfalt bei der Offenlegung der obersten Wertmaßstäbe liegen müssen; und eben darin sind wir *nicht* voran gekommen.et Aufgabe dieser normativen Disziplin ist es also, Grundanliegen so zu interpretieren, daß aus ihnen ein System aus praktischen Normen erstellt werden kann. Diese Grundanliegen können, und damit wird Weissers Fragestellung berührt, entweder der praktischen Philosophie, besonders der Sozialethik entnommen werden - hier liegt nach Weisser deren eigentliche Aufgabe - oder können, falls die Wissenschaft sie nicht bereitzustellen vermag, bekenntnismäßig in die normative Sozialwissenschaft eingeführt werden.

Weisser schlägt zunächst vor, die Grundanliegen bekenntnishaft einzuführen, weil es wohl bislang kein Kriterium der Allgemeinverbindlichkeit gibt, das interpersonell anerkannt wird. Deshalb folgert er: »Die Schwierigkeit in der Gültigkeitsfrage läßt jedoch die Möglichkeit offen, daß wir diese obersten Wertmaßstäbe zwar nicht als wissenschaftlich kontrollierbare Lehrsätze, wohl aber als Bekenntnis zugrunde legen. Dies ist allgemein anerkannt. Wir lassen dann die wissenschaftliche Begründung dieser Grundvoraussetzungen dahingestellt, sind aber weit davon entfernt, diese Prämissen in der Weise des reinen Soziotechnikers als -beliebig-, also willkürlich gewählt, hinzustellen.ef

Eine politische Empfehlung oder Warnung entsteht nach Weisser in folgenden Schritten:

1. Aufstellung bzw. übernahme eines Systems von Grundentscheidungen, die als solche sich außerhalb der empirischen Sozialwissenschaften, insbesondere in der Sozialethik,

2. *Gerhard Weisser:* Wirtschaft, in: Handbuch der Soziologie, hg, von Werner Ziegenfuß, Stuttgart 1956, S. 976.
3. *Gerhard Weisser:* Politik als System aus normativen Urteilen, Göttingen 1951.
4. Ebd. S. 14.
5. Ebd. S. 24.

ergeben. Entscheidungen (Grundpostulate) müssen »praktikabel« sein, das heißt, es darf sich nicht um »Leerformeln« handeln, auf die sich die verschiedensten Konzeptionen, auch einander völlig entgegengesetzte, berufen können.

2. Interpretation dieser Grundpostulate in der Weise, daß sich audi die Rangstellung der einzelnen Forderungen ,ergibt.

3. Zeitanalyse sowie Angaben über die empirischen Sozialgesetze, die im Hinblick auf das zu Ziffer 1 Erstrebte beachtlich sind.

4. Vorentscheidung über jeweils realisierbare Ordnungsmuster. Diese Vorentscheidung kann erst nach den Schritten zu 1-3 getroffen werden, und bedarf einer prinzipiellen Erörterung der Kompatibilitätsregel.

5. Anwendung auf die einzelnen Teilbereiche des sozialen Lebens.

Die geforderte Vorentscheidung für ein jeweils geschichtlich realisierbares Muster der Gesellschaftsordnung ist aus der Einsicht erwachsen, daß spätere Eingriffe in den Ablauf mit geringen Ausnahmen nur mit systemverwandten Mitteln möglich sind, wenn man dieses System nicht denaturieren und die Gesellschaft damit systemlos werden lassen will. Die Vorentscheidung würde also so aussehen, daß die vorhandenen Modelle von Gesellschaftsordnungen mitsamt ihren Steuerungsmitteln einander wertend gegenübergestellt werden. Hat man sich für eines dieser Modelle entschieden, dann hat man sich in den Grenzen, die die jeweils unvorhersehbaren Umstände dem verantwortungsbewußten Gesellschaftsgestalter ziehen (Unterlassung doktrinärer Starrheit), gleichzeitig an ein spezifisches politisches Instrumentarium gebunden. Weisser spricht in diesem Zusammenhang interessanterweise nicht von den auszuwählenden Ordnungen, sondern von Stilen, um damit deutlich werden zu lassen, daß diese Wirtschaftsstile auch menschliche Haltungen prägen. Bei den Vorentscheidungen für diesen oder gegen jenen Gesellschaftsstil wird deshalb auch etwas darüber ausgemacht werden müssen, welche menschlichen Haltungen wünschenswert sind. Die Nähe dieser Fragestellung zur Sozialethik ist unverkennbar, und wenn Sozialethik sich als Strukturethik versteht, wird es, wie es ja auch geschieht, eine ihrer wesentlichsten Aufgaben sein, auf dieses Problem hinzudenken. Die Frage nach dem wünschenswerten Stil der Wirtschaft ist uns insbesondere durch die europäischen Integrationsbestrebungen neu aufgegeben. Zur Zeit wird darum heftig gerungen. Wenn wir mit unseren europäischen Partnern, wie es zur Zeit geschieht, darüber diskutieren wollen, ob und warum etwa die deutsche Konzeption den Vorzug verdient, werden wir ausweisen müssen, welche Grundanliegen wir verwirklicht sehen möchten. Ähnliches gilt für die Beratung der Entwicklungsländer. Von daher gewinnt Weissers Vorschlag einer normativen Disziplin aktuelle Bedeutung.

C. Wenn nun die Grundentscheidungen, auf Grund derer eine Vorentscheidung etwa über den gewünschten Wirtschaftsstil getroffen werden soll, von Lehren, die den empirischen Sozialwissenschaften vorgeordnet sind - im besonderen von der Sozialethik -, »geliefert« werden sollen, wird zunächst die Frage auftauchen:

a) ob das praktisch möglich ist?

b) ob die Fragestellung theologisch fruchtbar ist, ob eine theologische Ethik die gewünschten Grundanliegen nennen kann?

Zua) Die Frage nach der Möglichkeit, Werte aufzuweisen und Entscheidungen zugrunde zu legen, bezieht sich auf die Schwierigkeit, diese in eine rationale Begrifflichkeit zu bringen. Schließlich wird in Wertbildern gedacht, die verbal nur schwer darstellbar sind. Insbesondere die Zuordnung, die Gewichtung und die Rangordnung der Werte ist auf diese Weise unbildlich kaum darstellbar. Weisser spricht von geordneten »Bündeln metasoziologischer Grundanliegen-e. Er hat als Versuch selbst einen Katalog von Grundentscheidungen vorgelegt, ohne allerdings schon ihre Rangfolge festzulegen und ihre Vollständigkeit zu behaupten. Er spricht von»Vorbehaltspostularen«, die Gültigkeit haben, sofern ihre Verwirklichung nicht anderen Postulaten widerspricht.

Zu b) Die theologische Seite der Frage dürfte wohl sehr umstritten sein. Daß zum Beispiel keiner der möglichen Gesellschafl:sstile als christlich deklariert werden kann, ist auch Weisser bewußt. Eine solche Identifizierung des Christlichen mit einem Gesellschafl:sstil wird kein evangelischer Sozialwissenschafl:ler erwarten. Daß die Suche nadi dem jeweils bestmöglichen Gesellschafl:sstil für den Christen belanglos sei und daß der Christ von seinem Christsein her dazu nichts zu sagen habe, wird andererseits kaum einer ernstlich behaupten können. Man wird die Frage nach dem Gesellschafl:sstil auch nicht der ausschließlichen Kompetenz des einsamen Gewissens des einzelnen überlassen können. Für die Frage nach dem rechten Stil einer ganzen Gesellschafl: reicht ein individual-ethischer Ansatz nicht aus.

In den evangelischen Ethiken geht es in der Regel um das richtige Verhältnis zwischen einer Werteethik, die Prinzipien bereitstellt, um mit ihrer Hilfe Situationen ethisch definieren zu können mit dem Ziel, Normen zu erhalten (Normenethik) und einer formalistischen Ethik, die in der offenen Konfrontation mit der Situation aus ihr den Anspruch Gottes zu vernehmen sucht (Situationsethik). *Thielicke* kombiniert beides, wenn er sagt: »Nachdem so das Feld möglichen Handeins durch die Grenzfälle des Unrechts markiert ist, kommt es nun darauf an, daß dieses Feld nach jenen Kunstregeln des Sachlichen und Fachlichen bestellt wird, die dafür zuständig sind. Um das ... am Bild der Magnetnadel zu verdeutlichen: Im Rahmen der Richtung, die der Kompaß weist, und die auf den Herrn des ersten Gebotes deutet, haben die dafür zuständigen Personen oder Gruppen das soziale, wirtschafl:liche, politische, kulturelle Gelände unter dem Gesichtspunkt zu -interprerieren-, welche gangbaren Wege es aufweist, um innerhalb bestimmter Grenzen die Richtung der Magnetnadel einzuhalten. Oder, um ein anderes Bild zu gebrauchen: Die Lehre vom Naturunrecht legt eine bestimmte Fahrrinne fest, indem sie rechts und links Sträucher oder Bojen setzt, welche die Untiefen bezeichnen, In dieser Fahrrinne besteht dann eine bestimmte Variationsbreite möglichen Handelns, innerhalb deren sich Partei-überzeugungen und fachliche Schulrichtungen auswirken können.«?

Thielicke versucht also in einem Ausschließungsverfahren das auszumachen, was für den Christen nicht in Betracht kommt, um sich damit dem von Christen gewünschten Ziel zu nähern.

Das Magnet-Beispiel ist insofern nur sehr begrenzt aussagefähig, weil sich das Ziel

6. Evangelisches Soziallexikon, 4. Auß. Stuttgart 1963, hg. von *F. Karrenberg,* Spalte 1168.
7. Helmut Tbieluke: Einleitung in: Glaube und Handeln, Bremen o. J., S. XXXVIII.

einer eindeutigen. ethisch relevanten Definition entzieht. Beim Beispiel der Fahrrinne entsteht nun die Frage. nach welchen Kriterien das Verhalten innerhalb des Freiheitsspielraumes zu beurteilen ist. Wenn Thielieke sagt. daß »dieses Feld nach jenen Kunstregeln des Sachlichen und Fachlichen bestellt wird. die dafür zuständig sind«, dann ist ihm durchaus auch bewußt. daß das »Saehliche« nicht eindeutig bestimmbar ist[8]. Aber selbst wenn es so wäre. würden wertbezogene Kriterien noch herangezogen werden müssen. da eine soziotechnische Anpassung an gegebene Fakten ja noch keine sittliche Entscheidung darstellen kann.

Vor einem vollständigen Rückzug auf das sachlich Gebotene warnt auch *Rudolf Bultmann:* „Entscheidung bedeutet .... daß die Wahl unter den Möglichkeiten nicht durch die Einsicht in sie determiniert ist. sondern frei und verantwortlich ist.«? Andererseits verweist Bultmann - und bekennt sich damit zum Formalismus in der christlichen Ethik - alle mit in die Situation hineingenommenen theologischen Orientierungshilfen in den Bereich des Illegitimen (die Existenzphilosophie weist augenfällig Parallelen zu dieser Position auf). „Der Moment der Entscheidung ist die Situation. in der alles Zuschauerturn aufgehoben ist. die nur unter das Jetzt gestellt ist. *Jetzt* gilt es zu wissen, was zu tun und zu lassen ist. und irgendwelche Maßstäbe aus dem Früher oder aus dem Allgemeinen gibt es nicht.e[10] Trotz der Absage ist er der Meinung. daß »der Moment der Entscheidung alles enthält. was für die Entscheidung notwendig ist. sofern in ihm das Ganze der Existenz auf dem Spiele stehtell. Damit nimmt Bultmann nicht irgendwelchen Normen ihre Berechtigung. Im Gegenteil, er zieht die Parallele. die der Humanismus in gewisser Hinsicht zum Christentum darstellt, so weit aus, daß er sagt: »Gegenüber dem Relativismus, der sich im 19. Jahrhundert entwickelte, und gegenüber dem Nihilismus, in dem er schließlich endete, stehen Humanismus und Christentum zusammen. Sie stehen also zusammen im Glauben an die Möglichkeit objektiver Wahrheitserkenntnis, im Glauben an die Gültigkeit sittlicher Normen und damit an die Idee eines von Gerechtigkeit bestimmten RechteS.e[12] Ein wenig später fährt er fort: »Diejenigen, die ihr Leben der Pflege von Humanismus und Christentum widmen können, haben die Verpflichtung, dafür zu sorgen. daß jedem Menschen der Glaube an die geistige Welt und ihre Forderungen und ihre Gaben erhalten bleibt oder wieder erwächst, der Glaube an das Wahre. das Gute, das Schöne.e[13] Bultmann bezweifelt also nicht das Recht sittlicher Normen. Das Wissen um ihre Existenz und ihre Notwendigkeit darf um der intellektuellen Redlichkeit willen nicht in das Dunkel des Unterbewußten abgedrängt werden. Bultmann wendet sich unter anderem gegen das Vorzeichen „christliche, das diesen Normen leicht gegeben wird. Deshalb gibt es für ihn auch keine spezifisch christliche Ethik. "Natürlich gibt es sie, insofern als Christen es betreiben. oder insofern als es - wie etwa Wissenschafl: und Kunst - seine Stoffe aus dem Bereich der Gedankenwelt und Geschichte des Christentums wählt.e[H] Aber in Form von Ideen. aus denen konkrete Weisungen ableitbar sind, gibt es nach Bultmann

8. Vgl. Ethik, II t, § 914 f. 9. Jesus, Berlin 1929, S. 77.
10. A.a.O. S. 77. 11. A.a.O. S. 76.
12. Glauben und Verstehen, 3. Band, Tübingen 1960, S. 67.
13. A.a.O. S. 68. 14. Glauben und Vetstehen, 2. Band, Tübingen 1952, S. 137.

keine christliche Ethik. Lediglich das Daß, nicht aber das Was und das Wie christlichen Handeins ist theologisch begründbar. »Das Liebesgebot bedarf keiner formulierten Bestimmungen, das Beispiel des barmherzigen Samariters zeigt, daß der Mensch wissen kann und wissen muß, was er zu tun hat, wenn er den Nächsten seiner Hilfe bedürftig sieht.«15 Gewiß ist durch das Gebot der Nächstenliebe Gottes Grundforderung eindeutig. Zur Realisierung bedarf es, so meine ich, aber einer Differenzierung in abgeleitete Forderungen, von denen gesagt werden muß, daß sie durchaus mehrdeutig sind. Außerdem ist die Sachlage in der Regel weit komplizierter als beim Beispiel des Barmherzigen Samariters.

Der bewußte Verzicht Bultmanns auf spezifisch christliche Maßstäbe und damit auf eine christliche Ethik, die über den rein formalen Imperativ der Nächstenliebe hinausgehen und ihr einen die Entscheidung vorwegnehmenden materialen Inhalt geben wollen, macht ihn zum Vertreter einer Position, die ihren Gegenpol in der material bestimmbaren Werteethik findet. Beiden entgegengesetzten Positionen würde Weisser die Frage stellen, ob sie nicht Gefahr laufen, vom Ansatz her ihre Aufgabe an der Daseinsgestaltung zu verfehlen. Die Momente existentieller Entscheidung treten im Verhältnis zu bedrängenden Strukturproblemen immer mehr zurück. Andererseits wird es, und darin weicht Weisser von seinem ehemaligen Lehrer Nelson ab, keine interpersonell einsichtige Werthierarchie geben können. Thielickes Ausschließungsverfahren kommt Weissers Anliegen sehr nahe. Allerdings, so würde er fragen, könnte die Theologie einmal unter Verzicht auf die Bildersprache rational darstellen, was auszuschließen ist, und wo das Verfahren theologisch verbindlicher Ausschließungen endet, wo also der Ermessungsspielraum beginnt? An dieser Stelle scheint ein vertieftes Gespräch zwischen Theologen und Sozialwissenschaftlern erforderlich zu sein. Die Bedenken vieler Theologen gegen die Aufstellung eines verbindlichen Kataloges von Werten, oder mit Rücksicht auf das Aussehließungsverfahren besser gesagt von Unwerten, ist verständlich. Das wird davor bewahren, den Willen des schlechthin jenseitigen Gottes in Gebote einfangen zu wollen. Diese Radikalität des Nein zu einer diristliehen Ethik mag zwar die Gefahr einer Identifikation mit einer Ideologie verhüten helfen, verurteilt ein diristlidies Mitdenken als soldies in Fragen der gesellsdiafflichen Ordnung jedoch zur Belanglosigkeit, obwohl die Ordnung des gesellschaftlichen Lebens theologisch keineswegs belanglos ist. Man wird vergeblich das Gewissen eines Volkes ansprechen, wenn man nicht gleichzeitig die Qualität der Ordnung bedenkt, in der es lebt. Eine Ethik auf die jeweilige Entscheidungssituation des einzelnen abzustellen, hieße, die Strukturen unserer Gesellschaft aus dem spezifisch diristliehen Denken auszuklammern. Gewiß wird man den Willen Gottes nicht am Reißbrett finden können, sagt Thielickets, um dann das Gefundene »nun aus sicherer Entfernung vom ethischen Kampfplatz – gewissermaßen als ein Generalstäbler des lieben Gottes«17 zu handhaben. Aber schließlich wird ein Gesellschaftsgestalter von Berufs wegen doch am

15. Theologie des Neuen Testamentes, Tübingen 1953, S. 18.
16. Zitiert nadi *Hermann Sc:büssler:* Das Verhältnis von Norm und Situation als Problem in der gegenwärtigen theologisdien Ethik, in: ZEE 1961, Heft 3, S. 160.
17. *Kerl Barth:* Kirchliche Dogmatik, IU 4, S. 10.

Reißbrett arbeiten müssen, und die Situationsethik ist selbst bei einem erweiterten Situationsbegriff, der die Bedingungen einer Entscheidung meint, keine echte Alternative. Außerdem ist die Einsicht wesentlich, daß der von der Existenzphilosophie und in deren Folge der Existentialtheologie zugrunde gelegte Begriff der Situation sich in Wirklichkeit nicht ereignet. Daß der christliche Imperativ ein rein formaler ist und inhaltlich nur in der aktuellen Situation bestimmbar ist, wird man auch nicht so generell sagen können, denn »auf der anderen Seite gibt es Gebote, die über die Zeiten hinweg und bis ans Ende der Zeiten (Mt 5,18) klar, bestimmt und eindeutig sind. 2 Mose *20,14* (Du sollst nicht ehebrechen) läßt in Verbindung mit 2 Mose 20,17 und Mt 5,27ff. doch nichts an Deutlichkeit zu wünschen übrig. Es ist auch heute noch einsichtig, was gemeint ist. Was sollte daran dunkel sein? Man kann Gon um die Kraft bitten, dem, was da ist, nachzuleben: daß wir -keusdi und zuchtvoll leben in Worten und Werken<. Man kann Gott bitten, daß er einem hilft, nicht selbstgerecht zu werden gegenüber dem Nächsten. Man darf täglich aufs neue bitten, daß er uns die Sünden vergibt, zu allermeist die Sünde des Hochmuts. Und das will er ja tun, übersdrwenglidi und über Verdienst und Würdigkeit, die immer nur eine geliehene und abgeleitete ist.c[tS] Das soll keinen Rückzug in einen »Personalismus« darstellen, soll auch noch nicht bedeuten, daß es sich um spezifisch christliche Weisungen handelt, soll jedoch die Frage noch einmal nahelegen, ob die evangelische Sozialethik die von Weisser angefragte Rolle übernehmen kann oder nicht. Weisser spricht einmal von einer »weltanschaulichen Verlegenheit der Sozialwissenschaflen«. Könnte es nicht auch eine sozialwissenschaftliche Verlegenheit der Theologie geben? Die Aufnahme eines interfakultativen Gespräches scheint an dieser Stelle notwendig zu sein.

Dr. K. Lefringhausen *402 Mettmann, Elberjelder Straße 32*

18. Friedrich Karrenberg: Gestalt und Kritik des Westens, Stuttgart 1959, S. 39.

Paradigma kirchlichen Dienstes heute

Der Leiterkreis der Evangelisdten Akademien diskutiert die Denkschrift des Rates

Vorbemerkung: Der folgende Berichr ist im Auftrage des Leiterkreises der Evangelischen Akademien von Pfarrer *Werner Simpfendörfer,* Bad Boll, und Pfarrer Dr. *Hans Weissgerber,* Loccum, geschrieben worden. Er gibt einen Bericht über die Aussprache, die der Leiterkreis über die Denkschrift hielt, hält die einzelnen Voten und Einwände fest; er enthält aber keine einmütige Stellungnahme des Leiterkreises. Vielmehr möchte er die Diskussion, die mit dem Abdruck der Denkschrift an dieser Stelle eingeleitet wurde, weiterführen.

Es ist gerade ein Jahr her, daß der Rat der EKD der Öffentlichkeit eine Denkschrift vorgelegt hat, in der die Arbeit der Evangelischen Akademien einer kritisdien Würdigung unterzogen wurde. Die Arbeit der Akademien ist bisher fast nie oder jedenfalls viel zuwenig Gegenstand eines kritischen Nadidenkens gewesen. Sie ist auch in ihrer Einheit niemals über das Organisatorische hinaus, bei dem Finanzierungsfragen immer eine besondere Rolle spielten, erfaßt worden. Heute wird aber gerade an den Organisationsproblemen deutlidi, wie stark sich die einzelnen Akademien auseinanderentwikkelt haben.

In der „Zeitschrift für Evangelische Ethik" (19. November 1963) war das Dokument ohne den Vorspann der Kirdienkanzlei abgedruckt, aus dem hervorging, daß diese Denkschrift als Grundlage für weitere Erörterungen gedache sei. Ohne diesen Hinweis konnte ein doppeltes Mißverständnis entstehen: einmal war der Eindruck kaum vermeidbar, als werde hier kirdienamtlich verlautbart, wie in Sachen Evangelische Akademie künftig in den Gliedkirdien zu verfahren sei.

Zum anderen - und das wog besonders unter den Akademien selbst noch sdrwerer - sdiien die Denksdirifl einen endgültigen Entwurf von sEvangelische Akademiee vorzulegen, eine bestimmte Morphe zu kanonisieren. Zog damit der »morphologische Fundamentalismuse, bisher nur den erstarrten Formen parochialer Arbeit angelastet, auch auf dem Feld der Akademiearbeit ein? Dies konnte weder den Verfassern der Denksdirifl erwünscht sein, nodi konnten die Akademien angesichts ihrer nodi vorhandenen Vielgestaltigkeit auch nur den Schein einer solchen Uniformierung akzeptieren. So kam es erwartungsgemäß zu einer ersten Reaktion auf die Denkschrift aus dem Kreis der Akademien selbst, die sich durch die dort gegebene Darstellung teils verstanden, teils unverstanden, teils mißverstanden fühlten.

Mandien schien es, als habe das „Boller Modelle allzu gewichtig der Denkschrift Pate gestanden, so daß gültige Ausformungen von Akademiearbeit in der Denkschrift fast abwertend skizziert schienen,

Demgegenüber schien der „Welt-Auftrage - doch wohl das proprium der Akademiearbeit! - stark verkürzt. Kurz und gut: die Akademien sahen sich herausgefordert, im Lidire dieser Denkschrift ihr eigenes Selbstverständnis zu überprüfen und in gemeinsamem Gespräch zu klären.

Die jährliche Arbeitstagung des Leiterkreises der Evangelischen Akademien in Deutschland, die im Mai dieses Jahres in Hofgeismar stattfand, bot die Gelegenheit, in diese Auseinandersetzung einzutreten und gleichzeitig das Verständnis der Denkschrift zu überprüfen. Vizepräsident D. *Tbimme,* Bielefeld, ein Mitglied des Ausschusses, der die Denksdirifl erarbeitet hatte, stellte sidi zur Verfügung, um das Dokument vor dem Kreis der Akademieleiter zu interpretieren. Im Folgenden geben wir zunächst die wesentlidrsten Feststellungen seines Referates wieder. Anschließend berichten wir über die Ergebnisse der Aussprache.

1.

1. Die Denkschrift ist an die Adresse der Kirdien gerichtet. »Sie sollen merken, was sie an ihren Akademien haben.« Diese Adressierung hat naturgemäß Tenor und Akzentsetzurig des ganzen Dokuments beeinflußt und die Akademien in erster Linie als Instrumente der kirchlichen Arbeit dargestellt.

2. Die Denkschrift will bewußt alle Monopolvorstellungen - sowohl unter den Akademien selbst als auch zwischen Akademie und Parochie - abbauen. Die verschiedenen Akademietypen werden in ihrer Verschiedenartigkeit ebenso anerkannt (Abschnitt I, a-c der Denkschrift) wie auch die gegenseitige Angewiesenheit von Akademie und Parochie ausdrücklich festgestellt wird.

3. Der bisherige Ertrag der Akademiearbeit sollte nach seiner noetisdren, missionarischen und diakonisdien Seite hin beleuchtet werden. Es ist zuzugeben, daß die Denksdirifl an dieser Stelle nodi ergänzungsbedürftig ist, insbesondere hinsichelich der vielfältigen Erschließung und Vermittlung von Erkenntnissen, die die Akademien auf zahlreichen Lebensgebieten geleistet haben.

4. "Nur in geordneter Kooperation können wir Kirche für die Welt seine - deshalb legt die Denkschrift größten Wert auf eine sinnvolle Verklammerung derjenigen kirchlichen Werke und Einrichtungen, die in den Bereichen der modernen Gesellschaft missionarisch und diakonisch wirken wollen.

5. Die Denkschrift blickr nach vorn. Sie sieht die Pionierzeit abgelaufen und bemüht sidi um eine soldie Einordnung der Akademiearbeit in eine große kirchliche Konzeption, die gleichzeitig eine weitere Entfaltung der Akademien und deren befruchtende Einwirkung auf den Dienst von Kirdienbezirken und Kirdiengemeinden möglich macht, Diese »kybernetisdren« Überlegungen stehen hinter dem Vorschlag, Regional- und Gemeindeakademien einzurichten.

11.

Das Referat Thimme wirkte vor allem entspannend, weil es eine Reihe schwerwiegender Befürchtungen ausräumen konnte, die sich auf die Gefahr einer Vereinerleiung der Akademien und eines kirchlichen Gleichschaltungsvorganges bezogen hatten. Nicht nur wurde die Arbeit der Kommission dankbar gewürdigt, sondern es wurde auch von den positiven Anstößen beridi-ter, die sich in einigen Landeskirdien ergeben hatten, daß die Anregungen der Denkschrift Gegenstand von Beratungen zwischen Kirchenleitung und Akademie geworden waren.

Im Mittelpunkt der Diskussion stand das Problem der Freiheit der Akademien in der Spannung zu ihrem kirchlichen Auftrag. In der Diskussion wurden die Akademien als das "Sprachrohr der Kirche in der öffentlichkeit« bezeichnet, mit Hilfe dessen sie ihren Auftrag in neuer Weise ausrichten könnten. Hierzu hatte der Direktor der Akademie Loccum in einem dem Leiterkreis vorgelegten schriftlichen Votum "Um die Eigenständigkeit der Evangelischen Akademien« festgestellt:

"Ausgangspunkt der Akademiearbeit ist das Experiment, das etwa darin besteht, einen biblischen Text in aller Nüduernheie auf ein modernes Samproblem hin so auszulegen, daß in diesem Sadiproblem die Sinnfrage, ja, sogar die Gottesfrage sichtbar wird. Oder auch darin, daß unter einer soldien Aussage die modernen Fragestellungen sidi wandeln und denen, die diesen Sachproblemen gegenüber Entscheidungen zu treffen haben, Einsichten vermittelt werden, die sie auf Grund der Tradition, aus der die heutige Generation kommt - und das gilt auch für die heute in die Verantwortung hineinwachsende Generation der Nachkriegszeit-gar nicht haben können. Die Akademien könnten von diesem Ansatz aus zu einem Prüfstein der theologischen Arbeit, insbesondere im Bereich der Hermeneutik wie auch der öffentlichen Verantwortung der Kirche werden. Die wissensdtafllidie Theologie könnte an ihnen erproben, ob ihre Übersetzung der biblischen Aussagen die Wirklichkeit der heutigen Welt so erreicht, wie das bei den Originalen offenbar der Fall war. Die kirdilidien Institutionen könnten in den großen Bereichen des modernen Lebens, in der Fürsorge, in der Bildung und Erziehung, in der Wissenschaft, in der Siedlungs- und Arbeitsplanung, im Gesundheitswesen, im Recht und in der Politik zur Geltung bringen, welche Verpflichtungen sich inmitten einer notwendigen tedmischen Rationalität aus dem Leben und für das Leben getaufter Menschen ergeben.«

Viele Diskussionsredner bedauerten es, daß in Kirchenleitung und Gemeinden der Dienst der Akademien nicht ridieig bewertet würde. Der Grund liege vor allem im unkritischen Festhalten am parochialen Denken. Danach wird die Akademiearbeit vornehmlich nach ihrem unmittelbaren Erfolg für die Parochie eingeschätzt. Diese Kritik wird aber dem Wesen und dem Ansatz der Akademien nicht gerecht, Um-

gekehrt stellen die Akademien selbst eine Anfrage an das parochiale Denken und die überkommenen Strukturen der Kirche dar.

In der Diskussion kamen unter anderem folgende kritischen Aspekte zur Sprache;

1. Die Denkschrift läßt eine theologische »Ortung« vermissen. Eine theologische Präambel wäre erforderlich, um zu erfahren, in welchem theologischen Zusammenhang die nachfolgenden Ausführungen gemacht werden. Vermutlich wäre dieser Zusammenhang eine gründliche Neuorientierung im Blick auf die Kirche-Welt-Thematik.

2. Von verschiedenen Seiten wurde der Vorrang des Sozialethischen kritisiert. Das Aufgabenfeld der Akademien sei weiter. Es wurde auf die Vielfalt und Einheit der verschiedenen Aspekte des Akademieprogramms aufmerksam gemacht. Schwerpunkte müßten auch in anderen Bereichen gebildet werden. In der Tat läßt sich die Erkenntnisleistung der Akademien nicht auf einen Nenner bringen.

3. Dementsprechend sollte sich die Denkschrift nicht nur mit den organisatorischen Gesichtspunkten der Akademiearbeit befassen. Sie habe einen unangemessenen »endgülrigen« Ton. Das hänge mit dem institutionalisierenden Blickwinkel zusammen, der überbewertet werde. Demgegenüber sei mehr die Offenheit nach vorn wünschenswert, die der konkreten Situation gerecht werde. In einem ebenfalls dem Leiterkreis vorgelegten Votum des Kuratoriums der Akademie Hofgeismar hieß es über die Arbeit der Akademien:

"a) Die Arbeitsweise der Evangelischen Akademien ist bei aller eindeutigen Verwurzelung in Evangelium und Kirche charakterisiert durch eine gewisse *Komplexität* des Programms und eine *relative Zweck]reiheit,* durch die Offenheit des Zieles.

b) In dem Maße als die Akademie die -Sachen- der Welt ernst nimmt, muß sie klar und deutlich von der -Sache- des Evangeliums reden. In diesem Sinne bezieht sich ihr *sErwachsenenkatechumenat'* auf die Sache, ohne daß diese Sache von jenen Sachen getrennt werden könnte.

c) Der einzelne Christ wird heute durch überörtliche Verbände und Ansprüche vor Sachfragen gestellt, die der örtliche Seelsorger von sich aus gar nicht mehr zu bewältigen in der Lage ist. Hier erhält die Akademie eine *überörtliche* Verantwortung auch in *seelsorgerlieher* Hinsidu.«

4. Die geistig-kulturelle Bildungsproblematik müsse stärker gesehen werden. Der Auftrag der Akademien liege wesentlich in einer Hilfe zum Bestehen des Lebens durch existentielle Verstehenshilfe, wie sie in der der Akademie eigentümlichen Kombination von Forschung und Engagement geleistet wird.

Dieser Aspekt müßte in einer möglichen 2. Auflage der Denkschrift stärker herausgearbeitet werden.

5. überhaupt sei die einmalige wissenssoziologische Chance der Akademie in der Denkschrift zuwenig zur Geltung gekommen. Ihre Position zwischen Universität und Gemeinde bedürfe der Klärung und Stärkung. Sie sollte aber in diesem Zusammenhang nicht einfach kirchlich koordiniert werden, sondern neuen Aufgaben offenstehen. Hierzu hatte das Kuratorium von Hofgeismar geschrieben:

"Leider läßt die Denkschrift ein Wort über den Auftrag der Akademie als Ort eines wissenschaftlichen Gespräches vermissen. Sie ist zwar nicht nur, aber doch auch eine Stätte, an der es zu wirksamer Studienarbeit und Grundlagenforschung kommen soll und von der Arbeitsergebnisse an kirchliche und weltliche Stellen weitergeleitet werden können. In diesem Sinne wäre erneut die Zusammenarbeit mit der Evangelischen Studiengemeinschaft bzw. dem Chrisophorusstifl in Erinnerung zu bringen.«

6. Schließlich wurde die Frage aufgeworfen, ob die Denkschrift nicht ein Bild von "Akademie«, das 1945 geworden ist, fixiere, anstatt nach der geschichtlichen, das heißt heutigen N otwendigkeit der Akademie zu fragen? Müsse nicht angesichts der umwälzenden Veränderungen der letzten 20 Jahre-in Welt und Kirche!- das Akademiekonzept für 1964 neu formuliert werden? Die Denkschrift stelle solche überlegungen nicht radikal genug. *Hans Bolewski* hatte die Möglichkeit einer Neuorientierung wie folgt beschrieben:

"Ob so etwas wie Landesplanung, wirtschaftliche Prognostik, Bildungsökonomie oder Entwicklung unseres Gesundheitswesens wieder mit der Wirklichkeit der Herrschaft Gottes konfrontiere werden kann, das ist in der Tat eine der Schicksalsfragen unserer Zeit, zu denen die

Christen wie niemand sonst zur Teilnahme gerufen sind, und zwar zur vollen und dauernden Teilnahme. Die Unabhängigkeit der Orte, an denen solche Begegnung auf die Dauer geschieht, müßte dann im Interesse aller liegen, die das skonfrontierende Denken< für ihr persönliches Leben wie für ihr berufliches Arbeiten brauchen. Sie bedürfte vermutlich ähnlicher Voraussetzungen wie die Unabhängigkeit der Wissenschaft und Forschung, ohne daß sie dieser gleichgesetzt werden dürfte, und sie wäre jedenfalls in der Gegenwart vermutlich nicht weniger, sondern mehr bedroht als diese. Sie heute zu sichern und zu verteidigen, wäre aber eine Aufgabe, bei der es ebenso um das zeitliche Wohl des Menschen wie um sein ewiges Heil, um sein Letztes wie um sein Vorletztes ginge.«

An einem Punkt blieb jedoch ein grundlegender Dissensus unter den Diskussionsteilnehmern bestehen: Ein Teil (vor allem die Vertreter von Bad Boll) waren der Überzeugung, daß die Akademiearbeit an der Oberfläche bleibe und nicht zu den eigentlichen Problemen vordringe, wenn sie nicht in das Gefüge der modernen Gesellschaft eindringe und dort einen permanenten seelsorgerlichen Dienst zu leisten versuche. Die funktionalen Gruppen der modernen Gesellschaft seien weithin ohne geistlichen Beistand, und dort liege die eigentliche Wurzel der meisten ungelösten Probleme, die heute in Erscheinung treten. Eine Grundlagenforschung, die nur Diagnose treibe, aber nicht an der Entwicklung einer Therapie arbeite, sei zwecklos. Es sei nicht sehr fruchtbar, mit weltlichen Gruppen lediglich zu diskutieren, wenn man sich nicht gleichzeitig darum bemühe, den Angesprochenen einen Weg zu zeigen, wie sie weiterkommen können, wie sie sich darin gegenseitig helfen können und wie auch wieder eine Verbindung zwischen dem regelmäßigen Dienst der Verkündigung in der Kirche und der Welt des Alltags entstehen kann. Wenn die Akademien den Dienst an den gesellschaftlichen Gruppen und ihrem Gefüge anderen kirchlichen Werken, zum Beispiel den Sozialpfarrern, überlassen, dann müßten sie diesen auch die Grundlagenforschung überlassen, weil diese dann auf diesem Gebiet sachkundig seien.

Demgegenüber wurde von anderer Seite darauf hingewiesen, daß man die soziologischen Momente nicht überbetonen dürfe und den Blick nicht zu stark auf das bestehende Gefüge richten solle. Die Akademiearbeit müsse weit mehr Schwerpunkte haben und dürfe die Probleme der Industriegesellschaft nicht einseitig in den Vordergrund stellen.

III.

Die Diskussion um die Denkschrift des Rates der EKD zur Akademie-Arbeit ist in Hofgeismar erst eröffnet worden. Es mag einen guten Sinn haben, daß die Hauptbetroffenen selbst die erste Runde bestritten. Dabei darf es aber rebus sie stantibus nicht bleiben. Der Vorgang geriete sonst in fatale Nähe zu einer vereinsinternen Reformdiskussion, die unfruchtbar und uninteressant bleiben müßte. Es sollte daher vordringliches Bemühen der Akademien sein, nicht nur mit den Adressaten der Denkschrift - den Kirchen also! - sondern auch mit den Partnern der Akademiearbeit selbst im Gespräch die Diskussion über den geschichtlichen Ort der Akademien im ausgehenden 20. Jahrhundert zu führen. Wieweit die anstehende Thematik reicht, wurde in D. Thimmes Diskussionszusammenfassung in Hofgeismar deutlich:

1. Die Akademien sind ein Paradigma kirchlichen Dienstes heute, das weit über die Akademien hinaus gilt, als ein Grundverhalten von »Kirdie in Welt«. Akademie ist ein Verhaltensvorgang von Kirche überhaupt und deshalb auch nie nur im institutionellen Selbstzweck fixierbar.

2. Wir reden also, wenn wir ernsthaft über Akademie reden, nicht mehr nur über Akademie, sondern über diese Dimensionen des Verständnisses von Kirche und Welt.

3. Dementsprechend ist auch die Frage nach dem geschichtlichen Ort der Akademie 1964 nicht nur eine Frage der Akademie. Das Selbstverständnis der Kirche hat sich nicht weniger gewandelt unter den Veränderungen seit 1945. Wir sind der notae eeelesiae keineswegs mehr in so einfacher Weise sicher, als ob sich die Kirche ausschließlich unter »Wort und Sakrament« definieren ließe.

Eigentum und Staat als Institution

Ein Diskussionsbeitrag zur theologischen Begründung des Rechts

VON ROLF-PETER CALLIESS

Die nachfolgenden Darlegungen mögen als eine Antwort auf die unter dem Titel »Eigentum als Institution« in ZEE 1963, S. 320 ff. erschienene Kritik von *Hans Dombois* an meiner Arbeit »Eigentum als Institution. Eine Untersuchung zur theologisch-anthropologischen Begründung des Rechts« (München 1962) verstanden werden.

Die Rezension geht leider auf das Zentrum meiner Arbeit, den von mir entwickelten institutionellen Rechtsbegriff. im Kern nicht ein, sondern erwähnt ihn lediglich am Ende mit einem einzigen, wenn auch positiven Satz: »Einen beachtliehen und weiter zu diskutierenden Beitrag nach der theologischen Seite liefert der Verf. durch die Konzeption einer Folge von: actio Gottes - reactio des Menschen – status« (324). Ich nehme an dieser Stelle die Gelegenheit wahr, die rechtstheologischen Leitgedanken meiner Arbeit noch einmal darzulegen. Ich muß mich hier allerdings auf die Darlegung einiger Grundgedanken zu dem von mir vertretenen Begriff der Institution beschränken, wenngleich die Arbeit selbst eben »*Eigentum* als Institution« zum Gegenstand hat und damit gemeint ist, daß Institution nidre als Abstraktum, sondern nur als Konkretum, als Eigentum, Ehe, Staat usw. existiert.

Ober diese Ausführungen hinaus weise ich, um Vorwegnahmen zu vermeiden, auf die auch von Dombois (321) erwähnte, von der Institutionenkommission der Evangelischen Studiengemeinschafl Heidelberg im Frühjahr 1965 unter dem Titel »Institution und Recht« geplante Veröffentlichung eines Berichtsheftes hin, in welchem ich in einer Darstellung der Arbeit der Kommission seit 1956 zu den dort vertretenen Richtungen im Institutionengespräch Stellung nehme. Ebenfalls weise ich auf meinen demnächst in der »Evangelisdien Theologiee unter dem Titel »Dialogismes Redit« ersdieinenden Aufsatz hin, welcher dem interessierten Leser die von mir vertretene Auffassung zur institutionellen Reditstheorie in größerer Breite nahebringen wird.

I.

Der konkrete Ansatz für die Frage nach der diristliehen Begründung des Rechts vermag nur vor jenem Problemhorizont deutlich zu werden, der durch den Widerstreit der Rechtsideen von Naturrecht und Reduspositivismus gekennzeichnet ist.

Nidit nur der in den Jahren nadi 1933 erfahrene *Remtsbruch,* sondern vor allem das neuartige Erlebnis gesetzlichen Unrechts haben dazu geführt, daß nadi dem Zusammenbruch des polirisdien und wirtschaftlichen Lebens nach 1945 die Frage nach dem Geltungsgrund des Rechts überwiegend in Abkehr von rein positivistisdien Lösungen mit naturrednlidien Konzeptionen beantwortet wurde. Wenn in der Folgezeit mit zunehmender Stabilisierung der Verhältnisse eine Rückwendung zum positivengesetzespragmatisdien Denken erfolgte, so mag mancher diese Entwicklung bedauern. Die Rückkehr zum Gesetzespositivismus hat jedoch nicht in der Unbelehrbarkeit ewig gestriger Zeitgenossen ihren Grund, sondern in der Geschichte des Naturrechtsproblems selbst: In der Irreversibilität der auf Immanenz und Positivität hin verlaufenen Problemgesdiidite, der mit der Auflösung des aristotelisch-thomistischen Weltbildes verbundenen Trennung von Subjekt und Objekt, Mensch und Natur und der diesen Prozeß bestimmenden doppelten theologischen (Thomismus, Nominalismus, Reformation) und philosophischen (Kant) Reduktion theologisch wie philosophisch begründeten Naturrechts auf positivistisches Rechtsdenken hin. Erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts bahnte sidi eine bis in die Gegenwart dauernde Entwicklung geschiehtlichen Lebensverständnisses an, die angesidits der narurwissensdiafllichen Erkenntnisse vom unauflöslichen und unaufgebbaren Zusammenhang von Subjekt - Objekt im Erkenntnisprozeß die Möglichkeit zu einem im Begriff des *Handelns,* in menschlicher Praxis gelegenen neuen Denkansatz bot. Dieser gestattet die unfruchtbaren Gegensätze von Naturrecht und Rechts-

posrtrvismus und die in ihren Positionen unvermittelt sich zueinander verhaltenden Anliegen der Wahrheitsfrage und der Rechtssicherheit zu überwinden.

Der Denkansatz für die vorliegende institutionelle Rechtstheorie ist denn in diesem Sinne ein *pragmatischer* und zugleich wegen der Reduktion auf immanente Wirklichkeit nicht zufällig beim *Menschen* als geschichtlichem und aktualem Wesen begründeter Ansatz. Es handelt sich um ein Verständnis des Menschen, in welchem menschliche Geschichtlichkeit ihren Grund, ihre Ermöglichung und Garantie in der Menschwerdung des *einen* Menschen, Jesus Christus, findet. In Christus ist die in menschliche Geschichte eingegangene und in ihr wirksame *actio Dei* offenbar, die in ihrem Anspruch den Menschen in Aktion setzt. Der acrio Dei entspricht mitmenschliche *re-actio.* Re-actio ist antwortendes *Handeln* des Menschen, das sich nicht anders als im *Dialog* des Ich mit dem mitmenschlichen Du vollzieht und in dessen Verlauf sich mitmenschliches Verhalten im *status* stabilisiert. Recht erweist sich damit als *dialogische* Wirklichkeit.

11.

Actio Dei ist nun, was das Eigentum als Institution angeht, durch den an den Menschen ergehenden Herrschaftsauftrag Gottes über die Erde bestimmt. Im *Dialog* mit dem mitmenschlichen Du reagiert der Mensch auf diesen Auftrag. Im Prozeß des Dialoges vollzieht sich Stabilisierung mittnenschlich verfügenden Verhaltens als Niederschlag der Antwort in einem *status,* der durch die konkreten Rechtsinstitute des positiven Rechts gekennzeichnet ist. Eigentumsinstitution ist so das in der Antwort auf Gottes Herrsdiaflsauftrag auf Dauer gestellte Verhältnis des Menschen zu einem anderen Menschen im Hinblick auf die ihnen gemeinsam anvertraute Erde.

Der anthropologische Ansatz zwingt zu einer Darstellung der Institution und damit des Eigentums als eines wesenhaft mitmenschlichen Verhältnisses, wobei deutlich wird, daß Eigentum, wie *jede* Redusbeaiehung in *je* eigener Weise, rechtlich geregelte, sachvermittelte zwischenmenschlidie Beziehung ist. Damit sind die in Rechtswissenschaft und Redrrspraxis (vg1. *Enneccerus-Nipperdey:* Lehrbuch des bürgerliehen Rechts, § 71 I; BGHZ 22, 44, 47) weithin üblichen Definitionen des Rechtsverhältnisses als »rechtlich geregelte Beziehung einer Person zu einer anderen Person oder Gegenständen« (Sachen oder Rechten) abgewiesen. Sie haben in ihrer dogmatisch strengen Scheidung von Schuldrecht und Sachenrecht nicht zuletzt ihren Grund in der problerngeschichtlich erklärbaren, dogmatisch jedoch nicht mehr vertretbaren Trennung von Subjekt und Objekt, Mensch und Natur. So ist Eigentum weder durch eine Rechtsbeziehung einer Person zu einer Sache – denn eine solche gibt es nur zwischen Personen im Hinblick auf Sachen – noch das Schuldverhältnis durch eine ausschließliche Personenbeziehung gekennzeichnet, denn auch hier ist in der Regel das Rechtsverhältnis, wie zum Beispiel das Mietverhältnis und Leihverhältnis zeigen, durch eine spezifische Sadivermittlung definiert.

Eigentum ist in diesem Verständnis der geschichtlich garantierte Vollzugsraum des wesenhaft zum Menschen gehörenden Herrschaftsaufträges. Von da her hat Eigentum seinen Sinn nicht letztlich in der Befriedigung rein biologischer Grund- und Folgebedürfnisse der Daseinsvorsorge. sondern in der wesenhaften Menschwerdung des Menschen, Im Eigentumsstatus wird der Mensch vom Druck der natürlichen Unmittelbarkeit seiner Bedürfnisse und Interessen entlastet und für erneute, in der acrio Dei aufgegebene und die Rechtswirklichkeit verwandelnde Zuwendung zum anderen Menschen freigestellt. Die in der Geschichte des Menschen und damit audi der Natur begründete Geschichtlichkeit der Eigentumsinstitution als werdendes Recht läßt sich zum Beispiel in zwei Richtungen verdeutlichen. 1. Von der dialektischen Bezogenheit des Verhältnisses des Menschen zur beherrschten Natur her und dem dieses Verhältnis ausdrückenden Eigentumsbegriff. Das bedeutet, daß sich das durch Naturwissenschaft und Technik mittelbar gewordene Naturverhältnis weitgehend in der Absrraktheir der Dispositionsobjekte als Forderungen, Urheberrechte usw. ausdrücken muß und deshalb ein nur an »Sachen« orientiertes Eigentumsdenken zu eng und ungesdiichtlidi ist. 2. Von der hauptsächlich in den Sozialwissenschaften gemachten Beobachtung eines Entwicklungsprozesses her, der in zwei sich quasi als »Par-

allelphasen« aufweisenden Tendenzen mitmenschlichen Verhältnisses sichtbar wird: Auf der einen Seite, dem zum Zwecke der Bewältigung der ins Unermeßliche angewachsenen Herrschaftsaufgabe über die Erde *sozialen Zusammengedrängtwerden* der Menschen, dem auf der anderen Seite ein *Sich-auf-den-Person-Kern-Zurückziehen* des einzelnen entspricht. Unter diesem Aspekt hat die Eigentumsinstitution die Aufgabe, beide Prozesse, wenn sie der sozialen Wirklichkeit gerecht werden will, in der Rechtsordnung auszudrücken, in der Konstruktion eines durch soziale *Teilhaberechte* des einzelnen gegliederten sozialen Eigentums an Produktionsmitteln und eines personalen Eigentums an Sachen, das heißt vor allem an Konsumgütern. Diese Sicht scheint im Gegensatz zu manchen Tendenzen der Eigentumsdenkschrift der EKD geeignet, über den ideologisch geprägten, unfruchtbaren und faktisch bereits weitgehend überholten Gegensatz von Privateigentum und sozialistischem Eigentum hinauszuführen.

III.

Die hier vertretene Auffassung von der dialogischen Strukturiertheit menschlichen Seins und Rechts eröffnet einen Weg, den von der Evangelischen Theologie dringend geforderten Beitrag zu einer nicht obrigkeitlich-autoritären Rechts- und Staats auffassung zu leisten und auf die Strukturprobleme der Demokratie Antwort zu geben. Was oben am Beispiel des Eigentums aufgezeigt worden ist, gilt - wie eingangs erwähnt - gleichermaßen für den *Staat* als *Institution.* Auch er wird als dialogische Wirklichkeit begriffen, als Geschehenszusammenhang, welcher durch die institutionelle Dreiheit von actio, re-actio und status gekennzeichnet ist. Im konstitutiven Zusammengebundensein von re-actio und status kann weder der Staat als ein dem einzelnen dinglich, substanzhaft gegenübertretender Herrschaftsapparat verstanden werden, noch darf sich der Bürger in unpolitischer Privatexistenz verharrend begreifen. Staat ist vielmehr ein sich in mitmenschlichem Dialog herstellender Verantworeungszusarnmenhang, in welchem dem anderen in personaler Zuwendung ein status als Aufgabe, als garantierte Handlungsbefugnis und als gesellschafflidi-polirischer Standort eingeräumt wird.

Das hier entwickelte dialogische Verständnis des Staates als Institution öffnet einen rechtstheologischen Zugang zur Wirklichkeit des demokratischen Rechtsstaates, der weder durch eine ethisierende Behandlung des Problems noch durch eine Abbildtheorie oder durch restaurativ-autoritär obrigkeitliche Interpretationen gewährleistet erscheint - durch Denkridrtungen, die alle in einer auffälligen Distanz zum Phänomen demokratischer Rechtsstaatlichkeit verharren. Will man die staatliche Wirklichkeit erfassen, rechtstheologische und konkret-geschichtlich relevante Aussagen zur Gestalt des Staates machen, so müssen diese die Struktur des Staates als Institution *selbst* betreffen, wenn sie nicht die Qualifikation des »von außen«, ungeschichtlich Hinzukommenden erhalten wollen. Die Institution des Staates muß als *dialogisch* strukturierte Wirklichkeit beschrieben werden. Nur in dieser Sicht wird der Staat als Verantwortungszusammenhang gesehen werden können, in welchem sich die verschiedenen Interessengegenstände und Konflikte nicht als zu bekämpfendes übel und unerwünschte Störung mitmenschlichen Gleichgewichts, sondern geradezu als *Voraussetzung* für den Bestand, die Entwicklung und das Gleichgewicht politischer Verhältnisse zeigen. Staat ist *dialogischer Proze];* dessen rechtsstaatlich demokratische Wirklichkeit sich erst im Miteinander und Gegeneinander, in den Konfliktsituationen pluralistisch orientierter Gesellschaft erweisen und herausprozessieren will.

IV.

Wenden wir uns noch einmal der Struktur der *Institution* zu, so ist diese, was am Beispiel von Eigentum und Staat aufgezeigt ist, als dynamische, prozessuale Dreiheit von actio Dei, re-actio und status hominis zu verstehen. In dieser institutionellen Dreiheit, welche die Struktur des Rechts ausmacht, sind Subjekt und Objekt konstitutiv zusammengebunden, ohne sich ihrerseits in Beziehungswirklichkeit aufzulösen. Im Institutionsbegriff ist die unfruditbare Gegeneinandersetzung der in Narurrechr und Rechtspositivismus vorgetragenen Anliegen von Wahrheitsfrage und Rechrssicherheit derart vermittelt, daß der status des positiven Rechts in seiner Gesdiidulidikeit gesehen wird. In ihr

ist er in seiner unaufgebbare Eigenständigkeit bewahrt wie doch zugleich durch re-actio hominis und actio Dei begrenzt. Dabei handelt es sich nicht um eine »von außen« an das positive Recht durch überpositive Maßstäbe herangetragene und hinlänglich bekannte Historisierung und Re1ativierung des Rechts, die letztlich wegen ihres auf der überkommenen strengen Subjekt-Objekt-Scheidung beruhenden Denkschemas stets zur Bestreitung des Geltungsgrundes jeglichen positiven Rechts führen muß. Es handelt sich vielmehr. bei dem hier vertretenen Rechtsbegriff um ein Verständnis des Rechts, in welchem sich Person und Institution gegenseitig bedingen und ergänzen. Es geht um das Aufzeigen und Aufdecken des Prozesses der *Rechtwerdung,* in welchem der Mensch als konstitutiv rechtlicher und das Recht als konstitutiv menschliches erscheint. In ihm kann sich der Jurist nicht nur als distanzierter Betrachter und Manipulator des Rechts verstehen, sondern er erkennt sich selbst als Teil des Wechselspiels der durch actio, re-actio und status gekennzeichneten Rechtswirklichkeit.

Institution ist Ausdruck menschlichen In-Geschichte-Seins. Actio Dei ist Ermöglichung und Tendenz solcher Geschichte. In ihrem konstitutiven Eingebundensein in das Recht wird sie als »Stachel der Utopia«, Garant und Promotor des Prozesses der Rechtwerdung begriffen. Indem sie in mitmenschlicher re-actio ergriffen wird, transzendiert sie re-actio und status in ihrer Immanenz. In re-acrio wird der status, welcher Befreiung von natürlicher Unmittelbarkeit und darin seinerseits Ermöglichung von re-actio ist, als Station im Prozeß der Rechtswerdung gewandelt. Re-actio geschieht in mitmenschlichem antwortendem Dialog auf die aetio Dei. Institution trägt daher *dialogische* Struktur. In dialogischer Rechts-*praxis* als nach vorn offenem Geschehen will sich erst Rechtswirklichkeit herausprozessieren mit Tendenz auf Einigung, die im status schon verhüllt und zeichenhaft vorhanden und in der actio Dei mit Tendenz auf *Communio* in Christus je aufgegeben ist.

Dr. R.-P. Calliess 1 *Berlin* 41, *Rembrandtstr.8*

Dokumentation zur Rassenfrage in den USA

Die Lutheran Church in Ameriea nahm in ihrer Gesamtsynode in Pittsburgh am 9. Juli 1964 folgendermaßen Stellung zu den Rassenkonflikten in den USA:

Christen unterstehen der Herrschaft des Rechts als Ausdruck des moralischen Gesetzes Gottes. Trotzdem muß zugegeben werden, daß es Gesetze gegebenhat oder daß in Zukunfl:Gesetze erlassen werden können oder daß geseUschafl:-liehe Sitten bestehen mögen, die in einem grundlegenden Widerspruch zum Verfassungsrecht des Landes oder des Sittengesetzes Gottes stehen. In einer solchen Lage muß daran fesrgehaleen werden, daß *die* Kirche, ihre Gemeinden, Synoden, Amtsstellen und Einrichtungen einschließlich ihrer Vertreter ebenso wie ihre Einzelglieder die Freiheit haben, mit allen gesetzlich erlaubten Mitteln, mit Einschluß der Teilnahme an friedlichen öffentlichen Demonstrationen, sich für den Widerruf solcher Gesetze einzusetzen oder die Änderung solcher Sitten zu bewirken.

Falls die gesetzlichen Mittel erschöpfl: oder offensichtlich unzulänglich sind, dürfen Christen sich dafür entscheiden, der Sache der Rassengerechrlgkeit durch Ungehorsam gegen ein Gesetz zu dienen, das klar die Verletzung ihrer Christenpflicht verlangt, wenn sie nur bereit sind:

a) die Strafe für ihr Verhalten auf sich zu nehmen;

b) die Richtung ihres Protests so deutlich wie möglich auf einen bestimmten Mißstand oder Ungerechtigkeit zu beschränken;

e) ihren Protest *in* einer gewaltlosen, verantwortlichen Weise auszuüben, nachdem sie emsthafl: den Rat von Mitchristen eingeholt und den Willen Gottes im Gebet erforscht haben.

In all dem sind wir geleitet durch die normative Lehre der Kirche in Artikel 16 des Augsburger Bekenntnisses: Christen sind schuldig, der Obrigkeit untertan und ihren Geboten und Ce-setzen gehorsam zu sein in allem, so ohne

Sünde geschehen mag. Wenn der Obrigkeit Gebot ohne Sünde nicht geschehen mag, soll man Gott mehr gehorsam sein als den Menschen (Apg 5.29).

Nachdem das Bürgerrechtsgesetz von 1964 am 2. Juli in Kraft getreten ist und damit ein historischer Fortschritt in dem langen Kampf um die Sicherung der Rechte erreicht wurde, auf die, wie wir als Christen glauben, alle Bürger einen Anspruch haben; und nachdem zahllose Organisationen und Einzelpersonen, oft unter großen persönlichen Opfern, zu diesem Ergebnis beigetragen haben, soll daher hiermit beschlossen werden, daß die Lutherische Kirche in Amerika ihrer Billigung für die Aktion des Präsidenten und des Kongresses der USA und für die Mühen der zahllosen Privatleute. die dazu beigetragen haben, daß das Bürgerrechtsgesetz von 1964 in Kraft treten konnte, Ausdruck verleiht; und es soll beschlossen werden, daß die Lutherische Kirche in Amerika alle Bürger zum Einverständnis mit dem Bürgerrechtsgesetz dem Buchstaben und dem Geist nach auffordert; und es sei beschlossen, daß die Lutherische Kirche in Amerika ihre Mitglieder aufruft, in ihren Gemeinden voranzugehen in der Ermutigung zum Gehorsam gegen diese Gesetzgebung und diejenigen, deren Pflicht es ist, das Gesetz durchzusetzen, durch Gebet und Tat zu unterstützen.

Literatur

Shanahan, William O.: Der deutsche Protestantismus vor der sozialen Frage 1815-1871. München: Chr, Kaiser Verlag 1962. 26,- DM.

Es gehört zu den in vieler Hinsicht erstaunlichen Tatsachen der deutschen Kirchengesdiidusschreibung, daß es kaum eine zusammenhängende Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts gibt, die strengen wissenschaftlichen Maßstäben standhalten könnte. Die Reformationsgeschichte scheint nach wie vor die Domäne der deutschen Kirchenhistoriker zu sein. Das 18. bis 20. Jahrhundert ist bedeutend seltener Gegenstand größerer Werke oder speziellerer Monographien. Besonders das Verhältnis der Kirche und ihrer Repräsentanten zur politischen und ökonomischen Welt ist über einzelne Ansätze hinaus kaum erforscht. Die geistes- und theologiegeschichtlichen Zusammenhänge sind uns in der Regel besser bekannt als die realpolitischen und realgesellschaftlichen Eingebundenheiten der Kirche. Für eine haltbare Gesamtschau der modernen Kirchengeschichte wäre es aber wichtig, die theologisch-geistesgeschichtlichen wie auch die soziologisch-politischen Komponenten herauszuarbeiten. Ohne die letzteren droht die Geschichte der Kirche abzugleiten in eine *Ge*schichte ihrer Universitätstheologie. Das ist sie nun aber nicht. Sie stellt in ihrer vielfältigen Verflochtenheit mit den Trägerschichten des Staates und der Gesellschaft eine viel ,.handfestere« realgesellschaftliche Größe dar, die an den historisch-aktuellen Fragen nicht nur teilnimmt, sondern auch Partei ergreift.

In welcher Weise nun die Evangelische Kirche und ihre Hauptrepräsentanten sich gegenüber der sozialen Frage von 1815-1871 verhalten haben, das darzustellen ist Absicht des umfangreichen Buches von Shanahan, einem amerikanischen Jesuiten (l), Damit ist eine nicht einfache Aufgabe gewählt. Vorläufer mit diesem Thema gibt es nicht. Der Verfasser war also gezwungen, von vorneherein sich selbst das Quellenmaterial zu besorgen und es eigenständig auszudeuten. Hier hat er ganz hervorragende Arbeit geleistet. Eine Fülle von zeitgenössischen Büchern, Broschüren und Pamphleten wird in den Anmerkungen angegeben. Hinzu kommt, daß er eine ebenso große Fülle von sehr verstreuter Sekundärliteratur aufgefunden und aufgearbeitet hat. Auch dies ist eine nicht alltäglich zu findende Kleinarbeit. Erstaunlich schließlich noch, wie groß die Zahl der Aufsätze über unser Thema im angelsächsischen Bereich ist.

Den Stoff selbst und seine Deutung bietet der Verfasser in 8 Kapiteln dar, die sich jeweils wieder in kleinere Abschnitte untergliedern. Die jeweiligen überschriften sind so prägnant, daß man immer wieder sehr schnell

nachschlagen kann, wenn man bestimmte Zusammenhänge noch einmal nachlesen will.

Das Buch verdient es, nicht global besprochen und beurteilt, sondern etwas genauer vorgestellt und kritisch gewürdigt zu werden. Als grundlegende Einleitung verhandelt das 1. Kapitel die »neuzeitliche Religionskrise- in ihrer Bedeutung für die Stellung der Kirche zu den neuen Phänomenen Industrialismus und Fabrikproletariat. Es wird gezeigt, wie idealistisch und pietistisch verstandenes Christentum darum ringen, dem modernen Geist der Aufklärung, dem Geist der Säkularisation aller Lebensgebiete zu begegnen. Kant, Herder, Schleiermacher und vor allem Hegel werden kurz skizziert in ihren Versuchen, Antwort zu geben auf die Herausforderungen der modernen Zeit. Das neuartige Problem des Industrialismus konnten sie alle noch nicht konstitutiv in ihre Philosophie einbauen, ganz zu schweigen von konstruktiven Vorschlägen zur Lösung der sich mit dem Industrialismus zu ihrer Zeit erst ankündigenden Phänomene. An dieser Tatsache ändern auch nichts die besonders bei Schleiermacher und Hegel zu findenden guten Einzelbeobachtungen zur sozialen Krise ihrer Gesellschaft. Die Skizzen der erwähnten Denker sind aus verständlichen Gründen kurz gehalten, deshalb sind sie schon unzureichend. Als ein besonderes Erbe Hegels für den späteren Protestantismus wird die sittliche Verpflichtung des Staates erachtet, Freiheit und Gerechtigkeit zu garantieren.

Soziale und sozialpolitische Impulse bedeutenderer Art brachte zunächst der Pietismus in den Protestantismus ein. Shanahan zeichnet hier eine Linie von Sp.eners Pia Desideria über die besonderen Spielarten des Pietismus in Württemberg hin zu Franckes und Zinzendorfs praktischer Caritas. Oberlins praktische Hilfen wie die ersten Rettungshäuser werden auch kurz erwähnt. Sehr richtig wird gezeigt, daß die alte lutherische Lehre vom Priestertum aller Gläubigen in den weltlichen Einzelaktionen der Pietisten neu gelebt wird.

Bevor Shanahan nun meint auf sein Hauptthema eingehen zu können, untersucht er in einem Kapitel mit der schon bezeichnenden überschrift "Festung ohne Wälle« den Zusammenhang von lutherischer politischer Ethik und Staat, von Theologie und staatlicher Wirklichkeit, Er weist richtig hin auf den engen Zusammenhang von Reformation und Landesfürstenturn, Er weist audi noch richtig hin auf die Tendenz der lutherischen Theologie, der Obrigkeit gegenüber eine unkritische Haltung einzunehmen. Bei den theologischen Gründen allerdings, die nun angeführt werden, wird es einfach falsch. Es wird behauptet, daß die lutherische Gehorsamsethik "eine praktische Auswirkung des Gegensatzes, den die lutherische Reformation zwischen Glaube und Ethos gefunden hatte«, sei. In einer Anmerkung auf derselben Seite heißt es: »Luther selbst zog seine theologischen Schlüsse aus der resignierenden Haltung des Menschen der Welt gegenüber.« Oder: »Jene große Antinomie (im Text steht wohl fälschlicherweise Autonomie) in Luthers Theologie, die den Menschen nötigte, seinen Willen Gott hinzugeben, um der christlichen Freiheit teilhaftig zu werden, ist von keinem seiner Zeitgenossen je verstanden worden, am allerwenigsten von Melanditon.«

In der Darstellung der Ethik Luthen und des Luthertums stützt sich Shanahan vornehmlich auf Troeltschs Soziallehren der christlichen Kirchen oder andere ältere Untersuchungen. Er kommt zu folgendem Schluß: »So werden Troeltschs umfassende Überblicke dem vollen Gehalt von Luthers Theologie zwar nicht gerecht; sie sagen aber doch etwas Wahres aus über Tendenz und Richtung des lutherischen Protestantismus in seiner Einstellung zu geschichtlidien Problemen.« Er fährt dann unmittelbar fort: »Troeltsdi übersah, daß die tiefsten theologischen Wurzeln für die Passivität und den bedingungslosen Gehorsam des lutherischen Christen im evangelischen Schöpfungsbegriff liegen.« Etwas weiter: "Die pessimistische Einschätzung jeder Fähigkeit der gefallenen Menschheit, sich über ihre eigene sündhafte Natur zu erheben und den menschlichen Heldenmut gegen die verderbte Schöpfung auszuspielen, hat den Sinn für eine soziale Verantwortung im lutherischen Protestantismus wieder und wieder abgestumpft. Sein bedrückendes Bild vom Menschen kann nicht ausschließlich der deutschen Geschichte zur Last gelegt werden; es geht vielmehr unmittelbar auf die Rechnung Luthers. Man hat seinen Glauben an die Sdilechtigkeit und Verderbtheit der menschlichen Natur bald kodifiziert.«

J);ese Luther-Deutung hat ohne Zweifel richtige Beobachtungen für sich, Aber sie hält der modernen Luther-Forschung aufs Ganze gesehen nicht stand. Es gehört leider zu den Schwächen dieses Buches,daß anscheinend nicht *eine* neuere Untersuchung der Theologie Luthers verarbeitet worden ist. Es fehlen zum Beispiel die Untersuchungen der lutherischen Ethik von Törnvall, Wingren, Bring, Wolf, Heckel und anderen, zumindest werden *sie* nicht erwähnt und man merkt auch nicht indirekt ihren Einfluß auf das Luther-Bild des Verfassers. Jedenfalls gehören die Partien über Luthers Theologie zu den schwächsten Leistungen des Buches. Das wäre nicht so schlimm, wenn nicht alles nun Folgende immer wieder mit diesen halbrichtigen bis falschen Aussagen beurteilt würde. Begriffe wie Individualismus, ethischer Dualismus, Eigengesetzlichkeit, Quietismus gehören von nun an zum Bewertungsinstrumentarium. Sätze wie »Individualitär ist ein mit dem Protestantismus verbundenes Prinzipe werden in vielfältigen Variationen immer wieder angeführt. Diese Luther-Sidit erinnert sehr an die von Golo Mann in seiner Einführung zur Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Jedenfalls mindert die Darstellung Luthers bei Shanahan die Leistung seines Buches für unsere Begriffe ganz beträchtlich. Aber das ließe sich ja in einer 2. Auflage ändern.

In der Skizzierung der folgenden Kapitel können wir uns etwas kürzer halten. Es werden dargestellt die neuen caritativen Impulse, die aus der Vereinigung von Pietismus und Orthodoxie zur Erweckungsbewegung hervorgegangen sind. Ob es Falk, von der Recke, Zeller, Fliedner oder andere sind, sie werden erwähnt und gut skizziert. Eine Meisterleistung ist die Darstellung Wicherns. Wichern als Person, als Theologe und als Pädagoge werden treffend vorgeführt. Dieses differenzierte Wichern-Bild sollte Allgemeingut im Protestantismus Werden. (Es darf vielleicht vermerkt werden, daß Shanahan im ganzen zu denselben Ergebnissen kommt wie der Rezensent in seiner bisher unveröffentlichten Dissertation. Die Hauptergebnisse dieser Arbeit finden sich aber schon im 2. Band der Veröffentlichung »Die soziale Frage im 19. Jahrhunderte, Luther-Verlag 1962.)

Das 3. Kapitel des Buches macht den nicht häufigen Versuch, den preußischen Konservatismus systematisch und *in* seinen historischen Veränderungen innerhalb des 19. Jahrhunderts darzustellen. Dieser Versuch kann als geglückt bezeichnet werden. Erstaunlich die Fülle des dargestellten und selbständig verarbeiteten Materials. Ob es sich um die Darstellung von Hengstenberg, von Stahl, der Hofkamarilla Fr. Wilh. IV. oder um die schwer einzuordnenden Gebrüder Gerlach handelt, diese Skizzen zeigen ein hohes Maß an historiegraphischer Könnerschafl:. Der Zusammenhang von romantischer Staatswissenschaft und protestantischem Konservativismus macht deutlich, wie schwer es von der Grundstruktur dieses Denkens her gewesen ist, auch nur im Ansatz die Zeichen einer neuen Zeit zu erkennen. Der Weg in die Restauration und Reaktion dieses konservativen Teiles des Protestantismus wird als eine zwingende Notwendigkeit richtig geschildert. Für eine differenziertere Gesamtschau des Konservativismus hält der Verfasser sich aber auch offen. Er zeigt an vielen Gestalten der Frühzeit, wie sich dort schon Gedanken entwickeln, die dann Jahrzehnte später den Ansatzpunkt zur Ausbildung des sogenannten sozialen Konservativismus bilden. Die Bearbeitung der Zeit vor der Revolution 1848 bildet bei Shanahan ohne Zweifel einen besonderen Schwerpunkt. Die Fülle des zusammengetragenen Materials ist so groß, daß nicht alles erwähnt werden kann. Da wo der Rezensent die Möglichkeit hatte, einzelne Details quellenmäßig nachzuprüfen, fällt die Zuverlässigkeit der Wiedergabe und die Abgewogenheit des Urteils auf.

Das 4. Kapitel trägt die überschrift »Die industrielle Welt und das Murren der Unzufriedenen«, Es bringt zunächst eine Skizze der ökonomisch-sozialen Struktur der Jahrhundertmitte und eine Darstellung der Sozialgesetzgebung vor 1848, um auf diesem Hintergrund das sozialutopische System eines Wilhelm Weitling und anderer verwandter Geister aufzuzeigen. Sie werden gewürdigt als ein Versuch, wieder die Brücke zwischen Religion und sozialer Gerechtigkeit zu schlagen. Zu dem anschließenden Abschnitt »Die deutsche Arbeiterbewegung und die Religion« wäre viel Kritisches zu sagen. Einmal kann man von einer Arbeiterbewegung in den Revolutionsjahren kaum sprechen. Zum andern ist die Religionskritik von Marx nicht richtig dargestellt wie auch sein Einfluß auf die

damalige Arbeiterschaft weit überschätzt wird. Man sollte bei Marx auch nicht vom dialektischen, sondern vom historischen Materialismus sprechen.

Entscheidend für die unmittelbare Zeit vor der Revolution bleibt die Tatsache, daß Frühsozialismus wie Demokratismus von der Kirche als Herausforderung weder an ihre eigene Gestalt und Verkündigung noch an die bürgerlich-agrarische Gesellschaft insgesamt verstanden werden. Man blieb unreflektiert bei der gewohnten Verdammung dieser sozialen und politisdien Emanzipationsbewegungen. Das 5. große Kapitel zeichnet nun die Situation während der Revolution selbst. Zunächst wird die »konservarive Gegenrevolution« beschrieben, wie sie in ihrer Weise versucht, Herr der Situation zu werden, unterstützt von dem größten Teil der evangelisch-orthodoxen Pfarrerschaft. Zu einer großen Versammlung antirevolutionärer Kräfte kam es auf dem Kirdientag in Wittenberg. Wiehern konnte hier seine große Rede für den Gedanken der Inneren Mission halten. Der unmittelbare Erfolg war die Gründung eines Zentralaussdiusses, in dessen Auftrag Wichern seine Denkschrift geschrieben hat. Diese wird sorgfältig von Shanahan nachgezeichnet, wobei immer wieder deutlich wird, wie Wichern sich damals sdion an die konservative Gedankenwelt seiner pietistisdr-aristokratischen Auftraggeber hat binden lassen. Die Entwicklung der Inneren Mission in der Folgezeit der Restauration zeigte dann vollends, wie aus ihr immer mehr und ganz bewußt ein konterrevolutionäres Instrument gemacht wurde. Auch dieses Kapitel zeigt den Verfasser als einen ausgezeichneten Kenner der verwickelten Materie der Revolutionsgesdiichte, soweit sie für den Protestantismus in seiner Stellung zur sozialen Frage von Belang ist.

Das folgende 6. Kapitel über »die reaktionären fünfziger Jahre« stellt zunächst den Mann in den Mittelpunkt, dessen Bedeutung kaum unterschätzt werden kann: Friedridi Julius Stahl. Sein legitimistisches System wird in seinen juristischen und theologischen Voraussetzungen quellengereehr skizziert. Sein sozialethisches Interesse am Problem des Eigentums bildete immerhin eine schmale Brücke, an das Problem der sozialen Frage heranzuführen. Die »Kreuzzeitung« unter Hermann Wagener und andere konservative Blätter begannen nun regelmäßig, sich mit sozialen Fragen zu befassen. Jedoch scheiterte ein inneres Verständnis schon daran, daß man Fabriken und Großstädte für Produkte einer gottlosen Zeit hielt. Die einseitige Orientierung an der agrarisdi-handwerkliehen Struktur gehörte in dieser Zeit noch zum unaufgebbaren Bestandteil des Konservativismus. Auch die guten Ansätze in der »Berliner Revue« bedeuteten, wie Shanahan richtig zeigt, keine grundlegende Umorientierung, sondern nur das Einbringen eines realpolitischen Zuges in den Konservativismus.

Einen weiten Raum nun nimmt bei Shanahan der Mann ein, der als der eigentliche Repräsentant des sozialen Konservativismus der fünfziger und sediziger Jahre anzusprechen ist: V. A. Huber. Die Darstellung Hubers (keine einfache Aufgabe) erscheine mir bis auf wenige Ausnahmen richtig zu sein. Nur ist es nicht zu verstehen, daß Shanahan nicht auf die vielen ganz speziellen sozialpolirischen Forderungen Hubers eingeht wie auf Mitbeteiligung, Mitbestimmung und andere Vorschläge, Daß Huber schon für das Streikrecht eingetreten ist, wird nur in einer Anmerkung gesagt. Diese Beobachtungen verdichten einen Eindruck, den man bei der Durcharbeit dieses Buches öfter hat, daß die durchaus positiv zu bewertenden Tatsachen häufig weniger intensiv behandelt werden als die Unzulänglichkeiren von Personen oder Parteien. Das verschiebt an einigen Stellen die Gewichtein der Gesamtbeurteilung doch beträchtlich,

Es gehört nun zu den Schwächen des Buches, daß es seinem Ende zu längst niche mehr die systematische Kraft hat wie zuvor. Viele Wiederholungen, die überflüssig sind, treten auf, oder es werden Überleitungen gebracht, die ihren Bezug nicht klar erkennen lassen. Das ändert aber nichts daran, daß die Kapitel 7 und 8, die den Stand um die Reidtsgründung herum darstellen, viel Instruktives und auch überrasdiendes enthalten. Die Oktoberversammlung der Inneren Mission 1871 nimmt mit Recht einen großen Raum ein. Das Bündnis von Kathedersozialismus und evangelisch-sozialer Bewegung wird gut dargestellt. Mit einigen Ereignissen greift Shanahan über das Jahr 1871 schon hinaus. Er macht dadurch den Leser neugierig, wie er wohl den versprodienen 2. Band,

der die Zeit von 1871-1933 behandeln soll, abfassen wird.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß wir es im ganzen mit einer guten Leistung zu tun haben. Leider leidet die ganze Darstellung an einer Vorstellung von Protestantismus und seinen historischen Folgeerscheinungen, die unseres Eraditens auf katholisch-theologischen Vorentscheidungen beruht, die nicht zu halten sind. Shanahan hat quasi durch ein Fenster in die Wirklichkeit Protestantismus geschaut. Er hat gut geschaut, aber man merkt, daß er selbst nicht betroffen ist. Darin liegt die Grenze seiner Darstellung. Es bleibt Historie, es ist keine engagierte Geschiditsschau,

Dr. G. Brakelmann Friedewald über Betzdor]

Schrey, H.-H.: Auseinandersetzung mit dem Marxismus. Stuttgart: Kreuz-Verlag 1963. 78 S.

Die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen hat vier kleine Abhandlungen von H.-H. Schrey unter dem Titel .Auseinandersetzung mit dem Marxismus« herausgegeben. Die erste Abhandlung untersucht den Sinn des marxistischen Atheismus, die zweite das Verhältnis von Geschichte und Mythos im Marxismus, die dritte das Geschichtsverständnis, die vierte den dialektischen Materialismus. Der Verfasser ist redlich bemüht, den Marxismus, insbesondere auch den Atheismus zu verstehen. Er setzt ihm nicht einfach - wie das die Katholiken vielfach tun - eine andere Lehre entgegen. Auf diese Weise, meint er, wird man damit nicht fertig. Man muß sich schon durch die Atheisten zur Buße rufen lassen. »Dle modernen Atheisten sind die von Gott zum Schreien erweckten Steine, weil die Söhne Abrahams geschwiegen haben« in der Frühzeit des Kapitalismus, und angesichts der Ungereditigkeir des Kolonialismus.

Sdirey ist sogar der Meinung: .Christentum und Marxismus sind sich einig in der Frage nach der Menschwerdung des Mensdien« (27). Aber er fügt dann freilich sofort hinzu, in welchen Punkten sie sich radikal unterscheiden.

Das kleine Büchlein steckt voller Kritik. Ich fuhre einige Punkte an: »Der Marxismus ist gar keine Wissenschaft, sondern eine im Dienst der sozialen Heilslehre stehende Mythologie« (29). Er ist »riickwärts gewandte Prophetie« (32). Es geht Marx auch gar nicht um objektive Wahrheit (31). Es geht Marx auch nicht um »abstrakte Gerechtigkeit«, das heißt, um das Wohl für alle, sondern um das Wohl für die revolutionäre Gruppe (33). Der Humanismus von Marx ist hektisch (45). Es gibt zwar die »Vision der Erlösung», aber keinen Erlöser als der Mensch selbst durch das Mittel der Revolution (48). »Das Proletariat wird Erlöser und Erlöster zugleich sein.« Das Ziel wird nicht ohne große Opfer erreicht. Man muß schon »bereit sein, Millionen dem sogenannten Fortschritt zu opfern, Millionen zu Sklavenarbeit zu zwingen und die Mitarbeiter an dem großen Ziel der Verwirklichung des Kommunismus zur Arbeit anzutreiben bis sie umfallen« (60).

Und wirtsdiafllidrl Die Konzentrations- und Katastrophentheorie (wirklich auch die Konzentrationstheorie?) ist unvereinbar mit der Geschiehre (30). Die Versuche einer zwangsweisen Sozialisierung des Privateigentums sind zum Scheitern verurteilt, weil durch die Enteignung zugleich das Interesse des einzelnen an der Erhaltung und Mehrung der Güter schwindet, Wir stehen hier vor einem unumstößlichen Urdatum des Menschenwesens (54). Der Marxismus täuscht sich einfach über die Möglichkeiten des Menschen, über seine ethischen Wandlungsmögliidikeiten zum selbstlosen Gemeinwesen. »Jedenfalls ist das Selbstinteresse eine nicht wegzudiskutierende Tatsadie« (53).

In Fragen der Freiheit, der Machtverwaltung, der Arbeitsteilung hat Marx »allzu optimistische gedacht. »Die wirkliche Geschichte hat aber hier Marx gründlich widerlegte (42). Am Ende steht auch im Osten ein Regime der Manager, die Herrschaft der Spezialisten. Eine Identität von Herrschern und Beherrschten gibt es nicht (42). »Im sozialistischen Staat ist dann auch nie anders als autoritär verfahren worden« (43). Selbstverstandlieh ist auch die Lehre vom Absterben des Staates Utopie. Es herrscht der »zentralistisdie Konformismus«, und »die sogenannte Diktatur des Proletariats wird zur Diktatur des Staates über die Gesellschaft und ihre Kräfte ...«, »an die Stelle der entbürokratisierten Gesellschaft, die sich selbst verwaltet, tritt die Alleinherrschafl eines bürokratischen Zentralismus« (52). »Neben den äußeren Zwang tritt die Propaganda als die Form des psychologischen Zwangs- (54).

Dies ist ohne Frage eine ziemlich massive Kritik. Ob von daher wirklich ein Gespräch mit dem Marxismus möglich ist? Ich fürchte, das ist eine Illusion. Schrey ist, wie ich schon angedeutet habe, unbefriedigt von der Art, mit der etwa *Wetter* die Auseinandersetzung mit dem Diamat führt. Die katholische Lehre, schreibt er in der vierten Abhandlung, setzt der Behauptung des Diamat, die materielle Welt sei anfangslos und die Bewegung ewig, einfach die Lehre vom ersten Beweger entgegen, deren Evidenz (66) ihr »vor 'allem in der Kontingenz der Welt liegt, in ihrer Bedingtheit, die auf einen unbedingten Anfang verweist.

Dabei wird nach dem Satz vom zureichenden Grund gefolgert, daß alles, was existiert, einen zureichenden Grund für seine Existenz haben muß. Dieser zureichende Grund kann nun entweder *aufterhalb* des betreffenden Seienden liegen (in *diesem* Falle sprechen wir von dessen Ursache) oder aber *in* dem betreffenden Seienden selbst: in *diesem* Falle kann dieser Grund nichts anderes sein als die Tatsache, daß dieses betreffende Seiende aus innerer Notwendigkeit heraus existiert, daß es nicht wie ein kontingent (nicht kraft innerer Notwendigkeit existierendes) Seiendes sein oder auch *nicht* sein kann, sondern *notwendig.* In diesem Fall muß es jedoch unveränderlich und allem Werden in der Zeit entzogen sein ... Ein soldies aus innerer Notwendigkeit heraus existierendes Sein ist das Unbedingte, Absolute. Da nun unsere Welt in der Zeit *veränderlich, wandelbar* ist, erweist sie durch diese Veränderlidikeit, daß sie *nicht* aus innerer Notwendigkeit heraus existiert, das heißt, daß sie *nicht* das Absolute ist. Wenn sie aber dennoch existiert, muß sie, selbst für den Fall einer zeitlichen Anfangslosigkeit, den zureichenden Grund ihrer Existenz in einem anderen, letztlich im Absoluten, habent.«

Es ist erstaunlich, bemerkt Sdirey (67) dazu, daß »nach Kants Kritik der Gottesbeweise so getan werden kann, als sei der Schluß der Kontingenz auf die Notwendigkeit des absoluten Schöpfers wissenschaftlich *notwendig.* Kant nennt das die -dreiste Anmaßung einer apodiktischen Gewißheit-, wenn von der Immanenz unserer Erfahrung auf die Transzendenz Gottes geschlossen wird, denn alle synthetischen Grundsätze des Verstandes sind von immanentem Gebrauch, zu der Erkenntnis eines höchsten Wesens aber wird ein transzendenter Gebrauch derselben erfordert, wozu unser Verstand gar nicht ausgerüstet ist. Soll das empirisch gültige Gesetz der Kausalität zu dem Urwesen führen, so müßte dieses in die Kette der Gegenstände der Erfahrung mitgehören; alsdann wäre es aber, wie *alle* Erscheinungen, selbst wiederum bedingt. Von einem strengeren Erkenntnisbegriff, wie wir ihn seit Kant haben, bei dem deutlich zwischen den immanenten Gegenständen unserer Erfahrung und der empirisch nicht gegebenen Transzendenz untersmieden wird, kann siehe - schreibt Schrey - »die scholastische Argumentation nicht behaupten und hat wohl auch noch keinen überzeugten Atheisten von seiner Meinung abgebradit.e

Die Sicherheit der katholischen Widerlegung des Diamat enthülle sich bei näherem Zusehen auch als trügerischer Schein, der »einen vorkantischen Onrologismus zur Voraussetzung hat, aber für ein an Kant geschultes Denken keine Überzeugungskraft besitzt. Hier werden nicht die Anliegen des christlichen Glaubens im biblischen Sinne wahrgenommen, sondern es wird für die Aufremterhaltung der griechisch-diristlidien Synthese im Denken gekämpft und dann behauptet, man stehe für das Christentum ein.«

Aber welcher Argumente bedient sieh Sdirey, wie denkt *er* das Gespräch mit den Anhängern des Diamat zu führen? Indem er unvoreingenommen die Thesen des Diamat prüft (69) und dabei feststellt, daß der Diamat eine richtige Teilerkenntnis enthält - die Bedeutung der Leiblichkeit und der Brüderlichkeit, daß er sich aber *übernimmt,* "wenn er nicht nur behauptet, was jede Wissenschaft ebenfalls behauptet, daß Gott im Anblick der Natur und ihrer Erforschung *nicht* zu finden ist und der Naturwissenschaftler grundsatzlieh *ohne* die Hypothese Gott auskommen muß, sondern darüber hinaus meint, das Dasein Gottes überhaupt bestreiten und den Glauben an ihn aus rein innerweltlichen Prozessen erklären zu können«.

Der an den Grundlagenfragen seines Faches geschulte Naturwissensdiaffler kennt die *Grenzen* seiner Möglichkeiten. Der den Atheismus postulierende dialektische Materialist aber kennt

1. G. *A. Wetter:* Der dialektische Materialismus, 1952, 1958, 4, S. 351 f.

diese Grenzen *nicht,* und *darum* ist der Wissenschaftscharakter dieses Systems mehr als fragwürdig. Die Gleichsetzung von Materie, Natur und Sein erklärt *überhaupt* nichts, sondern verschleiert nur die spezifischen Unterschiede, die zwischen diesen Kategorien bestehen. Wenn die Materialität der Wirklichkeit betont wird, so bleibt das Problem der Form, der Gestaltwerdung völlig offen und kann kaum durch den Hinweis auf die der Materie immanente *Bewegung* erklärt werden.

Bewegung schafE: als solche noch keine Gestalt, und es ist rein logisch eine mindestens ebenso schwierige Annahme, wenn behauptet wird, die Gestalt des Lebendigen habe sich rein zufällig aus Materiebewegung zusammengespielt, als wenn man einen Finalismus annimmt, also eine Zielstrebigkeit, die als Bauplan in die Materie *hineingelegt* wurde, aber eben *nicht* immer schon in ihr enthalten war (71).

»Insofern ist der philosophische Ansatzpunkt des Diamat alles andere als wissenschaftlich gesichertes Axiom, sondern *eine willentliche Vor-Entscheidung,* ein *intellektuelles Vor-Urteü:* Ich *will* nicht Gottes Geschöpf, sondern Erzeugnis meiner selbst sein, ich *will* mein Dasein und mein Leben nur mir selbst verdankent« (71). Diese Bemerkung ist richtig.

Die Religionskritik des Marxismus-Leninismus *ist gewollt, nicht bewiesen.* Man sammelt sozusagen alles, was sich zum Nachteil der Religion beibringen läßt. Dabei ist die Unkenntnis der Urkunden des Christentums bezeichnend. *Engels* war offenbar der letzte, der das Neue Testament einigermaßen kannte. Hier läßt sich also eine Menge Dinge einfach sachlich riditigstellen, freilich *mehr nicht.* Schrey erklart, das Sein der Welt sei Tat des göttlichen Willens (74), Jesus Christus *sei* der Wendepunkt alles Menschseins, der Mensch habe sein Dasein verwirkt (75), wenn GOtt ihn als der Gnädige im Dasein hält. Gerade das bestreitet freilich der überzeugte Marxist. Das hält er für kühne Behauptungen, und er kann leicht eine Fülle Fakten aus der Menschheitsgeschichte vorlegen, die von der behaupteten Wende nicht viel spüren lassen.

Davon abgesehen ist ein Gespräch aber auch *sachlich* schwierig, wenn die Alternative lauten müßte: Wandlung des Menschen nicht aus den gesellschaftlichen Zuständen und ihrer Wandlung, sondern aus der Wandlung des Herzens in der freien Entscheidung vor Gott (26). Vielleicht sollte man doch wohl genauer untersuchen, *was* durch die Wandlung der gesellschaftlichen Zustände *möglich ist – es ist schon einiges möglich* – und was *nicht.*

Dies wird Schrey sicher nicht bestreiten. Hier aber fängt dann die mühselige Arbeit an, die über die Auseinandersetzung hinausführt, die Arbeit an einer besseren, menschlicheren Ordnung des politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens, als es der Marxismus-Leninismus von seinen Voraussetzungen her, auch wenn sich an manchen Stellen einiges geändert hat, vermag.

Prof. D. *t». F. Karrenberg* *Yelben*

Smelik, E. L.: De Ethiek in de Verkondiging. Nijkerk (Holland): G. F. Callenbach N. V. 1962. 128 S. hfl. 6,50.

de Graaj, J.: De Ethiek van het Immoralisme. Nijkerk: G. F. Callenbach N. V. 1962.64 S. hfl. 5,50.

Die Schriftenreihe »Ethische Verkenningen« (s EthischeErkenntnisse«), die mit obengenannten Werken anfängt, hat den Zweck, zur Besinnung in heutigen ethischen Fragen aufzurufen. *Es* sind theologische Professoren der Ethik, nebst den obengenannten auch noch A. J. Rasker und P. J. Roscam Abhing, die dazu die Initiative ergriffen haben. Ist die christliche Ethik in der Neuzeit in eine Krise geraten und fällt es ihr schwer, von biblischer Sicht aus in den brennendsten Fragen sich eindeutig auszusprechen, so ist es anderseits wichtig, daß aufmerksam gehört wird auf Männer und Frauen, die es unternehmen, spähend und tastend neue Wege zu gehen. Es zeigt sich in obigen Schriften, daß die Autoren sich dessen bewußt sind, daß sie nicht das letzte definitive Wort, sondern nur ein erstes und :nfechtbares sagen können.

Smelik nimmt die Grundfrage des Verhältnisses der christlichen Predigt zur Ethik auf. Bei vielen Pfarrern und Gemeindegliedern lebt die Angst, die Ethik auf die Verkündigung zu beziehen: wird von der Ethik her der Kern des Evangeliums nicht angetastet? Geht das Zentrale **und** Universelle nicht verloren, wenn man

2. H. G. Koch: Abschaffung Gottes, 1962, S. 159.

sich im Heiligtum so nachdrücklich mit Konsequenzen, die nicht jeder Christ so ziehen kann, befaßt? Die Propaganda der *Moralischen Aufrüstung* ist ein klares Beispiel einer vorherbestimmten ethischen Einsicht, die alles in der Verkündigung an sidi zieht. Derartige Tendenzen waren oder sind auch im Bergpredigt-Christentum, im christlichen Sozialismus und diristliehen Pazifismus sichtbar. Dagegen muß gesagt werden, daß es sich fatal auswirkt, wenn die Kirdie in Fragen der Abschaffung der Sklaverei und der sozialen Zustände schweigt, die im vorigen, und in Fragen der Dekolonisation, Rassenfrage und Atombombe, die in diesem Jahrhundert im Vordergrund stehen.

Das beherrschende Thema *Smeliks* ist: *Predigt ohne Ethik ist leer; Ethik ohne Verkündigung ist blind* (S. 13). In Kapitel 1 wird dann nach dem theologischen Ausgangspunkt der ethischen Predigt gesucht, Wenn die Übersdirifl der Ethik des Heidelberger Katechismus .Dankbarkeit« nicht ohne Gefahren ist, da diese sich leicht löst vom zentralen Heilswerk, dann bevorzugt *Smelik* das Wort *Fruchtbarkeit* (Joh 15, 2). Statt von der Gegenleistung der »guten Werke« muß vom Durchwirken der Heiligung, kraft des Mandates des Heiligen Geistes, gesprochen werden. Im gleichen Sinne soll von *Nach/alge* (im Sinne *Bonhoeffers* als »teure Gnade«) und von *Gleichzeitigkeit* (im Sinne *Kierkegaards:* gleichzeitig mit Jesus) die Rede sein. Mit *Legstrup* bestreitet Sehr, das Recht einer besonderen christlichen Ethik und verteidigt die Solidarität und Säkularisation als eine Entmaskung der christlichen Ideologie.

Wenn in Kapitel 2 von den Gefahren der ethischen Predigt gesprochen wird, verdient die Warnung vor einer zu starken Reizung des Sündenbewußtseins von der Ethik aus besondere Aufmerksamkeit, besonders wenn sie aus der Feder des begnadeten Seelsorgers *Smelik* kommt. Es mag leicht sein, daß die Sünde in ihrem tiefsten Wesen als Aufstand gegen Gott nicht erkannt wird, wenn der Nachdruck auf ethisch nachweisbaren Übertrerungen liegt. G. C. *van Ni/triks* (Kleine Dogmatiek, Nijkerk 1961[5], S. 382) Unterscheidung zwischen relativer und absoluter Heiligung verdient hier Beaditung.

In Kapitel 3 wird von der Relativität des ethischen Urteils gesprochen, Die Frage wird gestellt: ist der Mensch unter ethischem Aspekt wie ein Schlittsdiuhläufer, der immer entweder nach rechts oder nach links ausholen muß, mit der ermüdenden Frage, ob er, wenn er die eine Seite gewählt hat, sich je in eine andere Richtung absetzen darf? Wichtig ist die Bemerkung, daß wir, zum Beispiel in der Ehe, nicht jeden Tag zu einer sittlichen Wahl aufgerufen werden: die einmalige Wahl ist zu einer Lebenshaltung geworden, der Weg ist vorgezeichnet. *Smelik* nimmt dies auf für die »Mitteltöne« in der Ethik: sehr oft werden wir nicht das »gute«, sondern das »bessere« oder »nächstbessere« wählen müssen. Wir leben nicht in der »eigentlidien«, sondern in der »wirklidiene Welt. Dabei bestreitet er den leichten Gebrauch des Wortes »Kompromiß«, wie es jetzt in der Mode ist. Der Komprorniß ist eine Hilfskonstruktion, die nur nötig ist, wenn man das Haus der Ethik von lauter senkrechten Wänden, ohne Flure und Treppen, aufbaut. Aber in der Ethik, die sich als ethische Existenz präsentiert, bestehen nicht nur Normen von Gut und Böse, sondern auch Mitteltöne, relative Werte, für die man selbst die Verantwortung zu tragen hat. Die ethische Predigt wird dann ihre Einsicht, Weisheit und ihren Ernst nur von der Seelsorge her bekommen können: »Gib dann deinem Knecht ein lausdiendes Herz, daß er dein Volk richten möge, und verstehen, was gut und böse ist« (1 Kön 3,9).

Wenn *Smelik* in Kapitel 4 deduktiv die Zehn Gebote behandelt und sich induktiv vom heutigen Problemmaterial unterbrechen läßt, dann findet besonders die Behandlung des sechsten Gebotes (das Leben; nach calvinistischer Zählung) Beachtung. Der Mensch hat nicht das Eigentum, sondern den Besitz seines Lebens. Unter den Konsequenzen, die dies für das eigene Leben und das Leben der anderen hat, wird unter anderem zum abortus provocatus, zur Geburtenregelung und zur Frage der Fortpflanzung erblich schwer Belasteter Stellung genommen. Wenn zum ersten gesagt wird, daß die Tat der Befruchtung und die Einwilligung dazu die letzten Entscheidungen sind, die der Mensch in Hinsicht auf die Frucht fällen darf, dann läßt *Smelik* im äußersten Fall die Möglichkeit einer Aussonderung bei einer Vergewaltigung eines minderjährigen Mädchens offen. Es ist die Frage, ob Smelik hier den Ausgangs-

punkt des Leben-Besitzes nicht verlassen hat, und die Tür aufgeht für moralische statt biblisch-ethisdie Entscheidungen, Wichtig ist die Verbindung der Fragen der Atombewaffnung und der Rassendiskrimination, wobei von der aktiven Wehrlosigkeit der Negermristen viel zu lernen ist. Als eine Hilfe bei der Predigt der Gebote im weitesten Sinne kann das Werk Smeliks ausgezeichnete Dienste leisten.

In seiner Schrift »Die Ethik des Immoralismus« will *de Graaf* einen Beitrag liefern zur Gesundung der ethischen Besinnung. Ist das XVII. Jahrhundert das Zeitalter des Moralismus, das XVIII. das Zeitalter der großen ethischen Systeme, dann hat man im XX. Jahrhundert angefangen, die Themen einiger Denker, die in ihrer eigenen Zeit kaum verstanden wurden, wiederaufzunehmen: *Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Freud.* Es ist der intellektuelle Feldzug gegen die Moral, von diesen Männern begonnen, der uns zu einer »Ethik des Immoralismus« hilft.

Was *de Graaf* uns bietet, ist mit diesem widerspruchsvollen Titel, von dem er selber sagt, daß er klingt wie eine »Theologie des Atheismus«, nicht ganz genau angegeben. Eher ist es eine Ethik ohne Moralismus mit Verarbeitung der Themen des Immoralismus. Auch dann noch kann man sich fragen, ob man bei einigen der genannten Denker nicht eher von einem »anderen Moralismus« als von Immoralismus sprechen soll. Was geleugnet wird, sind Grundlagen und Praxis der tradieionellen Moral.

Kierkegaard ist der Kronzeuge des religiösen Immoralismus, der nicht unter, sondern über dem Ethischen liegt. Hat es ein Jahrhundert gedauert, ehe die Theologie und die Kirdie die »Suspension des Ethischen« verarbeitet haben, so begegnet man ihr jetzt mit einer Leichtfertigkeit, die Kierkegaard zum Erstaunen bringen würde. Wichtig bleibt, daß Kierkegaard die Tendenzen der Selbstrechtfertigung in der Ethik mit seinem existentiellen Schuldbewußtsein zum Schweigen gebracht hat.

Wird die Frage gestellt, ob *Marx* immoralistisch ist, dann ist die Antwort zweideutig: Ja, soweit er die Moral beim ideologischen überbau unterbringt. Nein, insoweit er die Wechselwirkung des ideologischen Überbaus auf den gesellschaftlichen Prozeß anerkennt, nein auch, soweit er die Gesellschaftlichkeit des Menschen beleuditer. Ja, soweit er diese Gesellschaftlichkeit in Begriffen der »Gattung« und »Prcletariat« kollektivistisch mißversteht.

Am wichtigsten ist der Beitrag *Nietzsches,* da er die Moral nicht mehr abstrakt sieht, sondern anthropologisch. Seit Nietzsdie können wir nicht mehr nachlassen, die Frage zu erörtern, ob der Mensch hinter seinen Werten frei von Ressentiments sei. *Freud* und seine Psychoanalyse sind ein letzter negativer Ausdruck einer Anthropologie ohne Mitmenschen und einer ethischen Überbewertung der Innerlichkeit, aber auch ein erster Versuch, die Aufmerksamkeit nach außen und vorne zu lenken statt nach innen und zur Vergangenheit hin. Man soll sich dadurch nicht beirren lassen, daß dieser Versuch in die Form eines Aufwühlens des Inneren und der Vergangenheit eingebettet ist.

Im zweiten Kapitel nennt *de Graaf* als negative Themen des Immoralismus die Abwehr der moralischen überspannung, des Legalismus, des Unnatürlichen und des morbiden Schuldgefühls. Positive Themen sind: Authentizität, Spontanität, Engagement, Konkretheit und Solidarität. Sehr wichtig ist die Betonung der Authenzität – man denke an das Thema der Identität in der geistigen Gesundheitslehre - gegenüber der Selbstentfremdung: „Eine universelle Moral für alle Menschen entfremdet den individuellen Menschen von sich selbst. Er wird gezwungen, sich hinter dem Exemplar der moralischen Gattung zu verbergen, aber er bleibt seiner persönlichen Bestimmung entfremdet« (S. 38). Das Wort *engagement* muß verstanden werden als Komplement des Wortes *degagement:* ein Engagement benötigt ein Vermögen zu Absrandnehmen, damit man sich wirklich geben kann. Wenn *de Graaf* versucht, das Wort zu übersetzen, kommt er zu *Bindung* (S.41).

Im letzten Kapitel wird die Frage nach Ausgangspunkten einer Ethik ohne Moralismus gestellt, und es erscheinen die Worte: Minnensch-Iidikeit, Situationsethik, Mikromoral. Die ethische Verlegenheit unserer Zeit wird scharf darin beleuchtet, daß es unmöglich ist, von einer individualistischen oder einer universellen Moral her die Problematik unseres sozialen Lebens anzufassen (S. 62). *De Graaf* sieht als einzige Möglichkeit eine Vielfalt von »Mikro-Moralen«. Davon gibt es wenigstens ein gutes Beispiel: die

ärztliche Ethik. Nur von den Mikro-Moralen her wir-I es möglich sein, uns aus der Zwangslage zu befreien, in die wir durch die falsche Gegenüberstellung von Moral und Eigengesetzlichkeit der Lebensgebiete geraten sind. Wenn *de Graaf* uns mit dem beunruhigenden Ende seiner Schrift auf dem Wege einer Ethik ohne Moralismus anscheinend nicht weit bringt – was muß man zum Beispiel mit einer Vielfalt von Mikro-Moraleu tun in einer Welt der Oberbevölkerung und unter der Drohung der Vernichtung? -, dann hat er doch etwas Wichtiges beigetragen zur Sauberkeit unseres ethischen Urteils.

t». J. C. *van Dongen* *Utrecht*

Lindner, Reinhold: Grundlegung einer Theologie der Gesellschaft, dargestellt an der Theologie Paul Tillidis, Harnburg- Furche Verlag 1960.64 S. Eng!. brosdi, 7,80 DM.

Diese Dissertation versucht an Stelle einer herkömmlichen Sozialethik eine »Theologie der Gesellschafte zugrunde zu legen. Das ist insofern ein Novum in der deutschen Situation, als der Gesellschaftsbegriff bisher in der theologischen Besinnung kaum zentral war. Man sprach von "politischer Ethik«, Wirtschaftsethik oder Sexualethik, aber nicht von einer Ethik der Gesellschaft als der alle sozialen Beziehungen und Funktionen integrierenden Größe. Leider versäumt es Lindner, auf die Besonderheit dieser Fragestellung aufmerksam zu machen, wie auch keine Definition von Gesellschaft gegeben wird. Die auf S. 59 sich findende Definition ist mehr eine normative als eine empirisch-soziologische: Gesellschaft soll eine Strukturform heißen, die die Chance hat, alle Menschen zu einer Einheit zu verbinden, und in der jeder Mensch und jede Gruppe menschlich leben kann. Lindner schließt sich methodisch dem Verfahren Tillidis an, zunächst die Situation der Gesellschaft als Frage zu beschreiben, sodann nach der Antwort der Kirche zu fragen. So werden Gesellschaft und Kirche korrelativ aufeinander bezogen. Innerhalb dieses Grundschemas wird nun trinitarisdi vorgegangen, indem zunächst eine Ontologie der Gesellschaft versucht wird (an Stelle der nunmehr aus der Mode gekommenen »Sdiöpfungsordnungen« l), sodann werden die Entfremdungsstrukturen der Gesellschaft aufgezeigt, woraus sich dann die Frage nach den heilenden Strukturen und nach der Kirche ergibt. So spiegelt sich die Lehre von Schöpfung, Fall, Erlösung, Versöhnung und Vollendung in dieser Theologie der Gesellschaft. In einer schon bei Tillich angelegten Transposition der herkömmlich zumeist anthropologisch verstandenen theologischen Aussagen auf die Sozietät ergeben sich für Lindner die Möglichkeiten einer Theologie der Gesellschaft. Im Anschluß an Tillichs Dreiheit von Liebe, Macht und Gerechtigkeit wird eine Ontologie der Gesellschaft entwickelt. Es erscheint mir allerdings fraglich, ob von dieser Dreiheit her wirklich eine Ontologie der Gesellschaft zu entwerfen ist. Liebe und Gerechtigkeit sind soziale Relationsbegriffe von höchster Wichtigkeit, aus denen sich aber die ontologischen Strukturen der Gesellschaft keineswegs ableiten lassen. Hier könnte der neuerdings viel verhandelte Institutionenbegriff helfen. Zudem fehlt jede Reflexion über die Beziehung der Sozialstrukturen untereinander, wie sie in der katholischen Soziallehre unter den Titeln der Solidarität und Subsidiarität verhandelt werden. So hat diese Ontologie der Gesellschaft zuwenig Kontur, um den Anspruch zu erfüllen, den sie erhebt; jedenfalls ist sie gerade nicht analytisch-deskriptiv, wie auf S. 14 behauptet wird, sondern eher spekulativ-deduktiv. Ebenso habe ich in der ganzen Arbeit vergeblich auf eine Auseinandersetzung mit einem Problem gewartet, das seit *Troeltsch* und *Naumann* bis hin zu *Reinhold Niebuhr* die sozialethische Diskussion beherrscht: wieweit und inwiefern die Transposition ethischer Normen von Individuum auf das Kollektiv möglich ist. Im Entfremdungskapital sucht man vergeblich nach einer Erörterung dieses nicht nur für die kapitalistische Gesellschaft, sondern für das soziale Sein des Menschen überhaupt grundlegenden tragischen Phänomens. Weiter bleibt das Verhältnis des Ontologischen zum Geschichtlichen im Begriff der Entfremdung undeutlich. Einmal wird behauptet, die Entfremdung als solche sei nicht historisch bedingt (S. 26), also wird sie als gleichsam zeitlos gültiges, das Menschsein als solches kennzeichnendes Strukturelement verstanden, dann aber wird ihre Aktualisierung vor allem in der modernen industriellen Gesellschaft gesehen, also in einer bestimmten historisch-kontingenten epochalen Erscheinung,

Hier zeigt sich die für die ganze gegenwärtige Theologie typische Unklarheit in betreff des Begriffs der Geschidrtlichkeit; meint dieser Begriff eigentlich das Unterschiedensein des Menschen zur bloßen Natur, wozu die Kategorien der Einmaligkeit, Kontingenz und Entscheidung gehören, oder meint er die Tatsache der Verflechtung in eine bestimmte historische Epoche mit ihren für sie typischen Merkmalen des geschiehelichen Selbstverständnisses? Dieses Sdrweben der Begriffe, das für die heutige Theologie bezeichnend ist, wird audi in dieser Arbeit keineswegs behoben.

Wie lautet nun die positive Antwort der Kirche auf die Fragen der Gesellschaft? Durch das neue Sein in Jesus Christus entsteht Gemeinschaft (wobei uns der Autor nie verrät, was er genauer darunter verstehtl), wird das Du erlebt, die Person geheilt und ereignet sich das Wunder der überwindung der Entfremdung. Das sind allerdings zunächst alles Ereignisse in der personalen und allerhöchsten der Intimsphäre. Unvermittelt werden diese Aussagen nun auf die Sozietät im großen übertragen, indem gesagt wird, die Kirche als »Vorwegnahme der kommenden universalen überwindung im Reich Gottes« (S.46) sei die »heilende Mitte der Gesellsdiafl«, Dies sei sie einmal dadurch, daß sie in ihrer eigenen Gestalt communio sanctorum ist, sodann als »latente Kirdie«, indem sie die evangelische Profanität verwirklicht, als »weltlidie Christenheir« *(Wendland)*, worunter konkret die Verantwortung der diristIichen Laien in ihrem weltlichen Beruf zu verstehen ist. Es wird nun allerdings nicht immer ganz deutlich, auf welcher Ebene da gesprochen wird. Meint der Satz von der heilenden Mitte ein empirisch-pragmatisches Datum, so gerät er in Konflikt mit der Beobachtung, daß die empirische Kirche in weiten Teilen der modernen Welt tatsachlich eine soziale Randerscheinung geworden ist, die weithin ihre soziale Integrationskraft verloren hat. Außerdem erscheint es trotz der ökumenischen Bewegung kaum realistisch, die soziale Integration von einer Kirche zu erwarten, die sich der Welt gerade nicht als *eine* Kirche repräsentiert, sondern als eine wirre Fülle von mit einander konkurrierenden Denominationen oder auch Großkirchen, die eifersüchtig über der Sicherung ihrer institutionellen Integrität wachen. Was hier von Lindner gesagt wird, bleibt weithin theologisdie Programmatik, die weit entfernt ist von der sozialen Empirie. Daher erscheint es wichtiger, daß die Kirchen bei sich selbst eine Neuorientierung vollziehen, ehe sie der Welt mit Proklamationen entgegentreten, die durch die Gestalt der Kirchen selbst unglaubwürdig wird. Das sind allerdings Fragen, die schon über den von Lindner gesteckten Rahmen hinausgehen. Es bleibt das Verdienst der Arbeit, daß sie mutig und kraftvoll dre Linien auszieht, die von der Theologie Tillichs zu einer Theologie der Gesellschaft führen. Was dabei an Fragen auftaucht, ist nicht nur an die Adresse des Autors gerichtet, sondern darüber hinaus an Tillich und die moderne Theologie überhaupt.

Prof. t». Dr. H.-H. Schrey *Berlin*

Locher, Gott/ried W.: Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie. 2. Auflage. Zürich: Zwingli-Verlag 1962. 231 S.

Nachdem in letzter Zeit durch die Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Eigentumsbildung in sozialer Verantwortung und durch die gemeinsamen Empfehlungen zur Eigentumsfrage gerade von kirchlicher Seite die Forderung nach einer besseren Ordnung des Eigentums gestellt worden ist, sei auf dieses Buch hingewiesen, das schon in 2. überarbeiteter und wesentlich erweiterter Auflage erschienen ist. Der Ordinarius für systematische Theologie und Dogmengeschichte an der Universitar Bern, Prof. Dr, Gottfried W. Locher, hat mit seiner Arbeit über die Eigentumsfrage in der evangelischen Theologie nicht nur eine spezialwissensdiafllidte Untersuchung aus der Geschichte der Ethik, sondern zugleich einen sehr aktuellen Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um die Eigentumsfrage geboten. Es liegt dem Verfasser daran, zu untersuchen, welche Rolle die Eigentumsfrage in der evangelischen Theologie bisher gespielt hat und welches der besondere evangelische Beitrag zu dieser Frage gewesen ist und in der heutigen Diskussion sein kann, um dann in einem Schlußabschnitt grundsätzlich nach dem Verhältnis von Glaube und Eigentum in evangelischer Sicht zu fragen. Es ist sehr zu begrüßen, daß in der 2. Auflage dieser Schlußabschnitt wesentlich erweitert worden ist, eben-e wie dankenswerterweise eine

ausführliche Darstellung der Eigentumsproblematik in der Ethik von H. Thielidce und A. de Quervain hinzugekommen ist.

Das Buch beginnt mit einer Darstellung der Eigentumsfrage bei Luther, Zwingli und Calvin. Dabei ist besonders aufschlußreich, wie Locher nachweist, daß Zwingli gegenüber Luthers konservativer Haltung nicht etwa weniger tief gedacht hat. Während es Luther darum ging, daß das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders aus dem Glauben nicht in soziale Forderungen verfälscht wurde, und er deshalb nur darauf drang, daß jeder in seinem Stand das ihm von Gott anvertraute Eigentum nach dem Gebot der Liebe gebrauche, hatte Zwingli erkannt, daß »Liebe und Eigentumsordnung sich eigentlich ausschließen«, »Gerade die Spannung zwischen christlicher Liebe und Eigentumsordnung drängt auf Milderung der Härten in dieser gefallenen Welt. In den sozialethischen Maßnahmen und Programmen, die einen integrierenden Teil der Zwinglisdien Reformation bilden, soll die christliche Gemeinde als solche auf dem Plan sein, auch wo kein einzelner Träger christlicher Liebe zuständig sein kann. Sie sucht jene -media via-, die Zwingli gelegentlich nennt, die wir aber nicht in erster Linie als Kompromiß zu deuten haben, sondern als Versuch möglichsten Gehorsams.« Locher zeigt dann, wie Calvin, der sich auch in der Eigentumsfrage wesentlich als Schüler Luthers erweist, doch über Luther (und Zwingli) hinausgeht, indem er auch hier die christliche Gemeinde als verantwortliches Subjekt einführt. »Das Problem ist für ihn nicht in erster Linie ein individual-ethisches wie bei Luther, auch nicht ein primär politisches wie bei Zwingli, sondern ein ekklesiologisdies, bei der Bedeutung der Kirche für die Welt dann freilich ein allgemein soziologisdies.« Aber bei aller Verschiedenheit sieht Locher doch eine weitgehende Übereinstimmung bei den Reformatoren, besonders in der Bestimmung des Eigentums als Lehen, über dessen Gebrauch Rechenschaft abgelegt werden muß, in der Bedeutung des Eigentums nicht so sehr für den einzelnen wie für die Gemeinschaft und in der engen Bindung des Eigentums an die Arbeit.

In dem zweiten eigentlichen Hauptteil des Buches schildert Locher sodann in kritischer Analyse die hauptsächlichen in der Gegenwart bedeutsamen Auffassungen vom Eigentum. Nach einer kurzen Darstellung der wirtschaftlichen und rechtlichen Wandlungen in den beiden letzten Jahrhunderten stellt er zuerst dar, welche Rolle der Eigentumsbegriff bei Karl Marx spielt, dann bei Wilhelm Röpke, dann in der römisch-katholischen Soziallehre nach den drei Sozialenzykliken Rerum novarum, Quadragesimo anno und Mater et magistra und endlich das Eigentumsproblem in der neueren evangelischenTheologie: bei den Schweizer religiösen Sozialisten H. Kutter und L. Ragaz, bei den Christlich-Sozialen des 19. Jahrhunderts, bei P. Althaus, G. Wünsch, H. Thielicke und bei den »dialektisdien Theologen« E. Brunner, N. H. See, K. Barth und A. de Quervain. Sehr anzuerkennen ist die klare, gut gegliederte und auch für den Nichtfachmann verständliche Art der Darstellung und die behutsame und besonnene Beurteilung und Kritik der dargestellten Lehren. Dem Rezensenten ist aufgefallen, daß der Verfasser gar nicht die ökumenischen Verlautbarungen zur Eigentumsfrage heranzieht (oder ist es ihm entgangen?). Die Äußerungen der Weltkonferenzen von Amsterdam und Oxford zu den sozialen Fragen dürften aber unter den von Locher dargestellten Stimmen doch von besonderem Interesse sein, zumal Oxford nach dem Evangelischen Sozialexikon »gerade an diesem Punkt ausgezeichnete, bis heute gültige Arbeit geleistet har«, Es würde das Buch nicht unwesentlich bereichern, wenn gezeigt würde, wie in der ökumene die verschiedenen sozialethischen Lehren, etwa die E. Brunners, wirksam geworden sind.

Der 30 Seiten umfassende Schlußabschnitt bringt nicht nur eine systematische Zusammenfassung des evangelischen Eigentumsverständnisses, obwohl es »in der Eigentumsfrage heute nichts Praktischeres gäbe als eine gute Theorie«. Der Verfasser versucht auch ganz konkrete Folgerungen zu ziehen. Wichtig ist aber vor allem der Hinweis, daß im Aufbau und Dienst der Kirche selbst das rechte Verständnis des Eigentums wirksam werden muß. »Was aber geschehen muß und im Bereich des Möglichen liegt, ist dies: Daß in der Gemeinde selbst die selbstherrlich-egoistische Verfügung über das Eigentum verpönt wird, genauso wie das mit Faulheit und Schmarotzertum der Fall ist.« Locher versucht darzustellen, wie das im Westen

und im Osten und in dem Verhalten der alten, christlichen Welt gegenüber den Völkern Asiens und Afrikas aussehen könnte. »Hier kommt es nicht auf diese oder jene Eigentumsordnung, sondern auf die Glaubhaftigkeit der Botschaft an, die sich darin bewährt, daß der Bote nichts behalten und nichts erwerben will.« - »Über dem Eigentum steht die Welt in Flammen – über dem Eigentum entscheidet es sich, ob die Kirche Kirche ist und bleibt und der Welt das Heil auszurichten vermag.«

Pastor H. Meyer *Velbert*

Klassiker des Protestantismus, Band 111: Reformatorische Verkündigung und Lebensordnung. Hg. von *Robert Stupperich.* Bremen: Carl Schünemann Verlag 1963 (Sammlung Dieteridi, Band 268). LI, 434 S. Leinen 17,80 DM.

Klassiker des Protestantismus, Band IV: Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier. Hg. von *Heinold Fast.* Bremen: Carl Schünemann Verlag 1962 (Sammlung Dieteridi, Band 269). XXXV, 432 S. Leinen 17,80 DM.

Klassiker des Protestantismus, Band V: Der Protestantismus des 17. Jahrhunderts. Hg. von *Winfried Zeller.* Bremen: Carl Schünemann Verlag 1962 (Sammlung Dieteridi, Band 270). LXVI, 426 S. Leinen 17,80 DM.

Der Carl-Schünemann-Verlag Bremen hat mit seiner Reihe »Klassiker des Protestantismus« ein verdienstvolles Vorhaben in Angriff genommen. Von der reformatorischen Zeit bis zur Gegenwart werden geschichtlich-bedeutsame und oft auch dem Laien schwer zugängliche Quel1en veröffentlicht. So wird ein Verständnis der Geschichte des Protestantismus auf eine gute Weise gefördert. *Die* ersten, in einer handlichen und ansprechenden Form erscheinenden Bände sind den Vorreformatoren (Bd. I: Wegbereiter der Reformation, hg. von *Peter Meinhold)* und den großen Reformatoren (Bd. 11: Der Glaube der Reformatoren, Luther, Calvin, Zwingli, hg, von *Franz Lau)* gewidmet.

Mit *dem* dritten Bande *»Reiorrnatorische Verkündigung und Lebensordnung«* legt der Münsteraner Theologe *Robert Stupperich* eine wohlgelungene Edition reformatorischer Schriften vor, die zum großen Teil nicht einmal dem Theologiestudenten vertraut sind und doch das Gesicht der Reformation wesentlich mitgeprägt haben. Voraus schickt Sr, eine orientierende Einführung in das Wesen der Reformation und kurze Charakteristiken der dann zu Worte kommenden Reformatoren. Die erste der vier Abteilungen umfaßt Schriften aus dem Kreis der Wittenberger Mitarbeiter Luthers. Allen voran steht Melanchthon mit einer (gekürzten) Wiedergabe der »Loci«, mit seinem »Unterridre der Visiratoren« und mit seiner »Bekehrung zu Gott«. Allein schon um dieser drei Schriften willen lohnt sich (trotz J. Rogges Quellen-Ausgabe) dieser Band. Von den »Reformatoren der zweiten Linie« schließen sich Bugenhagen, Joh. Brießmann, Justus Jonas und Nik. v. Amsdorf an, so daß die wichtigsten Männer aus dem Kreise um Luther vertreten sind. Die zweite Abteilung bringt je eine Schrift des Niederdeutschen Antonius Corvinus und des Oberdeutschen Urbanus Rhegius und zwei Schrifl:en von Joh. Brenz sowie einige Flugschrifl:en, unter denen Hartmut von Kronberg **und** Eberlin von Günzburg hervorragen. Martin Bucer und Wolfg. Capito aus dem Straßburger Kreis sowie Joh. Oekolampad und Heinr. Bul1inger aus dem Züricher Kreis liefern die Quellen zu der dritten und vierten Abteilung. Kurze historische Prologe vor jeder Quellenschrifl: erleichtern das Verständnis. Im ganzen entsteht ein abgerundetes Bild als Ergänzung zu **den** großen Reformatoren. Die geschichtliche Wirklichkeit wird faßlicher, als eine Beschreibung sie nachzuzeichnen vermöchte. Die Auswahl ist mit Bedacht und glücklich vorgenommen, so daß ein anschaulich-lebendiger Chor das Lied der Reformation mit den Klängen des 16. Jahrhunderts auch im Al1tag der Kirchenordnung zum Klingen bringt.

Der vierte Band ist der reformatorischen Opposition gewidmet. Unter dem Tite: *»Der linke Flügel der Reformation.* läßt *Heinold Fast* die Täufer, Schwärmer und Antitrinitarier der Reformationszeit zu Worte kommen. Diese Quellenausgabe liest selbst der Theologe mit außerordentlicher Spannung, sind doch hier die sonst so zerstreuten Quellen in typologischer Auswahl gut zusammengestellt. In der Abteilung »Täufer« treten 13 Autoren mit 17 Schriften hervor, darunter Kasp. Braitmichel, Balth.

Hubmaier, Hans Hut, Leup. Scharnschlager, Menno Simons und andere. Die »Spiritualisren« sind mit Schriften von Denck, Sebwenckfeld und Seb. Franck, die »Sdrwärmer« mit Karlstadt, Th, Müntzer, Me1ch. Hoffmann, Obbe Philips und Bernh. Rothmann vertreten. Den Abschluß bilden die _Antitrinitarier« mit Mich. Server, Seb. Castellio, L. und F. Sozzini und Bernh. Ochino. Die Ausgabe dieser Texte, die in Deutschland ein Novum darstellt (die Engländer waren 1957 durch eine ähnliche Veröffentlidiung von G. H. Williams vorangegangen), fasziniert geradezu, weil viele der »schwärmerischen« Ideen heute entweder verkirchlicht sind oder als eine Art unbewältigter Vergangenheit in heftiger Diskussion stehen. Dies gilt etwa von der Forderung nach Toleranz, von der Bekämpfung des Landeskirebentums, von der Problematik der Parodiialgemeinde, von der Fragwürdigkeit der Kindertaufe, von der Mündigkeit der Laien, von der Organisierung einer »reinen« Kirche der Glaubenden, von der Leidensbereitschaft im status confessionis, von dem bald radikal verneinten, bald fanatisdi praktizierten Kriegsdienst der Christen, von dem von der Bibel her geführten Angriff auf das Trinitätsdogma und von dem theologisch auch heute noch sehr zwielichtig behandelten Wirken des Heiligen Geistes, der theologisch nicht zu dirigieren ist. Deutlich wird an dieser Quellenausgabe jedenfalls, daß das Erbe der Reformation größer und problemreicher ist, als eine kirchlich-gepflegte Tradition es erscheinen läßt.

Im fünften Band macht *Winfried Zeller* mit seiner Quellenzusammenstellung »Der Protestantismus des 17. Jahrhunderts« eine Welt und eine Denkweise zugänglich, die dem heutigen Menschen fremdartig ist und mit dem irreführenden Etikett »Orthodoxie« meist unzulässig verallgemeinernd entstellt wird. Wohl klingt im 17. Jahrhundert mit den auszugsweise angeführten Schriften von St, Praetorius und M. Moller die Orthodoxie noch nach. Aber schon das zweite Kapitel mit Schriften und Reden von Philipp Nicolai, Joh. Arndt, Valerius Herberger, Joh. Gerhard, Valentirr Wudrian, joh, Heermann, Joh. Matt. Meyfart, Gg. Neumark und Heinr, Schütz zeigt, wie die Orthodoxie durchbrochen ist und zu einer neuen Frömmigkeit hinüberleitee, der wir einen großen Teil des Kernbestandes der evangelischen Choräle verdanken. Vollends das dritte Kapitel, in dem unter der Bezeichnung »Einzelgänger, Ireniker und Pansophen« Valemin Weigel, Joh. Kepler, Joh. Val. Andreae, Jakob Böhme, Aug. Fuhrmann und Joh. Amos Comenius zu Worte kommen, läßt einen sehr differenzierten religiösen Individualismus erkennen, auch wenn man in Rechnung stellt, daß mit diesen Männern die Bahnbrecher einer Zukunft ihre Stimme erheben. Für die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts werden unter anderem Paul Gerhard, Joh. Gg. Ebeling, Christ. Scriver, Ben],Schmolck und Joh. Seb. Bach mit typischen Äußerungen vorgestellt. - Diese verdienstliche Zusammenstellung versucht das Urteil über die Orthodoxie an Hand der Quellen zu revidieren, was ihr auch aufs Ganze gesehen gelingt. Das geschichtliche Bild von Frömmigkeit und Theologie weist viel kontrastreichere, Frohere und hellere Farben auf, als die traditionelle Abwertung ahnen läßt. Dennoch sollte unter den Stimmen des 17. Jahrhunderts der beginnende Pietismus ebensowenig fehlen wie die werdende Aufklärung. (Etwa: Undereyck, Labadie, Tersteegen und Spener sowie Grotius, Pufendorf und Thomasius.) Um so erfreulicher ist der Blick über die Grenzen mit dem Sprechenlassen von Cromwell, G. Fox, W. Penn und John Bunyan.

Jeder der drei Bände stellt in sich ein gelungenes Mosaik dar, alle bisherigen zusammen eine friesartige Abfolge, die den Protestantismus zu lebendiger Anschauung bringt. Wer ernsthaft dem Werden des Protestantismus nachgeht, wer sich selbst aus und in der Geschichte der Frömmigkeit verstehen und das Werden unserer Zeit in etwa erkennen will, wird als Laie oder als Theologe mit wachsender Freude die Bilder in sich aufnehmen, die Bände dankbar aus der Hand legen und sie immer wieder einmal hervorholen.

Pf. lie. Dr. W. Bienert 502 Frechen bei Köln

Bibliographie: Soziologie **und** Gesellschaft

Abrams, Charles: Man's Struggle for Shelter in an Urbanizing World. Cambridge: M. l. T. Press 1964. 352 S. $ 7.95.

Bäumler, Christo]: Aufgaben der Kirche bei der Gestaltung des öffentlichen Lebens. Die Mitarbeit 1964/6. S. 247-256.

Barrett, Vonald N. (Hg.): The Problem of Population. Moral and Theological Considerations, Notre Dsme: University of Notre Dame Press 1964. 22C S. $ -.95.

Barton, John: Observations on rhe Cireumstanees Which Influenee the Condition of the Labouring Classes of Sociery, Baltimore: The Johns Hopkins Press 1934. 69 S. $ 1.00.

Bea, Augustinus: Religiöse Freiheit und Wandlungen der Gesellschaft. Stimmen der Zeit 1964/5. S. 321-333.

Bebrendt, R.chard F.: Dynamische Gesellschaft. Ober die Gestaltbarkeit der Zukunft. Stuttgart: Scherz 1963. 176 S. 9,80 DM.

Biser, Eugen: Glaube im Zeitalter der Technik. Wort und Wahrheit 1964/2. S. 89-102.

Bodzenta, Erich: Gesellschaftsaufbau. Wort und Wahrheit 1963/11. S. 672--681.

Böse, Georg: Unsere Freiheit morgen. Gefahren und Chancen der modernen Gesellschaft. Düsse1dorf: Diederichs 1963. 316 S. 16,80 DM.

Braun, Siegfried: Zur Soziologie der Angestellten. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt 1964. 134 S. 7,80 DM.

Brim, Oroille Gilbert: Soziologie des Erziehungswesens. Heidelberg: Quelle und Meyer 1963. 82 S. 7,80 DM.

Brodembller, Klemens: Industriekultur und Religion. Frankfurt am Main: Josef Knecht 1964. 288 S. 14,80 DM.

Brenner, Peter; Unsere Verantwortung für die Menschlichkeit der Gesellschaft und für das Recht. Lutherische Monatshefte 1964/5. S. 217-223.

Bucleingham, Walter: Automation und Gesellschaft. Welt im Werden. Frankfurt am Main: S. Fischer 1963. 230 S. 9,80 DM.

Caloez; J. Y., und J. Perrin: Kirche und Wirtschaftsgesellschaft. Reddinghausen: Paulus 1964. Band I: 299 S. 30,- DM. Band II: 420 S. 36,– DM.

Dabrendor], Ral/: Die angewandte Aufklärung. Gesellschaft und Soziologie in Amerika. München: Piper 1963. 262S. Kart.ll,80DM, Lw. 17,80DM.

Dabrendor], Ral/: Homo Sociologieus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle. 4. Auf!. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1964. 92 S. 6,40 DM.

Daoid, Jakob: Industriekultur und Religion. Orientierung 1964/1. S. 1-3.

De Vries, Egbert: Man in Rapid Social Change. New York: Doubleday & Co 1963.

Vichter, Ernest: The Strategy Of Desire. NewYork: Doubleday & Co 1963. 314 S. $ 3.95.

Dietz, Heinrich: Jugend von heute-Gesellschaft von morgen. Ist die gesellschaftliche Integration der Jugend gefährdet? Neuwied: Luchterhand 1963. 222 S. 18,60 DM.

Dumon, W.: De middenstand als sociologisdie categorie. Een explorerend onderzoek naar het middenstands begrip. Leuven: Nauwe1aerts 1963. 263 S. Fr. 290.

Eisermann, Gott/ried: Wirtschaft und Gesellschaft. Stuttgart: Ferdinand Enke 1964. 256 S. 37,- DM.

Flitner, Andreas: Soziologische]ugendforschung. Heidelberg: Quelle & Meyer 1963. 164 S. 7,80 DM.

Fürstenberg, Friedrich: Religionssoziologie. Berlin: Luchterhand 1964. 463 S. 28,- DM.

Gehlen, Arnold: Studien zur Anthropologie und Soziologie. Neuwied: Luchterhand 1963. 355 S. 28,- DM.

Gehlen, Arnold: Gleichheit. Wort und Wahrheit 1964/1. S. 43--62.

Geiger, Theodor: Demokratie ohne Dogma. Die Gesellschaft zwischen Pathos und Nüchternheit. München: Szezesny 1963. 376 S. 19,80 DM.

Gurvitch, Georges (Hg.): Traite de soeiologie. Paris: Presses Universitaires de Franee 1963. 520 S. 30 f.

Hintze, Otto: Soziologie und Geschichte. Gesammelte Abhandlungen zur Soziologie, Politik und Theorie der Geschichte. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964. 610 S. 32,- DM.

Hromadk«, J. L.: Le diretien en queee d'une nouvelle civilisation. Communio Viatorum 1963/4. S 216-224.

Klopper, R.: Stadt und Land im Industriezeitalter. Studium Generale 1963/10. S. 600--606.

Krummacher, Friedrich-Wilhelm: Die Wandlungen der Struktur der Kirche in unserer Zeit. Lutherische Monatshefte 1963/9. S. 446-449.

Lamouche, A.: D'une Morale de I'Amour à une SoeiologiedelaRaison. Teil l. Paris: Dunod 1963. 368 S. 36 fr.

Lamprecht, Helmut: Erfolg und Gesellschaft. Kritik des quantitativen Denkens. München: Rütten & Loening 1964. 160 S. 9,80 DM.

Leclercq, Jacques: Kirche und Freiheit. Essen: Driewer 1964. 247 S. 19,80 DM.

Lee, Robert: Religion and Leisure in Ameriea. New York: Abingdon 1964. $ 4.50.

Lee, Robert, und Martin E. Marty (Hg.): Religion and Soeial Confliet. New York: Oxford University Press 1964. 271 S. $ 5.00.

Leemans, Victor: Oe veranderende maatschappij en de welvaart. Tijdschrift voor Filosofie 1963(4. S. 779-817.

Lenski, Gerhard: Tbe Religious Factor. New York: Doubleday & Co 1963. 414 S. $ 1.45.

Madge, [obn: The Origins of Sociology. Tavistodt 1963. 600 S. £ 3 3 s,

Martin, Al/red von: Gesellschaft und Freiheit heute. Hochland 1963(6. S. 489-504.

Matthes, Joachim: Beiträge zur Gesellschaftsanalyse. Lutherische Monatshefte 1964(4. S. 183-189.

Matthes, Joachim: Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft. Die Mitarbeit 1964/1. S. 17 bis 23.

Mills, C. *Wright:* Kritik der soziologischen Denk. weise. Neuwied: Ludieerhand 1963. 295 S. 28,- DM.

Moltmann, Jürgen: Was erwarten Kirdie und Gesellschaft voneinander? Der Mensch in der Wirtschaft 1963. S. 3-17.

Moulin, Leon: Pour une sociologie des ordres religieux, Social Compass T. 1963/2. S. 145-170.

Mulder, M.: Mensen, groepen, organisaties. Assen: Van Gorcum 1963. Teil I: 355 S. Teil 11: 322 S. 43 hfl.

Niebuhr, Reinbold: Moral Man and Immoral Society. London: S. C. M. Press 1963. 284 S. 13 s. 6d.

Oppen, Dietrich von: Christus in der Industrie-Gesellschaft. Monatsschrift für Pastoraltheologie 1963/7. S. 260-268.

Packard, Vance: Die wehrlose Gesellschaft. Düsseldorf: Econ 1964. 19,80 DM.

Parsons, Talcott: Beiträge zur soziologischen Theorie. Neuwied: Ludteerhand 1964. 314 S. 22,80 DM.

Quinn, James Al/red: Sociology. A Systematic Analysis. Philadelphia: J. B. Lippincott Co. 1963. 434 S. $ 6.50.

Ruitenbeek, Hendrik M.: The Dilemma of Organizational Sociery, New York: E. P. Durton and Company 1963. 224 S. $ 1.75.

Schadewaldt, Wolfgang: Der Mensch in der tech, nisdien Welt. Universitas 1964/5. S. 449–467.

Schelsky, Helmut: Ortsbestimmung der deutschen Soziologie. Düsseldorf: Eugen Diederichs 1963. 156 S. 12,80 DM.

Sdrulte-Nordbolt, J. W.: De vreemdeling in ons midden, Wending 1964/4. S. 207-217.

Schwitzgebel, Ralph: Streeecorner Research, An Experimental Approach to the Juvenile Delinquent. Cambridge: Harvard Universiry Press 1964. 128 S. $ 2.75.

Sieburg, Friedrich: Elite und Prominenz in der heutigen Gesellschaft. Universires 1963/8. S. 837-846.

SmeHk, E. L., und Ir. M. van Witsen: Ethiek van het verkeer. Nijkerk: Callenbach 1964. 100 S. 8.90 hfl.

Stephenson, T. E.: Management in Co-Operative Societies, London: Heinemann 1963. 22 s. 6 d.

Streus, Raphael: Die Juden in Wirtschaft und Gesellschaft. Untersuchungen zur Gesdiidue einer Minorität. Frankfurt: Europäische Verlangsanstalt 1964. 228 S. Ln. 20,- DM. Kart. 12,- DM.

Wendland, Heinz-Dietrich: Das gesellschaftliche Diakonat der Kirche. Die Mitarbeit 1964/2. S. 58–68.

Weyand, Aljons: Formen religiöser Praxis in einem werdenden Industrieraum. Münster: Aschendorff 1963. 222 S. Kt. 17,- DM. Ln. 19,- DM.

Whyte, WiJJam H.: Tbe Organization Man. New York: Doubleday & Co 1963.

Die Wissenschaften und die Gesellschaft. Abendvorträge der freien Universität Berlin 1962/63. Berlin: Duncker & Humblot 1963. 194 S. 3,– DM.

Wössner, Jakobus: Mensch und Gesellschaft. -Kollektivierung« und »Sozialisierung•. Ein Beitrag zum Phänomen der Vergesellschaftung im Aufstieg und in der sozialen Problematik des gegenwärtigen Zeitalters. Berline Duncker & Humblot 1964. 618 S. 66,60 DM.

Zernow, Nicolas: The Russian Religions Renaissance of the Twentieth Century, London: Darren, Lengmann and Todd 1963. 410 S. 35 s,